UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Matheus dos Reis Gomes

A transcendentalidade da consciência e o caráter intencional do inconsciente à luz da *Existenzanalyse* de Viktor Emil Frankl

Juiz de Fora
2024

Matheus dos Reis Gomes

A transcendentalidade da consciência e o caráter intencional do inconsciente à luz da *Existenzanalyse* de Viktor Emil Frankl

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Epistemologia. Linha de pesquisa: Fenomenologia e Hermenêutica.

Orientadora: Professora Doutora Nathalie Barbosa de la Cadena

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Gomes, Matheus dos Reis.
A transcendentalidade da consciência e o caráter intencional do inconsciente à luz da Existenzanalyse de Viktor Emil Frankl / Matheus dos Reis Gomes. -- 2024.
460 p.

Orientadora: Nathalie Barbosa de la Cadena
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Frankl. 2. Consciência. 3. Inconsciente. 4. Logoterapia. 5. Existenzanalyse. I. Barbosa de la Cadena, Nathalie, orient. II. Título.

Matheus dos Reis Gomes

A transcendentalidade da consciência e o caráter intencional do inconsciente à luz da *Existenzanalyse* de Viktor Emil Frankl

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Epistemologia. Linha de pesquisa: Fenomenologia e Hermenêutica.

Aprovada em 22 de fevereiro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof.ª Drª. Nathalie Barbosa de la Cadena – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada
Universidade Federal de Uberlândia

Esta dissertação é dedicada às memórias de minha irmã, Valquíria, e de meu pai, Adolfo.

AGRADECIMENTOS

Àquelas almas, nas sombras da menção não proferida neste âmbito, mas que, como estrelas ocultas, teceram os fios dourados deste empreendimento, minha gratidão flui sincera e profunda.

Agradeço à minha companheira Jéssica Rodrigues de Oliveira pela constante presença, paciência e pelos nossos diálogos sobre filosofia e linguagem ao longo desses anos. Sem sua contribuição, este trabalho certamente não teria alcançado o mesmo λόγος.

À minha família, expresso minha gratidão sincera. A despeito das inúmeras jornadas que encheram nossos dias de afazeres, saibam que em meu coração, constante e sereno, reside a lembrança de cada um de vocês. Nas trilhas desses anos, não deixei escapar o carinho de cada palavra, os desejos de triunfo que em coro me entregaram.

À Maria das Graças Gomes, minha mãe, devo agradecer e reverenciar pela sabedoria que somente os anos podem entrelaçar, bem como por ter sido a voz do Verbo quando eu era apenas ouvidos, e por sorte, atentos.

Agradeço à minha irmã, Fernanda Beatriz dos Reis Gomes, pela compreensão durante as minhas incontáveis ausências, pela paciência quando meu coração se desorientou e por estar ao meu lado em um dos momentos mais difíceis e dolorosos da minha vida. Sua presença como um apoio seguro foi inestimável, e sou verdadeiramente grato por ter me ajudado a dar sentido ao sofrimento, apresentando-me, junto com o Milton, a Helena.

Agradeço ao André Fernandes Silveira por sua amizade e companhia durante esses anos de pesquisa, graduações e eventos, bem como por suas leituras e contribuições significativas para a conclusão deste trabalho.

Agradeço à professora Dra. Nathalie Barbosa de la Cadena, por ter acolhido o meu projeto de pesquisa, pelas orientações, pela generosidade de ter me emprestado seus ombros, permitindo-me buscar tentar enxergar um pouco mais longe. Expresso minha gratidão pela paciência e rigorosidade que dedicou ao meu trabalho.

Agradeço ao Professor Dr. Gustavo Arja Castañon por ter esclarecido minhas dúvidas quanto à fenomenologia (in)determinada de Viktor Frankl, e à professora Dra. Fátima Siqueira Caropreso pela leitura cuidadosa do meu texto, pelo incentivo e esclarecimentos sobre a extensa obra de Sigmund Freud.

Agradeço aos membros da banca, o professor Dr. Paulo Afonso de Araújo e o professor Dr. Leonardo Ferreira Almada, por também terem acolhido minha pesquisa tão gentilmente em seus trabalhos, pela leitura atenta e incentivadora.

Ao professor Dr. Luciano Caldas Camerino, agradeço pelo apoio e generosidade desde os estágios iniciais desta dissertação. Suas orientações, indicações de bibliografias e correções naquela época foram fundamentais para este trabalho.

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) por ter proporcionado o financiamento completo desta pesquisa, o que viabilizou minha dedicação exclusiva ao longo desses anos.

“É determinismo, sim. Mas seguindo o próprio determinismo é que se é livre. Prisão seria seguir um destino que não fosse o próprio. Há uma grande liberdade em se ter um destino. Este é o nosso livre-arbítrio” (Lispector, 1999, p. 140).

RESUMO

A presente dissertação tem como ponto de partida a obra "Der Unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion", publicada por Viktor Emil Frankl. O objetivo desta pesquisa consiste em descrever as duas principais premissas metafísicas abordadas na mencionada obra: a transcendentalidade da consciência e o caráter intencional do inconsciente. A investigação explora a maneira como Frankl se aproxima da conceituação de consciência proposta por Husserl e como ele conecta essa perspectiva à dimensão espiritual, relacionando-a ao conceito Freudiano de inconsciente. Essa abordagem conduz à formulação de uma hipótese interpretativa que sugere que, ao ultrapassar as fronteiras do domínio do inconsciente por meio de atos de consciência espirituais, é possível estabelecer uma relação com a intuição emocional nos valores de Max Scheler. Esta dissertação segue uma estrutura de cinco capítulos, sendo o primeiro deles uma Introdução. No segundo capítulo, o objetivo foi apresentar tanto as duas principais proposições delineadas por Frankl, as quais mencionamos acima, quanto às razões que o levaram a estabelecer sua psicoterapia. No terceiro capítulo, apresentamos a compreensão do sistema psíquico através de duas perspectivas: a teoria Freudiana e a abordagem de Frankl, representada pela *Existenzanalyse*. No quarto capítulo, o objetivo foi elaborar uma descrição da perspectiva de Frankl, na qual o inconsciente espiritual é concebido como um revelador de uma dimensão pré-cognitiva da capacidade de intuir valores presentes na fenomenologia Scheleriana. Com isso, denominamos essa interpretação de uma 'leitura forte' da intuição emocional dos valores proposta por Scheler abrangendo tanto a esfera consciente quanto o domínio do inconsciente espiritual. Por fim, no quinto capítulo, é apresentada uma análise das interações entre a consciência e a liberdade humana. Dentro deste contexto, a consciência, embora capaz de iluminar os caminhos em direção a valores elevados, não age como uma força incoercível que determina irrevogavelmente as ações individuais. Concluímos que, dentro de um sistema psíquico composto pela consciência e pelo inconsciente, Frankl adota uma abordagem próxima a de Husserl em relação à consciência, sem, no entanto, buscar redefinir esse conceito. Em relação ao inconsciente, alinhado à perspectiva de Freud, Frankl repara os conteúdos do inconsciente Freudiano com a inclusão de elementos espirituais. Essa adição fundamenta uma interpretação da intuição emocional dos valores de Scheler, resultando em uma abordagem que pode ser considerada uma 'leitura forte', na qual a intuição de valores superiores pode, mesmo que inconscientemente, guiar o comportamento humano.

Palavras-chave: Frankl. Consciência. Inconsciente. Logoterapia. *Existenzanalyse*.

ABSTRACT

This dissertation revolves around Viktor Emil Frankl's work "Der Unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion". The research aims to delineate the two primary metaphysical premises discussed in Frankl's work: the transcendence of consciousness and the intentional character of the unconscious. It explores how Frankl intersects Husserl's conceptualization of consciousness with the spiritual dimension, linking it to Freud's concept of the unconscious. This approach leads to an interpretative hypothesis suggesting that transcending the boundaries of the unconscious through spiritual conscious acts establishes a relationship with emotional intuition within Max Scheler's values. The dissertation unfolds in five chapters. The introductory chapter sets the stage, followed by the second chapter, outlining Frankl's propositions and motivations for establishing his psychotherapy. The third chapter delves into understanding the psychic system through Freudian theory and Frankl's *Existenzanalyse*. In the fourth chapter, Frankl's perspective on the spiritual unconscious as a revealer of a pre-cognitive dimension of intuiting values from Scheler's phenomenology is elaborated – a 'strong reading' of emotional intuition within Scheler's values, encompassing both the conscious sphere and the realm of the spiritual unconscious. The fifth chapter analyzes the interactions between consciousness and human freedom, asserting that while consciousness illuminates paths towards higher values, it does not act as an irresistible force determining individual actions. It concludes that within a psychic system comprising consciousness and the unconscious, Frankl aligns closely with Husserl's approach to consciousness without seeking to redefine it. Regarding the unconscious, aligned with Freud's perspective, Frankl supplements Freudian unconscious contents with spiritual elements. This addition underpins an interpretation of Scheler's emotional intuition of values, resulting in an approach that may be deemed a 'strong reading' where the intuition of superior values can, albeit unconsciously, guide human behaviour.

Keywords: Frankl. Conscience. Unconscious. Logotherapy. *Existenzanalyse*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO

1.1 Apresentação.....13
1.2 Delimitação do tema.....14
1.3 Estrutura e objetivos da dissertação.....17
1.4 Estado da arte e hipótese de investigação.....23
1.5 Materiais e método.....27

SEGUNDO CAPÍTULO

A RELAÇÃO ENTRE *EXISTENZANALYSE*, INCONSCIENTE E CONSCIÊNCIA (*GEWISSEN*) EM "DER UNBEWUSSTE GOTT. PSYCHOTHERAPIE UND RELIGION", DE VIKTOR EMIL FRANKL

2.1 Apresentação do capítulo..... 28
2.2 A *Existenzanalyse* como método especulativo no pensamento filosófico de Viktor Frankl.....30
2.3 Primeira premissa: a transcendentalidade da consciência em *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*.....54
2.4 Segunda premissa: o inconsciente (*Unbewusste*) 'intencional' em *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*.....87
2.5 Considerações finais do capítulo.....113

TERCEIRO CAPÍTULO

DA PSICOLOGIA PROFUNDA (*TIEFENPSYCHOLOGIE*) À PSICOLOGIA DAS ALTURAS (*HÖHENPSYCHOLOGIE*)

3.1 Apresentação do capítulo.....116
3.2 O inconsciente instintivo.....119
3.3 A descrição da indeterminação do conteúdo espiritual do inconsciente na dimensão psíquica Frankliana.....172
3.4 Considerações finais do capítulo.....222

QUARTO CAPÍTULO

A CAPACIDADE DE INTUIR VALORES NA DIMENSÃO PRÉ-COGNITIVA: A INTUIÇÃO EMOCIONAL DOS VALORES COMO GÊNESIS DO INCONSCIENTE ESPIRITUAL

4.1 Apresentação do capítulo.....224
4.2 A dimensão transcendente do τέλος [télos] como fundamento do espírito.....226
4.3 Em direção à ontologia da ordenação hierárquica dos diferentes níveis ou estágios da vida mental: Frankl sob a influência de Scheler.....263
4.4 Considerações finais do capítulo.....362

QUINTO CAPÍTULO

O PAPEL DO ESPIRITUAL NO COMPORTAMENTO HUMANO: A CONSCIENTIZAÇÃO DA INTUIÇÃO INCONSCIENTE (OU EMOCIONAL) DOS VALORES DIANTE DO LIVRE-ARBÍTRIO

5.1 Apresentação do capítulo.....364
5.2 O espiritual e o comportamento humano no pensamento filosófico Frankliano.....367
5.3 A indeterminação da intuição inconsciente (ou emocional) dos valores no comportamento humano e o livre-arbítrio: uma crítica ao pensamento filosófico Frankliano.....420
5.4 Considerações finais do capítulo.....440

CONCLUSÃO.....444

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Primárias.....452
2. Secundárias.....454
3. Complementares.....459

1. INTRODUÇÃO

1.1 Apresentação

De forma concisa, esta dissertação encontra seu alicerce no texto "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" publicado em 1948 pelo psiquiatra e neurologista Viktor Emil Frankl (1905-1997)[1]. Este texto, que serviu como base para a obtenção do doutorado em Filosofia na Universidade de Viena, apresenta a proposição fundamental de que "o inconsciente não contém apenas elementos instintivos, mas também espirituais" (Frankl, 1948/2021d, p. 15, tradução nossa)[2]. Essa perspectiva se distancia consideravelmente daquela apresentada por Freud e introduz a concepção de descentralização das operações dos atos espirituais da consciência (*Bewusstsein*), ao integrá-los ao âmbito do inconsciente. Nesse contexto, emerge a noção de que o inconsciente, por sua própria natureza, é intrinsecamente intencional, orientando-se constantemente em direção a um conteúdo externo. Desse modo, embora estas palavras englobem uma parcela substancial do conteúdo, elas permanecem em um estágio inicial de exploração. A nossa introdução desempenha, assim, um papel vital não apenas ao apresentar a dissertação como um todo, mas também ao inseri-la no contexto mais amplo do tema que será minuciosamente examinado.

---

[1] Viktor Emil Frankl, figura ilustre da medicina e da filosofia, nasceu em Viena, onde sua existência foi profundamente marcada pelo testemunho dos horrores inenarráveis do Holocausto. Essa experiência angustiante foi a matriz de sua compreensão única sobre o sofrimento humano, a busca inata por significado e a tenacidade do espírito humano diante das adversidades extremas. Foi a partir desse contexto existencial, permeado pelo choque e pela perda, que Frankl forjou a fundação de sua abordagem terapêutica, um marco conhecido como *Logoterapia* e *Existenzanalyse*. Atuou como professor de Neurologia e Psiquiatria na prestigiosa Universidade de Viena, desempenhando também um papel de destaque como chefe da Policlínica Neurológica da mesma instituição por um período de 25 anos. Reverenciado como um dos pioneiros da 'Terceira Escola Vienense de Psicoterapia', ele deixou um impacto profundo na cena acadêmica. Além disso, sua influência transcendeu fronteiras, ocupando cátedras em instituições de renome, como Harvard, Stanford, Dallas e Pittsburgh, e lecionando sobre sua abordagem na US International University em San Diego, Califórnia. A essência dessa abordagem reside na crença profunda de que a busca pelo sentido é o motor vital da existência humana. Sua obra magistral, 'Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração', publicada em 1946, é um relato autobiográfico das vivências nas terríveis vicissitudes dos campos de concentração nazistas. Lá, diante da morte iminente, da privação extrema e da dilaceração de laços afetivos, Frankl observou um fenômeno notável: aqueles que conseguiram vislumbrar um propósito maior, mesmo nas circunstâncias mais desumanas, demonstraram uma notável capacidade de sobrevivência e de preservação de sua sanidade mental. A filosofia de Frankl destaca, com uma poesia transcendental, a imperatividade de descobrir significado mesmo nos recônditos da tragédia humana. Sua influência ecoa em diversas disciplinas, da psicologia à ética, e na filosofia, pois sua visão da natureza humana como um ser incessantemente orientado à busca de sentido em suas ações ressoou profundamente. A capacidade de escolher a atitude perante as adversidades mais implacáveis serve como inspiração a inúmeras pessoas, impelindo-as a encontrar força e um sentido inabalável mesmo nos momentos mais desafiadores da existência (Frankl, 1946/2016b).

[2] "Das Unbewußte enthält nicht nur Triebhaftes, sondern auch Geistiges" (Frankl, 1948/2021d, p. 15).

1.2 Delimitação do tema

Em primeiro plano, é de suma importância que delineemos o primeiro aspecto intrínseco ao texto intitulado “Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion” (Frankl, 1948/2021d). Nota-se que sua estrutura agora abrange um total de 12 capítulos, representando um acréscimo em relação à versão original, que contava com 11 capítulos. Um notável adendo ocorreu em 1988, quando Frankl (1948/2016a) incorporou o décimo segundo capítulo, conferindo-lhe um papel integral na sétima edição. Nesta edição em particular, a adição do capítulo intitulado “Der Mensch auf Suche nach einem letzten Sinn” [O ser humano em busca de um sentido último], o décimo segundo, merece destaque, pois foi concebido através da tradução para o alemão de uma conferência proferida originalmente em inglês. A gênese deste capítulo remonta a um evento significativo, quando Frankl foi agraciado com o prestigioso Prêmio Oskar Pfister pela Sociedade Americana de Psiquiatras[3], no contexto da reunião anual de 1985 em Dallas, Texas. É pertinente salientar que tal reconhecimento, atribuído a Frankl, adquiriu uma magnitude única, já que assinalou a primeira ocasião em que tal distinção foi concedida a um não-americano. A nomenclatura do prêmio reverencia o notável teólogo suíço Oskar Pfister, figura de destaque que se configurou como amigo e proeminente discípulo de Sigmund Freud. Ademais, esta edição oferece um adicional de enriquecimento ao panorama. Em consonância, uma atualização abrangente da bibliografia é incorporada, dotando os leitores de uma indicação atualizada para iniciar suas explorações nos contextos e progressos subsequentes.

Frankl (1948/2016a) menciona, no prefácio à edição alemã, de 1975, que a origem do volume remontava a uma palestra que havia proferido perante uma audiência modesta, não ultrapassando a marca de uma dúzia de indivíduos. Esse convite procedia de um círculo de mentes intelectuais vienenses, pouco após o término da Segunda Guerra Mundial. A semente desse encontro germinou no formato de uma conferência que, por sua vez, foi imortalizada em forma de livro em sua primeira edição, no ano de 1948. No entanto, com uma hesitação ponderada, Frankl aceitou a sugestão da Editora Kösel para a publicação de uma edição subsequente deste texto. A passagem do tempo deixou claro para ele que a estrutura original da

[3] O Prêmio Oskar Pfister foi criado em 1983 em memória de Oskar Pfister (1873-1956), um ministro ordenado que incorporou princípios da Psicanálise em sua prática. Este prêmio é concedido em reconhecimento a notáveis contribuições no campo da interseção entre psiquiatria e religião. Seu financiamento é assegurado pela Association of Professional Chaplains [Associação de Capelães Profissionais] e pela Harding Foundation [Fundação Harding] (Cf. American Psychiatric Association. Oskar Pfister Award, 2023. Disponível em: <https://psychiatry.org/membership/awards-leadership-opportunities/awards/oskar-pfister-award>. Acesso em: 02 set. de 2023.

obra não poderia mais ser sustentada em todos os seus detalhes, uma vez que as suas concepções evoluíram desde a redação inaugural.

No prefácio da edição em língua inglesa, Frankl (1948/2021d, p. 7, tradução nossa) indaga: "Ou devo talvez me envergonhar disso, que meus pensamentos tenham evoluído nesse meio tempo?"[4]. Frankl descreve que, de fato, foram feitas algumas modificações menores no texto. Entretanto, entre todos os seus escritos, ele identifica "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" como a obra mais submetida a revisões e refinamentos. Assim, ele opta por acréscimos ao texto original (capítulos do um ao sete) que não comprometessem sua coesão sistemática. Dessa forma, relata ter acatado uma alternativa proposta pelo conselho editorial: selecionar, dentre uma série de publicações subsequentes, materiais que abordassem os aspectos temáticos essenciais de "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion", organizando-os em um suplemento (capítulos do 8 ao 11). Contudo, enfatiza que não se deve julgar a *Existenzanalyse*[5] e a *Logoterapia* exclusivamente com base nessa obra, nem no que diz respeito aos resultados atuais, nem em relação à sua amplitude. Inserida por Frankl, a ampla bibliografia ao final do livro tem o potencial de orientar o leitor não apenas para obras que exploram a aplicação da *Existenzanalyse* no contexto teológico-psicoterapêutico, mas também para textos que abordam questões da prática clínica. Dentro desse domínio clínico, os temas abrangem aspectos de técnicas terapêuticas, a teoria da motivação na *Existenzanalyse*, e a disseminada sensação contemporânea de falta de sentido. Além disso, Frankl descreve que diante da rápida propagação da neurose coletiva, nenhum terapeuta ético e comprometido pode evitar a interlocução com a teologia, seja na atual conjuntura, seja nos últimos vinte e cinco anos.

---

[4] "Oder soll ich mich dessen vielleicht schämen, daß sich meine Gedanken in der Zwischenzeit weiterentwickelt haben?" (Frankl, 1948/2021d, p. 7).

[5] Trinta anos após a publicação de "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" em 1969, Frankl lançou a obra "The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy" [A Vontade de Sentido: Fundamentos e Aplicações da Logoterapia]. Neste livro, originalmente publicado em inglês, Frankl se deparou com a ambiguidade da tradução do termo 'Existenzanalyse', agora associado a outro termo em alemão, 'Daseinsanalyse', amplamente difundido na década de quarenta por Ludwig Binswanger (1881-1966). Ambos os termos foram traduzidos como 'Análise Existencial'. Na língua inglesa, Frankl gradualmente começou a evitar o uso do termo 'Existenzanalyse' devido a essa ambiguidade ocorrida na década de sessenta, optando sempre pelo termo 'Logoterapia' em vez do uso conjunto de 'Logoterapia e Análise Existencial'. Alguns tradutores das obras de Binswanger em português e inglês têm mantido o termo técnico na língua original, 'Daseinsanalyse', em vez de buscar uma tradução. Nesta linha de pensamento, diante desse problema de tradução, adotaremos o termo em alemão 'Existenzanalyse' ao longo desta dissertação, uma vez que ele faz referência direta à perspectiva antropológica-filosófica de Frankl. Quanto ao termo 'Logoterapia', usaremos para nos referirmos à prática clínica, à própria terapia em si. Isso faz com que o termo deva ser entendido exclusivamente no contexto do pensamento filosófico de Frankl e não como sinônimo de 'Daseinsanalyse' ou uma relação direta com o pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), embora haja diálogos entre eles.

Mediante essa indicação metodológica, uma significativa revelação emerge: no âmago da intrincada relação do pensamento contemporâneo, desdobra-se um diálogo entre as concepções de consciência e inconsciente delineadas por Husserl, Freud e Frankl. Através de uma análise aguda da fenomenologia, Frankl postula a transcendentalidade da consciência, desvelando suas dualidades. Por um lado, ele a aproxima da percepção das vivências internas, ecoando Husserl, e revela sua face imanente, capaz de internalizar o mundo psíquico. Mas, contrapondo-se a Freud e Adler, ele avança com uma noção de dimensão espiritual, enraizada no inconsciente espiritual, que diverge do inconsciente Freudiano, o domínio enigmático de instintos e processos obscuros.

Por sua vez, Freud, ao inserir o inconsciente em sua teoria, destaca um dinamismo intrínseco, propulsionado por instintos, que conduz a camadas inexploradas da psique. Nesse domínio elusivo, os processos primários governam, entrelaçando-se com os processos conscientes, forjando a complexa interação que molda a experiência humana. A centralidade dessa relação dialética entre o consciente e o inconsciente é o cerne do entendimento da psicologia da alma, desvelando as ‘profundezas’ da condição humana.

A consciência, sob o olhar de Frankl, transcende sua imanência para se interconectar com a dimensão espiritual, enquanto em Freud, a dinâmica entre o consciente e o inconsciente tece a complexa tapeçaria da psique. Esses paradigmas filosóficos não apenas delineiam a natureza da consciência, mas também desafiam as estruturas tradicionais da psicologia, oferecendo perspectivas multifacetadas sobre a essência da existência humana e as profundezas veladas da mente.

Na *Existenzanalyse* de Frankl, a distinção em relação a Freud se desvela na concepção de um inconsciente ‘intencional’, especialmente em seu matiz espiritual. Aqui, Frankl destaca a presença de intencionalidade nos recessos do inconsciente, em contraposição a Freud, que sublinha conteúdos instintivos como primordiais. A intriga analítica de Frankl repousa na reconfiguração do conceito de inconsciente a partir da exploração dos conteúdos instintivos, estendendo-se além da mera esfera consciente.

O alargamento da esfera espiritual do inconsciente emerge como um catalisador crucial para essa reavaliação. Frankl articula uma visão renovada do inconsciente, incorporando atos espirituais que ecoam também nos domínios inconscientes. Essa remodelação brota da percepção da intransigência dos conteúdos instintivos no âmago do inconsciente, um elemento fundamental que dá forma ao conceito de inconsciente espiritual.

Na presente junção, à medida que nos imergimos nos argumentos de cunho Frankliano que abraçam tanto as premissas metafísicas da consciência quanto do inconsciente, delineamos os pontos de convergência e aprimoramento que enredam esses dois conceitos interligados. Nesse âmbito, a visão de Frankl esculpa uma compreensão do inconsciente que transcende suas amarras instintivas, penetrando as esferas do espiritual. Dessa tessitura emerge uma abordagem holística à psicologia, reveladora das complexidades e profundidades da condição humana.

A abordagem da interrelação entre consciência e inconsciente conforme delineada pela perspectiva de Frankl, sobretudo em sua dimensão espiritual, emerge uma relação profundamente enraizada por uma variedade de motivos. Em primeiro plano, há uma oportunidade marcante para revelar uma reavaliação e reinterpretação do conceito de inconsciente, afastando-se das normas estabelecidas por figuras notáveis como Freud. A capacidade que Frankl defende de realizar atos espirituais imbricados no âmago do inconsciente desafia as doutrinas predominantes, fornecendo um viés analítico crítico que desestabiliza a compreensão desse domínio psíquico.

Além disso, a exploração da esfera espiritual no entrelaçamento da consciência e do inconsciente aponta para uma trajetória que possibilita a expansão do entendimento da consciência humana. Essa abordagem projeta luz sobre facetas muitas vezes subestimadas ou negligenciadas, enriquecendo a perspectiva contemporânea sobre a intrincada natureza da mente. No encontro da filosofia da mente e da psicoterapia, Frankl oferece contribuições de significativa relevância. A indagação sobre como a incorporação do elemento espiritual no diálogo consciência-inconsciente pode impactar a terapia e a compreensão das intrincadas matizes da mente se enraíza como um eixo de discussão que julgamos essencial, capaz de revigorar tanto a prática clínica quanto o diálogo filosófico na contemporaneidade.

1.3 Estrutura e objetivos da dissertação

Da delimitação do tema traçado, emerge a arquitetura subsequente desta dissertação, na qual se desvelam os objetivos primordiais que a norteiam, delineados por uma estrutura de cinco capítulos, com o primeiro deles correspondendo à introdução. No segundo capítulo, o intuito consistiu em expor tanto as duas principais proposições delineadas por Viktor Frankl em sua obra “Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion” (1948/2021d), bem como as razões fundamentais que o levaram a postular de maneira estrutural em sua psicoterapia. Isso significa que buscamos expor no segundo capítulo tanto as ideias fundamentais de sua

abordagem terapêutica quanto os motivos subjacentes que a embasaram. Com esse propósito, segmentamos o segundo capítulo em cinco seções, iniciando com a ‘apresentação do capítulo’ e concluindo com as ‘considerações finais do capítulo’ na última seção. Na segunda seção do segundo capítulo, de maneira abrangente, demarcamos o enfoque antropológico empregado por Frankl em sua análise, enfatizando as críticas proeminentes direcionadas à Psicanálise de Freud. Para isso, delimitamos um quadro teórico-conceitual fundamentado na *Existenzanalyse*, que emerge como resposta às simplistas conjecturas teóricas que restringem a essência do indivíduo a uma única dimensão específica. Essas dimensões podem abranger desde o aspecto corpóreo (*leiblich*) até o âmbito psíquico (*seelisch*), passando pela dimensão espiritual (*spirituelle Dimension*). Abordamos essa questão enquanto também nos aventuramos em diálogos epistemológicos possíveis, que transcendem a dicotomia ontológica, evitando, assim, uma abordagem excessivamente inclinada ao espiritualismo ou ao materialismo.

Na seção subsequente, nosso propósito foi explorar a maneira pela qual Frankl articula a noção de transcendentalidade da consciência, um pilar central em sua filosofia que se harmoniza com o conceito de consciência delineado pela abordagem de Husserl. É relevante destacar que o livro “Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion” (1948/2021d) desempenha um papel de destaque no diálogo interdisciplinar entre Psicologia e Filosofia dentro do vasto conjunto de obras filosóficas de Frankl. Através do rompimento com as perspectivas antropológicas propostas pela Psicanálise de Freud e pela Psicologia Individual (*Individualpsychologie*) de Alfred Adler, Frankl concebe o indivíduo como uma totalidade composta por dimensões físicas, mentais e espirituais. Tais dimensões, que foram negligenciadas pelas correntes psicológicas contemporâneas sob sua perspectiva, são fundamentais na sua abordagem. Desse modo, Frankl reintroduz a importância do entendimento do sujeito e da consciência, tomando em consideração o conceito fenomenológico de εποχη [*epoché*].

Na seção 2.3, dirigimos nossa atenção às seguintes indagações: (i) qual é a atribuição teleológica do conceito de consciência na formulação da *Existenzanalyse* no pensamento filosófico de Frankl? (ii) Quais foram os impactos do domínio da intencionalidade consciente? Com o intuito de explorar tais questões, empreendemos uma análise em duas etapas prudentes: (i) esclarecer os conceitos de consciência (*Gewissen* e *Bewusstsein*) e transcendência (*Transzendenz*), destacando sua interligação intrínseca com a abordagem fenomenológica proposta por Husserl; (ii) elencar algumas das implicações que Frankl expôs em seu trabalho “Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion” (1948/2021d).

Na seção 2.4, empreendemos uma análise da redefinição conceitual do termo inconsciente realizada por Frankl. Nesse sentido, fizemos a identificação dos sistemas de conteúdo do inconsciente delineados pela Psicanálise Freudiana. Adicionalmente, enfocamos a análise que Frankl promove acerca dos conteúdos do inconsciente (*Inhalte des Unbewussten*). Embora apresente uma crítica substancial ao modelo do aparelho psíquico de Freud, é perceptível que Frankl busca descentralizar as operações dos processos espirituais da consciência (*Bewusstsein*), direcionando também esses processos para o âmbito do inconsciente. Tal abordagem sugere que o inconsciente não deve ser circunscrito meramente por conteúdos instintivos (*triebhaft*) provenientes do aparelho psíquico, mas deve englobar igualmente conteúdos espirituais (*geistig*). Além disso, o conceito de inconsciente de Frankl permite a interpretação de que ele também possui uma intencionalidade inerente, já que está perpetuamente orientado para além de si mesmo, rumo a um conteúdo ulterior. Exploramos as questões que levaram Frankl a rejeitar a conceituação do inconsciente proposta pela Psicanálise de Freud, e a sua sugestão de incorporar tanto elementos de natureza espiritual quanto instintiva em sua perspectiva renovada desse conceito.

No terceiro capítulo, nossa exploração aprofundou-se na compreensão do sistema psíquico, desvendando os matizes do inconsciente em duas perspectivas complementares: a teoria Freudiana e a perceptiva de Frankl, representada pela *Existenzanalyse*. Com a primeira de ‘apresentação do capítulo’ e a última de ‘considerações finais do capítulo’, na seção 3.2 iniciamos com uma análise cuidadosa das intersecções entre essas abordagens, reconhecendo a complexidade inerente à investigação das contribuições de Frankl à luz do legado de Freud. Respeitamos a importância do alicerce Freudiano na construção da *Existenzanalyse*, onde os pilares da teoria psíquica de Freud sustentam a abordagem de Frankl.

Ao mesmo tempo, delimitamos nossa intenção, deixando claro que nossa exploração não objetivou um confronto direto entre esses grandes pensadores, mas sim um aprofundamento na compreensão das nuances do sistema psíquico, com foco na dimensão espiritual. A seção subsequente, que se dedica à descrição da indeterminação do conteúdo espiritual do inconsciente sob a perspectiva de Frankl, revelou sua abordagem filosófica que valoriza a autonomia do indivíduo. Essa visão transcendental reconhece tanto os aspectos conscientes quanto os inconscientes do sistema psíquico em busca de sentido, destacando o papel crucial do inconsciente espiritual.

Exploramos a espiritualidade e sua relação com a religiosidade, ressaltando a busca de sentido como a força motriz que transcende as necessidades básicas. Os sonhos, nesse contexto,

emergiram como uma ferramenta fundamental para compreender essa dimensão obscura e irracional do inconsciente espiritual. Nossa jornada neste capítulo se guiou pelo propósito de aprofundar nossa compreensão da complexidade da psique humana, enriquecendo o diálogo entre a psicologia profunda de Freud e a abordagem de Frankl.

No quarto capítulo, dispomos de quatro seções, sendo a primeira de 'apresentação do capítulo' e última de 'considerações finais do capítulo'. Neste capítulo, nossa intenção foi traçar uma descrição da visão de Frankl, na qual o inconsciente espiritual é tido como um revelador de uma dimensão pré-cognitiva da capacidade de intuir valores, sendo que essa capacidade encontra suas origens em Scheler. Em termos mais claros, o que Frankl empreende é o que poderíamos chamar de uma 'leitura forte' da intuição emocional dos valores proposta por Scheler, considerando tanto a esfera consciente quanto o recesso do inconsciente espiritual.

Com esse objetivo, a noção de inconsciente espiritual é introduzida como a capacidade inerente do indivíduo de intuir valores antes mesmo de serem plenamente reconhecidos cognitivamente. Ao explorar a hierarquia de valores delineada por Scheler, notavelmente os valores superiores, torna-se apreensível que, de acordo com o pensamento de Frankl, o sujeito tende a se inclinar intuitivamente com esses valores. Esse inclinamento assume um papel crucial na visão de Frankl em relação à questão do sentido existencial, personificado pelos conceitos de λόγος [lógos] e τέλος [télos]. Por meio da intuição emocional de Scheler ou do inconsciente espiritual conforme postulado por Frankl, o sujeito traz à tona a percepção do sentido existencial, caracterizado por uma esfera espiritual que transcende tanto a consciência quanto o inconsciente. Consequentemente, ao compreendermos esses elementos, aprofundamos nossa compreensão da relação entre intuição emocional e inconsciente espiritual, sublinhando a significância do sentido existencial que permeia a totalidade da experiência humana, independentemente de estar consciente ou oculto nas profundezas do inconsciente.

Na segunda seção deste capítulo, exploramos a função do τέλος como fundamento do espírito, por meio de uma análise da dimensão transcendente na qual o sentido, em Frankl, se encontra. Abordamos também como esse elemento espiritual interage com a motivação humana, delineando as influências filosóficas do pensamento Frankliano. Com essas considerações como base, estruturamos um arcabouço teórico que contempla tanto a compreensão essencial do espírito como uma pedra angular, cujas raízes residem em Scheler, quanto a perspectiva transcendente e teleológica do λόγος no contexto de Frankl.

A seguir, na seção 4.3, empreendemos uma análise da ontologia que subjaz à ordenação hierárquica dos diversos patamares da vida mental, conforme delineados por Scheler.

Nosso propósito central foi evidenciar a influência marcante da fenomenologia de Scheler no pensamento de Frankl, especialmente no tocante ao tema do inconsciente espiritual. Defendemos a tese de que a abordagem de Frankl empreende uma interpretação profunda da intuição emocional dos valores proposta por Scheler. Em outras palavras, argumentamos que Frankl realiza o que chamamos de uma 'leitura forte' da intuição emocional dos valores de Scheler. Demonstramos que o conceito de inconsciente espiritual de Frankl abarca a capacidade intrínseca do indivíduo de intuir valores antes mesmo de eles se tornarem claramente cognitivos. Ao familiarizar-se com a hierarquia de valores proposta por Scheler, o indivíduo é propenso a alinhar-se naturalmente a esses princípios, o que desempenha um papel essencial na questão do sentido existencial, orientados tanto pelo λόγος quanto pelo τέλος. Mediante a intuição emocional dos valores de Scheler ou do conceito de inconsciente espiritual delineado por Frankl, o indivíduo pode discernir o sentido existencial, estabelecendo conexões com valores profundos e transcendentes que orientam suas ações e decisões para uma vida com mais significado. Essa compreensão amplia nossa perspectiva sobre a relação entre esses conceitos e ressalta a importância da dimensão espiritual que permeia a totalidade da experiência humana, tanto na consciência quanto no âmbito inconsciente.

Como acontece com os outros capítulos, o quinto capítulo também conta com seção 'apresentação do capítulo' e última de 'considerações finais do capítulo'. Compostos por cinco seções, somos conduzidos a uma exploração sobre como o domínio espiritual exerce sua influência no comportamento humano segundo a perspectiva filosófica de Frankl. Neste percurso, surgiu uma intrincada análise das interações entre a consciência moral e a liberdade humana. A complexidade subjacente à busca por uma conduta ética, alinhada com valores superiores, desvela-se à medida que adentramos no pensamento de Frankl. Essa exploração revela questionamentos sobre a relação entre a percepção moral e as ações concretas do indivíduo, convocando-nos a ponderar sobre o delicado equilíbrio entre a chamada ética interior e as influências externas que moldam nossas escolhas. Dentro deste contexto, emergiu uma consideração crucial: a consciência moral, embora seja capaz de iluminar os caminhos para valores elevados, não age como uma força incoercível que dita irrevogavelmente as ações individuais. A liberdade, intrínseca à natureza humana, infunde cada decisão com um toque de escolha pessoal, permitindo que os seres humanos sigam caminhos diversos, mesmo que estes não estejam alinhados com os princípios morais identificados pela consciência.

Esta intrincada teia de argumentos e reflexões revela a fluidez da interação entre a consciência moral e o livre-arbítrio, lançando luz sobre a complexidade subjacente à busca por

uma vida carregada de significado e retidão. Conforme avançamos na investigação, conscientizamo-nos de que a moralidade não opera em isolamento, mas sim em um contexto entrelaçado por influências externas, pressões culturais e dilemas éticos. A consciência moral, um farol interior, é simultaneamente moldada e desafiada pelas realidades externas que moldam a experiência humana.

Nesse cenário, surgiu um apelo à introspecção constante, à avaliação crítica das motivações pessoais e à compreensão profunda da complexidade humana dentro do argumento. A busca pela harmonia entre valores superiores e escolhas concretas requer uma sensível apreciação da interação entre a consciência moral e as forças contextuais que influenciam nossas decisões. Em última instância, a consciência moral pode ser vista como um farol que guia em direção a valores superiores, mas é a liberdade intrínseca à natureza humana que configura a jornada ética, conferindo-lhe um caráter distintamente humano e enriquecedor.

Diante deste panorama, surgiu a hipótese que norteia a investigação: embora o indivíduo seja capaz de trazer à luz consciente a intuição inata e frequentemente inconsciente dos valores, essa intuição não é um fator determinante no direcionamento do comportamento. A consciência pode iluminar os valores subjacentes, porém, é o complexo aspecto da liberdade humana que concede ao indivíduo a capacidade de agir de maneira distinta da hierarquia de valores intuídos. A intersecção entre essa intuição e o livre-arbítrio sugere um terreno fértil para reflexões profundas, onde o intrincado jogo entre a consciência e a ação humana se desenrola em busca de uma compreensão mais abrangente da dinâmica ética.

Neste capítulo, nossa exploração buscou desvendar a influência do domínio espiritual no comportamento humano, segundo a perspectiva filosófica de Frankl. Nossa jornada começou na seção 5.2, onde examinamos o papel crucial do dilema espiritual dentro do arcabouço da *Existenzanalyse*. Neste trajeto, adentramos nos elementos centrais desse dilema, destacando como Frankl o enraíza no contexto clínico, especialmente nas neuroses.

Ao realizar essa análise, Frankl enfatiza que a liberdade espiritual não é necessariamente comprometida pelas complexidades clínicas. Ele ressalta que a capacidade de adotar uma atitude livre e significativa em relação à existência não é ditada pela ausência de sofrimento ou adversidades, mas sim pela forma como o indivíduo interage com suas próprias experiências. O domínio espiritual emerge, portanto, como um componente fundamental que transcende os desafios clínicos, incentivando uma perspectiva que valoriza a liberdade de escolha e a atribuição de significado em meio às vicissitudes da vida.

Na seção 5.3, exploramos a visão de Frankl sobre o instinto ético e sua influência na conduta humana, além de apresentar críticas a essa abordagem. Ao contrapor a consciência humana ao instinto animal, a abordagem Frankliana destaca a singularidade do instinto ético, que se baseia na consideração individualizada dos valores únicos para cada pessoa. A consciência moral permite que os seres humanos transcendam impulsos imediatos e tomem decisões conscientes alinhadas com seus valores internos, mas a liberdade individual desempenha um papel crucial nessa interação. A consciência não é uma força determinante que obriga o indivíduo a seguir valores específicos de forma invariável; a liberdade possibilita escolhas independentes, mesmo que elas se desviem dos valores percebidos.

A discussão se expandiu para incluir a influência de fatores externos, como normas culturais e contextos situacionais, na conduta ética. A decisão ética é moldada tanto pela consciência moral quanto pela interação da vontade humana com o mundo circundante (*Umwelt*). Além disso, reconhecemos a fragilidade inerente à natureza humana, como a racionalização e a fraqueza da vontade, que podem afetar a aderência aos valores percebidos como superiores.

A nossa análise crítica ganha destaque com a abordagem de Reitinger (2015) e sua avaliação sobre a teoria de Frankl. A crítica central envolve a percepção de que a noção de ‘vontade de sentido’ e a concepção de ‘liberdade’ de Frankl estão fundamentadas em uma teoria metafísica forte. Embora Frankl rejeite determinismo biológico ou psicológico, a autora sustenta que sua teoria possui uma tendência determinística, especialmente relacionada ao finalismo.

Além dessa análise, a crítica de May (1986) também é apresentada. May expressa preocupações sobre a *Existenzanalyse* tendendo ao autoritarismo. Ele argumenta que a *Existenzanalyse* oferece soluções definitivas para os problemas, contrariando a complexidade da vida contemporânea. May percebe a atribuição de propósito por Frankl como uma possível transferência de responsabilidade do paciente para o terapeuta, diminuindo assim a autonomia do paciente.

Esse capítulo abrange uma análise das ideias de Frankl sobre o instinto ético, a liberdade e a influência de fatores externos, complementada por avaliações críticas de Reitinger e May, contribuindo para uma compreensão mais abrangente e questionadora da dinâmica ética proposta pelo pensamento filosófico Frankliano.

1.4 Estado da arte e hipótese de investigação

A dependência da teoria psicológica Frankliana em relação à grande área da filosofia e, principalmente, ao movimento fenomenológico *lato sensu*, nunca foi interpretada como algo isolado por alguns pesquisadores. Nota-se que a atividade de desenvolvimento da *Existenzanalyse* ao longo dos anos jamais admitiu estar desvinculada de uma ciência estritamente rigorosa. Embora Frankl tenha se especializado em neurologia e psiquiatria, a escolha de cursar seu doutorado em Filosofia, não apenas reforça essa compreensão, mas também demonstra a preocupação e empenho de Frankl em sempre e continuamente integrar temas oriundos da própria filosofia. Ao propor a temática da consciência e do inconsciente na sua abordagem, fundamentamo-nos em pesquisas realizadas anteriormente, visando preencher possíveis lacunas nos estudos que abordam o pensamento de Frankl.

À vista disso, ao consultarmos a "Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações" (BDTD) no início de nossa pesquisa (08/2021), encontramos dez dissertações de mestrado e seis teses de doutorado ao inserir os termos "filosofia" e "Viktor Frankl". Dos 16 trabalhos identificados, cinco utilizam a psicoterapia Frankliana como bibliografia primária, estabelecendo uma conexão com a filosofia. No entanto, os demais trabalhos, embora possuam o referencial teórico do pensamento Frankliano, são acompanhados por outros autores que compõem o referencial primário ou foram interpretados à luz de outros métodos científicos.

Para aqueles trabalhos de teses e dissertações da BDTD que se inclinam para a psicoterapia Frankliana em âmbito filosófico, destacam-se os autores Marcos Vinícius da Costa Meireles, Ivo Studart Pereira e Gustavo Rubin da Mota. Seguindo a descrição em ordem decrescente de data de publicação, a tese de doutorado intitulada "Filosofia e psicoterapia no projeto da análise existencial de Viktor Frankl: a compreensão da pessoa espiritual a partir da transcendência", de autoria de Marcos Vinícius da Costa Meireles e orientada pelo professor Dr. Paulo Afonso de Araújo, foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em 2019, e tem como objetivo principal apresentar a estreita relação entre psicoterapia e filosofia, destacando como essa relação contribuiu para o desenvolvimento da *Existenzanalyse* de Viktor Frankl.

Partindo das obras de Martin Heidegger ("Os fundamentos da metafísica da lógica" e "Seminários de Zollikon"), que são pouco tematizadas em pesquisas que o relacionam com Frankl, Meireles (2019) destaca a obra "Logoterapia e Análise Existencial", publicada originalmente em 1967, como sustentação para sua tese.

Na tese de doutorado intitulada “O pensamento filosófico de Viktor Emil Frankl: Mundo, homem e Deus”, de autoria de Ivo Studart Pereira, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, com a orientação da professora Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro em 2017, o autor parte da investigação dentro da obra Frankliana sobre temas como a ‘visão de mundo’, o conceito de ‘homem’ e a questão de ‘Deus’. Seu propósito é propor que o conceito de sentido seja um dos pontos centrais para o fundamento axiológico de sua teoria, bem como a fundamentação de uma antropologia filosófica Frankliana inclinada à dimensão espiritual. Além disso, ele defende que, em Frankl, é possível encontrar o desenvolvimento de uma ‘teologia filosófica’.

Ainda temos a dissertação de mestrado de Marcos Vinícius da Costa Meireles, intitulada “O Homo religiosus: A antropologia filosófica de Viktor Emil Frankl”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em 2015. Orientada pelo professor Dr. Sidnei Vilmar Noé, a dissertação teve como objetivo, a partir das obras “A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido da vida”, “Homo Patiens”, “O homem incondicionado” e “A presença não ignorada de Deus”, a descrição e a compreensão da antropologia filosófica de Frankl, considerando sua dinâmica com a dimensão espiritual na vivência da religiosidade no sujeito.

Na orientação do prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, Gustavo Rubin da Mota desenvolveu sua dissertação de mestrado intitulada “Responsabilidade: sobre a consciência moral e a alteridade no pensamento de Viktor Frankl e Emmanuel Levinas”. A dissertação foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul no ano de 2013, e nela encontramos a ligação do diálogo entre o pensamento filosófico de Emmanuel Levinas e o de Viktor Frankl a partir de um termo específico: o de ‘responsabilidade’.

Já o trabalho “A ética do sentido da vida na logoterapia de Viktor Frankl”, resultado da dissertação de mestrado em filosofia de Ivo Studart Pereira, foi defendido no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e orientado pela professora Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro, em 2009. O estudo aborda a profunda relação ético-psicológica, a partir da importante sistematização de alguns conceitos estruturais na Logoterapia e *Existenzanalyse*, tais como os conceitos de ‘sentido’, ‘vontade de sentido’ e ‘consciência moral’, que estão presentes na psicoterapia. Nesta dissertação, Studart, mesmo que brevemente, volta-se ao problema da consciência moral no terceiro capítulo, tendo como intuito

compor sua hipótese de que é possível encontrar nos aspectos teóricos e práticos da psicoterapia Frankliana uma autêntica ética do sentido da vida.

Ao pesquisarmos no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) o nome ‘Viktor Frankl’ e filtrarmos os resultados na ‘Grande Área de Conhecimento’ para ‘Ciências Humanas’ e no campo ‘Área de Conhecimento’ inserimos ‘Filosofia’, destacam-se, além de alguns trabalhos presentes na BDTD, como a dissertação de mestrado ‘A ética do sentido da vida na logoterapia de Viktor Frankl’ de Studart. No entanto, apresentam-se também dois trabalhos que não estão disponíveis na BDTD: 1 (uma) dissertação de mestrado e uma tese de doutorado. O primeiro deles é a dissertação de mestrado “Narrativa e sentido da vida: uma aproximação entre Viktor Frankl e Paul Ricœur” de Jefferson da Silva, orientada pelo prof. Dr. Hélio Salles Gentil, defendida na Universidade São Judas Tadeu no Programa de Pós-Graduação em Filosofia no ano de 2011. Silva buscou desenvolver uma relação entre o conceito de ‘sentido da vida’ de Frankl em contato com a compreensão de narrativa de Ricœur.

Em conclusão, temos a tese de doutorado intitulada “As vontades de sentido e de potência: Viktor Frankl vai ao encontro de Friedrich Nietzsche”, defendida em 2020 por Sérgio Gonçalves Ferreira no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco e orientada pelos professores Dr. Marcus Túlio Caldas e Dr. João Evangelista Tude Melo Neto. O horizonte do problema pesquisado por Ferreira, mediante as recorrentes citações de Frankl relacionadas a Nietzsche, foi de investigar se havia uma relação entre o conceito de ‘vontade de sentido’ de Viktor Frankl com o conceito de ‘vontade de potência’ descrito por Nietzsche.

Nossa dissertação encontra-se enraizada nas temáticas atreladas à esfera da consciência e do inconsciente. No entanto, ela não se contenta em reiterar as análises já expostas nos estudos precedentes. Em vez disso, busca imergir nas lacunas, nas áreas não abordadas, como a própria possibilidade de um inconsciente ‘intencional’. A investigação busca discernir a base que embasa a preferência de Frankl pela concepção Husserliana de consciência e como, através da dimensão espiritual, ele estabelece uma ligação com o conceito Freudiano de inconsciente. Essa abordagem instiga a formulação de uma hipótese interpretativa que sugere que, ao transpassar as fronteiras do domínio do inconsciente por meio dos atos espirituais, é possível estabelecer uma proximidade entre a compreensão fenomenológica da intuição emocional nos valores de Scheler, tal como interpretada por Frankl no contexto de seu conceito de ‘inconsciente espiritual’. Nesse viés, o enfoque da pesquisa é direcionado à exploração das

complexas conexões que intensificam a apreensão da intrincada interconexão entre os domínios da consciência, do inconsciente, do espírito, dos valores e do comportamento.

1.5 Materiais e método

Uma ampla variedade de obras de Frankl já foi traduzida para diversas línguas, incluindo aquelas disponíveis em português. No contexto desta dissertação, contudo, adotamos a abordagem de comparar qualquer tradução em português disponível com a versão original em alemão. Essa abordagem tem o objetivo de avaliar a qualidade da tradução e fazer uma seleção criteriosa quanto à sua utilização no desenvolvimento desta pesquisa.

No âmbito da literatura secundária que se concentra na obra de Frankl, é importante destacar que nossa abordagem vai além de uma postura meramente antagônica. No entanto, isso não exclui a possibilidade de adotar uma postura crítica quando necessário, especialmente em relação a interpretações específicas. A literatura secundária é amplamente utilizada para fortalecer e solidificar as interpretações que estão sendo delineadas nesta análise. A seleção cuidadosa dessa literatura especializada, portanto, reflete um viés interpretativo bem definido que está sendo empregado neste estudo, embora seja inegável que essa perspectiva não abarque completamente a riqueza da temática em discussão.

Este estudo seguiu uma abordagem estritamente teórico-bibliográfica, focando-se na análise temática dos textos fundamentais delineados no recorte epistemológico apresentado anteriormente. No contexto amplo e diversificado dos estudos da Psicologia, é essencial destacar que esta dissertação se afasta intencionalmente das trilhas estabelecidas pelas disciplinas tradicionais da ciência psicológica. É de importância incontestável enfatizar, porém, que as premissas metafísicas adotadas, juntamente com a perspectiva antropológica inerente à concepção do ser humano e sua *Weltanschauung* [visão de mundo], desempenham um papel de substancial destaque e profundidade neste estudo, situado na ampla área da Filosofia. São precisamente essas bases sólidas que fornecem as estruturas para a exploração da temática central, revelando caminhos em consonância com o escopo da pesquisa. É válido, contudo, reconhecer que esta obra não tem a pretensão de esgotar cada intrincada descrição de conceitos nas nuances que permeiam esse vasto terreno, o que reflete o reconhecimento da abrangência e complexidade do campo em que se insere.

2. A RELAÇÃO ENTRE *EXISTENZANALYSE*, INCONSCIENTE E CONSCIÊNCIA (*GEWISSEN*) EM "DER UNBEWUSSTE GOTT. PSYCHOTHERAPIE UND RELIGION", DE VIKTOR EMIL FRANKL

2.1 Apresentação do capítulo

Na primeira seção deste capítulo, intitulada "2.2 A *Existenzanalyse* como método especulativo no pensamento filosófico de Viktor Frankl", apresentaremos de forma geral o método de análise antropológica utilizado por Frankl, destacando suas principais críticas à Psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939).

No presente contexto, delinearemos um quadro teórico-conceitual com base na *Existenzanalyse*, que surge como uma resposta às suposições teóricas redutivas sobre a constituição do sujeito em apenas uma dimensão específica. As dimensões podem variar desde a dimensão somática (*leiblich*), passando pela dimensão psíquica (*seelisch*) e chegando à dimensão espiritual (*spirituelle*) ou à dimensão noética (*noetische*). Abordaremos essa questão considerando também possíveis discussões epistemológicas que transcendem o dualismo ontológico tradicional, evitando assim uma abordagem puramente espiritualista ou materialista.

A pretensão de oferecer, de forma geral, um escopo do método epistêmico proposto pelo pensamento filosófico de um neuropsiquiatra, será um dos objetivos específicos deste capítulo. Trata-se da relação estreita do método fenomenológico (*Phänomenologische Methode*) com o conceito de *Existenzanalyse*. É importante ressaltar que Frankl defende a inclusão de algumas premissas metafísicas nessa abordagem. Partiremos dos argumentos Franklianos que sustentaram um método arraigadamente fenomenológico e profundo dentro do âmbito das ciências do espírito (*Geisterwissenschaften*), ou seja, das ciências psicológicas, no desenvolvimento de uma nova e promissora psicoterapia no século XX, influenciada por pensadores como Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Max Scheler (1874-1928), Edith Stein (1891-1942), Freud (1856-1939), Alfred Adler (1870-1937), Carl Gustav Jung (1875-1961), entre outros. Selecionamos os seguintes textos de Frankl que corroboram com a apresentação de seus argumentos: "A presença ignorada de Deus" (1948/2016a) (Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion (1948/2021d)), "A vontade de sentido: Fundamentos e Aplicações da Logoterapia" (1969/2011), "Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração" (1946/2016b) e outros que estão diretamente ligados à temática da *Existenzanalyse*. Para os comentadores das obras e especialistas, recorreremos aos

textos de Meireles (2019), Aquino (2014), Peter (2020) e outros. Ao longo das seções deste capítulo, apresentaremos alguns dos principais motivos que levaram Frankl a romper com o método psicanalítico Freudiano e a criar a *Existenzanalyse*, inspirada pela fenomenologia de Husserl e Scheler, pois Frankl acreditava que a fenomenologia poderia resolver muitos dos impasses encontrados na Psicanálise Freudiana.

Em seguida, na seção 2.3 intitulada "Primeira premissa: a transcendentalidade da consciência em *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*", pretendemos demonstrar como Frankl estabelece a premissa da transcendentalidade da consciência, que é central em seu pensamento e está em consonância com o conceito de consciência proposto pelo pensamento Husserliano. Destacaremos que o livro "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d) é uma das obras que mais contribuíram para o diálogo entre Psicologia e Filosofia em seu pensamento, dentro de sua vasta obra filosófica. Ao romper com as propostas antropológicas da Psicanálise de Freud e da Psicologia Individual (*Individualpsychologie*) de Alfred Adler, Frankl conceitua o sujeito como um ser completo, composto por dimensões corporais, psíquicas e espirituais, que não eram consideradas nas ciências psicológicas da época. Frankl retoma o lugar do conhecimento do sujeito, a consciência, levando em conta a εποχη [*epoché*] fenomenológica.

Abordaremos as seguintes questões na seção 2.3: (i) qual é a atribuição teleológica do conceito de consciência na formulação da *Existenzanalyse* no pensamento filosófico de Frankl? (ii) quais foram os impactos do domínio da intencionalidade consciente? Para abordar essas questões, faremos uma descrição em dois movimentos cautelosos: (i) explicaremos os conceitos de consciência (*Gewissen* e *Bewusstsein*) e transcendência (*Transzendenz*), destacando sua relação direta com a proposta fenomenológica de Husserl; (ii) apontaremos algumas consequências que Frankl apresenta no texto "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d).

Na seção 2.4, intitulada "Segunda premissa: o inconsciente (*Unbewusste*) 'intencional' em *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*", vamos descrever a revisão conceitual do termo inconsciente feita por Frankl, identificando os sistemas de conteúdo do inconsciente apresentados pela Psicanálise Freudiana. Além disso, apontaremos que Frankl realiza uma análise dos conteúdos do inconsciente (*Inhalte des Unbewussten*). Apesar de fazer uma crítica importante ao aparelho psíquico descrito por Freud, Frankl parece estar preocupado em descentralizar as operações dos atos espirituais da consciência (*Bewusstsein*), levando-os também para o inconsciente. Isso significa que o inconsciente não pode ser exclusivamente

definido por conteúdos instintivos (*triebhaft*) do aparelho psíquico, mas também deve incluir conteúdos espirituais (*geistig*). Ademais, o conceito de inconsciente em Frankl permite a interpretação de que ele também é intencional, uma vez que está sempre voltado para um conteúdo além de si mesmo. Abordaremos as questões que levaram Frankl a rejeitar a conceituação de inconsciente proposta pela Psicanálise de Freud e a propor conteúdos tanto da ordem espiritual quanto instintiva em seu lugar.

2.2 A *Existenzanalyse* como método especulativo no pensamento filosófico de Viktor Frankl

No livro "Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à logoterapia e análise existencial" (1959/2016d) (*Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*), Frankl apresenta três importantes definições do termo '*Existenzanalyse*': (i) como "procura por sentido" (*Sinn*); (ii) como "antropologia" e (iii) como "explicação da existência" (*Ibid*., p. 228-9). Entretanto, é somente em um texto anterior a 1956 – "Der Unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion", de 1948 – que Frankl direciona a definição da *Existenzanalyse* como um método de investigação e constituição (*Konstitution*) do sujeito.

A *Existenzanalyse* surge em meio a duas escolas vienenses de psicoterapia: a primeira de Freud e a segunda de Adler. Veremos que Frankl, embora tenha tido contato direto com Freud e Adler e tenha sofrido influência direta desses autores, acaba se afastando, devido à necessidade de criar uma nova abordagem psicoterapêutica.

Diferente dessas propostas, a Psicanálise e a Psicologia Individual, Frankl compreende que a *Existenzanalyse* é uma análise fundamentada na tradição do método fenomenológico que interpreta a existência humana "[...] em sua essência mais profunda, como ser-responsável e compreende a si própria como uma 'análise direcionada ao ser-responsável'" (Frankl, 1948/2016a, p. 16). Compreendida como um método, torna-se possível entender a variação conceitual da busca por sentido, passando pela antropologia e explicação da existência, até uma terapia das neuroses, ou seja, um método não exclusivo aos médicos, dada sua conexão com as ciências psicológicas, mas também às ciências do espírito. Em outras palavras, ao defender um caráter polissêmico do termo, Frankl entende que "ela [a *Existenzanalyse*] compete ao filósofo e ao teólogo, ao pedagogo e ao psicólogo, pois eles precisam, assim como os médicos, lidar com a dúvida em relação ao sentido da vida" (Frankl, 1959/2016d, p. 227).

Ao examinarmos a *Existenzanalyse* como um método, percebemos que as definições apresentadas por Frankl não se enquadram em uma estrutura sistematicamente fechada. No

texto intitulado “Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie” [Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia], de 1959, Frankl enumera cinco aspectos que compõem a estrutura conceitual de sua abordagem. A *Existenzanalyse* é concebida como: (i) “uma explicação da existência pessoal”; (ii) “uma terapia para neuroses coletivas”; (iii) “um auxílio psicológico médico”. Quanto ao termo *Logoterapia*, Frankl destaca que pode ser compreendido como: (iv) “uma terapia específica para neuroses noogênicas”; e (v) “uma terapia não específica” (*Ibid*., p. 57).

Além de Frankl ter denominado publicamente sua psicoterapia como *Logoterapia* em 1926, a inclusão do título *Existenzanalyse* – utilizada como um complemento conceitual – começou a ser pensada não como uma substituição, mas em conjunto com o nome original. Até então, o termo *Existenzanalyse* não é encontrado. Isso ocorre a partir de 1933, quando Frankl começou a considerar esse termo. Frankl (1981/1990) afirma que somente após 1938 foi possível encontrar, em suas publicações científicas, os termos em conjunto. Podemos destacar, assim, que a primeira vez em que os termos *Logoterapia e Análise Existencial* (*Logotherapie und Existenzanalyse*) aparecem juntos é em um texto de Frankl intitulado “Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse” [Filosofia e psicoterapia. Para a fundamentação de uma análise existencial], datado de 1939 (Frankl, 1981/1990; 1939/2021e; Meireles, 2019).

Ao adotarmos o termo *Existenzanalyse* em consonância com a permanência também do termo *Daseinsanalyse*, Frankl (1956/2016d) destaca a diferença entre a *Existenzanalyse* e a *Daseinsanalyse* de L. Binswanger. Enquanto a *Existenzanalyse* está voltada para o tratamento de neuroses e busca mobilizar o poder espiritual do indivíduo, a *Daseinsanalyse* tem como foco a compreensão das psicoses. Frankl ressalta que essa diferença não deve ser vista como uma desvantagem, mas sim como uma complementaridade entre as abordagens.

Segundo Frankl (1946/2007), a *Daseinsanalyse* não tem uma abordagem terapêutica direta, como a *Existenzanalyse*. Ela se dedica mais à compreensão do ser humano na experiência da psicose, explorando a natureza da existência e sua relação com a psicopatologia. A *Existenzanalyse* busca mobilizar o poder espiritual do indivíduo para superar as neuroses, a *Daseinsanalyse* contribui para a compreensão mais profunda das psicoses, proporcionando uma visão ampla do fenômeno psicopatológico.

Essa complementaridade entre a *Existenzanalyse* e a *Daseinsanalyse* nos mostra a importância de diferentes abordagens para abordar a complexidade da experiência humana. Se a *Existenzanalyse* se concentra no tratamento das neuroses e na mobilização do poder espiritual,

a *Daseinsanalyse* oferece uma compreensão mais abrangente das psicoses, explorando o modo como o ser humano vivencia e dá sentido à sua existência em meio às manifestações patológicas (Frankl, 1956/2016d).

Ambas as abordagens têm seu valor na psicoterapia e na compreensão da psicopatologia. Enquanto a *Existenzanalyse* busca proporcionar um sentido mais profundo à vida do indivíduo e fortalecer sua capacidade de enfrentar as dificuldades, a *Daseinsanalyse* contribui para uma compreensão mais ampla das psicoses, permitindo uma visão mais abrangente do sofrimento psíquico (Frankl, 1956/2016d).

A *Daseinsanalyse*, influenciada por Martin Heidegger (1889-1976), busca compreender o *Dasein* como uma unidade indissociável, enquanto a *Existenzanalyse* enfatiza a pluralidade dentro dessa unidade. A *Existenzanalyse* desdobra essa unidade dimensionalmente, reconhecendo a existência simultânea de diferentes aspectos, como a pessoa e o organismo, o espiritual e o psicofísico. A *Existenzanalyse* apela diretamente à pessoa e mobiliza o poder obstinado do espírito. Ao reconhecer e destacar a pluralidade existencial, ela possibilita uma abordagem terapêutica que reconhece a pessoa espiritual como um destinatário ativo. Em contraste, a *Daseinsanalyse* se concentra em compreender o *Dasein* de maneira mais ampla, sem enfocar diretamente a pessoa espiritual. Isso pode levar a uma abordagem mais neutra e menos direcionada ao poder de obstinação do espírito (Frankl, 1956/2016d).

Frankl argumenta que essa neutralidade da *Daseinsanalyse* pode ser problemática quando se trata de pessoas que sofrem de doenças psicóticas, como a depressão endógena (Cf. Frankl, 1939/2021h). Ele sugere que a pessoa depressiva endógena não pode se distanciar completamente de si mesma e que a infiltração da psicose no *Dasein* torna difícil para a pessoa psicótica sair dessa condição. Nesse sentido, a *Existenzanalyse* se mostra mais adequada para abordar as psicoses, pois reconhece a importância de apelar diretamente à pessoa e convocar o poder de obstinação do espírito. Ela permite que a pessoa psicótica seja vista como mais do que sua condição psicótica, possibilitando uma abordagem terapêutica que busca mobilizar seu potencial espiritual para superar os desafios da psicose (Frankl, 1956/2016d).

A Psicanálise se autodefine como uma psicologia dinâmica, mas a *Daseinsanalyse* é descrita como uma psicologia estática. Por outro lado, a *Existenzanalyse* é caracterizada como uma psicoterapia ‘apelativa’. No entanto, a *Daseinsanalyse* busca compreender a unidade da pluralidade do corpo-alma-espírito, a *Existenzanalyse* reconhece a existência de uma pluralidade dentro da existência humana e, ao mesmo tempo, enfatiza o antagonismo facultativo

entre o espírito e a ‘alma corporal’. Essa abordagem contrasta com o paralelismo psicofísico, que é uma visão obrigatória do relacionamento entre o psíquico e o físico (Frankl, 1956/2016d).

A *Existenzanalyse* sugere que a psicose não é simplesmente um fato biológico, mas também possui uma dimensão de destino. Embora não reconheça uma psicogênese autêntica nas psicoses, apenas pseudopsicogêneses ou influências psíquicas distorcidas, a *Existenzanalyse* ainda defende a importância da psicoterapia no contexto das psicoses, desde que seja acompanhada de uma terapia somática simultânea (Frankl, 1956/2016d).

Essa abordagem não é fatalista, pois reconhece que a psicoterapia pode desempenhar um papel significativo no tratamento das psicoses, mesmo que não exista uma causa psicogênica autêntica. É enfatizado, contudo, que a terapia somática também deve ser considerada como parte integrante do processo de tratamento (Frankl, 1956/2016d).

No texto “Psicoterapia na prática: uma introdução casuística para médicos” (Frankl, 1947/2019a) (*Die Psychotherapie in der Praxis: eine kasuistische Einführung für Ärzte*), Frankl reforça que a *Existenzanalyse* não pretende ser uma simples análise da pessoa, da pessoa concreta (*konkreten Person*), nem uma análise em sentido ôntico, mas sim uma análise em sentido ontológico, ou seja, “[...] uma análise, uma explicação, um desenvolvimento da existência pessoal [...]” (*Ibid*., p. 71).

Quanto ao termo *Logoterapia*, ele não pode estar inclinado a nenhuma noção de papel psicoterapêutico em “[...] ‘se aproximar do paciente com lógica’” (Frankl, 1959/2021c, p. 56). Essa compreensão, completamente errônea, sugere tal abordagem à noção de persuasão de qualidade, entendimento que não abrange de forma alguma o objetivo central da *Logoterapia*. A *Logoterapia* apresenta dois significados dinâmicos no termo *Lógos* (λόγος): (i) como sentido; e (ii) como espiritual (*geistige*).

A palavra *Logoterapia* não se aproxima de uma compreensão, mesmo que possível, da palavra espiritual de caráter religioso ou teológico, mas sim de uma dimensão (*Dimension*) voltada à existência humana, uma vez que os termos *Logoterapia* e *Existenzanalyse* podem ser representados por esse mesmo aspecto da teoria (Frankl, 1947/2019a; Peter, 2020). Essa ressalva se faz necessária, tendo em vista que Frankl traduz a palavra *Lógos* (λόγος), em *Logoterapia*, como “sentido” (Frankl, 1946/2016b, p. 124).

A explicação acima parte da compreensão de que o termo λόγος, além de ser entendido como sentido na psicoterapia, pode ser compreendido como espiritual no pensamento filosófico de Frankl, uma vez que é uma dimensão antropológica atribuída ao caráter existencial humano, como o único ser que busca algum grau de valor para sua vida (Peter, 2020).

Dado um dos objetivos bastante específicos da *Existenzanalyse*, que é não aceitar a redução do sujeito à dinâmica puramente determinante e instintiva inconsciente e, a partir disso, inclinar-se para o descobrimento de uma dinâmica espiritual em conjunto com a primeira, o *Lógos* (λόγος) é, para Frankl, a "[...] configuração terapêutica da análise existencial", sendo tanto a meta a que o sujeito está inclinado quanto a origem do movimento humano, ou seja, uma teoria da motivação (*Motivationstheorie*) que, em síntese, "[...] se enraíza no inconsciente" (Frankl, 1959/2021c, p. 56). Essa compreensão de Frankl visa não deixar brechas de compreensão da conceituação de *Lógos* (λόγος) como uma espécie de *ratio*, ou com o entendimento de uma possível tradução por intelecto: "Dito de outro modo: o quão pouco o elemento espiritual em nosso sentido pode ser identificado, por um lado, com o elemento meramente intelectivo e, por outro lado, com o elemento meramente racional" (*Ibid*., p. 56).

Embora a *Existenzanalyse* seja dois aspectos de uma mesma teoria, a *Logoterapia* é "[...] um método de tratamento psicoterápico" e a *Existenzanalyse* é a representação de "[...] uma corrente antropológica de pesquisa" (*Ibid*., p. 55-6). Essa definição de Frankl está escrita no texto "Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia", de 1959, cujo um dos muitos aspectos do livro é enfatizar que a *Existenzanalyse*, sendo um método antropológico, está aberta às duas dimensões singulares: (i) a *Existenzanalyse* está pronta para cooperar com outras correntes ou teorias psicoterapêuticas e antropológicas; e (ii) está aberta à sua própria evolução. Frankl não está, com isso, delineando algumas possíveis margens enquanto um sistema fechado que a *Existenzanalyse* pode seguir. Pelo contrário, a *Existenzanalyse* está aberta para alcançar outras áreas, acessando perspectivas que não se limitam às ciências puramente psicológicas ou médicas.

Portanto, Frankl (1946/2016b; 1984/2016c), na *Existenzanalyse*, comenta que essa busca ou procura por sentido na vida está alicerçada na principal motivação (*Motivation*) ou vontade (*Wille*) – vontade de sentido (*Wille zum Sinn*) – que existe no sujeito. Isso nos faz compreender que não podemos limitar o termo *Logoterapia* a qualquer conotação religiosa ou teológica, pois "[...] 'logos' significa principalmente o sentido, e 'logoterapia' uma psicoterapia orientada no sentido – e que reorienta o paciente a partir do sentido" (Frankl, 1947/2019a, p. 71)[6].

[6] A explicação da possível existência de um aspecto religioso na *Logoterapia* torna-se importante a partir de uma perspectiva específica. Podemos observar isso no próprio questionamento levantado por Küng sobre esse assunto: "será que é possível tão rapidamente se concluir da 'facticidade' a 'transcendentalidade' da consciência; da voz da consciência uma 'instância fora do homem', ou mesmo um 'Deus inconsciente'? Não estaria Frankl, com essa posição religiosa, condenando com excessiva leviandade as 'pessoas irreligiosas', e sua 'soberba'? Onde Fromm, de maneira excessivamente reservada, fica preso em uma psicologia (teologia?) negativa, Frankl movimenta-se de

Peter (2020, p. 8) compreende que qualquer ponto de vista psicológico (teórico-psicológico) adotado pela psicoterapia diante do paciente implicará necessariamente em uma inclusão, mesmo que não admitida, de uma "filosofia do homem" (antropologia). Além disso, qualquer método empregado, juntamente com as respectivas técnicas psicoterapêuticas, enfrentará certas necessidades provenientes das inquietações desses pacientes, que podem estar relacionadas ao tema do sentido da vida, um tema recorrente tanto na Filosofia quanto na Psicologia. Podemos citar, nessa interpretação, o ponto de vista da Psicanálise Freudiana, que é um dos pontos de partida de Frankl. Por exemplo, a partir da primeira variação que Frankl apresenta à *Existenzanalyse*: *Existenzanalyse* como busca pelo sentido.

A antropologia Frankliana, que está intimamente ligada à *Existenzanalyse*, concentra-se em conceitos que levam o indivíduo a transcender a realidade como uma condição determinante e a buscar um encontro efetivo com o outro. Entre esses conceitos, destacam-se a identidade, autodirecionalidade, empatia e intimidade, que estão intrinsecamente ligados à dimensão espiritual (Carvalho, 2021). Assim, é importante ressaltar que, embora a *Existenzanalyse* seja uma abordagem psicológica, a perspectiva do psicoterapeuta em relação ao paciente é influenciada não apenas pela camada material, ou seja, pelas propriedades psicossomáticas. Além disso, como aponta Carvalho (2021), o transtorno psíquico não é determinante nessa perspectiva do psicoterapeuta (logoterapeuta), mas tende a estar focado na dimensão espiritual do ser humano – a camada ou dimensão mais saudável do indivíduo. Essa dimensão é a que qualifica e tem a capacidade de dar sentido aos comportamentos resultantes, por exemplo, da contemporaneidade, quando um indivíduo pode se sentir "deprimido, entediado, desesperançoso, desiludido com a vida" (*Ibid*., p. 57). Esse desespero é a manifestação visível do niilismo contemporâneo, que, décadas atrás, foi responsável por atrocidades nazistas. Dentro dessa estrutura, Carvalho comenta:

---

maneira demasiadamente apaixonada para uma teologia (psicologia) positiva. E onde Freud só enxerga o instintivo ou mesmo o sexual, Frankl já vê o espiritual ou mesmo religioso..." (Küng, 2010, p. 96-7). Em resumo, Kung faz uma análise crítica da abordagem de Frankl em relação à religiosidade e à espiritualidade. Ele levanta questionamentos sobre a rapidez com que Frankl conclui da 'facticidade' para a 'transcendentalidade' da consciência, sugerindo que Frankl pode estar condenando de forma leviana as pessoas irreligiosas e sua suposta arrogância. Percebemos que Kung questiona se Frankl, por sua posição religiosa, não estaria generalizando de forma injusta as pessoas irreligiosas. Ele sugere que Frankl, em sua abordagem, movimenta-se de forma apaixonada em direção a uma teologia positiva, enquanto Fromm se mantém de maneira excessivamente reservada em uma psicologia (ou até mesmo teologia) negativa. Além disso, Kung destaca a diferença entre Freud e Frankl ao afirmar que enquanto Freud enxerga apenas o instintivo ou sexual, Frankl já reconhece o espiritual ou mesmo o religioso. O comentário de Kung mostra uma perspectiva crítica em relação à abordagem de Frankl, levantando dúvidas sobre a forma como ele lida com a religião e a espiritualidade em seu trabalho. Essa crítica destaca a diferença entre Frankl e outros teóricos, como Fromm e Freud, e aponta para possíveis limitações ou vieses em sua abordagem. No entanto, é importante notar que essa é a perspectiva de Kung e que diferentes interpretações e avaliações podem ser feitas em relação à obra de Frankl.

> A teoria dos estratos permitiu a Frankl considerar as dimensões humanas, reconhecer a realidade espiritual e trazê-la para a psicoterapia. A liberdade desconsiderada na explicação de fenômenos psicofísicos pode ser aceita como realidade do indivíduo, quando visto como um sujeito constituído de dimensões superpostas que demandam diferentes métodos de abordagem. Usar um método adequado para um estrato no estudo de outro levará a conclusões equivocadas. Cada estrato da realidade precisa de métodos próprios. O espírito precisa ser investigado diferentemente da matéria. A liberdade, que os fenomenólogos atribuem ao espírito, mostra a autonomia do indivíduo em relação a três coisas: as pulsões, a herança genética e o meio social em que vive. É evidente que se trata de uma liberdade limitada, mas, ainda assim, é liberdade (Carvalho, 2021, p. 58).

Percebemos, a partir do comentário de Carvalho (2021), que a teoria psicológica de Frankl não conseguiu, por meio de uma *Weltanschauung*, reduzir o método de análise da matéria a um outro método que pudesse ser utilizado no estudo do espírito humano. Ao adotar uma teoria baseada em dimensões (corpo, mente e espírito), Frankl consegue evitar qualquer forma de reducionismo. Com esse modelo antropológico filosófico, o pensamento filosófico da *Existenzanalyse* foi orientado para aceitar um método não-reducionista. A liberdade para buscar e atribuir sentido à vida, uma característica da dimensão espiritual, pode ser condicionada pelo substrato material que constitui a unidade psicofísica, mas não é determinada por ele. Há uma predominância da dimensão espiritual no ser humano, algo que não podemos admitir, por exemplo, em Freud.

Em relação a esse tema, Freud afirma que a questão da finalidade ou sentido da vida humana foi levantada muitas vezes na história das ideias, mas nunca houve uma resposta satisfatória. Talvez para o pai da Psicanálise essa questão nunca se concretize, pois "a vida, tal como nos coube, é muito difícil para nós, traz demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis" (Freud, 1930/2021c, p. 28). Apesar disso, Freud reforça a afirmação acima.

> Muitos dos que a puseram (o tema da finalidade da vida humana) acrescentaram: se a vida não tiver finalidade, perderá qualquer valor. Mas esta ameaça nada altera. Parece, isto sim, que temos o direito de rejeitar a questão. O seu pressuposto parece ser aquela humana soberba de que já conhecemos tantos exemplos. Ninguém fala sobre a finalidade da vida dos animais, a menos que ela consista em servir aos homens, talvez. Mas isso também não é sustentável, pois com muitos animais o ser humano não sabe o que fazer – exceto descrevê-los, classificá-los, estudá-los – e inúmeras espécies animais se furtaram também a este uso, ao viver e se extinguir antes que o homem as visse. Novamente, apenas a religião sabe responder à questão sobre a finalidade da vida. Dificilmente erramos, ao concluir que a ideia de uma finalidade na vida existe em função do sistema religioso (Freud, 1930/2021c, p. 29).

Aquilo que diz respeito à questão valorativa da vida, tema importante no pensamento filosófico de Frankl, já não encontra espaço no pensamento Freudiano, pelo menos quando

consideramos uma perspectiva positiva. Aqui é importante ressaltar que um dos afastamentos de Frankl e do desenvolvimento da *Existenzanalyse* como uma psicoterapia independente da Psicanálise, da figura de Freud e do pensamento psicanalítico em geral, provavelmente começou devido à postura crítica e negativa de Freud em relação à temática teleológica e valorativa da vida humana. Para Freud, não é possível dispensar paliativos para suportar a vida, que está repleta de dores e decepções, como ele afirma (Cf. Freud, 1930/2021c, p. 28). Assim, destacamos que Freud lista três recursos que tendem a ajudar ou a suportar a vida como ela é: "[...] [i] poderosas diversões, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, [ii] gratificações substitutivas, que a diminuem, e [iii] substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse gênero é imprescindível" (*Ibid.*, p. 28). Portanto, para Freud (1930/1948), a questão de a vida ter ou não valor não afeta o afastamento dessa temática.

Freud (1930/1948) observa que por trás de toda necessidade que o ser humano tem de tentar dar sentido à vida, ou seja, buscar sua finalidade – uma espécie de teleologia –, encontra-se a busca constante pela felicidade. Essa busca, como ele mesmo aponta, possui dois aspectos específicos: (i) busca positiva e (ii) busca negativa; "[...] quer a ausência de do e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres" (Freud, 1930/2021c, p. 30). Independentemente da busca positiva, a felicidade, em sentido estrito, corresponde à segunda (busca negativa), uma vez que sua referência se ajusta ao "[...] programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo [...]" (*Ibid.*, p. 30).

O conceito de 'vontade de sentido' proposto e defendido por Frankl está em total contraposição ao conceito de princípio de prazer (*Lustprinzip*) da Psicanálise, especialmente em relação à inclinação do indivíduo em direção ao prazer (*Lust*). No pensamento de Frankl, o princípio de prazer não pode ser considerado como a motivação principal que impulsiona a busca pelo sentido da existência humana, como defendido por algumas teorias motivacionais. Encontrar o sentido da própria existência vai além da simples busca pelo prazer. Bello afirma que: "Para chegar a analisar a decisão e a motivação é necessário percorrer um longo caminho que é conexo com a aplicação do método fenomenológico" (Bello, 2019, p. 27). Isso nos remete à teoria da motivação que Frankl funda com a *Existenzanalyse*. É importante frisarmos que, ao definir o termo *Existenzanalyse*, o ponto de partida de Frankl é a crítica à Psicanálise Freudiana cuja estrutura enxerga o sujeito a partir de uma motivação por uma vontade de prazer e não por

uma vontade de sentido (Frankl, 1959/2021c)[7]. No entanto, a Psicanálise, no pensamento filosófico de Frankl, sempre "[...] será a base também para a psicoterapia do futuro, por mais que, como qualquer fundamento arquitetônico, desapareça cada vez mais da vista na medida em que se ergue sobre ela essa obra da psicoterapia do futuro" (Frankl, 1947/2019a, p. 68)[8].

Afastar-se de uma implementação filosófica, negando que toda psicoterapia parte de uma visão de ser humano, resulta em uma fundamentação teórica equivocada para qualquer teoria psicológica. Por esse motivo, como afirma Peter, "[...] ao longo das suas reflexões, Frankl sustentará que não há psicoterapia sem filosofia do homem, e que na base de toda e qualquer concepção psicológica encontraremos uma precisa e determinada concepção antropológica" (Peter, 2020, p. 8). Compreende-se, então, que a expressão *Existenzanalyse* não tem a intenção estrita de realizar uma análise da existência em si, uma vez que, em Frankl, essa análise tende a ser considerada inalcançável por qualquer teoria. Frankl (1987/2021f) reforça essa afirmação ao declarar que a *Existenzanalyse* não pode ser equiparada à 'Análise da Existência' (*Analyse der Existenz*)[9]. A *Existenzanalyse* reconhece tanto a explicação da existência ôntica quanto uma explicação ontológica do que é a existência. No entanto, é importante considerar que o foco central está na existência do sujeito, pois é o sujeito que precisa se explicar, desdobrar-se e se desenrolar. Como disse Frankl: "Tal como um tapete desenrolado revela o seu padrão inconfundível, deduzimos do curso da vida, do devir, a essência da pessoa" (*Ibid*., p. 57).

Por outro lado, a *Existenzanalyse* se aproxima da variação conceitual da explicação da existência e da antropologia, e seu objetivo, por meio do método fenomenológico, é explicitar a existência do sujeito por meio de uma antropologia filosófica (Peter, 2020).

---

[7] Frankl salienta que o conceito de "vontade de prazer" nunca foi descrito por esses termos, sendo, portanto, uma criação própria (Cf. Frankl, 1969/2011, p. 8).

[8] Frankl tem em mente que a contribuição que Freud deu à psicoterapia não irá se desfazer em nenhum momento com o passar dos anos. Para isso, Frankl chega a afirmar o seguinte sobre Freud: "Quando visitamos a mais antiga sinagoga do mundo, a Sinagoga Velha Nova, em Praga, o guia nos mostra dois assentos: no primeiro, estava sentado o famoso e lendário Rabino Löw (do qual se diz que teria criado o Golem de um montão de barro) e, no outro, sentaram-se todos os rabinos desde então; pois nenhum ousou considerar-se igual ao Rabino Löw e ocupar o seu lugar. E foi assim que o assento do Rabino Löw permaneceu desocupado durante os séculos. Creio que, com Freud, nos sucede algo semelhante: ninguém jamais poderá comparar-se com ele" (Frankl, 1947/2019a, p. 68). Frankl ressalta a importância e o impacto duradouro do trabalho de Sigmund Freud na psicologia. Ao fazer uma analogia com a história da Sinagoga Velha Nova em Praga, Frankl destaca que, assim como nenhum rabino ousou ocupar o assento do lendário Rabino Löw, nenhum psicólogo poderá comparar-se a Freud. Essa afirmação reflete o reconhecimento de Frankl da grandeza de Freud como um pioneiro na Psicanálise e um dos principais influenciadores da psicologia moderna. Ao mencionar que o assento de Freud permanecerá vago, Frankl indica que a contribuição de Freud é única e incomparável. Essa frase ressalta a magnitude do impacto intelectual de Freud e sugere que seu legado continuará a influenciar a psicologia por muito tempo. Frankl, ao reconhecer a grandiosidade de Freud, também demonstra seu respeito pela história da psicologia e pela importância de compreender e valorizar os fundamentos estabelecidos por grandes pensadores.

[9] Frankl apresenta as seguintes traduções do termo *Existenzanalyse* em algumas línguas: "*Análisis existencial* (espanhol), *analisi esistenziale* (italiano) e *existential analysis* (inglês)" (Frankl, 1959/2021c, p. 57, grifos no original).

Sabemos agora que todas essas críticas feitas por Frankl têm como objetivo a problemática da antropologia filosófica e todas são feitas com o intuito de apresentar uma visão de ser humano para a psicoterapia. Frankl percebeu que esse ambiente teórico da psiquiatria carecia de revisões profundas, tanto por uma incompreensão de uma *Weltanschauung* quanto como uma visão de homem que estava incompleta, algo que poderia até parecer obsoleto. De qualquer forma, a relação entre o psicoterapeuta (psiquiatra) e o paciente precisava ser reformulada, pois um dos motivos cruciais para essa urgência dizia respeito "[...] à forma de compreender a realidade do indivíduo" (Carvalho, 2021, p. 56).

Frankl, na sua condição de psiquiatra e neurologista, enfrentou consideráveis desafios ao deparar-se com as diversas definições teóricas que circundavam a esfera ontológica do sujeito. Sejam elas fundamentadas em premissas hereditárias, ambientais ou mesmo associadas a aspectos puramente instintivos, tais concepções eram questões extremamente relevantes em sua época. Frankl, contudo, encontrou dificuldades em aceitar essas perspectivas teóricas e buscou uma abordagem distinta e inovadora para compreender a natureza do ser humano. A questão da constituição do ser humano tornara-se cada vez mais importante e imprescindível no desenvolvimento de seus livros sobre o lugar – que pode ser encarado do ponto de vista ontológico – da "[...] realidade que constitui o homem enquanto ser especificamente humano" (Peter, 2020, p. 5-6). A *Existenzanalyse* "[...] é a tentativa de uma antropologia psicoterapêutica, de uma antropologia que é anterior a toda psicoterapia, não apenas à logoterapia" (Frankl, 1959/2021c, p. 57). Esse movimento é possível perceber no texto "A presença ignorada de Deus" (1948/2016a), logo no capítulo de abertura intitulado "Das Wesen der Existenzanalyse" [A essência da Análise Existencial].

A *Existenzanalyse* priorizará, assim, a "autonomia da existência espiritual" (*Autonomie der geistigen Existenz*) do ser humano, tendo o "senso de responsabilidade" (*Verantwortlichkeitsgefühl*) como horizonte ético diante do "automatismo do aparelho psíquico" (*Automatie eines seelischen Apparats*) que gera, contrariamente ao livre-arbítrio, o determinismo (Frankl, 1948/2016a, p. 16). Em comparação com Freud, Frankl torna-se um defensor do livre-arbítrio (*Freier Wille*) e da dimensão noético-espiritual. Segundo Carvalho (2021), Freud pode ser colocado em uma trajetória diferente desse entendimento, pois, em Freud, ou melhor, na Psicanálise, as escolhas e as ações humanas não possuem qualquer aspecto de liberdade, e há brechas para que o sujeito seja compreendido como um ser determinado por sua instância psíquica inconsciente. A Psicanálise Freudiana, nesse sentido, possui uma leitura errônea e perigosa do ser humano, definindo-o puramente pela materialidade, levando o sujeito

– devido à sua redução intrínseca – à condição de coisa, operando, assim, sua coisificação ou objetivação (Frankl, 1948/2016a). A compreensão do ser humano no pensamento filosófico de Frankl não pode ser abordada exclusivamente no nível psicológico. Em Frankl, não é possível estabelecer uma teoria psicológica sem considerá-la dentro do campo da Filosofia. Qualquer tentativa de desenvolver uma teoria psicológica sem levar em conta esse contexto será afetada por uma postura filosófica subjacente. Nesse sentido, a neutralidade também é uma postura filosófica, pois a suspeita, característica atribuída à Psicanálise, é uma abordagem estritamente filosófica. A Psicanálise "[...] trai o fato de que ela não é uma ciência filosoficamente neutra", como afirma Peter (2020, p. 10).

Isso reverbera diante da pergunta ontológica sobre quem é o ser humano, mas também em relação àquele que o compreende, ou melhor, à definição que parte do próprio terapeuta em relação ao paciente. Frankl levanta a problemática sobre como o terapeuta enxerga o paciente e, principalmente, como a Psicanálise encara o ser humano. Se a Psicanálise vê o ser humano (paciente) como um ser determinado pelo mecanicismo, o terapeuta, que tentará compreendê-lo, se tornará, a partir dessa perspectiva, um sujeito "[...] que sabe lidar com tais mecanismos. Ele é a pessoa que conhece a técnica de consertar esses mecanismos quando defeituosos" (Frankl, 1948/2016a, p. 14). Qualquer teoria da personalidade, quando analisada, não está necessariamente afastada da Filosofia (Frankl, 1949/2019c). O terapeuta não conseguirá trabalhar, mesmo que minimamente, sem ter estabelecido uma "imagem filosófica do homem" (Peter, 2020, p. 9). Somente se o paciente for interpretado como uma máquina, o terapeuta será visto como um técnico dessa máquina (P ↔ Q) cuja liberdade não encontrará espaço para qualquer reflexão (Cf. Frankl, 1948/2016a).

Peter (2020) destaca que Frankl, ao introduzir o conceito de liberdade, retoma um aspecto que recebeu pouca atenção e, quando o recebeu, foi frequentemente abordado de forma reducionista nas teorias psicológicas da época: a liberdade da vontade. As escolas vienenses anteriores à *Logoterapia*, segundo Meireles (2019), mantiveram – sob a perspectiva Frankliana – uma característica redutora que abrangia tanto a realidade quanto os transtornos psíquicos, resultando em uma compreensão do ser humano que não era vista em sua forma genuína. A consequência dessa postura foi clara: a afirmação de que o sujeito não poderia ser reduzido a uma única dimensão. Isso fez com que Frankl desenvolvesse uma teoria bastante diferente tanto da Psicanálise de Freud quanto da Psicologia Analítica de Jung, uma vez que não havia uma concepção prévia teórico-psicológica que estivesse ancorada em uma estrutura minimamente filosófica e, mais estritamente, antropológica (Peter, 2020).

Para Meireles (2019), as críticas feitas por Frankl às teorias de sua época podem ser vistas como reparos críticos ao encararem o sujeito em sua totalidade, e não como um sujeito reduzido a uma única dimensão. Tal compreensão não desqualifica ou invalida as importantes descobertas realizadas tanto pela Psicanálise Freudiana quanto pela Psicologia Individual de Adler ou pela Psicologia Analítica de Jung. Outra influência de Freud é importante aqui. Destacamos a compreensão conceitual da ideia de que a mente (*Seele*) é constituída por dois sistemas importantes: um pré-consciente/consciência e o inconsciente propriamente dito. Para Frankl, a partir da consciência (*Gewissen*) e do inconsciente, uma teoria da motivação é estabelecida (Carvalho, 2021). Podemos destacar que Frankl identificou nessas estruturas uma incompletude na constituição antropológica. Ao fazer essas críticas, Frankl percebeu a necessidade de criar um novo sistema que abrangesse a totalidade do sujeito, algo que ele considerava incompleto em todas as outras teorias.

Além da fenomenologia, Frankl também fundamentou seu ponto de vista em pensadores europeus e norte-americanos, como Paul Schilder, G.W. Guinsburg, Kurt Goldstein, Erich Fromm, entre outros, que se destacaram no campo da psicologia profunda (*Tiefenpsychologie*) e trouxeram discussões relevantes para o campo específico da antropologia filosófica presente na psicologia (Peter, 2020).

Embora Frankl tenha oferecido uma definição da *Logoterapia*, seu pensamento pode ser considerado um verdadeiro "sistema" que passa por três momentos importantes de reformulação ao longo de seu desenvolvimento: (i) o surgimento da *Logoterapia* em si; (ii) a incorporação da *Existenzanalyse*; e, por fim, (iii) a Logoterapia e *Existenzanalyse*, que é compreendida como uma "cura médica de almas" (Peter, 2020, p. 29). No entanto, é importante não conceber esse desenvolvimento como partes fragmentadas ou peças de um sistema fechado, mas sim entender que esses três momentos fazem parte de um processo de desenvolvimento e amadurecimento do pensamento filosófico e psicoterapêutico. Assim, tornou-se "[...] um método clínico, a logoterapia; segundo uma visão ou perspectiva metaclínica, a análise existencial; e terceiro, uma 'medical ministry', uma medicina de almas, para os tratamentos que se mostram inacessíveis à ciência" (*Ibid*., p. 29)[10].

Dentre as importantes hipóteses apresentadas por Frankl em sua obra, destaca-se aquela que se refere ao cenário psiquiátrico. Ele questiona a ideia de descrever toda a

[10] Peter argumenta que a *Existenzanalyse*, em sua totalidade, pode ser definida como um "ministério médico" ou uma "cura médica da alma", embora o termo "cura médica" não faça referência "[...] como substituto da moral ou da cura pastoral da alma. A ajuda que esta nova fase oferece não é pastoral nem confessional, é estritamente médica, para atender aos casos nos quais a medicina, enquanto tal, deixa de ser eficaz" (Peter, 2020, p. 31).

manifestação da natureza humana, sua essência, meramente como uma “operação de instintos” (Peter, 2020, p. 5). O pensamento Frankliano pode ser inclinado à compreensão de tal abordagem não apenas obscureceria a compreensão, mas também tornaria insolúvel a tarefa de entender o comportamento humano unicamente pela perspectiva dos impulsos (Cf. Peter, 2020).

O reconhecimento de Frankl sobre a importância e a influência que os instintos exercem no ser humano decorre de sua formação em neuropsiquiatria. Mesmo ao propor a liberdade a partir da condicionalidade, Frankl sempre esteve ciente do grau de interferência que a condicionalidade pode ter sobre o sujeito. Ao se aproximar da fenomenologia, sua preocupação era analisar a dimensão espiritual, uma dimensão que é superior às dimensões biológica ou corporal (*leiblich*) e psíquica ou anímica (*seelisch*). Apesar de reconhecer que o sujeito não pode se desvincular de um instinto, Frankl rejeita a determinação da constituição do sujeito como sendo caracterizada ou constituída apenas como produto biológico, químico ou psíquico, resultante de instintos, por exemplo, causados pelo inconsciente instintivo.

Essa aproximação com a dimensão espiritual ocasionou a criação de uma psicoterapia que atribuía importância central à motivação. Essa motivação não era puramente biológica ou instintiva, nem condicionada psiquicamente, devido ao fato de que o ser humano possuía um estrato superior, uma dimensão espiritual, o que o diferenciava dos outros animais. O ser humano tinha a capacidade de escolher agir ou não, pois a liberdade “[...] é de algo e para realizar alguma coisa, não serve para investigar os instintos” (Carvalho, 2021, p. 58).

A interpretação reducionista do ser humano, que divide sua estrutura entre o “homme machine” (paciente) e o “médecin technicien” (terapeuta), tinha o potencial de gerar um “cinismo” (Frankl, 1948/2016a, p. 14). Não é difícil pensar que as inquietações, problemas ou questões que os indivíduos possuem vão além da “psicoterapia enquanto tal”, embora a psicoterapia nunca deva ser entendida sem esses problemas que são característicos do próprio ser humano (Peter, 2020, p. 8). Essa perspectiva proporcionou uma característica que a *Existenzanalyse* teve como seu estatuto ontológico: a importância da necessidade de pensar e detalhar uma teoria psicológica sobre uma antropologia filosófica bem definida, clara e que sustentasse uma visão do ser humano em sua aplicação (Cf. Peter, 2020).

A concepção técnico-mecanicista (*technischmechanistischen*) adotada pela Psicanálise pode ser entendida dentro do contexto social e da época em que foi desenvolvida (Frankl, 1948/2016a). Segundo Peter (2020), não é possível alcançar um conhecimento empírico do ser sem encontrar a essência do homem. Esse viés reducionista que Frankl combate,

como compreende Peter, sintetiza o ser humano ao redefini-lo em uma única dimensão (psicologista, fisiologista, sociologista etc.). No entanto, a abertura à pluralidade não reduz o ser humano a algo e, consequentemente, não limita a constituição do fenômeno humano. Frankl interpretou a Psicanálise Freudiana não como uma resposta da época, mas como uma resposta a partir dela. Enquanto o naturalismo gerava o associacionismo, aplicado dentro da psicologia, Freud o incorporou à Psicanálise. Isso possibilitou observar o desenvolvimento de sua psicologia do profundo (*Tiefenpsychologie*) (Frankl, 1948/2016a)[11].

Frankl (1948/2016a) afirma que a Psicanálise Freudiana só pode compreender a psique (*Seele*)[12] humana e sua totalidade a partir de um modelo atomístico. Ou seja, ela concebe a psique como uma integração de partes separadas, impulsos parciais (*Triebe*)[13] ou componentes impulsores (*Triebkomponenten*) que qualificam a psique humana como um todo. Portanto, na visão de Frankl, é possível concluir que nessa abordagem reducionista do sujeito, o psiquismo também se torna completamente objetificado (*vergegenständlicht*). Por um lado, de acordo com

[11] Frankl, neste ínterim, chega a afirmar que "dentro da teoria de Freud, isso se apresenta de forma mais conspícua em duas características básicas da Psicanálise: seu atomismo psicológico e sua teoria da energia psíquica" (Frankl, 1948/2016a, p. 14).

[12] Segundo Hanns (1996, p. 335), Freud chegou a considerar que o substantivo "Seele" era uma tradução adequada para o termo grego "Psyché", e a adoção do termo "Seele" para "Psyche", no texto Freudiano, não diferiria de maneira significativa, pois diante do presente termo, a tradução para o português apresenta três termos específicos: (i) alma; (ii) mente e (iii) psique. Dentre esses, Hanns encara a tradução de "Seele" como psique, uma vez que na língua portuguesa, por exemplo, o termo alma possui uma carga bastante mística e literária; a "mente", enquanto tradução para "Seele", enfatiza Hanns, advinda de uma estrutura anglo-saxônica, possui prioridade de palavras como "pensamento" e "memória", não abarcando aquilo que possui características do termo "Seele", ou seja: "sentimentos" e "vitalidade" (*Ibid*., p. 335). Hanns, nesse sentido, resume a discussão da seguinte forma: "Em alemão, a utilização de termos germânicos em vez de greco-latinos é mais compreensível para o leitor comum, pois se aproxima da linguagem coloquial. 'Psique' em alemão soa mais descritivo e erudito do que 'Seele'. Todavia, isto não significa que a palavra 'Seele', tal qual a utilizou Freud em psicanálise, seja equivalente a 'alma' em português. A tradução por 'alma' acaba por introduzir um caráter místico-religioso que o termo alemão, utilizado em contexto psiquiátrico e psicanalítico, não possui. Por outro lado, a alternativa 'mente' em português tem um sentido bastante mais restrito do que em inglês, induzindo o leitor a uma compreensão com foco na dimensão dos pensamentos" (*Ibid.*, p. 336).

[13] Ainda para Hanns (1996), a tradução que temos do substantivo 'Trieb' como o verbo 'treiben' em alemão, dentro da teoria psicanalítica Freudiana, é, como nota-se, uma das mais polêmicas, seja porque ela possui uma gama extensa de significados, conotações do termo na língua alemã em si, seja pela própria utilização dada por Freud ao longo da obra, assim como sua relação com o modo que Freud utiliza as palavras 'Instinkt' [instinto] e 'Drang' [pressão], pois Freud utiliza os três termos: "Trieb", "Instinkt" e "Drang" (*Ibid*., p. 336). 'Treib', na língua portuguesa, é traduzido ora como 'instinto' ora como 'pulsão', embora a 'pulsão' não seja um uso corrente da língua portuguesa, tornando-se, na perspectiva de Hanns, um autêntico neologismo do jargão psicanalítico, justamente por ser um contraposto para a tradução de 'Trieb' como instinto. Para a tradução do texto "Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion", de Viktor Frankl, a utilização da tradução do adjetivo 'triebhaftes', feita por Walter O. Schlupp, ocupou, por exemplo, o lugar de 'instinto', como: "das Unbewußte enthält nicht nur Triebhaftes, sondern auch Geistiges; der Inhalt des Unbewußten erscheint damit wesentlich erweitert und das Unbewußte selbst aufgegliedert in unbewußte Triebhaftigkeit und unbewußte Geistigkeit" (Frankl, 1948/2021d, p. 15) (O inconsciente não se compõe unicamente de elementos instintivos, mas também espirituais. Desta forma, o conteúdo do inconsciente fica consideravelmente ampliado, diferenciando-se em instintividade inconsciente e espiritualidade inconsciente (Frankl, 1948/2016a, p. 19)).

o pensamento Frankliano, a psique não apenas está atomizada nesse sistema, mas também sua compreensão se estende a algo anatomizado.

Esse viés reducionista da natureza humana, ao isolar suas dimensões, tende a conduzir diretamente ao niilismo, pois, ao fragmentar a complexidade humana, a reduz a uma perspectiva puramente técnica. O isolamento do indivíduo também implica o isolamento da multiplicidade, renunciando à sua natureza intrinsecamente plural, conforme reconhecido por Frankl. Isso resulta na projeção do sujeito em um único plano de definição, onde ele é absolutizado e simplificado (Peter, 2020).

É importante notar que existem implicações metaclínicas no pensamento teórico da *Existenzanalyse*, especialmente se tomarmos como ponto de partida o livro "A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia" (1969/2011). Nesse livro, a *Logoterapia* abrange dois eixos principais: (i) uma *Weltanschauung* e (ii) uma filosofia de vida (*Lebensphilosophie*). Frankl, entretanto, vai além de ressaltar essas implicações dentro da *Logoterapia*, pois, nesse aspecto, é impossível conceber qualquer tipo de psicoterapia que esteja completamente separada de uma estrita teoria antropológica e de uma descrição, mesmo que obscurecida, de uma filosofia de vida. Essas concepções podem ser adotadas de forma totalmente "intencional" (sendo entendido aqui como algo feito propositalmente) ou de forma não intencional (*Ibid.*, p. 25).

Tanto a *Logoterapia* quanto a *Existenzanalyse*, na verdade, partem da prática clínica em si, segundo o pensamento de Frankl (1959/2010c), embora convergindo para uma teoria metaclínica. Com isso, Frankl define o significado da teoria em duas perspectivas interessantes: (i) a teoria como "[...] visão de uma imagem do homem"; e (ii) a teoria como "[...] visão de mundo" (*Ibid.*, p. 58). Essa perspectiva, da qual Frankl parte para descrever as estruturas conceituais de uma psicoterapia, está relacionada à antropologia filosófica e a uma *Weltanschauung*. Toda psicoterapia precisa se basear em uma antropologia filosófica, ou seja, em uma imagem do ser humano e em uma *Weltanschauung*, mesmo que isso não seja explicitamente assumido em seu corpo teórico. Em outras palavras, "de fato, toda psicoterapia transcorre sob um horizonte *a priori*. Já se encontra sempre na sua base uma concepção antropológica, por menos que essa concepção seja consciente para a psicoterapia" (*Ibid.*, p. 58).

Um dos importantes alertas que Frankl ressalta é que, embora haja a necessidade de reconhecer que toda psicoterapia pressupõe uma antropologia e uma *Weltanschauung*, essas podem ser direcionadas para a constituição e promoção do niilismo, o que aprofunda a neurose e resulta na corrupção da imagem completa ou verdadeira do sujeito, "[...] a imagem do homem

verdadeiro" (Frankl, 1959/2021c, p. 58). A imagem que Frankl discute do ser humano a partir de uma perspectiva niilista está relacionada ao modelo do homúnculo.

> O homúnculo moderno não é gerado em grutas e alambiques alquimistas, mas lá onde expomos o homem como um autômato reflexivo ou como um feixe pulsional, como um joguete de reações e instintivos, como um produto de pulsões, herança e mundo circundante. Em uma palavra: onde retiramos consequências biologistas de resultados de pesquisas biológicas, de resultados de pesquisas psicológicas e psicologistas etc. A partir da biologia é bem fácil ver surgir biologismo – mas de uma teoria homunculística nunca pode resultar uma práxis humanista (Frankl, 1959/2021c, p. 58-9).

A redução do sujeito a comportamentos decorrentes de reações químicas e instintos, determinados unicamente por uma abordagem biologicista, contribui para a construção, como Frankl mesmo alertou, de uma psicologia que perde a dimensão espiritual. A consciência (*Gewissen*) é compreendida como a realidade que está além da realidade espiritual e, portanto, não pode ser reduzida a outras instâncias do sujeito, nem pode ser determinada pelas dimensões da constituição antropológica do sujeito. Ela é a instância responsável diante do ato de qualquer conjectura de liberdade e representa a realidade propriamente espiritual do sujeito (Carvalho, 2021).

A psicoterapia pode conscientemente se fundamentar em premissas antropológicas, ou essas premissas podem estar presentes, mas não serem explicitamente assumidas (Frankl, 1971/2018b). Mesmo quando não declaradas, essas premissas ainda geram implicações antropológicas. Frankl reconhece uma dívida para com Freud e seu alerta sobre o inconsciente, embora a perspectiva da *Existenzanalyse* Frankliana, centrada em conteúdos espirituais, aponte para uma abordagem diferente. O objetivo primordial da *Existenzanalyse* "[...] é tornar consciente *a imagem de homem inconsciente que é própria à psicoterapia*, explicitando-a, desenvolvendo-a, de maneira em nada diversa da que um diapositivo é revelado e, assim, retirado pela primeira vez da latência" (Frankl, 1959/2021c, p. 59, grifos no original).

Frankl sustenta que, se uma *Weltanschauung* é necessária para qualquer teoria psicoterapêutica, não se pode negar sua existência em nenhuma delas. A questão fundamental não é se existe ou não uma *Weltanschauung*, mas sim qual *Weltanschauung* está impregnada nessa teoria (Frankl, 1969/2014a). A compreensão da *Weltanschauung* de uma determinada psicoterapia sustenta o valor do certo e errado, e se "[...] a humanidade do homem se mantém preservada ou não" (Frankl, 1969/2011, p. 25). Frankl cita um exemplo sobre a inviabilidade total de um psicanalista se considerar isento de qualquer julgamento de valor, pois mesmo que esse psicanalista afirme se abster desse julgamento, isso já implica em um julgamento de valor:

“Não podemos deixar de ousar afirmar que uma psicoterapia que se toma como isenta em termos valorativos seria, em realidade, cega em termos valorativos” (Frankl, 1959/2021c, p. 58). Isso levanta inúmeras indagações. Destacamos as seguintes: o que poderia caracterizar essa humanidade como uma essência? Se essa humanidade não se estende a todas as teorias psicoterapêuticas, como caracterizá-las se ela não é admitida? Ou melhor, como é possível compreender o ser humano sem considerar sua humanidade como essência?

A negligência do que é essencialmente humano pode ser encontrada e ancorada nas definições de Allport por psicólogos que tendem a aderir a dois tipos de modelos do sujeito: o “modelo da máquina” ou o “modelo do rato” (Frankl, 1969/2011, p. 26). Frankl (1969/2011) interpreta apenas o primeiro modelo, o modelo da máquina. Segundo a compreensão de Frankl, essa interpretação leva ao descuido dessa humanidade e é resultado de uma inversão da própria *Weltanschauung*, uma inversão na interpretação da criatura em relação ao criador. Quando o ser humano inverte sua posição de sujeito criado à imagem de Deus para se tornar o criador dessa imagem, ele passa a avaliar sua própria existência, tornando-se “[...] à imagem de sua própria criação: a máquina” (*Ibid*., p. 26). Como retornar, no entanto, a essa *Weltanschauung* em que o sujeito é visto como criatura e não como criador? Qual é a perspectiva necessária em que são levantados os condicionamentos e contingências biológicas, psicológicas, sociológicas etc.? Essas condições, embora sejam impostas a todos os seres humanos, não podem reduzir o sujeito a nenhuma delas.

É sempre importante enfatizar que Frankl foi um neurologista e um psiquiatra, portanto, ele reconhece as limitações dos seres humanos. No entanto, como prisioneiro em quatro campos de concentração, ele concluiu que, mesmo nessas circunstâncias, é necessário se distanciar de si mesmo de uma maneira exclusivamente humana, baseada na importância do posicionamento de que “[...] não são os condicionamentos psicológicos, ou os instintos por si mesmos, mas, sim, a atitude que tomamos diante deles. É a capacidade de posicionar-se dessa maneira que faz de nós seres humanos” (*Ibid*., p. 27).

Quando Frankl aborda a descrição da *Existenzanalyse*, o termo existência (*Existenz*) assume o entendimento de um modo de ser peculiar ao ser humano. Frankl enfatiza: “Para esse modo de ser determinado do ser-aí, a filosofia contemporânea reservou a expressão existência – e nós repetimos no interior da análise existencial ou da logoterapia a utilização dessa expressão para aquele conteúdo” (Frankl, 1959/2021c, p. 56).

> A análise existencial caracteriza e qualifica a essência da existência no sentido de que a *existência* é um modo de ser, e, em verdade, o ser humano, *o ser que é*

> *especificamente próprio ao homem*, o ser cujo modo de ser consiste no fato de que o que está em questão no homem *não* é um ser *fático*, *mas* um ser *facultativo*, não um precisar-ser-dessa-vez-de-tal-modo-e-não-de-outro, que é o modo como o homem neurótico compreende mal o seu ser-de-tal-modo, mas muito mais um sempre-poder-vir-a-ser-de-outro-modo (Frankl, 1959/2021c, p. 59, grifos no original).

Em seguida, Frankl apresenta o conceito de "autodistanciamento", relacionado diretamente ao método da εποχη desenvolvido por Husserl (Frankl, 1969/2011, p. 27). Esse conceito basicamente se refere à capacidade do ser humano de assumir uma postura de observador, ou seja, o sujeito "[...] é capaz de distanciar-se não apenas de uma situação, mas de si mesmo. Ele é capaz de escolher uma atitude com respeito a si mesmo e, assim fazendo, consegue tomar posição, colocar-se diante de seus condicionantes psíquicos e biológicos" (*Ibid*., p. 27).

A liberdade do sujeito de transcender-se e, em alguns casos, de se autodeterminar, proposta por Frankl, traz à tona o tema da liberdade em conflito com a Psicanálise de Freud, que negava qualquer forma de liberdade. "[...] Uma teoria psicológica reduz o indivíduo a objeto e, quando o limita a essa condição, desconsidera suas maiores capacidades e fecha os olhos para suas criações mais notáveis" (Carvalho, 2021, p. 67).

Frankl compreende que o reducionismo é, na verdade, uma forma de sub-humanismo. Além disso, ele define o reducionismo "[...] como uma abordagem pseudocientífica que negligencia e ignora o caráter humano de determinados fenômenos ao reduzi-los a meros epifenômenos, mais especificamente, ao reduzi-los a fenômenos subumanos" (Frankl, 1969/2011, p. 29). Diante dessa limitação imposta pelo sistema psíquico descrito por Freud, Frankl encontra na fenomenologia, mais especificamente na psicologia fenomenológica (*Phänomenologische Psychologie*), a capacidade de enxergar as condições do sujeito diante do mundo (HUA IX).

A Psicanálise Freudiana chega a despersonalizar (*depersonalisiert*) o ser humano, uma vez que a integridade constituinte da pessoa é completamente destruída (Frankl, 1948/2016a). Além disso, "[...] ela personifica aspectos individuais dentro da totalidade da psique, aspectos que, muitas vezes, estão em conflito uns com os outros" (*Ibid*., p. 15). Ao despersonalizar o ser humano e, ao mesmo tempo, personalizar esses aspectos da psique, o resultado seria a aceitação de que "[...] o id ou os 'complexos' de associação [...] fossem entidades relativamente independentes e pseudopessoais" (*Ibid*., p. 15). Frankl interpreta essa perspectiva de maneira muito negativa e procura afastá-la de sua psicoterapia ao identificar que há uma destruição de

um “todo unificado” do sujeito, que encontra seu lugar de total importância na *Existenzanalyse*, principalmente na antropologia (*Ibid*., p. 15).

A Psicanálise Freudiana, como comenta Frankl (1948/2016a), ao destruir esse todo unificado, tentará reconstruir, a partir de fragmentos, esse mesmo ser humano. Frankl avalia a Psicanálise Freudiana com o seguinte raciocínio: “[...] que o ego é composto de muitos *impulsos do ego*. [...] Para mim, isso equivale a dizer que o construtor que ergueu um prédio de tijolos é ele próprio feito também de tijolos” (Frankl, 1948/2016a, p. 15, grifos no original). Não é difícil notar que Frankl está fazendo uma crítica ao materialismo, caracterizado por um atomismo (*Atonustik*), presente em toda a teoria psicanalítica Freudiana, que, além de permeá-la em sua estrutura, constitui o seu fundamento antropológico, sendo a “[...] causa última de seu atomismo” (*Ibid*., p. 15).

Além desse atomismo identificado por Frankl na teoria Freudiana, a teoria da energia psíquica – energia pulsional (*Triebenergetik*) – e o conceito de dinâmica afetiva (*Affektdynamik*) apresentam-se como conceitos de extrema importância no corpus teórico Freudiano (Frankl, 1948/2016a). Segundo a perspectiva psicanalítica, o *Ego* do sujeito, conforme compreendido por Frankl, não passa de um joguete (*Spielball*) de instintos; “[...] ou, como certa vez disse o próprio Freud, o ego não manda em sua própria casa” (*Ibid.*, p. 15). Os fenômenos psíquicos são completamente reduzidos aos impulsos e sua determinação gera um aspecto totalitário e determinista. O *Ego* é reconstruído a partir dos impulsos, e “com tal conceito atomístico, energético e mecanicista, a psicanálise percebe no ser humano, em última análise, o automatismo de um aparelho psíquico” (*Ibid.*, p. 16).

A *Existenzanalyse* reconhece na pessoa a responsabilidade como sua característica fundamental. Frankl, para chegar a essa compreensão, só a enxerga quando o sentido da existência é indagado. Ou seja, ele inverte o entendimento sobre essa busca por sentido. Uma das inúmeras propostas apresentadas dentro do pensamento Frankliano abrange a explicação do porquê do sentido da existência e até sobre o que seria esse sentido.

Segundo Peter (2020), o ser humano se orienta para a busca de sentido e valores. Através daquilo que Peter chama de “realidade concreta” (*Ibid.*, p. 20), Frankl apresenta um dos problemas fundamentais de sua teoria: concebe o ser humano como sempre orientado à realização de algo, numa busca constante de sentido situado numa realidade específica. O ser humano está, portanto, orientado a valores no sentido de que a busca de significado constitui busca de valores. Mais do que isso, o significado da própria existência é também o valor supremo de toda existência humana” (*Ibid*., p. 21). Neste sentido, segue Peter (2020), a

Existenzanalyse é concebida como uma atividade que se debruça sobre o estudo do ser humano – ponto crucial de distância em relação à Psicanálise[14].

Allport, no prefácio à edição norte-americana do livro "... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager", traduzido em língua portuguesa como "Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração", enfatiza a pergunta que Frankl costumava fazer aos pacientes: "Por que não opta pelo suicídio?" (Allport, 2016, p. 5). Frankl não estava querendo saber o modo como esse sujeito realizaria o ato, mas sim a causa, o porquê, o sentido empregado à negação da realização. Pretendia expor o que estava velado, a causa inconsciente que esse sujeito deu à vida e que o impede de realizar tal ato. Frankl, ao mesmo tempo que fazia essa pergunta aos pacientes, perguntaria a si mesmo: "Como se pode despertar em um paciente o sentimento de que é responsável por algo perante a vida, por mais duras que sejam as circunstâncias?" (*Ibid*., p. 8).

A pergunta sobre o motivo pelo qual não realiza esse ato específico é, na verdade, o caminho para identificar o valor atribuído àquilo que ele ainda não deseja encerrar: sua vida. O objetivo não é compreender a motivação para o suicídio, mas sim a motivação que o levou a não realizar o ato suicida. Segundo a afirmação de Allport, Frankl identifica uma abordagem necessária que, ao invés de perguntar 'qual é o sentido da sua vida?' ao indivíduo, questiona 'por que você não opta pelo suicídio?'[15], pois "a vida é sofrimento, e sobreviver é encontrar

[14] Neste entendimento, Peter (2020, p. 21) faz uma crítica importante a esta compreensão de homem e o que pode, em linhas gerais, causar: "Dando fé ao credo psicologístico da psicanálise, o homem, em todas as suas realizações, responde às metas dos mecanismos inconscientes que determinam sua personalidade. De fato, a psicanálise descobre energia instintiva por detrás de toda decisão humana: uma existência 'guinada'. Nesta perspectiva estrita, a filosofia, a estética, toda a arte literária, a vida cultural, as exigências éticas e as aspirações religiosas profundas tornam-se fenômenos de ordem instintiva". Peter aborda uma crítica à visão psicanalítica do homem e seu impacto nas realizações humanas. Ao aderir ao credo psicologístico da Psicanálise, acredita-se que todas as realizações do homem são influenciadas pelos mecanismos inconscientes que determinam sua personalidade. Isso implica que a Psicanálise identifica uma energia instintiva subjacente a todas as decisões humanas, levando a uma existência governada por impulsos inconscientes. Na perspectiva restrita mencionada por Peter, essa compreensão reduz a filosofia, a estética, toda a arte literária, a vida cultural, as exigências éticas e as aspirações religiosas profundas a fenômenos de ordem instintiva. Em outras palavras, essa abordagem psicanalítica sugere que todos esses aspectos da vida humana são determinados pelos instintos inconscientes, perdendo assim sua natureza autêntica e tornando-se meras manifestações de impulsos primitivos. Essa crítica de Peter questiona a abrangência e a influência da Psicanálise, argumentando que ao considerar apenas os mecanismos inconscientes como determinantes das realizações humanas, a complexidade e a variedade das experiências humanas são reduzidas a meros fenômenos instintivos. Isso levanta questões sobre a capacidade da Psicanálise de capturar toda a riqueza e diversidade da existência humana, especialmente em relação a aspectos como a cultura, a ética e a busca de significado. No geral, a frase de Peter destaca um ponto de vista crítico em relação à visão psicanalítica e suas implicações na compreensão do homem e de suas realizações.

[15] Nessa mesma linha de pensamento, encontramos em "O mito de Sísifo" de Albert Camus a seguinte afirmação: "Existe apenas um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Decidir se a vida vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois. Trata-se de jogos; é preciso responder primeiro. E se é verdade, como Nietzsche afirma, que um filósofo, para ser respeitado, deve pregar com o seu próprio exemplo, percebe-se a importância dessa resposta, pois ela precede o gesto definitivo. São verdades sentidas no coração, mas é necessário penetrar

sentido na dor. Se houver, de alguma forma, um propósito na vida, ele também deve existir na dor e na morte" (*Ibid*., p. 5).

A descrição do sujeito em termos de estratos ou mesmo de dimensões, um termo frequentemente usado por Frankl, é importante em seu pensamento, como aponta Carvalho (2021), pois permitiu a distinção entre dois tipos de sofrimento: (i) sofrimento que tem sua origem em transtornos psíquicos propriamente ditos e (ii) sofrimento que tem sua origem no espírito. Dessa forma, podemos afirmar que existem duas naturezas de sofrimento presentes no indivíduo, e os sofrimentos provenientes do espírito têm a capacidade de interferir em outros transtornos.

De acordo com o pensamento filosófico de Frankl, é a vida que faz a pergunta sobre o sentido. O sujeito é constantemente questionado sobre o sentido da existência, pois é ele mesmo quem dará a resposta sobre o sentido, e não a vida. No entanto, essa resposta possui uma especificidade: a resposta é dada "através de ações" (*in der Tat*) (Frankl, 1948/2016a, p. 17). Portanto, devido à natureza incondicional do conceito de responsabilidade presente em sua teoria psicológica, as respostas que o sujeito apresenta à vida são respostas dadas com base em responsabilidades reconhecidas e assumidas pela existência desse sujeito, ou melhor, "[...] a existência só pode ser 'nossa' se for responsável" (*Ibid*., p. 17).

Para Peter (2020, p. 18), "ao insistir no passado, a psicanálise corre o risco de fechar a existência do homem em um humanismo sem futuro; de prevalecer o homem instintivo sobre o homem criativo. O próprio futuro se delineia como tempo alienante". O modo como a Psicanálise Freudiana enxerga o ser humano e sua ação – feita aqui através de instintos – é inconsistente para Frankl. Foi necessária a criação de uma nova psicoterapia para que ocorresse uma mudança antropológica à luz da *Existenzanalyse*, reinterpretada com a rigorosidade da fenomenologia. Esses impulsos (instintos) que tenderiam a determinar o ser humano dão lugar à decisão do ser humano, à sua intencionalidade, fenômenos que, como afirma Peter (*Ibid*., 19), "[...] não podem ser atribuídos aos impulsos". Assim, a questão do 'passado' na *Existenzanalyse*

mais profundamente para torná-las claras para a mente" (Camus, 2021, p. 19). Sobre a questão de saber se a vida vale a pena ser vivida, ou se há a possibilidade de encontrar ou dar sentido à vida, Camus encontra nessa questão um problema fundamental. O filósofo argelino afirma: "Se me pergunto por que considero essa questão mais urgente do que outra, respondo que é pelas ações que estão envolvidas nela. Nunca vi ninguém morrer por causa do argumento ontológico. Galileu, que defendia uma importante verdade científica, a abandonou tranquilamente quando viu sua vida em perigo. De certa forma, ele agiu corretamente. Essa verdade não valia o risco da fogueira. É profundamente irrelevante saber qual dos dois, Terra ou Sol, gira em torno do outro. Em suma, é fútil. Mas vejo, por outro lado, que muitas pessoas morrem porque consideram que a vida não vale a pena ser vivida. Vejo outras que, paradoxalmente, se deixam matar por ideias ou ilusões que lhes dão uma razão para viver (o que é chamado de razão para viver é ao mesmo tempo uma excelente razão para morrer). Portanto, julgo que o sentido da vida é a pergunta mais urgente" (*Ibid*., p. 19-20).

está de acordo com a perspectiva não determinista do futuro. Em outras palavras, "o homem não é apenas o que ele é, ele também é o que decide ser" (*Ibid*., p. 18).

Por mais que a responsabilidade seja assumida pelo sujeito, a forma como o sujeito irá responder à vida, o que está sob o domínio concreto da vida desse sujeito são as condições necessárias para que haja, de fato, essa concretização. Segundo Frankl (1948/2016a), a resposta tende a ser *ad personam* e *ad situationem*, ou seja, cada pessoa irá responder à vida de forma baseada na situação que a está afetando naquele momento. O sentido da vida, em conclusão, não é predeterminado, único e singular em toda a existência. Para cada pessoa, nesse entendimento, haverá um sentido e, para essa pessoa, o sentido pode ser alterado ao longo da vida (Frankl, 2019/2022).

A *Existenzanalyse*, como vimos anteriormente, é, na verdade, uma teoria antropológica, e a *Logoterapia* é um método terapêutico. Embora possa ser aplicada a todos os sujeitos, ela se concentra de maneira restrita nos sujeitos que estão sendo afetados por uma neurose. O modo de ser neurótico é o motivo de seu desenvolvimento, especialmente porque a vida desses sujeitos está sendo deteriorada pela neurose. Seu objetivo último é concretizar o ser humano (especialmente o neurótico) em ser responsável, ou trazer para sua consciência (*Bewußtsein*) o caráter de responsabilidade da existência (Frankl, 1948/2016a).

Quando a *Existenzanalyse* afirma que algo precisa ser trazido à dimensão consciente (*bewusst*), não o faz com o mesmo objetivo da Psicanálise ao trazer à tona algo que está inconsciente. Frankl não deseja trazer à consciência algo impulsivo relacionado ao próprio *Id*, que se torna consciente no *Ego*, mas "algo espiritual" à consciência, "[...] consciente de si mesmo" (Frankl, 1948/2016a, p. 18). A *Existenzanalyse*, a partir dessa compreensão, não tem como objetivo o ser humano entendido como um ser meramente impulsivo (*bloß triebhaften*), mas sim como ser responsável, e seu objetivo está relacionado à existência espiritual (*geistige*) e não à existência impulsiva. É importante destacar, como salienta Carvalho (2021, p. 55), que "nessa estratificação hierárquica, a realidade espiritual está acima das demais e permite orientá-las, lembrando que valores não são estímulos que induzem o comportamento, mas objetos que atraem a pessoa e permitem escolhas". Dessa forma, a responsabilidade que o sujeito possui, enquanto ser responsável, é a estrutura fundamental de um "ser espiritual, não meramente impulsivo [...]. [Ele] se torna consciente de si mesmo, encontra-se... a si mesmo" (Frankl, 1948/2016a, p. 18).

A perspectiva da consciência, à luz da *Existenzanalyse*, precisa ser compreendida através da realidade espiritual, pois ela avança em uma nova ideia de Frankl sobre o

inconsciente, ou melhor, sobre o inconsciente espiritual, porque "[...] quando Frankl menciona a consciência moral, está se referindo a uma instância do inconsciente espiritual que é capaz de orientar as escolhas que envolvem pulsões, mas que não surge delas" (Carvalho, 2021, p. 61).

A existência só ocorre em um ex-sistir, ou seja, um sair (*Ex*) de si mesmo, cuja saída ocorre por meio de uma dinâmica para estar perante si mesmo, já que essa saída se dá das dimensões corpóreo-psíquica ou corpóreo-anímica (*leiblich-seelisch*) e chega "[...] a si mesmo atravessando o espaço do espiritual. A ex-sistência ocorre no espírito. E o homem se apresenta perante si mesmo na medida em que se apresenta como pessoa espiritual diante de si mesmo como organismo psicofísico" (Frankl, 1959/2021c, p. 59)[16].

O espírito é responsável tanto pela compreensão consciente da realidade, do mundo, quanto pelo agente das operações do pensamento lógico e dos julgamentos do pensamento valorativo, dotado, assim, de mais liberdade do que a dimensão psíquica e a dimensão corpórea ou biológica; "o espírito não apenas compreende, mas está na raiz das opções, o que leva os fenomenólogos a dizer que o espírito é a sede da liberdade" (Carvalho, 2021, p. 54). Entretanto, o pensamento Frankliano não se opõe à Psicanálise. A *Existenzanalyse* protesta contra todo determinismo e reducionismo psicofísico, oferecendo uma visão antropológica que não é redutivista nem psicologista, mas propõe uma compreensão ontológica do ser como um ser

[16] Para isso, Frankl expõe, de maneira explicativa, o seguinte exemplo: "Para demonstrá-lo com base em uma casuística clínica: o homem que sofre no sentido de uma depressão endógena pode se contrapor como pessoa espiritual a essa afecção do organismo psicofísico, mantendo-se, assim, fora do acontecimento organísmico da doença. De fato, no caso da depressão endógena, lidamos com uma afecção psicofísica, pois o elemento psíquico e o elemento físico são nela sincronizados, são ativados paralelamente. Lado a lado com a depressão psíquica dão-se as anomalias somáticas da menstruação, da secreção do suco gástrico ou de outras coisas do gênero. O homem é melancólico com o estômago, com a pele e com os cabelos, com corpo e alma, mas não justamente com o espírito. Ao contrário, é apenas o organismo psicofísico que é afetado, mas não, contudo, a pessoa espiritual que, enquanto tal, não conseguiria de modo algum ser afetada. Se, *ceteris paribus*, um homem se distancia ou não de sua depressão endógena, enquanto o outro se deixa cair nessa depressão, é algo que não se acha sob o domínio da depressão endógena, mas, antes, da pessoa espiritual" (Frankl, 1959/2021c, p. 60, grifos no original). Frankl, em suas reflexões, oferece uma visão singular sobre a relação entre doença e espiritualidade. Para ele, o ser humano possui a notável habilidade de se contrapor, como pessoa espiritual, a doenças físicas e psíquicas, como é o caso da depressão endógena. Mesmo diante dessa afecção no organismo psicofísico, a pessoa espiritual é capaz de manter-se fora do alcance da doença. Frankl ressalta a sincronização psicofísica presente na depressão endógena, em que os elementos psíquicos e físicos se entrelaçam. Essa condição não se limita apenas ao aspecto psicológico, mas também se manifesta em anomalias somáticas, como alterações menstruais e secreção gástrica. É uma conexão profunda entre corpo e mente. No entanto, ele faz uma distinção fundamental entre corpo, alma e espírito. Enquanto o homem pode experimentar melancolia no corpo e na alma, é o espírito que permanece imune a essas influências. O espírito é apresentado como uma dimensão separada, intocada pela depressão, ao passo que é o organismo psicofísico que sofre os efeitos. Nessa perspectiva, Frankl destaca o papel crucial da pessoa espiritual na jornada enfrentando a depressão endógena. A decisão de se afastar ou sucumbir a essa condição não está sob o domínio exclusivo da própria doença, mas é determinada pela pessoa espiritual. A pessoa espiritual possui a capacidade de escolher sua atitude perante a doença, independentemente dos sintomas físicos e psicológicos. Esses pontos revelam a ênfase de Frankl na importância do espírito e da liberdade interior na superação de dificuldades. Ao reconhecer a dimensão espiritual como um refúgio de resiliência, ele encoraja os indivíduos a estabelecerem uma postura de enfrentamento diante das adversidades, mantendo-se firmes em seu espírito e encontrando significado mesmo nas situações mais desafiadoras.

corpóreo, anímico e espiritual, sem recorrer a sínteses dualistas. Frankl (1959/2021c) adverte sobre a possível perda do espírito e da dimensão espiritual que a psicologia pode acarretar. A ontologia Frankliana considera o sujeito como composto por esses estratos. Essa recusa em descrever um estrato em termos de outro evita que Frankl caia em qualquer tipo de reducionismo.

Por mais que exista uma condição biopsíquica no sujeito, é ao espiritual que Frankl atribui maior importância no ser humano. Esse ser capaz de atos espirituais conscientes e livres, dotado de uma dimensão espiritual predominante, é a pessoa. A pessoa não pode determinar ou reduzir a si mesma ou aos outros por uma limitação essencial, embora possa ter um comportamento incompatível com sua própria essência ou que pretenda manchar a essência do outro. Essa capacidade de se opor às condições, Frankl (1959/2021c, p. 61) a chama de "poder opositor do espírito" (*Trotzmacht des Geistes*). Diante de um paralelismo psicofísico que está relacionado às condições biológicas e psíquicas, surge um antagonismo psiconoético relacionado à capacidade do sujeito, por exemplo, de se contrapor às condições de estar em algo, mas livre para fazer algo. A peculiaridade desse ser constituído pelas dimensões corpóreas, anímicas e espirituais, ou seja, essa natureza ontológica de seres subjetivos e dotados de atos espirituais, fez com que Frankl examinasse com mais cuidado a compreensão que se tinha sobre o inconsciente. Segundo Carvalho (2021, p. 63), "o indivíduo é singular não apenas pela maneira como olha e age no mundo, mas também pela forma como conduz seu projeto de vida...". Além disso, Frankl afasta o risco de a *Logoterapia* ser reduzida a um tipo de clinicismo, devido à compreensão que a *Logoterapia* tem da pessoa que está diante da manifestação de uma doença orgânica. O paciente não precisa se opor à doença, mas buscar a reconciliação quando sentido é atribuído ao sofrimento (Frankl, 1959/2021c).

É interessante mencionarmos que Frankl fala do termo "poder opositor do espírito" (Frankl, 1959/2021c, p. 61). O conceito de 'poder opositor do espírito' possibilita a realização de algo, embora não seja uma necessidade: "Opor-se é, na verdade, sempre possível, mas o homem não precisa desse poder opositor. O homem sempre pode, mas nem sempre precisa se opor" (*Ibid.,* p. 61). Nesse sentido, Frankl compreende que essa possibilidade de se opor é apenas uma possibilidade, pois a pessoa pode tanto fazer essa oposição quanto não fazer. A necessidade da pessoa espiritual de se opor não é algo obrigatório, visto que "[...] o homem se afirma com base em suas pulsões (*Trieben*), graças à sua herança e graças ao seu mundo circundante" (*Ibid.,* p. 61).

As premissas do método proposto por Frankl destacam que a *Logoterapia* e a *Existenzanalyse* buscam uma abordagem analítica sem se aproximarem do cientificismo. Apesar das críticas da *Existenzanalyse* à Psicanálise Freudiana, o foco sempre foi a pessoa e o sentido. Meireles argumenta que é precisamente "a partir do encontro com a filosofia, a Análise Existencial realizar-se-á como método especulativo disposto a cooperar com uma visão de ser humano mais genuína" (Meireles, 2019, p. 20). Agora emerge o questionamento sobre o *locus* da essência da pessoa espiritual a partir da *Existenzanalyse*, oferecendo-nos a oportunidade de investigar essa temática em sequência.

2.3 Primeira premissa: a transcendentalidade da consciência em *Der Unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*

A obra "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d), resultado de uma conferência dada logo após o término da Segunda Guerra Mundial, traduzida literalmente como "O Deus inconsciente. Psicoterapia e Religião", com o título em espanhol "La presencia ignorada de Dios: psicoterapia y religión" (1948/1994), e, em português, "A presença ignorada de Deus" (1948/2016a), possibilitou a Frankl obter o título de Doutor em Filosofia pela Universidade de Viena em 1948, mesmo ano da publicação da primeira edição[17].

É importante notarmos que na terceira edição alemã da obra "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d), Frankl incluiu, em 1974, quatro novos capítulos: (i) Logoterapia e teologia (*Logotherapie und Theologie*); (ii) o médico como cura d'almas (*Ärztliche Seelsorge*); (iii) o órgão de sentido (*Das Sinn-Organ*) e, por fim, (iv) a autocompreensão ontológica pré-reflexiva do ser humano (*Das präreflexive ontologische Selbst-Verständnis des Menschen*). Além disso, há uma inserção do capítulo XII intitulado "Der Mensch auf der Suche nach einem letzten Sinn", que é resultado da transcrição do áudio de uma palestra de Frankl na entrega do "Prêmio Oskar Pfister", em língua inglesa, na "American Psychiatric Association", em 1985, com o título "Man in Search of Ultimate Meaning" e que

[17] Na bibliografia disponibilizada pelo "Viktor Frankl Institut" (https://www.viktorfrankl.org/biographie.ht-ml), consta a seguinte informação: "1948 – Frankl erhält sein philosophisches Doktorat mit einer Dissertation über das Thema 'Der unbewusste Gott'. Er wird Dozent für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien" (1948 – Frankl recebe seu Doutorado em Filosofia com uma dissertação sobre o tema "O Deus inconsciente". Tornar-se professor de neurologia e psiquiatria na Universidade de Viena", tradução nossa).

na edição portuguesa foi traduzido com o título de "O ser humano em busca de um sentido último" (Frankl, 1948/2016a, p. 118)[18].

Esta obra, segundo Frankl (1948/2016a), foi a mais revista e aperfeiçoada dentre todos os seus livros, já que algumas das fortes críticas à *Existenzanalyse* e ao pensamento Frankliano partiram principalmente de algumas premissas levantadas nesta obra (Reitinger, 2015). Frankl (1948/2016a) ressalta que a *Existenzanalyse* não pode ser julgada unicamente a partir da obra "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d), mas deve ser vista diante da envergadura que ela teve na contribuição da relação entre a Filosofia e a Psicologia; a inserção de uma vasta lista bibliográfica descrita pelo próprio Frankl em notas indica a preocupação de relacionar, erroneamente, a posição da *Existenzanalyse* no campo "teológico-psicoterapêutico" (*theologisch-psychotherapeutische*) (Frankl, 1948/2016a, p. 11).

Destacamos duas premissas estabelecidas por Frankl em "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d): (i) a transcendentalidade da consciência e (ii) o inconsciente intencional (Frankl, 1948/2016a). As premissas levantadas por Frankl (1948/2021d) no texto base de sua tese de Doutorado em Filosofia encontram indícios moderados desde seu pensamento de juventude, ainda em desenvolvimento, em um dos artigos publicados datado de 1923, intitulado "Zur minischen Bejahung und Verneinung" [Sobre a formação da mímica afirmativa e negativa], publicado com a ajuda de Sigmund Freud[19] na revista "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse" [Revista internacional de Psicanálise], até um dos últimos artigos publicados antes de ser capturado e levado aos campos de concentração, como "Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse" [Filosofia e Psicoterapia. Para a fundamentação de uma análise existencial], de 1939 (Frankl, 1924/2010a; 1939/2021e). Frankl já postula, nesse artigo em específico, sua antropologia a partir de uma visão "corpóreo-anímico-espiritual" (Frankl, 1939/2021e, p. 35). De toda forma, a perspectiva filosófica de Frankl inclina-se a compreender que, embora o sujeito seja ontologicamente

[18] Frankl ressalta que foi a primeira vez que este prêmio – que leva o nome do teólogo suíço Oskar Pfister (1873-1956), amigo de Freud – foi entregue a um não americano (Frankl, 1948/2016a).

[19] No que concerne ao texto que Freud o ajudou a publicar na revista, Frankl relata no seu livro publicado em 1995, *Was nicht in meinen Büchern steht: Lebenserinnerungen* (O que não está escrito nos meu livros: memórias (1995/2010d)), o seguinte episódio: "Certo dia eu estava, mais uma vez, sentado num banco na alameda principal do Prater – meu local de trabalho preferido à época – e coloquei no papel aquilo que tinha pensado sobre *Zur Entstehung der mimischen Bejahung und Verneinung* (Sobre a formação da mímica afirmativa e negativa). Juntei uma carta ao manuscrito e o encaminhei a Freud. Fiquei bastante surpreso quando Freud escreveu que havia indicado o texto à *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* (*Revista Internacional de Psicanálise*) esperando que eu não me opusesse. Alguns anos mais tarde, em 1924, ele realmente acabou sendo publicado nessa revista" (Frankl, 1995/2010d, p. 55, grifos no original).

constituído por diferentes dimensões, conforme o pensamento de Max Scheler, não deve ser reduzido a nenhuma delas, incluindo a dimensão espiritual (Carvalho, 2021).

Com o objetivo de evidenciar o conceito de consciência e transcendentalidade da consciência, levantaremos as seguintes questões: qual é a atribuição teleológica do conceito de consciência na formulação da *Existenzanalyse* no pensamento filosófico de Frankl? Quais foram os impactos do domínio da intencionalidade consciente em "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d)? Para tanto, iniciaremos com a primeira premissa.

Como discutido na seção anterior, "2.1 A *Existenzanalyse* como método especulativo no pensamento filosófico de Viktor Frankl", a *Existenzanalyse* é, antes de tudo, um método que busca chegar à essência do sujeito. No entanto, a possibilidade epistemológica dessa pretensão só pode ocorrer por meio da premissa metafísica relacionada ao aspecto transcendental da consciência. Portanto, a consciência assumiria a característica principal do sujeito – em consonância com a fenomenologia Husserliana – no pensamento filosófico de Frankl (Aquino, 2014).

No segundo volume de "Logische Untersuchungen" [Investigações Lógicas], especialmente na V Investigação, Husserl apresenta, no primeiro parágrafo intitulado "Vieldeutigkeit des Terminus Bewußtsein" [Pluralidade de sentidos do termo consciência], três sentidos específicos que podem ser atribuídos ao termo consciência (*Bewusstsein*), a saber: (i) "a consciência como estrutura total fenomenológica real (*reell*) do eu empírico, como entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade do fluxo de vivências"; (ii) "a consciência como percepção interna das próprias vivências psíquicas"; e, por fim, (iii) "a consciência como designação abrangente dos 'atos psíquicos' ou das 'vivências intencionais' de qualquer tipo" (HUA XIX, 346, tradução nossa)[20]. No último sentido apresentado, ou seja, o sentido de consciência como atos psíquicos ou vivências intencionais, Husserl aprofunda suas descrições após a análise feita nos dois primeiros capítulos da *V Investigação*, nos quais trata do tema do primeiro sentido da consciência, (i) "a consciência como estrutura total fenomenológica real do eu empírico, como entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade do fluxo de vivências", e do segundo sentido, (ii) "a consciência como percepção interna das próprias vivências psíquicas".

[20] "1. La coscienza come compagine complessiva fenomenologica reale (*reell*) dell'io empírico, come trama dei vissuti psichici nell'unità della corrente dei vissuti. 2. La coscienza come interno rendersi-conto (*Gewahwerden*) dei propri vissuti psichici. 3. La coscienza come designazione comprensiva degli «atti psichici» o dei «vissuti intenzionali» di qualsiasi genere" (HUA XIX, 346, grifos no original).

Não é difícil observar que Frankl se aproxima significativamente do tema da consciência na fenomenologia, principalmente em sua obra "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d). No terceiro capítulo dessa obra, intitulado "Existenzanalyse des Gewissens" [Análise Existencial da consciência], Frankl diferencia brevemente os conceitos de consciência que ele utiliza: "[...] À consciência (*Bewusstsein*) torna-se acessível um ser que é (*Seinendes*); à consciência moral (*Gewissen*), ao contrário, não é um ser que é, mas um ser que ainda não é, ou seja, um ser que deveria ser (*Sein-sollendes*)" (Frankl, 1948/2016a, p. 30). Em relação a esse ser que é, podemos aproximar essa noção de consciência com o segundo conceito descrito por Husserl na *V Investigação*, ou seja, como "[...] percepção interna das próprias vivências psíquicas" (HUA XIX, 346, tradução nossa)[21], que deriva do primeiro conceito, "consciência como estrutura total fenomenológica real (*reell*) do eu empírico, como entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade do fluxo de vivências" (HUA XIX, 346, tradução nossa)[22], pois, como apontam Aquino e Cruz (2021), a compreensão de Frankl do termo *Bewusstsein* [consciência] possui o sentido de apreender o que é o existente. Sobre esse segundo conceito de consciência, mais especificamente, Husserl afirma:

> É inegável que o segundo conceito de consciência é "mais ordinário": esse é o conceito "primeiro em si". Seguindo uma ordem científica, será possível proceder deste, do conceito mais restrito, ao primeiro, àquele mais amplo, mediante a seguinte reflexão: se assumimos o *cogito ergo sum*, ou antes, o simples *sum* como uma evidência que poderia sustentar a própria validade diante de qualquer dúvida, é óbvio que nesse caso o eu em questão não pode ser aquele empírico (HUA XIX, 356, tradução nossa, grifos no original)[23].

Não é possível identificar uma definição clara do termo consciência (*Bewusstsein*) no texto "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d). Na grande maioria das vezes, na verdade, é o conceito de *Gewissen* [consciência] que é usado para exemplificar a construção de sua teoria, juntamente com a relação entre o inconsciente espiritual e o inconsciente psicanalítico, e a característica, por definição, da consciência com a transcendentalidade. Em outras palavras, a primeira premissa, a transcendentalidade da consciência, Frankl só a concebe a partir do momento em que percebe a necessidade de haver

[21] "[...] interno rendersi-conto (*Gewahwerden*) dei propri vissuti psichici" (HUA XIX).
[22] "[...] coscienza come compagine complessiva fenomenologica reale (*reell*) dell'io empírico, come trama dei vissuti psichici nell'unità della corrente dei vissuti (HUA XIX, 346).
[23] "È innegabile che il secondo concetto di coscienza sia «piú ordinario»: esso è il concetto «in sé primo». Seguendo un ordine scientifico, si potrà procedere da esso, dal concetto piú ristretto, al primo, quello piú ampio, mediante la seguente riflessione: se assumiamo il *cogito ergo sum*, o piuttosto il semplice *sum* come un'evidenza che potrebbe sostenere la propria validità di fronte ad ogni dubbio, è ovvio che in questo caso l'io in questione non può essere quello empirico" (HUA XIX, 356, grifos no original).

uma ruptura com o método de análise e interpretação do sujeito por parte da Psicanálise Freudiana e da Psicologia Individual de Alfred Adler. E na dimensão metafísica onde a interpretação do conhecimento ocorre é, necessariamente, a consciência. Partindo da Psicanálise Freudiana e percebendo suas limitações antropológicas, como será exposto adiante, Frankl, ao conceber a noção de redução, reconduz o enfoque ao ponto central onde esse conhecimento se processa: a consciência[24].

A redução fenomenológica representa uma postura epistemológica essencial, combinando a suspensão do juízo e a contemplação direta das realidades em sua própria natureza. Essa atitude abarca uma ampla gama de objetos de conhecimento, abrangendo até mesmo o sujeito cognoscente. Como resultado desse processo, alcançamos o resíduo fenomenológico, a própria consciência, o '*cogito*'. Quando direcionada a um objeto externo, a redução fenomenológica nos conduz à essência do fenômeno em questão, não da própria entidade objetiva. Desvendamos, assim, a essência daquilo que se manifesta diante de nós, intrinsecamente vinculado e dependente do objeto em foco, ao mesmo tempo que o objeto externo mantém sua natureza externa.

Identificamos que o primeiro movimento que Frankl faz é examinar o fenômeno da consciência a partir da *Existenzanalyse* e, posteriormente, sua caracterização com o aspecto intencional. No início de seu sistema, Frankl concebe a consciência como uma característica essencial do ser humano, um "ser que decide" (*entscheidendem Sein*), atribuindo-lhe a condição de fenômeno primário (*Urphänomen*) da responsabilidade, do ser responsável, inerente à própria natureza humana (Frankl, 1948/2016a, p. 29).

Se a Psicanálise Freudiana, como afirma Machado (2013, p. 77), torna consciente aquilo que é impulsivo no *Id*, a *Existenzanalyse* traz à consciência algo espiritual, como a responsabilidade; separado do conteúdo do *Id* que invade a consciência, a *Existenzanalyse* torna a própria experiência do eu consciente, "o ser torna-se consciente de si mesmo".

Frankl chega a essas conclusões, como ele mesmo afirma, por meio de deduções fenomenológicas que devem ser demonstráveis ao longo da justificação de sua hipótese sobre esse fenômeno da consciência, cuja extensão é vista até as profundezas do inconsciente, e que tem suas raízes (*wurzelt*) no inconsciente. Neste sentido, ele afirma que "[...] as grandes e

[24] Frankl fundamenta-se no conceito de intencionalidade da consciência, originado na tradição fenomenológica. Essa noção, introduzida por Brentano, enfatiza que a consciência está direcionada, inclinada em relação a algo, e Husserl a incorpora à fenomenologia, compreendendo, tal como Brentano, que a consciência sempre possui um objeto. Embora Frankl utilize tanto os substantivos 'Gewissen' e 'Bewusstsein' em alemão, ambos traduzidos como 'consciência' em português, esses termos em sua obra 'Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion' não são explicitamente diferenciados.

autênticas (existencialmente autênticas) decisões na existência humana sempre ocorrem de maneira irrefletida e, portanto, inconsciente. Em sua origem, a consciência está imersa no inconsciente" (Frankl, 1948/2016a, p. 29).

Frankl relaciona de maneira direta a consciência com a forma pela qual a decisão é refletida, e esse "ser-que-decide" (*entscheidendem Sein*) não precisa necessariamente estar em um estado consciente, de vigília, para ter atos de consciência espirituais (Frankl, 1948/2016a, p. 29). Segundo Frankl, o sentido nasce do inconsciente e, quando descoberto pela consciência, tem a função de orientar e direcionar as escolhas que a pessoa faz por meio dessa teoria da motivação. É possível, contudo, que esses motivos não sejam completamente identificados pela consciência quando o sentido não é descoberto ou identificado. "[...] Ela [a consciência] intui o sentido das situações específicas. Essa intuição íntima é possível porque o sentido de sua vida é inconsciente, mas está presente na pessoa" (Carvalho, 2021, p. 151).

A motivação, como entendida por Bello (2016), impulsiona a εποχη, a suspensão da atitude natural, justificando o fato de que ela tende a buscar um sentido mais profundo, ou melhor, busca uma justificação absoluta que leva à evidência. Essa justificação absoluta, referenciada à evidência, é justificada na fenomenologia por estar inserida em dois aspectos extremamente importantes: (i) o primeiro deles é que a manifestação do fenômeno, intuída pela consciência intencional, pode se apresentar à consciência de maneira não clara, ambígua ou enigmática; (ii) em segundo lugar, já se manifesta, para Bello, uma "busca de sentido" (*Ibid*., p. 28).

Essas decisões, enquanto atos espirituais, são compreendidas por Machado (2013) como ocorrendo de forma irrefletida, portanto, de maneira inconsciente, no pensamento filosófico Frankliano. Assim como é impossível pensar no inconsciente em Frankl sem sua conexão com a dimensão espiritual, também não é possível abordar o tema da escolha e da liberdade sem considerar a questão do sentido da existência humana. De acordo com Carvalho (2021), as escolhas estão intrinsecamente vinculadas ao sentido, *i.e*., as decisões que o indivíduo toma podem estar relacionadas ao significado de sua vida, sua orientação e postura diante da existência. A partir da perspectiva da *Existenzanalyse*, tais escolhas podem concretizar o sentido, seja ele consciente ou não, uma vez que o sistema consciente, operando por meio da consciência intencional, intuição de valor e atribuição de significado, depende do inconsciente não apenas para estabelecer e selecionar uma orientação teórica da motivação relacionada a determinado valor ou valores, mas também por ser a base do conceito de pessoa em sua teoria.

Em outras palavras, “o sentido é concreto e suas raízes estão no inconsciente” (Carvalho, 2021, p. 150).

O caminho empreendido por meio do método fenomenológico consiste precisamente na suspensão da atitude natural, rejeitando a aceitação ingênua e completa da existência de qualquer coisa ancorada em julgamentos prévios. Tal suspensão é aplicada para que o sujeito possa questionar o que permanece após esse ato de suspensão ou ‘colocar entre parênteses’ a existência das coisas conforme são imediatamente percebidas. Essa suspensão nos leva a uma busca mais profunda, em que o fenômeno é desvelado em sua essência, liberando-o de pressupostos e preconceitos que poderiam obscurecer sua verdadeira significação (Bello, 2019). Sobre isso, Bello complementa:

> Se a colocação em questão fosse absoluta, a consequência seria uma atitude cética, da qual somos obrigados a fugir porque é intrinsecamente contraditória. A própria afirmação segundo a qual não existem pontos de referência, é uma afirmação absoluta e peremptória, segundo Husserl. Então, a colocação fora do circuito enquanto operação do sujeito, não sendo radical, deixa um resíduo. Diz Agostinho: podemos duvidar de tudo, mas há uma “*intima scientia, est qua nos vivere scimus*” (De Trinitate)[25]. Diz Descartes: permanece o *cogito*. Diz Husserl: permanece aquela região do ser que é o lugar do nosso viver as experiências. A afirmação é muito semelhante à agostiniana. Buscamos especificar o que quer dizer “vivere” e que tipo de *scientia* nos dá o sentido deste viver. Trata-se de reconhecer o “sentido” do viver. Então, quer dizer que se posso colocar entre parênteses a existência das coisas entendida como a sua facticidade, não posso, porém, deixar de procurar o seu sentido (Bello, 2016, p. 27-8, grifos no original).

Ou seja, Bello aborda a questão da colocação entre parênteses como uma operação do sujeito que suspende a existência das coisas em sua facticidade. Ela ressalta que essa suspensão

---

[25] “Intima scientia est qua nos vivere scimus ubi ne illud quidem academicus dicere potest: ‘Fortasse dormis et nescis et in somnis vides.’ Visa quippe somniantium simillima esse visis vigilantium quis ignorat? Sed qui certus est de suae vitae scientia non in ea dicit: ‘Scio me vigilare,’ sed: ‘Scio me vivere.’ Sive ergo dormiat sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest quia et dormire et in somnis videre viventis est. Nec illud potest Academicus adversus istam scientiam dicere: ‘Furis fortassis et nescis quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium, sed qui furit vivit.’ Nec contra Academicos dicit: ‘Scio me non furere,’ sed: ‘Scio me vivere.’ Numquam ergo falli nec mentiri potest qui se vivere dixerit scire. Mille itaque fallacium visorum genera obiciantur ei qui dicit: ‘Scio me vivere.’ Nihil horum timebit quando et qui fallitur vivit” (Cf. *De trinit*., XV, 12, 21b; 2005, p. 510-11). [A ciência mais íntima é aquela pela qual sabemos viver, e nem mesmo o acadêmico pode dizer: ‘Talvez você esteja dormindo, não sabendo e vendo em sonhos’. De fato, quem não sabe que as coisas vistas nos sonhos são muito semelhantes às vistas por aqueles que estão acordados? Mas aquele que tem consciência da sua vida não diz: ‘Eu sei que estou acordado’, mas sim: ‘Eu sei que estou vivo’. Portanto, seja ele dormindo ou acordado, ele está vivo. Nem nesta ciência pode-se ser enganado por sonhos, pois tanto dormir quanto ver em sonhos é próprio daqueles que estão vivos. Nem mesmo o acadêmico pode dizer contra esse saber: ‘Talvez você esteja louco e não saiba que as coisas vistas pelos sãos também são semelhantes às vistas pelos loucos, mas aquele que está louco está vivo’. Nem mesmo contra os acadêmicos ele diz: ‘Eu sei que não estou louco’, mas sim: ‘Eu sei que estou vivo’. Portanto, aquele que afirmou saber que está vivo nunca pode ser enganado ou mentir. Mil exemplos de visões enganosas podem ser apresentados àquele que diz: ‘Eu sei que estou vivo’. Ele não temerá nada disso, pois mesmo aquele que é enganado está vivo (*De trinit*., XV, 12, 21b, tradução nossa)].

não pode ser absoluta, pois levaria a uma atitude cética contraditória. Segundo Husserl, para Bello (2016), a afirmação de que não existem pontos de referência é uma afirmação absoluta e peremptória. Portanto, ao sair do circuito da atitude natural, há um resíduo que permanece.

Bello (2016), ao citar Agostinho, afirma que podemos duvidar de tudo, mas há um conhecimento íntimo pelo qual sabemos viver. Agostinho (*De trinit*., XV, 12, 21b) nos leva a considerar que a ciência mais íntima é aquela que nos permite compreender e vivenciar a própria existência. Mesmo o acadêmico não pode questionar se estamos acordados ou sonhando, pois tanto as experiências oníricas quanto as vivências despertas são inerentes à condição humana. O essencial é termos certeza de que estamos vivos, independentemente do estado em que nos encontramos. A ciência íntima não pode ser enganada por sonhos ou por estados mentais alterados, pois sua base é a convicção profunda de estar vivo. Mesmo que alguém tente nos confundir com visões enganosas, a certeza da própria existência permanece inabalável. Essa consciência autêntica nos liberta do temor do engano, pois ela é a própria essência da vida. Nossa consciência de estar vivo é nossa bússola segura em meio às diversas interpretações do mundo, garantindo a certeza inquestionável de que somos seres vivos, conscientes e responsáveis por nossa existência. Da mesma forma, Descartes, como compreende Bello (2016), destaca a permanência do *cogito*, e Husserl aponta a existência da região do ser que é o local onde vivemos as experiências. Essas afirmações são semelhantes à posição de Agostinho. Assim, busca-se especificar o significado do ‘viver’ e que tipo de conhecimento nos dá o sentido desse viver. Trata-se de reconhecer o ‘sentido’ da vida.

Assim, de acordo com Bello (2016), é válido destacar que a suspensão da existência das coisas em sua facticidade não implica na negação da busca pelo sentido dessas mesmas coisas. Ao contrário, a atitude de colocá-las entre parênteses abre uma valiosa oportunidade para aprofundarmos nossa reflexão e investigação sobre o sentido da vida e das experiências humanas. Essa postura filosófica nos convida a transcender o óbvio e a simples aparência das coisas, direcionando nosso olhar para as dimensões mais profundas e significativas do existir. É nesse espaço de indagação e contemplação que podemos encontrar novos horizontes de compreensão e sentido para a nossa jornada na existência (Cf. Bello, 2006).

Como aponta Carvalho (2021), a tradição fenomenológica da qual Frankl é um grande devedor compreende que na base conceitual da dimensão espiritual, a descrição de como esse sujeito ou *Ego* pode escolher e obedecer a regras de moralidade ocorre por meio de atos de escolhas ou até mesmo de julgamentos, ou seja, por meio de atos de consciência espirituais. “[...] É o estrato [espiritual] que se ocupa dos valores e dos amplos propósitos que a pessoa

assume. Também assim é para Frankl: o espírito é o espaço da consciência livre e dos valores, base conceitual para enfrentar as teses do positivismo e do materialismo à época" (*Ibid*., p. 44).

Em "Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse" (1956/2016d) [Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à logoterapia e análise existencial] Frankl diferencia o estado de inconsciência (*bewusstlosigkeit*) do inconsciente. O estado de inconsciência está intimamente ligado ao sono, por exemplo. Nesse estado, o inconsciente também atua. A consciência (*Bewusstsein*) não atua no estado de inconsciência, mas o inconsciente atua junto com a consciência. A hipótese de que a consciência está imersa no inconsciente é feita à luz da dimensão espiritual, que permeia o ser inconsciente do sujeito, não reforçando o hiato entre a consciência e o inconsciente.

A compreensão do conceito de espírito no pensamento de Frankl não pode ser explicada ou constituída a partir das outras dimensões (corpórea e anímica), conforme aponta Carvalho (2021). Frankl reconheceu a dimensão espiritual como uma realidade distinta da realidade material, mesmo estando presente no sujeito. Essa percepção só se efetiva se adotarmos o método fenomenológico. Quando Frankl introduz o tema da liberdade, a descrição, como veremos, não é de difícil compreensão. Como Carvalho (2021) afirma, "esse assunto [a liberdade] foi comentado para afirmar a capacidade humana de agir livremente, ainda que haja também uma dimensão material" (*Ibid*., p. 53). O modelo psicanalítico escalonado do inconsciente, pré-consciente e consciente é substituído pelo modelo de estratos concêntricos no pensamento de Frankl, no qual o conceito de existência (*Dasein*) é o centro da existência de um ser que decide (*entscheidendem Sein*) (Frankl, 1978).

A incompatibilidade entre a dimensão espiritual e a compreensão do sistema psíquico se revela como uma grande problemática no pensamento Frankliano, uma vez que a primeira dimensão obsta qualquer tentativa de reducionismo, seja ele de natureza espiritualista ou fisicalista. A aproximação entre o inconsciente e a dimensão espiritual não pode ser compreendida simplesmente através de uma localização espacial ou reducionista, como se fosse possível localizar o inconsciente em uma parte específica do cérebro. Frankl (1948/2016a) rejeita veementemente a ideia de reduzir a consciência a qualquer aspecto meramente fisicalista. A proximidade entre o ser consciente e o ser inconsciente reside no fato de que os atos espirituais, que são características exclusivas dos seres humanos, ocorrem de forma pré-reflexiva e irrefletida, *i.e*., de maneira inconsciente. Essa separação, delineada através de um método fenomenológico, sugere que a dimensão espiritual atravessa a consciência até o inconsciente, revelando que a consciência está imersa e imbuída no próprio inconsciente. A

tomada de decisão, portanto, ocorre não somente em um ser consciente, mas em um ser que, em essência, é inconsciente. Os atos de decidir não são exclusivamente atributos de um ser consciente, mas sim de um ser que, como já afirmado, é intrinsecamente inconsciente (Frankl, 1948/2016a).

Somente nesse sentido é que a consciência tende a ser considerada como irracional (*Irrational*), ilógica (*alogisch*) ou pré-lógica (*Vorlogik*), equivalente à existência de uma possível compreensão pré-científica "[...] do ser e, ontologicamente anterior a ela, uma *compreensão pré-lógica do ser*, [pois] existe também uma *compreensão pré-moral dos valores*, muito anterior a qualquer moral explícita; trata-se justamente da consciência" (Frankl, 1948/2016a, p. 29, grifos no original). O indivíduo, nesse contexto, não pode ser meramente resultado de complexos processos naturais, biológicos ou químicos, pois, ao abarcar a dimensão espiritual em complemento às dimensões corpórea e anímica, a compreensão do espírito no pensamento de Frankl se aproxima de ser a sede tanto da intuição de valores quanto do sentido, já que o ato de consciência espiritual age sem estar determinado pelos impulsos e instintos do sistema psíquico (Carvalho, 2021).

A consciência, dessa forma, é, na verdade, irracional, pois em sua realidade de execução imediata e não prolongada, não é completamente racionalizável; por outro lado, só se torna acessível como uma racionalização secundária (*sekundären Rationalisierung*), por exemplo, na qual "[...] todo o assim chamado 'exame de consciência' só é concebível a posteriori; além disso, a deliberação da consciência é, em última análise, insondável" (Frankl, 1948/2016a, p. 30). No texto "Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse", de 1956, Frankl afirma que "a intuição da consciência [...] é irracional e, por isso, não totalmente possível de ser racionalizada [...]" (Frankl, 1956/2016d, p. 215). Assim, essa consciência, que pode possuir esse caráter moral como uma espécie de característica, é, de acordo com esse pensamento, um "[...] agente moral, cuja origem é espiritual, não instintiva, e que todo indivíduo traz consigo de maneira intuitiva [...]" (Carvalho, 2021, p. 61). Para Candena e Castañon (2020, p. 129), o significado dessa afirmação de Frankl refere-se à execução espiritual dos atos de consciência que não reflete sobre si mesma, pois é pura execução; "é uma variação da afirmação de Brentano de que a consciência é sempre consciência de algo diferente dela própria". Reforçamos que o desenvolvimento conceitual do tema da constituição da consciência, como consciência intencional na obra filosófica de Frankl, demonstrou a existência de um sujeito que pode estar voltado tanto para fora de si quanto para dentro de si e que,

necessariamente, se relaciona com aquilo que está ao seu redor, o mundo, a realidade (Carvalho, 2021).

Frankl, nesse entendimento, enfatiza que esse ser deve se tornar real, ou seja, há uma distância entre o ser que é apenas possível e o ser real, "embora, em um sentido mais elevado, essa simples possibilidade represente novamente uma necessidade" (Frankl, 2016, p. 30). Tudo o que a consciência tende a revelar, trazendo à tona, possui um caráter de constituição desse vir a ser real. Diante disso, Frankl destaca: "Levanta-se imediatamente a questão de que forma poderia ser realizado se não for, de alguma maneira, antecipado espiritualmente" (Frankl, 1948/2016a, p. 30).

Essa antecipação à qual Frankl se refere é o que ele chama de "intuição" (Frankl, 1948/2016a, p. 30). A consciência em Frankl possui um caráter funcional e essencialmente intuitivo, de antecipação, uma vez que essa antecipação (espiritual) ocorre como um ato de "visão", que, como veremos, é uma variação do conceito de "visão de essências" de Husserl (Frankl, 1948/2016a, p. 30; HUA II, 10).

No primeiro volume de "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie" [Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Primeiro livro: introdução geral à fenomenologia pura] (HUA III), ainda no § 3 intitulado "Wesenserschauung und individuelle Anschauung" [Visão de essência e intuição individual], Husserl afirma:

> "Essência" designou, *antes de mais nada*, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como *o que* ele é. Mas cada um desses "o quê" ele é, pode ser "posto em ideia". A intuição empírica ou individual pode ser convertida em *visão de essência* (*ideação*) – possibilidade que também noção deve ser entendida como possibilidade empírica, mas como possibilidade de essência. O apreendido intuitivamente é então a essência *pura* correspondente ou *eidos*, seja este a categoria suprema, seja uma particularização dela, daí descendo até a plena concreção (HUA III, 10, grifos no original).

Husserl, em sua abordagem, ressalta que a essência se refere ao núcleo intrínseco de um indivíduo, definindo a sua própria essência, aquilo que o torna o que é. No entanto, ele nos convida a transcender a mera apreensão individual dessas características essenciais, ao afirmar que cada uma delas pode ser 'posta em ideia', isto é, compreendida e concebida como ideia (HUA III).

Propõe, então, que por meio da intuição empírica ou individual, é possível alcançar uma visão mais profunda e universal da essência, também denominada de ideação. Nessa

perspectiva, somos convidados a ir além dos limites da experiência individual e adentrar a esfera da possibilidade empírica, que consiste na apreensão da essência pura correspondente, o *eidos* (HUA III).

O termo ‘eidos’, em sua riqueza, abarca desde categorias suprasensíveis até particularidades mais concretas, englobando conceitos abstratos e formas específicas. Husserl (HUA III) enfatiza, assim, a importância da intuição e da visão de essência para a compreensão das características essenciais dos indivíduos e para a busca de uma compreensão mais profunda e abrangente da realidade.

Através dessa reflexão, Husserl (HUA III) abre as portas para uma epistemologia que vai além do meramente empírico, convidando-nos a explorar o âmago da essência, a apreender as formas universais subjacentes à diversidade aparente do mundo e a desvelar o cerne da existência que transcende o individual e se conecta ao universal. A busca pela essência e sua visão, portanto, revela-se como um caminho enriquecedor na trajetória filosófica rumo a uma compreensão mais profunda e significativa do ser e do mundo.

Antes de qualquer ato posterior da consciência, como afirma Frankl (1948/2016a), ela exerce, em primeiro, a função de intuir algo e, somente assim, posteriormente, pode racionalizar esse algo. Husserl compreende que essa apreensão, que ocorre de maneira intuitiva, dá-se de modo completamente originário, ou seja, pode ser designada como adequada (*adäquate*), já que a “visão de essência também é, precisamente, intuição, assim como objeto eidético é, precisamente, objeto” (HUA III, 10). A intuição, contudo, também pode ocorrer de maneira inadequada (*inadäquate*), com diferentes níveis de clareza (HUA III, 10). No texto “Das Leiden am sinnlosen Leben” (1977/2017, p. 25), Frankl afirma que a consciência pode se “enganar” diante desses níveis de clareza da intuição que Husserl destaca (HUA III, 10), principalmente na relação entre sujeito e objeto. Segundo o próprio Husserl, “não importa se a intuição individual seja de tipo adequado ou não: ela pode ser convertida em visão de essência, e esta última, quer seja adequada de maneira correspondente, quer não, tem o caráter de um ato *doador*” (HUA III, 10, grifo no original).

Carvalho (2021) ressalta que na perspectiva do pensamento Frankliano, a relação entre sujeito e objeto é abordada de forma não reducionista, revelando-se uma abordagem de grande importância. Observa-se que Frankl, influenciado por esse enfoque, rejeita a ideia de que o pensamento possa ser simplesmente reduzido a uma mera operação ou atividade direta e exclusiva do cérebro, porque “na fenomenologia, o pensamento lógico não resulta da

consciência psicológica, mas é o construtor de objetos intencionais, de modo que a intuição tem sentido fenomenológico" (*Ibid*., p. 46).

Para Frankl (1948/2016a), a tarefa que a consciência exerce é, em resumo, revelar ao sujeito aquilo que é único e necessário (*das Eine, was not tut*), ou seja, algo completamente exclusivo ao ser humano a partir de uma realidade concreta para a pessoa concreta. Essa possibilidade está ancorada no conceito de 'valores de situação' de Max Scheler, ou seja, é necessário considerar um dever-ser "[...] individual, que não pode ser abarcado por nenhuma lei geral, por nenhuma 'lei moral' formulado em termos universais (por exemplo, no sentido do imperativo kantiano), mas prescrito precisamente por uma 'lei individual' (Georg Simmel)" (Frankl, 1948/2016a, p. 31). Se considerarmos essa citação isoladamente, pode-se incorrer na impressão equivocada de que se trata de uma lei individual, porém, tal inferência não é correta. O cerne da questão reside em uma hierarquia de valores *a priori*, de caráter universal e necessário, os quais são apreendidos através da intuição emocional. Nesse âmbito, a intuição é, de fato, uma experiência singular e a tomada de consciência assume também um caráter individual. No entanto, é importante notar que as essências, fundamentais e subjacentes a esse contexto, transcendem o âmbito individual, configurando-se como elementos *a priori* e universais.

A consciência, ao revelar intuitivamente essas possibilidades individuais e concretas de valores, leva Frankl a considerar a operação da consciência como instintiva, no sentido de um instinto ético diante do instinto vital da razão prática (Frankl, 1948/2016a). A oposição entre o instinto ético e o instinto vital, o instinto dos animais, resume-se ao fato de que este último se dirige ao aspecto genérico, pois sua funcionalidade, como afirma Frankl, está voltada para o geral (*im Allgemeinen*) (Frankl, 1948/2016a, p. 32). Em outras palavras, o instinto dos animais possui um caráter esquemático, algo que não ocorre com o instinto ético. Enquanto os animais reagem aos sinais do ambiente em que estão inseridos por meio de um esquema totalmente rígido e sempre fixo em termos de generalidade, *i.e.*, "[...] nos casos individuais não somente fracassa, mas, sob determinadas circunstâncias, pode levar o indivíduo a agir instintivamente, mas, bem por isso, de forma 'imprudente' e claramente contraproducente" (Frankl, 1948/2016a, p. 32)[26].

[26] Frankl exemplifica a esquematização do instinto da seguinte forma: "Assim, por exemplo, o mesmo esquema de reação instintiva que pode preservar ou salvar a vida da maioria das formigas, ou seja, de todo o formigueiro, pode eventualmente levar uma formiga isolada à destruição. Isso é aceito como inevitável e inerente ao instinto: o instinto vital coloca a individualidade em segundo plano" (Frankl, 1948/2016a, p. 32).

A importante conceituação deste instinto ético no pensamento Frankliano vai completamente contra o conceito puramente de instinto vital, relacionado ao instinto dos animais. Isso ocorre porque o alvo que Frankl destaca nessa grande diferenciação não busca atingir a generalidade, mas sim o que é individual, não-genérico, ou seja, o que é concreto (Frankl, 1948/2016a). No entanto, Frankl observa que tanto os animais quanto os seres humanos (neste caso, compreendidos como pessoas espirituais) podem ser enganados por ambos os instintos, tanto o instinto ético quanto o instinto vital. Ainda, somente o instinto ético, "[...] precisamente a consciência moral, o capacita a perceber 'aquele único necessário' e que, precisamente, não é algo genérico" (*Ibid*., p. 32).

Isso conduz à formulação do pensamento filosófico de Frankl (1948/2016a), sustentando que somente a consciência é a instância capaz de estabelecer, de maneira fecunda, a conexão entre a lei eterna (*ewiges*), a lei moral (*moralische Gesetz*) e a situação concreta (*konkrete Situation*) da pessoa. Ele afirma que uma vida, a partir da consciência, é uma vida "[...] absolutamente pessoal dirigida a uma situação absolutamente concreta, àquilo que possa importar em nossa existência única e individual: a consciência considera sempre o 'aqui' ('*Da'*) concreto do meu 'ser' ('*Sein*') pessoal" (*Ibid*., p. 32). Por isso, a consciência é sempre considerada uma consciência intencional, sempre direcionada a algo. Assim, quando levada às últimas consequências, a *Análise Existencial da Consciência* resulta em uma interpretação significativa de que ela – a consciência – é uma consciência, ou seja, uma consciência transcendental.

A convergência do pensamento fenomenológico, em particular a vertente Husserliana, com a *Existenzanalyse* encontra seu fundamento na intrincada questão da intencionalidade da consciência. Frankl[27] discerniu que a consciência intencional possui a notável habilidade de se projetar continuamente para além de seus próprios limites, ou seja, em direção a uma miríade de objetos que são apreendidos por ela. Através disso, a consciência adquire a capacidade de apreender múltiplos aspectos da realidade, efetuando assim um vínculo significativo entre o sujeito e o mundo circundante (Carvalho, 2021).

[27] Essa conexão profunda entre o pensamento Husserliano e a perspectiva de Frankl ressalta a natureza essencialmente direcionada da consciência humana, que não se enclausura em uma contemplação meramente interna, mas se lança em um incessante fluir de intencionalidade em direção ao mundo. Nesse sentido, a adesão ao pensamento fenomenológico de Husserl desvela-se como um fundamento crucial para a construção da *Existenzanalyse*, possibilitando uma abordagem profunda e esclarecedora da experiência humana e sua busca incessante por sentido. O encontro entre a intencionalidade da consciência e a busca existencial pelo sentido resulta em uma articulação singular que permeia a compreensão do ser humano como um ente cuja consciência se volta ao mundo e, simultaneamente, ao próprio eu, gerando um fenômeno de rica complexidade que se desdobra na tessitura da existência.

Husserl inicia sua investigação a partir do *cogito* cartesiano, isto é, da consideração das vivências (*Erlebnisse*) em sua totalidade concreta e interconexão, formando a corrente da consciência, onde tais vivências se unificam graças à sua própria essência (HUA III, 60-1). A fim de elucidar a natureza dessas vivências, ou seja, da consciência em geral, Husserl recorre à noção de intencionalidade, previamente introduzida por Brentano para definir o caráter dos fenômenos psíquicos (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874) (Abbagnano, 2007).

No pensamento filosófico de Husserl, a distinção entre os termos 'transcendente' e 'transcendental' ocupa um papel central na compreensão da consciência e na fenomenologia. Esses conceitos oferecem uma análise profunda sobre a relação da consciência com o mundo circundante (*Umwelt*) e suas próprias estruturas internas.

Husserl (HUA III, 73) se volta ao surgimento da indagação sobre os elementos que compõem efetivamente a própria percepção como *cogitatio*. De acordo com Husserl, é evidente que a coisa física em si não está incluída nessa composição, pois ela é completamente transcendente, ultrapassando o âmbito do mundo da aparência. Apesar de se afirmar que essa coisa física é meramente subjetiva, ela também não faz parte da realidade concreta da percepção, pois permanece transcendente em relação a ela.

O termo 'transcendente' aqui, *e.g.*, diz respeito ao âmbito do que existe para além ou fora da esfera da consciência. São os objetos e entidades que têm uma existência independente, existindo mesmo quando não estão sendo percebidos ou experimentados pela consciência. Isso abrange o mundo físico com seus elementos materiais, assim como outras mentes e entidades que compartilham essa realidade conosco. Em essência, o transcendente é aquilo que está além da consciência, independentemente dela.

Por outro lado, o termo 'transcendental' refere-se às condições e estruturas fundamentais inerentes à própria consciência que possibilitam a experiência e compreensão do transcendente. É nesse âmbito que encontramos as estruturas *a priori*, universais e necessárias, que servem como o arcabouço essencial para a apreensão dos objetos transcendentais. O transcendental não se refere a algo fora da consciência, mas sim aos alicerces mais profundos e universais que moldam e fundamentam a experiência do mundo que nos rodeia.

No pensamento Husserliano, a noção de intencionalidade é de suma importância na compreensão da consciência, mas ela não esgota sua essência. A consciência, para Husserl, é uma corrente de 'vivências' (*Erlebnisse*) que se apreende a si mesma de forma direta e privilegiada, indo além da mera intencionalidade. Nesse sentido, o filósofo estabelece uma distinção entre a percepção imanente e a percepção transcendente.

A percepção transcendente é aquela pela qual a consciência apreende um objeto no espaço, contudo, esse objeto nunca se faz presente à consciência em sua plenitude atual. Dessa percepção decorre o caráter ‘em si’ do objeto transcendente, caracterizado pela possibilidade da consciência de retornar a ele e identificá-lo. No entanto, devido à sua ligação com essa simples possibilidade, a existência do objeto nunca é necessária, mas sim contingente; tudo que é dado à percepção transcendente sobre o objeto pode também não ser, tornando essa percepção sempre duvidosa (Cf. HUA III, 73-6; Abbagnano, 2007).

Já a percepção imanente, em contraste, se refere à percepção do *cogito* cartesiano, onde o objeto da consciência são as próprias vivências (recordar, imaginar, desejar etc.). Essas vivências não são apresentadas à consciência da mesma forma que um objeto é dado aos fenômenos subjetivos, ou seja, através de aparições, sombreamentos ou aproximações que indicam a unidade transcendente do objeto. Em vez disso, a percepção imanente é caracterizada pela imediação e pela absolutidade. Husserl destaca que a percepção da vivência é a visão direta de algo que se dá, ou pode se dar, na percepção como absoluto, desprovido de aspectos que poderiam se apresentar de diversas maneiras. Por exemplo, um sentimento não se revela por sombreamentos, ao olhá-lo, experimentamos algo de absoluto, sem aspectos que oscilem entre diferentes possibilidades (Cf. HUA III, 73-6; Abbagnano, 2007).

Assim, a fenomenologia Husserliana explora as distintas maneiras pelas quais a consciência se relaciona com o mundo e com suas próprias vivências, abrangendo tanto a percepção transcendente, onde a consciência apreende objetos no espaço de forma contingente e duvidosa, quanto a percepção imanente, em que a consciência tem acesso direto e absoluto às suas próprias vivências sem oscilações de aparências. Essa análise profunda da consciência é essencial para compreender a estrutura e a natureza de nossa experiência do mundo e de nós mesmos (Abbagnano, 2007).

É fundamental refletir mais minuciosamente sobre esse aspecto. Segundo Husserl (HUA III, 73), mesmo tendo abordado a transcendência da coisa, ele acredita que é necessário buscar evidências mais aprofundadas sobre como o transcendente se manifesta para a consciência que dele tem ciência e como essa relação recíproca deve ser compreendida, pois apresenta seus enigmas. Para isso, ele investiga de que forma a consciência lida com o mundo além de si, buscando compreender as complexidades e desafios envolvidos nessa interação entre a consciência e o transcendente.

Dessa forma, a consciência, em sua acepção Husserliana, pode ser compreendida como aquilo que também era para Kant: uma relação com o objeto, ou mais precisamente, uma relação

na qual o objeto se apresenta em sua própria existência. A fenomenologia de Husserl, portanto, empreende uma investigação profunda sobre a natureza da consciência e suas estruturas fundamentais, com o intuito de elucidar como essa relação com o mundo transcende o âmbito psicológico, revelando-se como uma possibilidade lógico-transcendental que permeia o modo de ser da própria consciência (Abbagnano, 2007).

Assim, a fenomenologia Husserliana nos instiga a aprofundar nossa compreensão sobre como a consciência apreende o mundo transcendente, questionando os limites da experiência e buscando desvendar os mistérios que cercam essa relação entre a consciência e a realidade além dela. É um convite a investigar as nuances dessa interação e a explorar as implicações filosóficas que emergem desse diálogo entre sujeito e mundo.

Husserl (HUA III, 74), ao se despojar da física e todo o domínio do pensamento teórico, concentrando-se exclusivamente na esfera da simples intuição e nas sínteses que dela emanam, incluindo à percepção. Neste contexto, torna-se evidente que a intuição e o intuído, bem como a percepção e a coisa percebida, estão interligados reciprocamente em sua essência, porém não são uma entidade única e tampouco estão intrinsecamente vinculados por princípio necessário.

A partir disso, ao excluir o escopo das abstrações teóricas e se voltar para a vivência concreta da intuição, nota-se que a relação entre o sujeito intuinte e o objeto intuído é inseparável, mas não se fundem em uma única realidade. A percepção, como uma das formas de intuição, envolve esse mesmo tipo de relação essencial com a coisa percebida. Contudo, essa relação não implica em uma identidade ontológica entre o sujeito e o objeto, nem uma conexão absolutamente inerente e necessária entre eles (HUA III, 73).

Husserl nos convida a analisar minuciosamente as conexões e interdependências entre a consciência e o mundo que a circunda, mas sem cair em reducionismos ou fusões inapropriadas (HUA III, 73). Embora haja uma relação íntima entre o ato da intuição e o que é intuído, e também entre a percepção e a coisa percebida, é essencial reconhecer a distinção entre esses elementos e considerar que a experiência consciente abarca uma diversidade de modos de apreensão da realidade. Desse modo, ao permanecermos no âmbito da intuição e da percepção, podemos aprofundar nosso entendimento sobre como a consciência se relaciona com o mundo, respeitando sua riqueza e complexidade (HUA III, 73-4).

Husserl (HUA III, 73-4) considera um exemplo para aprofundar a compreensão. Ao olharmos continuamente para uma mesa, circundando-a, modificando nossa posição no espaço, temos a constante consciência de que é sempre a mesma mesa que está presente, permanecendo

inalterada em si mesma. Entretanto, a percepção da mesa é algo em constante mudança, é uma sequência de percepções em fluxo contínuo. Se nós fechamos os olhos, nossos outros sentidos não estão em relação com a mesa, e não tenho percepção dela. Ao abrir os olhos novamente, temos a percepção dela. Ao retornarmos, essa percepção não é a mesma individualmente em todas as circunstâncias. Apenas a mesa é a mesma, pois temos a consciência de sua identidade na percepção sintética que liga a nova percepção à memória. A coisa percebida pode existir sem ser percebida, até mesmo sem que haja potencialmente consciência dela (no modo da inatualidade anteriormente descrito); e pode existir sem sofrer alterações. No entanto, a percepção em si é o que está no fluxo constante da consciência, sendo ela mesma um fluxo contínuo. O 'agora' da percepção se transforma incessantemente na consciência subsequente do passado recente, enquanto, ao mesmo tempo, um novo 'agora' já emerge. Tanto a coisa percebida em geral quanto todas as atribuições a ela feitas, como partes, aspectos ou características, sejam elas qualidades primárias ou secundárias, são necessariamente, em todos os casos, transcendentes em relação à percepção. Por exemplo, a cor de um objeto visto não é, por princípio, um momento real da consciência da cor; ela aparece, mas enquanto aparece, sua aparência pode e tem, na experiência que a manifesta, mudar continuamente. A mesma cor surge em uma multiplicidade contínua de aspectos de cor. O mesmo princípio se aplica a qualquer qualidade sensorial e também a qualquer forma espacial. Uma única e mesma forma (corporalmente dada como a mesma) aparece sempre continuamente de maneiras diferentes, em perfis de forma sempre variados. Essa situação é necessária e tem claramente uma validade mais geral. A percepção é um processo fluido, em constante transformação, e a aparição dos objetos na consciência pode se alterar continuamente de acordo com o fluxo da experiência.

Essa análise nos permite compreender a dinâmica da percepção e da consciência em relação ao mundo, destacando que a percepção é um processo em movimento, enquanto a coisa percebida é algo que transcende esse fluxo, permanecendo como uma realidade independente em relação à nossa experiência consciente. Essa compreensão é essencial para a fenomenologia Husserliana, que busca investigar as estruturas fundamentais da consciência e sua relação com o mundo, reconhecendo a complexidade e a riqueza dessa interação.

A intencionalidade, conforme compreendida por Husserl, denota o ato da consciência ao referir-se ou reportar-se a algo externo, ou seja, a alguma coisa que não é o próprio ato de consciência em si. Essa noção desempenha um papel central na definição da natureza da consciência em geral, caracterizando-a como um transcender que estabelece uma relação direta com o objeto 'em pessoa', não se limitando a imagens ou representações deste objeto. Assim,

a relação com o objeto na consciência transcende o âmbito psicológico, não se circunscrevendo apenas à realidade específica da alma, mas assumindo um caráter lógico-transcendental que define o modo de ser da própria consciência (Abbagnano, 2007).

A transcendência está relacionada ao fato de que a consciência é capaz de se voltar para além de si mesma, em direção aos objetos que existem independentemente dela, para o mundo externo em sua plenitude. Já a transcendentalidade diz respeito às estruturas internas e universais da consciência que tornam essa relação possível, permitindo-nos apreender e interagir com os objetos transcendentes. É por meio dessas estruturas que a consciência é capaz de transcender seus limites individuais e conectar-se com o mundo.

Em suma, enquanto o transcendente denota o que existe independentemente da consciência, o transcendental se refere às estruturas internas da própria consciência que habilitam a apreensão e relação com os objetos transcendentais. A fenomenologia Husserliana, como corrente filosófica, empenha-se na investigação dessas estruturas transcendentais, buscando uma compreensão profunda de como elas influenciam e moldam nossa experiência do mundo transcendente e da realidade ao nosso redor.

Na consciência empírica de um mesmo objeto, que abrange todos os seus aspectos e se mantém como uma unidade contínua, existe, por essência, um sistema complexo de diversas aparências e perfis em constante mudança. Nesse sistema, são exibidos ou perfilados, de forma contínua e determinada, todos os momentos objetivos que fazem parte da percepção, apresentando-se como algo concreto e real. Cada determinação possui seu conjunto de perfis, e é possível afirmar que cada uma delas, assim como o objeto como um todo, está presente de forma idêntica na consciência que a apreende. Essa consciência unifica sinteticamente a recordação com a nova percepção, mesmo que ocorra alguma interrupção na continuidade da percepção atual (HUA III, 74-5).

Essa abordagem Husserliana nos leva a compreender que a consciência empírica é um fenômeno complexo e dinâmico, capaz de unificar diferentes aspectos e momentos da experiência em uma unidade contínua. Mesmo com as múltiplas aparências e perfis que se manifestam, a consciência é capaz de integrar essas informações e proporcionar uma percepção coesa e unificada do objeto. Essa capacidade de unificação é fundamental para a forma como a consciência apreende e compreende o mundo ao seu redor, tornando-se um tema central na fenomenologia Husserliana, que busca explorar a estrutura e o funcionamento da consciência em sua relação com a realidade objetiva (HUA III, 75).

Na experiência perceptiva atual, podemos compreender claramente a composição real dos vividos intencionais concretos, os quais Husserl chamam-nos de “percepções de coisa” (HUA III, 75). Enquanto a coisa percebida é a unidade intencional, a identidade-unidade daquilo que é consciente no contínuo e organizado fluxo das múltiplas percepções que se entrelaçam, essas percepções continuam a ter uma composição descritiva específica, subordinada, por essência, a essa unidade. Cada fase perceptiva inclui necessariamente, por exemplo, um determinado conteúdo de perfis de cor, de perfis de figura, e assim por diante. Essas percepções estão agrupadas entre os chamados dados de sensação, que compreendem regiões com gêneros determinados, e, dentro de cada gênero, eles se reúnem em unidades concretas de vividos particulares, conhecidas como campos de sensação.

Além disso, essas percepções são impregnadas por apreensões na unidade concreta da percepção. Por meio dessa animação, elas exercem a função de exibição ou, de maneira mais precisa, contribuem para a constituição do que Husserl intitula de “aparecer de”, que pode ser um ‘aparecer de’ cor, forma e assim por diante (HUA III, 75). Juntamente com outros atributos, essa composição completa a realidade da percepção, que é a consciência de uma mesma e única coisa, graças à integração em uma unidade conceitual fundamentada na essência dessas apreensões e à possibilidade de sínteses de identificação baseadas na essência dessas diferentes unidades.

Essa análise, que segue a perspectiva Husserliana, nos permite compreender como a consciência apreende e unifica a multiplicidade das percepções em uma experiência coerente e contínua da coisa percebida. A perspectiva fenomenológica de Husserl, desse modo, coloca em evidência as estruturas essenciais da consciência e a complexidade do processo perceptivo, expondo a riqueza e a dinâmica presentes em nossa interação com o mundo circundante (*Umwelt*).

É essencial mantermos em mente que os dados de sensação que desempenham a função de perfil da cor, do liso, da forma, e assim por diante, são fundamentalmente distintos da cor, da lisura, da forma em si, pura e simples, e de todos os tipos de momentos materiais (HUA III, 75). O perfil, embora compartilhe o mesmo nome, não pertence, em princípio, à mesma categoria do que é perfilado. O perfil é vivido, mas esse viver é possível apenas como vivido e não como algo que ocupa um espaço. Por outro lado, o que é perfilado é, por princípio, possível apenas como algo que existe no espaço (é, em sua essência, algo espacial), mas não é possível como vivido. É especialmente equivocado considerar o perfil da forma (por exemplo,

o perfil de um triângulo) como algo espacial e existente no espaço, pois, ao fazer isso, confunde-se com a forma perfilada, isto é, com a forma que aparece.

A questão de como os diferentes momentos reais da percepção como *cogitatio* (em contraposição aos momentos do *cogitatum*, que é transcendente a ela) ainda podem ser plenamente discernidos e caracterizados em suas diferenciações, algumas das quais são bastante complexas, é um tema que exige investigações importantes. A fenomenologia Husserliana nos convida a explorar cuidadosamente a natureza desses momentos vividos e a compreender como se relacionam com o que é percebido, apontando para a necessidade de uma análise sistemática e detalhada para esclarecer suas peculiaridades e significados (HUA III, 76).

Dessa forma, a estrutura interna da percepção e a relação entre os elementos vividos e os objetos percebidos, por exemplo, ressalta a importância de evitar confusões conceituais e examinar minuciosamente os elementos fundamentais da experiência perceptiva, uma vez que na fenomenologia Husserliana, a percepção imanente ocupa um lugar de destaque como a esfera da posição absoluta da consciência. Nesse contexto, é crucial entender que a percepção imanente implica a impossibilidade de negar sua existência. A consciência se apreende a si mesma como um puro sujeito dessa vida presente. Assim, o ser imanente, ou seja, o ser da consciência reflexa, é absoluto no sentido de que não precisa de nada para existir (Abbagnano, 2007).

Em contraste, o ser transcendente, isto é, o mundo das coisas que existem além da consciência, é relativo à consciência. O mundo espaço-temporal, ao qual pertencemos como seres singulares, é puramente intencional em seu sentido, pois possui um ser secundário e relativo que existe em relação à consciência. É um ser que a consciência coloca em suas experiências, visível e determinável apenas enquanto permanece idêntico nas múltiplas aparições, mas além disso é destituído de substancialidade (Cf. HUA III, 91-3; Abbagnano, 2007).

Daí surge o caráter absoluto ou ‘apodítico’ da subjetividade, referindo-se ao eu transcendental que é auto-suficiente, pois a possibilidade de se auto-apreender e autoperceber faz parte de sua própria essência. O eu transcendental é inerentemente autônomo, o que o capacita a ser tratado de maneira verdadeiramente racional e científica. A superioridade metafísica do espírito, segundo Husserl, decorre de sua capacidade única de existir em si mesmo e por si mesmo, conferindo-lhe uma autonomia que permite uma abordagem filosófica e científica genuinamente profunda (Abbagnano, 2007).

Assim, na fenomenologia Husserliana, a percepção imanente representa a esfera absoluta da consciência, na qual a consciência se apreende a si mesma como um sujeito pleno e auto-suficiente, enquanto a percepção transcendente refere-se ao mundo das coisas que existem em relação à consciência, sem possuírem uma existência autônoma. Essa análise da consciência e sua relação com o mundo é crucial para a compreensão da natureza do eu transcendental e da superioridade metafísica do espírito, aspectos fundamentais na fenomenologia Husserliana.

De acordo com o "Dicionário de Logoterapia" (Guberman; Pérez Soto, 2005), podemos compreender a transcendência na filosofia de Frankl como a capacidade inerente ao sujeito de atribuir valor às circunstâncias atuais e ir além de seus limites, buscando o sentido último nelas, em conexão com algo transcendente. Essa transcendência é uma busca por um significado mais profundo e abrangente que vai além das meras condições materiais ou eventos presentes. É uma busca pela conexão com uma dimensão mais ampla e espiritual que pode oferecer respostas e sentido diante das incertezas e desafios que enfrentamos. De acordo com isso, a transcendência é uma força motivadora fundamental na busca de sentido na vida e na capacidade de enfrentar as adversidades com resiliência. Ou seja, dentro dessa perspectiva, cada vez que nos deparamos com as fronteiras do conhecimento ou situações extremas, somos confrontados com a necessidade de transcender o que é imediatamente perceptível ou conhecido, a fim de encontrar significado e propósito mais profundos. É por meio dessa transcendência que somos capazes de dar sentido às nossas experiências e encontrar uma maior compreensão de nós mesmos e do mundo ao nosso redor

Segundo a perspectiva filosófica Frankl, Guberman e Pérez Soto (2005) comentam que a consciência (*Gewissen*) é um fenômeno primário essencialmente humano, não dedutível de outra instância, nem redutível a outras manifestações. É uma dimensão onde o ser humano encontra-se consigo mesmo em sua mais profunda intimidade, manifestando a presença de um diálogo interno consigo mesmo. Nesse sentido, a consciência é concebida como o órgão do sentido, orientando-nos em direção à liberdade e à responsabilidade, pois é através dela que descobrimos intuitivamente possibilidades e valores, percebendo totalidades repletas de significado. Essa característica da consciência nos permite vislumbrar uma teleologia, ou seja, uma finalidade ou propósito na dimensão humana. Contudo, o que torna essa concepção particularmente inovadora é que a sede da consciência é o inconsciente, o que implica que ela é fundamentalmente não racional e pré-lógica. Ou seja, embora a consciência possa usar a razão como uma ferramenta para compreender e interpretar a realidade, sua essência é

intrinsecamente intuitiva e criativa. É a partir dessa dimensão pré-lógica da consciência que emergem as intuições (emocionais dos valores), percepções e compreensões mais profundas sobre o mundo e sobre si mesmo.

De acordo com Guberman e Pérez Soto (2005), assim, a consciência, para Frankl, é o domínio onde a liberdade e a responsabilidade encontram seu lugar de atuação, guiando-nos para além dos limites do conhecido e do dedutível. Ela nos permite transcender o meramente racional e explorar a riqueza e complexidade do fenômeno humano. A partir da consciência intuitiva, somos capazes de acessar valores, propósitos e significados que não podem ser reduzidos a princípios lógicos, mas que são fundamentais para a experiência humana, *i.e.*, essa concepção da consciência como uma dimensão intuitiva, não racional e criativa oferece uma perspectiva enriquecedora sobre a natureza humana e a forma como nos relacionamos com o mundo. Através da consciência, temos a capacidade de dar sentido à nossa existência, descobrindo propósitos e valores que transcendem a mera lógica e nos conectam com a totalidade da experiência humana. É nesse diálogo com a própria consciência que encontramos um espaço de autodescoberta, autoconhecimento e autorrealização, revelando-nos a profundidade e a riqueza do ser humano em sua busca contínua por sentido e significado.

A consciência refere-se a um aspecto do ser humano que ainda não é, mas que representa um dever ser. É uma dimensão da consciência que está relacionada com o que deveria ser ou poderia ser, em contraposição ao que é atualmente. Nesse sentido, a consciência espiritual ou ética não é uma realidade atual, mas sim algo meramente possível, uma potencialidade que pode ser acessada por meio da intuição (Guberman; Pérez Soto, 2005).

Essa consciência está intimamente ligada à consciência ontológica (*Bewusstsein*), que é a consciência do que é, do que realmente existe na realidade presente. A consciência ontológica representa a dimensão da realidade concreta, enquanto a consciência espiritual ou ética representa a dimensão daquilo que ainda não é, mas que pode ser buscado como uma aspiração, um ideal ou um dever ser, uma vez que essas ‘duas’ dimensões da consciência, a ontológica e a espiritual ou ética, *i.e.*, a *Gewissen*, estão em mútua interdependência. A consciência ontológica fornece a base concreta da realidade atual, enquanto a consciência espiritual ou ética oferece uma visão de possibilidades e valores que transcendem essa realidade atual. A consciência espiritual atua como um guia para a ação, inspirando o indivíduo a buscar a realização de seu potencial e a viver de acordo com seus princípios e valores mais elevados. No entanto, a consciência espiritual não pode funcionar adequadamente sem a consciência ontológica, pois precisa estar enraizada na realidade concreta para ser significativa e relevante.

Sem a consciência ontológica, a consciência espiritual pode se tornar cega, desconectada da realidade e perdida em devaneios ou ideais abstratos (Guberman; Pérez Soto, 2005).

A consciência espiritual representa a busca pelo que poderia ser, o dever ser e o ideal a ser alcançado, enquanto a consciência ontológica representa o que é atualmente. Ambas as dimensões são essenciais e complementares, fornecendo uma base para o desenvolvimento pessoal, a busca por sentido e valores, e a realização de um propósito mais profundo na vida. Através da intuição e da reflexão, a consciência espiritual guia o indivíduo em sua jornada de autorrealização e autotranscendência, buscando uma vida mais significativa e autêntica (Guberman; Pérez Soto, 2005).

A consciência ontológica ou consciência reflexiva (*Bewusstsein*) é um tipo de consciência que se refere à descoberta de um ser que existe, mas que se apresenta posteriormente à realidade imediata da execução. Essa descoberta constitui uma racionalização secundária, ou seja, uma reflexão. A consciência ontológica é aquela que vai além da mera percepção imediata e se aprofunda na compreensão do ser em si mesmo. Ela busca compreender o que é, suas características e propriedades essenciais, através de uma análise reflexiva e racional. Essa consciência vai além do conhecimento imediato e intuitivo, buscando uma compreensão mais aprofundada do objeto em questão (Guberman; Pérez Soto, 2005).

A consciência ontológica está em constante interdependência com a *Gewissen*, também conhecida como consciência espiritual, mencionada anteriormente. Enquanto a consciência ontológica se concentra na compreensão do ser e de sua realidade concreta, a consciência ética se refere ao dever ser, ao que ainda não é, mas que pode ser aspirado ou buscado como um ideal. Essas duas dimensões da consciência, a ontológica e a ética, são complementares e se relacionam de forma significativa. A consciência ontológica fornece a base racional para a compreensão do ser como ele é, enquanto a consciência ética representa o que poderia ser ou deveria ser, guiando o indivíduo em sua busca por um sentido mais profundo e por valores que transcendam a realidade imediata, já que essa interdependência entre a consciência ontológica e a consciência ética é crucial, pois uma sem a outra seria vazia ou superficial. A consciência ontológica traz uma compreensão sólida da realidade concreta, enquanto a consciência ética oferece uma visão de possibilidades e valores que inspiram o indivíduo a buscar uma realização mais elevada e significativa. A consciência ontológica ou reflexiva é uma dimensão importante da experiência humana, permitindo que o ser humano vá além das percepções imediatas e explore o ser em sua essência. Essa reflexão racional é essencial para a busca de um sentido mais profundo e para o desenvolvimento de uma

consciência ética, que orienta o indivíduo em direção a uma vida mais autêntica e significativa. Através da interação dessas duas dimensões, o ser humano pode encontrar significado e propósito em sua existência (Guberman; Pérez Soto, 2005).

Embora não seja a nossa pretensão de estabelecer qualquer estudo ou pesquisa comparativa entre Husserl e Frankl, notamos que a transcendência, entendida como a capacidade de ir além dos limites do conhecimento e da experiência imediata, é uma noção presente tanto nas obras de Husserl quanto nas de Frankl. Se para Husserl (HUA III, 73), a consciência se depara com o transcendente, que ultrapassa o mundo da aparência e das experiências concretas, de maneira similar, Frankl (1948/2016a) destaca que a transcendência está implícita quando o sujeito busca um sentido mais profundo nas circunstâncias da vida. Ambos apontam para a importância de ir além do que é imediatamente perceptível ou conhecido em busca de uma compreensão mais ampla e abrangente da realidade.

A relação entre a consciência e o mundo transcendente é outra questão que Husserl e Frankl exploram em suas obras. Husserl argumenta que a consciência apreende o mundo transcendente por meio da intuição, mas sem se confundir com ele (HUA III, 73). Por sua vez, Frankl (1948/2016a) destaca que a transcendência aponta para uma relação íntima entre a consciência e o mundo transcendente, mas ressalta sua distinção e independência ontológica.

A busca por significado e propósito na vida é um tema central nas obras de ambos os filósofos. Enquanto Husserl se concentra na busca por significado na relação entre a consciência e o mundo transcendente (HUA III, 73), Frankl (1948/2016a) enfatiza a busca por sentido em meio às adversidades e situações-limite. Para ambos, a busca por sentido e propósito é fundamental para uma compreensão mais profunda da experiência humana e para enfrentar os desafios da existência.

A valorização da experiência subjetiva também é um ponto de convergência entre as obras de Husserl e Frankl. Husserl explora a fenomenologia para compreender a estrutura da consciência e suas relações com o mundo transcendente (HUA III, 73), enquanto Frankl (1948/2016a) enfoca a experiência subjetiva do sentido e da busca por significado nas circunstâncias da vida. Ambos os filósofos valorizam a riqueza da experiência interna do sujeito e a compreensão profunda do mundo interno.

A consciência, em si mesma, não é transcendente, entretanto, possui a notável capacidade de, ao tornar-se transcendental, alcançar o transcendente. Tal capacidade emerge como uma característica essencial da natureza humana consciente.

Para abordar o tema da consciência, Frankl (1948/2016a, p. 48) parte para o tema da liberdade em dois níveis: (i) toda a liberdade possui um "de quê" e (ii) toda liberdade possui um "para quê". Em relação ao primeiro termo, este 'de quê' que a liberdade tem é a autonomia que, segundo Frankl, afirma que o *Ego* possui em relação ao *Id*. Em relação ao segundo termo, o 'para quê' que a liberdade possui é o caráter da responsabilidade que o sujeito encontra, ou seja, "a liberdade da vontade do ser humano é, portanto, a liberdade 'de' ser impulsionado 'para' ser responsável, para ter consciência" (Frankl, 1948/2016a, p. 48).

A aproximação que Frankl faz entre conceitos como liberdade e responsabilidade leva também à aproximação do conceito de liberdade a outros conceitos de seu pensamento, como os conceitos de sentido e valor. Essa abordagem representa uma importante ruptura com a Psicanálise Freudiana, pois as escolhas responsáveis, provenientes da propriedade da consciência, não podem ser equiparadas à instância citada pela Psicanálise do *Superego* ou *Super-eu* (*Über-ich*). Por outro lado, compreendendo o sujeito como um ser que não está agindo ou sendo repelido pelos atos conscientes e de própria escolha, resta-lhe a instância do *Superego* como reguladora perante suas relações com o outro. No entanto, é importante ressaltar que Frankl sempre enfatizou o aspecto e o nível de liberdade diante tanto da consciência e da atribuição de sentido, quanto do caráter de escolha perante uma hierarquia de valores (Carvalho, 2021).

A responsabilidade que Frankl atribui ao sujeito corresponderá ao arbítrio da conduta humana. Parte dessa conduta, "[...] precisamente aquela 'daquilo que acontece', corresponde à esfera dos impulsos. Existe, ademais, a esfera do 'aquilo que fazemos', que depende da própria vontade de orientação" (Peter, 2020, p. 19). Embora a determinação pela esfera dos impulsos não seja incorporada como premissa na construção do seu pensamento e dentro de uma estrutura de visão do ser humano, a autodeterminação será um tema bastante debatido e defendido. A capacidade de autodeterminação afasta, assim, o impulso e introduz o arbítrio, e consequentemente, a responsabilidade. O homem, para Peter (2020), não é capaz e responsável por decidir sobre algo determinante que esteja inserido em sua existência, mas é capaz, em última instância, de decidir sobre si mesmo.

Frankl analisa esses dois aspectos da liberdade a partir da frase da escritora Marie von Ebner-Eschenbach (1830-1916): "Sê senhor da tua vontade e servo da tua consciência" (Frankl, 1948/2016a, p. 48). Com base nessa frase de caráter eminentemente ético, Frankl tem como objetivo esclarecer o conceito de consciência. Em relação à frase 'sê senhor da tua vontade...', Frankl argumenta da seguinte maneira em seu pensamento: (i) só posso ser senhor da minha

consciência se me identifico como pessoa, ou seja, um ser-pessoa que denota a particularidade de ser livre e responsável e, portanto, um ser que é senhor da sua vontade; (ii) quanto ao ser 'servo da minha consciência', caracteriza-se que o sujeito só pode sê-lo se algo for diferente do eu, para que ele seja servo. Em outras palavras, o sujeito não pode ser senhor e ao mesmo tempo servo da sua própria consciência. Ao ser senhor da sua vontade, torna-se servo da consciência. Frankl afirma que o sujeito só pode ser servo da consciência se "[...] entender a consciência como um fenômeno que transcende minha mera condição humana e, consequentemente, compreender a mim mesmo, a minha existência, a partir da transcendência" (*Ibid*., p. 49). Enquanto a consciência só pode ser algo diferente do eu no sujeito, Frankl tende a concebê-la como "algo superior à pessoa a qual apenas ouve a 'voz da consciência'" (*Ibid*., p. 49).

A concepção do fenômeno da consciência não pode ocorrer apenas através da facticidade psicológica, mas sim naquilo que Frankl chama de 'transcendentalidade essencial', em que a submissão do sujeito à consciência deve ser entendida não como um monólogo, mas na compreensão de que algo além do seu *Ego* deve ser o porta-voz, ou seja "[...] quando for porta-voz de algo distinto de mim" (Frankl, 1948/2016a, p. 49).

Frankl (1948/2016a, p. 49) questiona se há algum equívoco, do ponto de vista linguístico, ao falar de uma "voz da consciência" (*Stimme des Gewissens*). De qualquer forma, Frankl salta da pergunta se a consciência poderia ter voz para afirmar que a consciência é, de fato, a própria voz, ou melhor, a "voz da transcendência" (*Stimme der Transzendenz*) (*Ibid*., p. 49). Essa voz, segundo o vienense, só pode ser ouvida pelo ser humano; ela – a voz – não provém dele, pois é somente partir da capacidade da consciência transcendental, de acessar o transcendente, que se torna possível compreender o ser humano e, além disso, sua personalidade. Para isso, Frankl afirma: "Através da consciência da pessoa humana *personat* [soa; retumba] uma instância extra-humana (*außermenschliche Instanz*) (*Ibid*., p. 49).

Essa instância extra-humana (*außermenschliche Instanz*) só pode ser identificada ontologicamente, sendo também de caráter pessoal; assim, ela se identifica tanto como uma reprodução fiel da pessoa quanto como sua imagem fiel (Frankl, 1948/2016a). A consciência é um fato psicológico imanente. A consciência é intencional, assim, e, como tal, transcendental, pois enquanto "fato psicológico imanente [a consciência] já nos remete, por si mesma, à transcendência" (*Ibid*., p. 50). Além disso, Frankl afirma que a consciência só pode ser

compreendida e constituída – partindo da capacidade de alcançar a transcendência – como um "fenômeno transcendente" (*transzendentes Phänomen*) (*Ibid*., p. 50)[28].

Frankl considera a consciência como modelo do inconsciente espiritual (*geistig Unbewussten*) e afirma que é a partir dela – como elemento-chave de compreensão – que "[...] se revela a transcendência essencial do inconsciente espiritual" (Frankl, 1948/2016a, p. 51). Assim, a consciência, na perspectiva de Frankl, apresenta-se em dois aspectos: (i) "imanente" (*immanente*) e (ii) "transcendente" (*transzendenten*) (*Ibid.*, p. 51). A consciência, como fenômeno imanente, é uma parte de um todo que é transcendente, projetando-se do plano dessa imanência psicológica para a transcendência. Contudo, "a consciência nunca pode ser projetada sem violência do âmbito do espiritual para o plano psíquico, conforme tentam fazer em vão todas as 'explicações psicológicas'" (*Ibid*., p. 51). Ressaltamos que a essência da consciência não é inerentemente transcendente; no entanto, ela possui a notável capacidade de se tornar transcendental e, assim, alcançar o domínio do transcendente. Essa habilidade surge como uma característica essencial da natureza humana consciente.

O pensamento reducionista, característico da época de Frankl, reduzia o ser humano a uma estrutura psicofísica subordinada aos condicionamentos internos do indivíduo. Tanto a liberdade quanto a responsabilidade eram reguladas pelos aspectos determinísticos advindos do inconsciente (Peter, 2020). Podemos cair no erro de olhar o ser humano apenas a partir de sua ontogênese biológica (*biologischen Ontogenese*), ou seja, como um sujeito isolado e visto por si mesmo. Se considerarmos sua origem (*Ursprung*), não é viável compreender todos os aspectos presentes em seu organismo (Frankl, 1948/2016a).

---

[28] Frankl apresenta o seguinte exemplo: "Da mesma maneira que o umbigo humano, considerado por si mesmo, pareceria sem sentido porque só pode ser compreendido a partir da pré-história, ou melhor, da história pré-natal da pessoa, como sendo um 'resto' na pessoa que a transcende e a leva à sua procedência do organismo materno, no qual estava contida, exatamente dessa mesma forma a consciência só pode ser entendida em seu sentido pleno quando a concebermos à luz de uma origem transcendente" (Frankl, 1948/2016a, p. 50). O exemplo apresentado por Frankl é uma analogia interessante para ilustrar a compreensão da consciência em seu sentido pleno. Ele compara a consciência ao umbigo humano e destaca que, da mesma forma que o umbigo só pode ser compreendido em relação à história pré-natal da pessoa, a consciência só pode ser entendida quando consideramos sua origem transcendente. Ao mencionar o umbigo, Frankl sugere que, isoladamente, ele pode parecer sem sentido, mas quando o enquadramos em seu contexto mais amplo, como um remanescente que conecta a pessoa à sua procedência do organismo materno, ele adquire significado. Da mesma forma, a consciência só pode ser compreendida plenamente quando a concebemos à luz de uma origem transcendente. Essa comparação ressalta a importância de considerar a dimensão transcendente na compreensão da consciência. A consciência não pode ser explicada apenas através de abordagens psicológicas, pois há algo além dela que a torna significativa e que a conecta a algo maior. A ideia de uma origem transcendente da consciência sugere que ela vai além dos limites da experiência imediata e está ligada a uma dimensão mais profunda da existência humana. Essa abordagem amplia nossa compreensão da consciência, permitindo-nos explorar seu significado e suas implicações para a compreensão do ser humano como um todo. O exemplo utilizado por Frankl é eficaz ao ilustrar a importância de considerar a transcendência na análise da consciência. Ele nos convida a ir além das explicações puramente psicológicas e a explorar a origem e o significado mais profundo desse fenômeno essencial para a experiência humana.

A consciência, vista a partir de um prisma ontológico do sujeito, não pode ser caracterizada sem a inserção do fator transcendente em sua origem, pois só se torna inteligível quando ligada à região extra-humana ou a uma instância extra-humana. A condição do sujeito de ser livre está baseada na existencialidade (*Existentialität*) e, portanto, o modo de explicação do sujeito como ser responsável é concebido através da transcendentalidade de ter consciência (*Transzendentalität des Gewissen-habens*): "[...] em última instância, somente será compreensível se entendermos o ser humano na sua condição de criatura, para que possamos dizer: como senhor da minha vontade sou criador, como servo da minha consciência, porém, sou criatura" (Frankl, 1948/2016a, p. 50).

À medida que a consciência se torna, na psicoterapia Frankliana, essa voz da transcendência, Frankl se deparou com o problema do *homo religiosus* [homem religioso], pois considera que ele tende a ignorar completamente essa capacidade da consciência para o transcendente não apenas sob a questão da responsabilidade, mas também o motivo pelo qual é um ser responsável. O "[...] ser humano irreligioso 'tem consciência', assim como responsabilidade; apenas ele não questiona além, não pergunta pelo que é responsável, nem de onde provém sua consciência" (Frankl, 1948/2016a, p. 51).

Para isso, Frankl (1948/2016a) cita a narrativa de *1Sm 3*. Aquilo que desperta o profeta Samuel[29] do sonho não é uma voz que está no sonho ou o sonho propriamente dito, mas sim uma voz que está fora, portanto, transcendente ao profeta. A voz, dessa forma, acorda Samuel.

[29] "O jovem Samuel servia, pois, a Iahweh na presença de Eli; naquele tempo, raramente Iahweh falava, e as visões não eram frequentes. Ora, um dia, Eli já estava deitado no seu quarto — os seus olhos começaram a enfraquecer e não podia mais ver —, a lâmpada de Deus não se tinha ainda extinto e Samuel estava deitado no santuário de Iahweh, no lugar onde se encontrava a Arca de Deus. Iahweh chamou: 'Samuel! Samuel!' Ele respondeu: 'Eis-me aqui!', e correu para onde estava Eli, e disse: 'Eis-me aqui, porque me chamaste'. — 'Não te chamei', disse Eli; 'volta a deitar-te'. Ele foi deitar-se. Iahweh chamou novamente: 'Samuel! Samuel!' Levantou-se e foi ter com Eli, dizendo: 'Tu me chamaste: aqui estou'. — 'Eu não te chamei, filho meu', disse Eli; 'vai deitar-te'. Samuel não conhecia ainda a Iahweh, e a palavra de Iahweh não lhe tinha sido ainda revelada. Iahweh voltou a chamar Samuel pela terceira vez. Ele se levantou, aproximou-se de Eli e disse: 'Aqui estou, porque me chamaste'. Então Eli compreendeu que era Iahweh que chamava o menino e disse a Samuel: 'Vai deitar-te e, se te chamar de novo, dirás: 'Fala, Iahweh, que o teu servo ouve', e Samuel foi se deitar no seu lugar. Veio Iahweh e ficou ali presente. Chamou, como das outras vezes: 'Samuel! Samuel!', e Samuel respondeu: 'Fala, que teu servo ouve', Iahweh disse a Samuel: 'Vou fazer uma coisa em Israel que fará tinir ambos os ouvidos de todos os que a ouvirem. Naquele dia, farei cumprir-se contra Eli tudo o que disse acerca da sua casa, do começo até o fim. Tu lhe anunciarás que eu condeno a sua casa para sempre, porque ele sabia que os seus filhos ofendiam a Deus e não os repreendeu. É por isso — eu o juro à casa de Eli — que nem sacrifício nem oferenda jamais expiarão a iniquidade da casa de Eli'. Samuel repousou até de manhã, e então abriu as portas da casa de Iahweh. Samuel temia contar a visão a Eli, mas Eli o chamou e disse: 'Samuel, meu filho!' E ele respondeu: 'Eis-me aqui!' Ele perguntou: 'Qual foi a palavra que ele te disse? Não me ocultes nada! Que Deus te faça o mesmo mal e lhe some mais outro tanto, se me esconderes uma só palavra de tudo o que ele te disse'. Então Samuel lhe contou tudo, sem lhe ocultar coisa alguma. Eli disse: 'Ele é Iahweh. Faça ele o que lhe parecer bom!' Samuel crescia. Iahweh estava com ele, e nenhuma das palavras que lhe dissera deixou cair em terra. Todo o Israel soube, desde Dã até Bersabéia, que Samuel estava confirmado como profeta de Iahweh. Iahweh continuou a manifestar-se em Silo, porque em Silo ele se revelava a Samuel pela palavra de Iahweh" (1Sm 3,1-21).

Frankl também reconhece a dificuldade de reconhecê-la, interpretando-a como seu "próprio ser" (Frankl, 1948/2016a, p. 52). Observamos que Frankl tem como horizonte a questão do problema da consciência, ou melhor, a origem da consciência, para a qual "[...] não há nenhuma saída psicológica ou psicogenética, apenas uma resposta ontológica" (*Ibid*., p. 53).

A teoria psicanalítica Freudiana, ao abordar o conceito de consciência, de acordo com Frankl, tende a concebê-la a partir da instintividade, reduzindo-a completamente à denominação de "consciência do superego" (*Gewissen Über-Ich*), na qual esse conceito tem sua derivação através da ideia de "introjeção da imagem do pai" (*Introjektion der Vater-Imago*) (Frankl, 1948/2016a, p. 53).

> A consciência moral cumpre, para Frankl, a função que o superego tem na psicanálise de Freud. O indivíduo aprende os valores da sociedade em que vive, isso indicam os estudos sociológicos. A consciência moral é, para Frankl, onde o sujeito acolhe os valores e os ideais transmitidos pela sociedade. Ela permite que ele se ajuste às regras de sua comunidade e se comporte de acordo com elas. Essa questão nos coloca diante de um problema difícil, quando se considera a descoberta do sentido e as consequências das escolhas na vida das pessoas próximas. Assim, a responsabilidade com o sentido é algo que precisa incluir o outro, pois a realização pessoal não exclui aquele que atingirá (Carvalho, 2021, p. 149).

Carvalho (2021) aborda a concepção de consciência moral em Frankl comparando-a com o conceito de Superego na Psicanálise de Freud. Frankl enfatiza que a consciência moral desempenha um papel importante na adoção dos valores e ideais transmitidos pela sociedade. Ela permite que o indivíduo se ajuste às normas sociais e aja de acordo com elas. A questão da descoberta de sentido e as consequências das escolhas na vida das pessoas próximas são colocadas como um desafio complexo. Carvalho (2021) ressalta que a responsabilidade em relação ao sentido da vida deve incluir também considerações sobre o impacto das escolhas individuais nas vidas daqueles que estão próximos. Dessa forma, a realização pessoal não deve ser buscada de forma egoísta, excluindo o bem-estar e o impacto sobre os outros.

Embora este *Ego* não tenda a ser derivado do *Id*, muito menos o *Superego* ser derivado do *Ego*, Frankl se encontra naquilo que ele chama de aporia (*Aporie*): se, por um lado, está a existencialidade do *Ego* (*Existentialität des Ich*), por outro lado, então, está a transcendentalidade do superego (*Transzendentalität des Über-Ich*) (Frankl, 1948/2016a, p. 54).

Sobre a primeira aporia, Frankl afirma que toda aquela condição existencial caracterizada pela responsabilidade que o sujeito possui não pode ser completamente reduzida somente à instintividade. O *Ego* não pode ter derivação da via da instintividade, pois todo e

qualquer ato da vontade pressupõe uma percepção do que se "deve fazer" (Frankl, 1948/2016a, p. 55). Além disso, é claro perceber que Frankl tem em mente que aquele conceito de impulsos do *Ego* (*Ich-Triebe*) é uma ideia contraditória, uma vez que os instintos não podem reprimir, censurar ou sublimar (*sublimieren*) a si mesmos "e mesmo que, do ponto de vista puramente biológico, fosse empregada uma energia impulsora com o objetivo de conter a instintividade, aquilo que a instituiu tampouco pode ser derivado da instintividade" (*Ibid*., p. 54).

As dimensões ou estratos, ou seja, o corpóreo, o anímico e o espiritual, mostram a totalidade do sujeito, uma vez que, embora sejam dimensões, elas não podem ser referidas a algum tipo de substância. Não podem ser vistas como uma espécie de adição de substância, como se as dimensões fossem sinônimos de substância, porque "descrever a realidade do indivíduo dessa maneira evita os riscos de uma antropologia espiritualista, racionalista ou intelectualista que reduza o vital ao espiritual" (Carvalho, 2021, p. 53).

O importante avanço que Frankl oferece à Psicologia e à Filosofia é referenciado na questão do sentido da vida humana perante a liberdade e diante das condições em que aquele sujeito está inserido, não eximindo, é claro, a atitude pela qual ele é responsável (Frankl, 1978/2005). Sentido e responsabilidade são conceitos que caminham juntos para a *Existenzanalyse*. Outra novidade importante que Carvalho (2021, p. 150) expõe da teoria filosófica Frankliana é a experiência axiológica – sendo o inconsciente ontologicamente a origem da consciência – que o sujeito possui e que não está correlacionada a possíveis e remotos impulsos que o ser humano herda no nascimento e que se desenvolvem ainda na infância, uma vez que "[...] assim como se tornam inconscientes ideias rejeitadas, tornam-se inconsciente valores de referência acolhidos na infância".

Küng (2010), nesse sentido, aponta para a verdadeira tarefa da terapia, fazer com que o sujeito exponha a necessidade de "ab-reagir" aos afetos neuróticos e oníricos, e assumir uma posição de desmascaramento desses afetos como representações, devido à necessidade de torná-los conscientes e "[...] numa ação conjunta de paciente e terapeuta, ser substituídos por julgamentos e avaliações que podem significar aceitação ou condenação dos impulsos instintivos antes rejeitados" (Küng, 2010, p. 25).

O *Id* não pode, portanto, reprimir a si mesmo; assim como o eu não pode se responsabilizar diante de si mesmo, "jamais pode o eu ser seu próprio legislador ético. Em última análise, não pode haver nenhum 'imperativo categórico' autônomo, pois todo imperativo recebe sua legislação exclusivamente da transcendência, e não da imanência" (Frankl,

1948/2016a, p. 54). Ou seja, o aspecto categórico está vinculado à transcendência e não ao transcendental ou imanente.

Portanto, em Frankl, o que caracteriza a consciência é sua essência transcendental com capacidade de alcance do transcendente. As vivências, emoções, conhecimento, escolhas e julgamentos se dão na dimensão transcendental, mas as essências, os valores, os significados e as finalidade são intuídos como transcendentes.

Husserl em "Cartesianische Meditationen" [Meditações Cartesianas] afirma que a fenomenologia pode ser designada como uma teoria do conhecimento transcendental, e seu problema está ancorado na questão da transcendência (HUA I, 114-5). Nesse paradoxo, delineado por Husserl em seu § 53 de "Krisis" (HUA VI), o filósofo faz menção, também no § 40 das "Meditações Cartesianas", a essa questão como sendo o cerne do problema da fenomenologia enquanto teoria do conhecimento transcendental (HUA I, 115). A inquietação de Husserl se volta, mais uma vez, para o tema da consciência, que está diretamente envolvido nesse desafio.

De forma detalhada, nas "Meditações Cartesianas", Husserl parte do seguinte raciocínio: "Eu me deparo comigo, enquanto ser humano, no mundo, e ao mesmo tempo como experienciando o mundo e conhecendo-o – eu próprio incluso – cientificamente" (HUA I, 115). O progresso do empreendimento fenomenológico, tanto nas "Meditações Cartesianas" quanto em "Krisis", revela que, embora esse sujeito esteja direcionado ao mundo (*Subjektsein für die Welt*), ele também se constitui como um objeto no mundo (*Objektsein in der Welt*), conforme descrito nas "Ideias II" (HUA IV, 182).

Diante dessa percepção, porém, surgem algumas perguntas: essa percepção, feita por um sujeito da constituição (desvelamento), ocorre, na verdade, em que 'lugar'? Husserl responde nas "Meditações Cartesianas" que é justamente na consciência que é possível perceber isso, ou seja, "[...] tudo que vale e que é para o ser humano, que vale e que é para mim, é-o na vida de consciência própria, a qual permanece consigo em todo o tomar-consciência de um mundo e em toda realização científica" (HUA I, 115). Dessa forma, tudo o que é para o sujeito ou para mim só é possível porque é para a consciência cognoscente (*Bewußtsein*), em outras palavras, o "[...] experienciado do meu experienciar, o pensado do meu pensar, o teorizado do meu teorizar, o intelectualmente visto do meu ver intelectual (*Einsehens*) (HUA I, 115). Mas quem é esse sujeito? Ou melhor:

> Perguntamos, quem é então o Eu que pode com direito colocar tais questões "transcendentais"? Eu posso perguntar isso enquanto ser humano natural, e posso

> perguntá-lo seriamente, *i.e.*, de maneira transcendental: como alcanço sair da minha ilha-de-consciência, como pode aquilo que surge na minha consciência como vivência de evidência alcançar significado objetivo? Tal como me apercebo como ser humano natural, então também já percebi de antemão o mundo espacial, já me apreendi como no espaço, no qual eu tenho, pois, um "fora de mim". Não foi, portanto, a validade da apercepção de mundo já pressuposto na colocação da pergunta? Já não terá adentrado no sentido da pergunta, ao passo que, em primeiro lugar, da sua resposta deveria resultar o direito da validade objetiva em geral? (HUA I, 116).

Husserl aborda a questão do *Eu* e sua capacidade de formular questões transcendentes. Ele questiona quem é esse *Eu* e como ele pode legitimamente colocar tais perguntas. O *Eu*, como ser humano natural, tem a capacidade de se perguntar seriamente sobre a transcendência: como posso sair da minha consciência individual e dar significado objetivo ao que surge como vivência evidente na minha consciência? Ao me perceber como ser humano natural, também percebo antecipadamente o mundo espacial e minha existência nele, onde há um 'fora de mim'. A validade da percepção do mundo já está pressuposta na formulação da pergunta? Essa validade não entrou no sentido da pergunta, de modo que a resposta deveria fornecer o direito da validade objetiva em geral? Husserl levanta essas reflexões relacionadas à natureza do *Eu* e à sua relação com a transcendência.

Na compreensão de Carvalho (2021), a relação sujeito-objeto, que a fenomenologia Husserliana denomina de intencionalidade, parte da compreensão de que o pensamento só pode ser concebido na medida em que há um encontro entre aquilo que a fenomenologia entende por consciência e, não menos importante, esse algo que está no mundo. O fenômeno é, em resumo, percebido por essa mesma consciência, que pode ser compreendida tanto como (i) movimento interno quanto como (ii) sequência temporal das vivências, que visa atribuir sentido a tudo o que existe no mundo.

Se Frankl afirma, no entanto, que o *Ego* é fundamentalmente um ser responsável, em contraste com a concepção de que o *Id* é impulsionado, ele não quer dizer que esse *Ego* é responsável apenas perante si mesmo. Nesse caso, a concepção de liberdade é empregada no horizonte tanto do 'para quê' somos livres quanto do 'perante a quem' ou 'a quê' somos livres, porque "[...] da mesma forma que não podemos derivar dos impulsos (id) a vontade (eu), não podemos derivar do 'querer' (*Wollen*) o 'dever' (*Sollen*) (superego)" (Frankl, 1948/2016a, p. 54).

No pensamento Frankliano, o dever (*Sollen*) prescinde ontologicamente do querer (*Wollen*). Para ilustrar isso, Frankl (1948/2016a) cita, assim como Husserl fez (HUA I, 116), o exemplo do ato de perguntar. Só é possível responder algo se uma pergunta for feita, pois

qualquer tipo de resposta dada, segundo Frankl, exige a necessidade de retornar a um ‘a quê’ que precede a própria resposta. Isso ocorre com o ‘perante a quê’ pelo qual o sujeito é responsável. De acordo com Frankl, “ o ‘perante a quê’ de toda responsabilidade é anterior à própria responsabilidade. Meu ‘dever’ deve ser anteposto para que eu ‘deva querer’” (Frankl, 1948/2016a, p. 55).

Veremos a descrição da segunda premissa que Frankl levanta no texto de sua tese de Doutorado em Filosofia “Der Unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion” (1948/2021d): o inconsciente ‘intencional’.

2.4 Segunda premissa: o inconsciente (*Unbewusste*) ‘intencional’ em *Der Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*

Frankl (1948/2021d) propôs, em sua tese de Doutorado em Filosofia, uma revisão da estrutura e do conteúdo do inconsciente apresentados por Freud. Seu objetivo principal não era ampliar os elementos instintivos presentes no inconsciente, como Freud havia identificado na criação da Psicanálise. Em vez disso, Frankl introduziu elementos espirituais que não haviam sido considerados em nenhuma teoria psicológica até então. Essa inclusão dos elementos espirituais era justificada pela visão antropológica proposta pela própria Psicanálise, que diferia da visão adotada por Frankl. Segundo Frankl, “[...] Freud viu no inconsciente apenas a instintividade inconsciente; para ele, o inconsciente era primordialmente um reservatório de instintividade reprimida” (*Ibid*., p. 19-20). No entanto, ao admitirmos a existência de um inconsciente que não é exclusivamente regulado pela expressão instintiva, surge a importante questão sobre como esse inconsciente é formado e como ele deve funcionar. Isso nos leva a considerar um sistema psíquico que abriga uma dimensão espiritual, expandindo assim a noção de inconsciente para um inconsciente espiritual (Carvalho, 2021)[30].

[30] Cabe salientarmos que Frankl não esteve sozinho. Carvalho (2021, p. 70-1) afirma: “Frankl diz que podemos falar de inconsciente não limitado ao que Freud ensinou, valorizando o indivíduo e suas criações. Essa observação de Frankl parece importante para dar coerência ao que afirmaram outros psicólogos ligados à fenomenologia (psicólogos da Gestalt, da psiquiatria existencial e os herdeiros da psicologia humanista norte-americana), todos resistentes a reduzir a produção humana à raiz pulsional. Jaspers, um dos maiores representantes da psiquiatria existencial, dizia que faltava prova empírica da tese segundo a qual a repressão produziu grandes obras de ordem espiritual. Essa contestação significou um grande avanço na compreensão da realidade humana, pois os produtos culturais não ficavam reduzidos a impulsos primitivos e ganhavam realidade própria. Abria-se a dimensão espiritual do indivíduo sem negar sua realidade instintiva”. Frankl afirmou que podemos falar de um inconsciente que vai além do que Freud ensinou, valorizando o indivíduo e suas criações. Essa observação de Frankl é significativa para dar coerência às ideias de outros psicólogos ligados à fenomenologia, como os psicólogos da *Gestalt*, os psiquiatras existenciais e os herdeiros da psicologia humanista norte-americana. Todos eles se opunham a reduzir a produção humana às raízes pulsionais.

Passaremos à apresentação conceitual nesta seção, o inconsciente ‘intencional’ na obra “Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion” (1948/2021d), com o intuito de estabelecer a causa e a importância que Frankl encontrou para formular a hipótese de que no inconsciente haveria uma ‘intencionalidade’ a partir dos conteúdos instintivos e espirituais. Partiremos com o propósito de delimitar apenas a origem, como motivo, que levou Frankl a postular a crítica ao conteúdo do inconsciente descrito por Freud, pois ressaltamos que Frankl não critica o inconsciente e, em seguida, os conteúdos do inconsciente, mas sim o conteúdo do inconsciente para, então, reformular o conceito de inconsciente. Nosso objetivo é apontar a articulação que Frankl faz a partir da descoberta do conteúdo-chave do inconsciente psicanalítico para postular uma de suas premissas.

Delimitamos, assim, um conjunto de questões que delineiam a estrutura histórico-conceitual com o intuito de compreender a concepção do inconsciente neste capítulo. Diante do legado da Psicanálise Freudiana, que aborda os elementos do inconsciente, questionamos agora: quais são as razões que levaram Frankl a rejeitar a ‘exclusividade’ do conteúdo do inconsciente proposto por Freud? Por que é crucial realizar uma ‘reparação conceitual’ desses conteúdos? Que articulação se tornou necessária nessa mudança conceitual?

Podemos dizer, de início, que ao diferenciar e ampliar a teoria do inconsciente, Frankl encontra, além da instintividade inconsciente reconhecida por Freud, um conteúdo espiritual, que, nas palavras de Frankl, se resume como: “o inconsciente não contém apenas elementos instintivos, mas também espirituais” (Frankl, 1948/2021d, p. 15, tradução nossa)[31]. A Psicanálise Freudiana, mesmo avançando na descrição do inconsciente, na identificação dos instintos e de seus representantes ideativos, conforme destaca Carvalho (2021), não analisou o sistema inconsciente em sua totalidade, deixando boa parte de seus conteúdos completamente inexplorados. Essa compreensão limitada não enxergou a dimensão espiritual e, sendo reducionista, a Psicanálise de Freud não abriu espaço conceitual para incluir essa dimensão. Ou seja, a imperiosidade de Frankl (1938/2021b) em introduzir o elemento espiritual no âmbito do inconsciente se refletiu tanto em sua prática médica quanto, de forma mais significativa, na abordagem da *Existenzanalyse* em relação às outras psicoterapias. Esse processo se deu ao incorporar e expandir a composição do inconsciente, já presente na concepção do inconsciente instintivo de Freud, para incluir os conteúdos espirituais inconscientes (Frankl, 1948/2016a). Nesta seção, discorreremos sobre a necessidade que Frankl sentiu de corrigir e articular o

[31] “Das Unbewußte enthält nicht nur Triebhaftes, sondern auch Geistiges” (Frankl, 1948/2021d, p. 15).

conteúdo do inconsciente Freudiano, pois é somente por meio do embasamento de um argumento prévio que Frankl constrói sua segunda premissa.

Se Freud não descobriu o inconsciente, não podemos descartar a importância da Psicanálise na descrição e nas observações feitas sobre a existência de um aparelho psíquico que incluía conteúdos e símbolos não presentes no sistema consciente, os quais possuíam um funcionamento independente desse consciente, regulados por leis diferentes (Carvalho, 2021).

Em "Triebe und Triebschicksale" [Os instintos e seus destinos], originalmente publicado em 1915, Freud não sustentava a ideia de que a ciência (*Wissenschaft*) e sua construção se iniciassem com conceitos claros e bem definidos. Ele via o início da ciência como a descrição (*Beschreibung*) de fenômenos que posteriormente precisariam ser "[...] agrupados, ordenados e relacionados entre si" (Freud, 1915/2021d, p. 52). Freud estabelece uma importante distinção entre a ciência e a descrição, na qual a última envolve a elaboração de ideias abstratas (*abstrakte Ideen*) que se tornarão conceitos fundamentais da ciência e contribuirão para o desenvolvimento posterior do assunto. Essas ideias possuem um grau de indeterminação uma vez que seu conteúdo não está claramente delimitado e está em constante referência ao material empírico durante a fase descritiva, essas ideias estão subordinadas ao material empírico (Freud, 1915/1975). Portanto, podemos considerá-las como tendo um caráter determinado pelas relações entre si. Portanto, podemos considerá-las como tendo um caráter determinado pelas relações significativas estabelecidas com o material empírico, em vez de serem independentes ou insubordinadas a ele. Freud afirma que somente após uma exploração completa desse âmbito de fenômenos, por exemplo, que "[...] podemos apreender seus conceitos científicos fundamentais de maneira mais nítida e modificá-los progressivamente, tornando-os utilizáveis em larga medida e ao mesmo tempo livres de contradição" (Freud, 1915/2021d, p. 52). Ao se aproximar das definições (*Definitionen*), Freud reconhece que o conhecimento, ou melhor, o progresso do conhecimento, não pode ser limitado por definições rígidas (Freud, 1915/1978).

Diante desse aspecto rígido, na perspectiva de Freud (1915/2021d), existe um conceito que anteriormente era considerado obscuro e que não pode ser dispensado na psicologia: o conceito de instinto. Tendo como base a descoberta do conceito de estímulo (*Reiz*) pela fisiologia, Freud afirmou que o instinto, na verdade, é um estímulo para o psíquico, embora os conceitos de estímulo e instinto tenham definições diferentes na Psicanálise. Apesar de o instinto produzir um estímulo para o psíquico, Freud reconhece que existem outros estímulos além dos relacionados ao instinto. Por exemplo, "quando uma luz forte bate no olho, por exemplo, não se trata de um estímulo instintual" (*Ibid*., p. 53). Portanto, há uma diferença, como

afirma Freud, entre o "estímulo instintivo" e outros estímulos, como os fisiológicos (*physiologischem*) (Freud, 1915/2021d, p. 54).

O estímulo instintivo (*Triebreiz*) não tem sua origem no mundo exterior (*Außenwelt*), pois ele vem de dentro do organismo, o que o faz agir de maneira diferente na psique do indivíduo. Freud afirma que se procurarmos uma denominação melhor para o estímulo instintivo, poderíamos considerá-lo corretamente como uma necessidade (*Bedürfnis*). Mas o que anula essa condição de necessidade? Freud observa que apenas pela satisfação (*Befriedigung*) a necessidade pode ser suprimida (Freud, 1915/2021d, p. 54).

Ainda em "Triebe und Triebschicksale", Freud afirma que o instinto "[...] nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo" (Freud, 1915/2021d, p. 57). Existem alguns termos que Freud relaciona de maneira bastante clara com o conceito de instinto. O primeiro deles é o termo impulso (*Drang*), seguido pelo termo meta, objeto e, por fim, o termo fonte de instinto. Em relação ao termo impulso, impulso de um instinto (*Drang eines Triebes*), ele se refere à característica geral dos instintos, que é essencialmente a descrição desse caráter impulsivo. Portanto, o caráter impulsivo do instinto – na concepção Freudiana – é sua essência (*Wesen*). Quanto ao termo meta (*Ziel*), compreende-se que a meta de um instinto será sempre sua satisfação, "[...] que pode ser alcançada apenas pela supressão do estado de estimulação na fonte do instinto" (*Ibid*., p. 58). Quanto ao objeto do instinto, por exemplo, é o que se alcança atingida a meta; é, nas palavras de Freud, "[...] o [termo] que mais varia no instinto, não estando originalmente ligado a ele, mas lhe sendo subordinado apenas devido à sua propriedade de tornar possível a satisfação (*Ibid*., p. 58). Já ao termo fonte de instinto (*Quelle des Triebes*), Freud o relaciona à parte somática do corpo humano, um órgão específico cujo estímulo será representado na psique do sujeito. Esse processo pode ser de natureza tanto química quanto mecânica.

No texto "Die Verdrängung" [A repressão], publicado em 1915, Freud afirmou que um destino importante e possível para o impulso instintual é encontrar certos tipos de resistência que o tornam ineficaz. Uma das condições para isso ocorrer é quando o impulso atinge o estado de repressão. Se analisarmos como Freud se aprofundou no conceito de repressão, notaremos que se esse impulso instintual fosse provocado por um estímulo externo, a resposta apropriada seria fugir desse estímulo. No entanto, nesse caso, a fuga não se aplica, pois se trata de um estímulo interno. Como Freud afirma, "[...] o Eu não pode fugir de si mesmo" (*Ibid*., p. 83).

Freud (1915/2021a), atento somente às experiências clínicas, *i.e.*, àquelas vindas da prática puramente psicanalítica, notou que a repressão, além de agitar a relação existente com somente o sistema psíquico consciente, é bastante difícil conceber o entendimento de que a meta instintual seja o desprazer (*Unlust*) ao invés do prazer (*Lust*), visto que "[...] uma satisfação instintual é sempre prazerosa" (*Ibid*., p. 83). A dor possui, nada obstante, um caráter imperativo ao sujeito e submete-se, para Freud, à duas vias para ser cessada: (i) a primeira delas é de se submeter à ação de algum tóxico em específico; (ii) a segunda é, também, ser submetida à influência de alguma distração de caráter psíquico.

Freud (1915/1949b) argumenta que a repressão não mantém todos os derivados do conteúdo reprimido afastados da consciência. Quando esses derivados se afastam o suficiente da representação reprimida original, seja por meio de deformações ou pelo número de elos intermediários que se formam, eles têm a capacidade de acessar livremente a consciência. Isso sugere que a resistência que o consciente oferece a esses derivados é diretamente proporcional ao seu distanciamento em relação ao conteúdo originalmente reprimido. Na prática da psicanálise, os terapeutas encorajam os pacientes a produzir esses derivados do conteúdo reprimido, que, devido à sua distância ou deformação, podem passar pela censura do consciente. Esse 'movimento' ocorre por meio da técnica de livre associação, na qual os pacientes são encorajados a expressar pensamentos espontâneos sem censura ou crítica consciente.

O processo descrito envolve o paciente explorando associações de pensamento até que encontre uma formação de pensamento na qual a relação com o conteúdo reprimido seja tão intensa que a tentativa de repressão seja repetida. Isso significa que mesmo os sintomas neuróticos, como os experimentados por pacientes, também devem atender a essa condição, pois eles são derivados do conteúdo reprimido que, por meio dessas formações, finalmente consegue acesso à consciência, que lhe havia sido negado (Freud, 1915/1949b).

A relação fluída entre o inconsciente e o consciente, ou entre a consciência e o inconsciente, não é apenas uma experiência individual, mas também uma dinâmica em constante movimento[32]. Isso se deve ao fato de que, na concepção da Psicanálise de Freud, não

[32] É bastante interessante observarmos que Freud aponta haver algo móvel além da caracterização individual da repressão. À vista disso, ele destaca: "Não se deve imaginar o processo de repressão como algo acontecido uma única vez e que tem resultado duradouro, mais ou menos quando se abate algo vivo, que passa a estar morto; a repressão exige, isto sim, um constante gasto de energia, cuja cessação colocaria em perigo o seu êxito, de modo que um novo ato de repressão se tornaria necessário. É lícito imaginar que o reprimido exerce uma contínua pressão na direção do consciente, a qual tem de ser compensada por uma ininterrupta contrapressão. Portanto, manter uma repressão pressupõe um permanente despendido de energia. E a sua eliminação significa, economicamente, uma poupança. A mobilidade da repressão, aliás, também acha expressão nas características psíquicas do sono, o único estado que se torna possível a formação do sonho. Com o despertar, os investimentos de repressão que foram recolhidos são novamente enviados" (Freud, 1915/2021a, p. 90). Ou seja, Freud aborda a dinâmica da repressão e

existe uma maneira precisa de medir "[...] até onde tem que ir o distanciamento e deformação do reprimido para que a resistência do consciente seja removida" (Freud, 1915/2021a, p. 88).

Este impulso instintual, como observado, está sujeito à repressão, mas é importante compreender suas diferentes manifestações. De acordo com Freud (1915/2021a), ele pode se apresentar de duas formas: a) como inativo, com baixa energia psíquica, ou b) com um nível considerável de energia psíquica, ou seja, um grau variável que o capacita a se tornar ativo. Independentemente da possível ativação desse impulso instintual (*Triebregung*), "[...] não terá a consequência de suprimir diretamente a repressão, mas estimulará todos os processos que terminam por lhe consentir a penetração até a consciência por vias indiretas" (*Ibid*., p. 90).

Aqueles derivados do inconsciente não reprimidos, como afirma Freud (1915/2021a), sejam por investimento quantitativo, sejam até pela ativação deles, influenciará nos seus destinos dentro da psique do indivíduo. Um desses destinos é a sua permanência como algo reprimido, mas mesmo esses derivados que possuem uma pouca energia psíquica, inativos, tendo seu conteúdo propício a se originar com atrito com o consciente, ele pode vir à tona, mas cabe ressaltar que "[...] o fator quantitativo se revela decisivo para esse conflito" (*Ibid*., p. 91). Duas dessas energias psíquicas que Freud destaca são: (i) a libido e o (ii) interesse. Essas energias psíquicas compõem os derivados do reprimido primordial, que podem ser grupos de ideias (*Gruppen von Vorstellungen*) ou ideias específicas (*Vorstellung*) produzidas a partir do instinto. Freud observa que além da própria ideia, existe outra componente relacionada à energia instintual, como a libido e o interesse. Para esta coisa diversa da indicação da ideia ou do grupo de ideias, que é também produzida a partir do instinto e que experimenta o mesmo destino de repressão das ideias, ele intitula de montante afetivo (*Affektbetrag*) (*Ibid*., p. 91). O conceito de montante afetivo, nas palavras de Freud, "[...] corresponde ao instinto, na medida em que este se desligou da ideia e acha expressão, proporcional à sua quantidade, em processos que são percebidos como afetos" (*Ibid*., p. 91-2).

---

sua relação com a energia psíquica. Ele ressalta que a repressão não é um evento isolado, mas sim um processo contínuo que requer um constante gasto de energia. A cessação desse gasto energético colocaria em perigo o sucesso da repressão, tornando necessária uma nova ação repressiva. Freud compara a pressão exercida pelo conteúdo reprimido em direção ao consciente a uma contrapressão contínua que deve ser mantida para equilibrar o sistema. Assim, manter a repressão exige um investimento constante de energia psíquica, enquanto sua eliminação representa uma economia nesse sentido. Além disso, Freud relaciona a mobilidade da repressão com as características psíquicas do sono. Ele destaca que o sono é o único estado em que a formação de sonhos é possível, pois durante o sono os investimentos de repressão são temporariamente liberados. No entanto, com o despertar, esses investimentos de repressão são novamente direcionados, retornando ao estado anterior. Essa compreensão da mobilidade da repressão sugere que a dinâmica da repressão está intrinsecamente ligada aos processos psíquicos do sono e do despertar, evidenciando a complexidade e a fluidez desse mecanismo de defesa.

Ao fazer uma afirmação geral a respeito dos destinos tanto da ideia quanto do montante afetivo, Freud (1915/2021a) compreende que o destino da ideia ou do grupo de ideias em geral, que pode representar algum tipo de instinto, podem seguir dois caminhos característicos: (i) se esta ideia já está consciente ao sujeito, é possível que ela tenda ao seu desaparecimento; (ii) e se ela está quase ou a ponto de estar em consciência ou consciente, o destino dela será sua manutenção fora da consciência. De forma a exemplificar estes destinos citados acima, Freud descreve um exemplo: "[...] [Isto] corresponde mais ou menos a saber se eu ordeno a um hóspede indesejável que se retire de minha sala ou do vestíbulo, ou se, após tê-lo reconhecido, não permito sequer que ele pise a soleira da entrada" (*Ibid*., p. 92)[33].

Agora, o "destino do fato *quantitativo* da representante instintual" (Freud, 1915/2021a, p. 92, grifo no original), que é, em outras palavras, aquilo que o próprio autor intitulou de montante afetivo, pode – diferentemente dos destinos da ideia(s) – seguir três diferentes vias: (i) ele – o instinto – pode ser totalmente suprimido; (ii) ele também pode aparecer, se não for suprimido, como um tipo de afeto; (iii) ou, por último, pode ser transformado em uma determinada angústia. Sublinha-se os modos 'ii', o aparecimento em forma de afeto, e 'iii', transformando-se em uma angústia, dos instintos em que se nota, de maneira clara, uma conversão dessas energias psíquicas, destes mesmos instintos, em afetos ou em "angústia" (*Ibid*., p. 92).

Como afirma Freud (1915/2021a), o propósito da repressão e o seu motivo primordial é evitar o desprazer; só que o montante afetivo, diante da ideia que possui, em um certo tipo de categorização, é mais importante. Freud, então, confirma que a essência da repressão ou do processo da repressão não corresponde à eliminação daquela ideia que representa o instinto. Ela encontra-se em estado inconsciente no psiquismo, pois "[...] tudo que é reprimido tem de permanecer inconsciente, mas constatemos logo de início que o reprimido não cobre tudo que é inconsciente" (*Ibid*., p. 100).

Já no texto "Das Unbewußte" [O inconsciente], de 1915, Freud afirma que o conhecimento dos conteúdos inconscientes e a suposição do inconsciente propriamente dito na

[33] A respeito do destino da ideia que representa um instinto, Freud complementa o exemplo deste hóspede indesejável com seguinte nota: "Esta imagem, aplicável ao processo de repressão, pode ser estendida também a uma característica já mencionada da repressão. Basta acrescentar que é preciso deixar um vigia permanente junto à porta que foi proibida para o hóspede, senão este rejeitado a arrombaria" (Freud, 1915/2021a, p. 92). Essa analogia ilustra a necessidade de vigilância constante na repressão psíquica. Não basta apenas rejeitar a ideia indesejada uma vez, é preciso estar atento e vigilante para evitar que ela retorne. Freud enfatiza a importância de manter uma guarda constante para impedir o retorno do conteúdo reprimido, destacando a natureza persistente e potencialmente invasiva dessas ideias reprimidas. Com essa metáfora, Freud nos oferece algo visual e acessível da dinâmica da repressão, enfatizando a importância do controle contínuo sobre os conteúdos indesejados da mente. Essa observação ressalta a complexidade e o esforço envolvidos na manutenção da repressão psíquica.

Psicanálise só podem ser percebidos, evidentemente, em estado consciente após uma tradução de fatos inconscientes serem elevados à consciência através de uma técnica ou um método, que, por sua vez, segundo Freud, a Psicanálise seria uma via possível para essa transposição entre inconsciente e consciente (Freud, 1915/2021c).

Freud encontra não só uma necessidade, mas uma legitimidade, diante de inúmeras lacunas nos dados de consciência, de trabalhar a hipótese de uma psique inconsciente presente tanto em pessoas que estão doentes quanto em pessoas completamente sadias, em razão de que os atos psíquicos verificados pelo método psicanalítico tendem a pressupor à explicação de outros atos psíquicos que a consciência, neste estado, não testifica (Freud, 1915/2021c).

Esses atos psíquicos que Freud cita não correspondem àqueles da fenomenologia. Para Freud, esses atos psíquicos são, além de ações falhas ou atos falhos, sonhos de sujeitos sadios, sintomas e fenômenos obsessivos presentes na psique das pessoas doentes, como também "[...] pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós" (Freud, 1915/2021c, p. 101). Desta forma, se insistirmos na compreensão que a consciência, em Freud, é o lugar que todos os atos psíquicos são produzidos, iremos tender a reduzir esses atos somente em atos conscientes. Como vimos, os atos psíquicos, olhados à perspectiva consciente, carecem de coerência se não são inferidos os atos inconscientes. A equiparação entre consciente e psíquico abre uma correspondência à duas objeções: (i) esta equiparação pode ser uma *petitio principii* [petição de princípio] ao equiparar que tudo aquilo que corresponde ao psíquico é também tudo aquilo que corresponde ao consciente, ou (ii) esta equiparação está apontando para um caso de nomenclatura, de convenção entre psíquico e consciência. A partir disso, é possível notar que Freud aponta uma resposta específica, a saber: "[...] a identificação convencional entre o psíquico e o consciente é totalmente inadequada" (*Ibid*., p. 103).

Freud (1915/2021c) defende a existência de um estado psíquico inconsciente, cujo reduto consciente do sujeito abarca um conteúdo mínimo desses estados inconscientes. Enquanto a consciência possui, ou melhor, recebe um pequeno conteúdo deste estado, é justamente o estado inconsciente que se torna o produtor da grande maioria dos conhecimentos conscientes (Freud, 1915/2021c).

Resta, portanto, a verificação de que os estados psíquicos inconscientes mantêm uma relação com os processos psíquicos conscientes. De acordo com a perspectiva de Freud, essa relação pode convergir em direção ao consciente por meio de um método, tornando, assim, inicialmente inconscientes (*unbewusste*) e, posteriormente, conscientes. A principal diferença

entre esses conteúdos inconscientes e os conteúdos conscientes reside na falta de consciência. Em outras palavras, os estados psíquicos inconscientes podem ser substituídos pelos processos psíquicos conscientes por meio desse método e, portanto, "[...] serem substituídos por eles [os estados conscientes], e se deixam descrever com todas as categorias que aplicamos aos atos anímicos conscientes, tais como representações, decisões, aspirações etc." (Freud, 1915/2021c, p. 104).

Esses processos anímicos (*seelischen Vorgänge*) em si são, para a Psicanálise, inconscientes, já que eles fazem levantar a hipótese – agora defendida por esse pensamento – que aquela atividade psíquica inconsciente aparenta ser um processo de desenvolvimento ulterior daquele animismo primitivo (*primitiven Animismus*) que fazia ver imagens completamente fiéis da consciência, algo que Freud afirma que "tal como o físico, também o psíquico não precisa, na realidade, ser como nos parece" (Freud, 1915/2021c, p. 108).

Para Freud (1915/2021c), a consciência pode proporcionar somente o ato de conhecimento dos nossos próprios estados de alma (*Seelenzuständen*). Mesmo que o conhecimento dos estados de alma esteja em referência ao *self*, como, então, podemos conhecer os estados do outro? Somente *per analogiam* que Freud enxerga que o outro possui, *e.g.*, consciência; estruturados nas inúmeras manifestações do outro, da percepção que temos do comportamento do outro, é que se torna compreensível tal conclusão, ou quando foi estendida, pelo *Ego*, para outros sujeitos, "[...] animais, plantas, às coisas inanimadas e à totalidade do mundo, e se revelou útil enquanto similitude com o Eu individual foi preponderante, mas tornou-se menos confiável à medida que o 'outro' se distanciou do Eu" (*Ibid*., p. 105). Quando Freud faz essa ressalva sobre este outro que se distanciou do *Ego*, o debate levantado era se havia ou não consciência nos animais, a recusa em admitir consciência nas plantas e, além de afastar, por completo, a hipótese de haver uma consciência naquilo que está inanimado, e que se torna diferente do processo da existência da consciência no outro que é feita e baseada na inferência (*Schluß*)[34].

[34] Sobre a questão da inferência, ou do método de inferência, Freud afirma: "Ora, a psicanálise exige apenas que esse método de inferência se volte também para a própria pessoa – algo para o qual não existe, claro, uma tendência constitucional. Assim fazendo, será preciso dizer que todos os atos e manifestações que em mim percebo, e que não sei ligar ao restante de minha vida psíquica, têm de ser julgados como se pertencessem a uma outra pessoa, e devem achar esclarecimento por uma vida anímica que se atribua a esta pessoa" (Freud, 1915/2021c, p. 105-6). Esse método aponta, dentro da Psicanálise, que é possível "interpretar *nos* outros", *i.e*., "[...] integrar o seu contexto anímico os mesmos atos a que negamos reconhecimento psíquico em nossa própria pessoa. Evidentemente, um obstáculo especial desvia nossa investigação da própria pessoa, impedindo que realmente a conheçamos" (*Ibid*., 106). Como podemos notar, Freud traz à tona uma reflexão filosófica sobre o método de inferência utilizado na Psicanálise. Freud destaca a necessidade de aplicar esse método não apenas aos outros, mas também a si mesmo. Ele ressalta a dificuldade inerente em compreender plenamente nossa própria vida psíquica, e a tendência de atribuir a outros aspectos que não conseguimos vincular a nós mesmos. Nesse sentido, Freud sugere que devemos

A existência de uma inconsciência em Freud, diferentemente daquela de Frankl, é, apenas, um traço distintivo do sistema psíquico, apesar dela não ser o único traço presente no sistema psíquico que faça ser caracterizada, uma vez que o inconsciente abrange, somente, atos latentes que estão, de modo temporário, inconscientes e, não obstante, não se diferencia daqueles atos conscientes presentes no psíquico (Freud, 1915/2021c).

No pensamento de Frankl, o que estaria na consciência – nas atitudes – muitas vezes não era identificado através de um sistema psíquico que norteava algumas atitudes e pensamentos. Freud descobriu que nesse sistema abarcava conteúdos que, à luz do sistema psíquico consciente, afloravam de maneira distorcida, *i.e.*, quase sempre conteúdos que a consciência, ou a subjetividade, deveria – através de uma técnica – buscar interpretar. Conteúdos que surgiriam de forma simbólica e, muitas das vezes, não imaginativa na concepção do *Ego* (Carvalho, 2021).

Freud, como observado por Küng (2010), identificou que em discussões de intensidade considerável, os impulsos instintuais provenientes do aparelho psíquico inconsciente podem ser completamente rejeitados pela consciência. Essa energia, originada desse estado inconsciente, pode ser desviada ou até mesmo retirada; no entanto, em certos casos, esses impulsos instintivos não são admitidos na discussão. Quando ocorre essa não aceitação, eles são repelidos pelo aparelho psíquico consciente e, em vez disso, reprimidos, levando-os de volta ao inconsciente com sua energia total. Isso frequentemente resulta em algum tipo de compensação, que pode se manifestar em sonhos ou sintomas corporais, como sintomas neuróticos. Isso ocorre porque a energia, ou a soma dessas energias, que foi reprimida, permanece constante no inconsciente.

Peter (2020) entende que os instintos se tornam as reais matrizes do ser humano se partirmos do ponto vista oferecida pela Psicanálise Freudiana, tema que, em Frankl, fica afastado em primeiro plano, justamente por entender que a origem da conduta do sujeito não é somente feita através desses instintos procedentes da instância psíquica inconsciente. Embora a existência desse sistema fosse levada como hipótese, era preciso saber qual seria o método utilizado que faria com que esses conteúdos poderiam ser acessados. Carvalho (2021) destaca

julgar nossas próprias ações e manifestações como se pertencessem a uma outra pessoa, buscando encontrar uma vida anímica que possa ser atribuída a essa pessoa imaginária. Isso implica em uma autoanálise rigorosa, na qual somos desafiados a interpretar nossos próprios comportamentos e pensamentos como se fossem de um estranho. É como se nos esforçássemos para compreender a nós mesmos como observadores externos, a fim de obter clareza e compreensão mais profunda sobre nossa vida psíquica. Essa abordagem filosófica de Freud ressalta a complexidade do autoconhecimento e a necessidade de superar obstáculos internos que nos impedem de nos conhecermos verdadeiramente. Ela enfatiza a importância de questionar nossas próprias ações e buscar um contexto anímico que possa explicá-las, expandindo nossa compreensão sobre nós mesmos e nossos processos psíquicos. Essa reflexão nos leva a considerar a natureza elusiva da identidade e a contínua busca por compreender a complexidade do ser humano.

que a Psicanálise Freudiana enfrentou um dos principais desafios ao abordar o sistema psíquico quase como uma realidade anatômica, descrevendo os sistemas pré-consciente/consciente e inconsciente como partes de um sistema mecânico[35] e, assim, naturalizando a mente ou a consciência, mas que Frankl reconheceu os avanços significativos proporcionados por essa abordagem. No entanto, ele viu uma diferença fundamental em relação à sua própria proposta, uma vez que, em sua concepção do inconsciente, ele acreditava que residia a liberdade e os valores que orientam as escolhas dos indivíduos. Ainda que os instintos possam contribuir para essas escolhas, eles não são determinantes para a ação humana. Nas palavras de Peter (2020, p. 22), "Frankl reconhece a existência de uma energia instintiva na esfera do psíquico, mas afirma também a existência de uma energia espiritual em correspondência com a dimensão espiritual do homem".

A liberdade do sujeito de autotranscender-se e, em alguns casos, de autodeterminar-se, abre espaço para uma espécie de realocação do tema da liberdade do sujeito em um lugar que estava em constante conflito devido ao fechamento do sistema psíquico Freudiano, dado que ao negar qualquer nível de liberdade "[...] uma teoria psicológica reduz o indivíduo a objeto e, quando o limita a essa condição, desconsidera suas maiores capacidades e fecha os olhos para suas criações mais notáveis" (Carvalho, 2021, p. 67). A abordagem de Frankl (1948/2016a), intitulada como 'psicoterapia a partir do espiritual' (*Psychotherapie vom Geistigen her*), revela-se como um enfoque filosoficamente distinto e notável em sua compreensão.

Segundo Carvalho, a singularidade que se identifica no indivíduo, *i.e.*, aquilo que no sujeito o revela "[...] por suas criações e destino escolhido, seus valores, sua abertura à transcendência [...]" (Carvalho, 2021, p. 65). A contribuição crucial apontada por Carvalho (2021) reside na necessidade de considerar o elemento singular do indivíduo – o espírito – como uma dimensão essencial para explicar a vida e o comportamento da espécie humana. Enquanto Freud, com sua análise psicanalítica, trouxe questões valiosas sobre o funcionamento da mente humana, ele deixou de identificar e explorar completamente a singularidade que define o ser

[35] Acentuamos que "a leitura psicanalítica da mente concluiu que ela funcionava como uma máquina, do mesmo modo que Descartes dissera que o corpo funcionava. O que há de novo em relação à noção cartesiana de espírito é que, no dualismo de Descartes, o pensamento tinha outra lógica e funcionava de modo diversos da coisa pensada, isso porque era substância distinta das coisas da natureza. Com a Psicanálise, temos, ao contrário do que Descartes tematizou, uma mente que funcionava conforme as regras da natureza" (Carvalho, 2021, p. 70). A contribuição da Psicanálise, em contraste com o dualismo cartesiano, reside na concepção da mente como uma entidade que opera sob as mesmas regras da natureza, ao invés de ser uma substância separada e distinta das coisas naturais. Ao abordar a mente como uma 'máquina' que segue as leis naturais, a Psicanálise rompe com a visão dualista de Descartes, na qual o pensamento é tratado como algo separado e diferente daquilo que é pensado. Essa perspectiva transformadora traz implicações significativas para a compreensão do funcionamento mental e amplia nossa compreensão da relação entre a mente e a natureza.

humano em suas criações, destino escolhido, valores e busca pelo sentido da vida. Ao abraçar a compreensão do espírito como um componente indispensável para compreender a complexidade e a peculiaridade da existência humana, somos levados, à luz da *Existenzanalyse*, a um panorama mais abrangente e profundo sobre a natureza singular e diferenciada do ser humano em relação aos animais. Essa abordagem instiga-nos a examinar de forma mais abrangente e integrativa a riqueza das experiências humanas e a relação intrincada entre a mente, o espírito e a manifestação da vida humana.

A contribuição significativa desse enfoque filosófico reside na crítica bem fundamentada que Frankl elabora contra a Psicanálise, permitindo-lhe estabelecer uma ontologia não-redutivista. Ao adotar uma perspectiva que transcende o olhar meramente biológico sobre o sujeito, Frankl utiliza a consciência intencional como ferramenta para intuir a essência do ser humano. Essa abordagem leva a uma compreensão mais profunda e diferenciada da natureza humana, revelando que a distinção entre seres humanos e animais não se limita apenas ao aspecto biológico. Em vez disso, essa diferenciação é enraizada na capacidade singular do ser humano em manifestar atos de consciência espirituais. Essa ontologia não-redutivista abre espaço para uma visão mais abrangente da existência humana, levando em consideração não apenas as dimensões biológicas, mas também as esferas da dimensão espiritual que definem a singularidade e a complexidade da condição humana.

O aspecto que abrange o espiritual dentro do inconsciente, agora sendo completado à instintividade inconsciente, corresponde que a dimensão espiritual, além de atravessar esta instância, ou seja, o inconsciente, atravessa a consciência (Frankl, 1948/2016a). Isso reforça a delineação que Frankl estabelece entre o inconsciente e o consciente, algo que para ele é permeável (*durchlässig*), ou até mesmo fluido (*fließend*), pois "[...] passa-se facilmente de um para o outro" (*Ibid*., p. 20). Essa fluidez entre aquilo que está inconsciente e passa para a consciência, ou vice-versa, Frankl tem em mente o tema do conceito de repressão [*Verdrängung*] exposto por Freud na Psicanálise.

Frankl começa no texto "Zur geistigen Problematik der Psychotherapie", de 1938, [Sobre a problemática espiritual da psicoterapia] investigando, de maneira geral, as duas correntes psicoterápicas de sua época através da observação de um aspecto histórico-científico que tenta, como horizonte, buscar compreender "[...] a que tendências de desenvolvimento histórico-espirituais sejam observadas" (Frankl, 1938/2010g, p. 9). A primeira dessas correntes que Frankl identifica como representante histórica é a Psicanálise. Por outro lado, e não menos

importante, Frankl encontra a Psicologia Individual como, junto à Psicanálise, as correntes mais significativas de sua época para se debruçar sobre tal problemática (Frankl, 1938/2010g).

Ao elencar a Psicanálise e a Psicologia Individual, Frankl tem como objetivo buscar investigar a constituição do "acontecimento neurótico" sob as perspectivas dessas duas opiniões doutrinárias (*Lehrmeinungen*), *i.e.*, qual foi a descoberta essencial que essas psicoterapias fizeram para o tema do surgimento da neurose em vista da resposta que elas dão ao momento (Frankl, 1938/2021g, p. 9). Frankl diz que o psicanalista, diante do surgimento dos sintomas neuróticos, apresenta uma saída, uma referência direta à repressão, ou seja, na ação de tornar determinados conteúdos conscientes em inconscientes – a partir do princípio terapêutico presente no quadro da Psicanálise – compreende-se que é "[...] essencialmente um deixar tornar-se consciente no sentido da suspensão das repressões" (*Ibid*., p. 9).

A contribuição filosófica oferecida por Frankl (1948/2016a) nessa reflexão reside na ênfase da dinâmica entre o consciente e o inconsciente, bem como na distinção clara entre esses estados. Ao explorar o processo da repressão, Frankl revela a possibilidade de uma fluidez entre os estados consciente e inconsciente, onde conteúdos podem transitar entre essas esferas. No entanto, é importante ressaltar que essa fluidez não implica em uma relativização do estado de consciência em si. Ele compreende que a consciência permanece como um polo sólido de referência, mesmo quando a fronteira entre os domínios consciente e inconsciente é permeável. Essa visão enfatiza a importância de reconhecer a individualidade do estado de consciência, preservando sua essência distintiva. A compreensão da relação entre consciente e inconsciente como uma interação dinâmica, mas com fundamentos próprios e delimitados, permite-nos abordar mais precisamente a complexidade do psiquismo humano e suas implicações na experiência existencial do indivíduo.

Quando Frankl (1948/2016a) nos alerta sobre a não relativização do estado de consciência, ele busca uma clara e objetiva diferenciação entre o instintivo e o espiritual, uma vez que há uma permeabilidade notável entre a consciência e o inconsciente. Em sua perspectiva, a existência humana é concebida como uma existência espiritual. A consciência, o inconsciente e sua dimensão espiritual apresentam um caráter relativo, especialmente no que se refere ao atravessamento da dimensão espiritual entre a consciência e o inconsciente, ou seja, o inconsciente espiritual. Assim, o critério consciente e inconsciente não oferece uma definição específica para a existência, uma vez que, na *Existenzanalyse*, a existência e a existência espiritual são sinônimas. Frankl (1948/2016a) nos convida a compreender a complexidade

dessa interação entre as dimensões da mente e a importância de reconhecer a existência espiritual como um aspecto fundamental da experiência humana.

A teoria fenomenológica dos "estratos" de consciência que Frankl apreendeu da fenomenologia de Husserl e de Scheler assume como antropologia filosófica da *Existenzanalyse*, como assinala Carvalho (2021, p. 63). Neste sentido, "[...] unia os estratos de modo próprio no indivíduo, mostrando seu caráter singular, autotranscendente e autodirecionável" (*Ibid*., p. 63). Não havendo qualquer constituição específica entre o inconsciente e a consciência na existência espiritual, ocorrerá essa especificidade quando se referir à esfera instintiva ou à esfera espiritual. Ou seja, haverá distinção apenas entre o espiritual e o instintivo, e não entre o consciente e o inconsciente. Isso se deve ao fato de que o ser humano, em contraste com a teoria psicanalítica, não pode ser compreendido como algo impulsionado. "[...] Trata-se muito mais, de acordo com Jaspers, de um 'ser que decide', ou, no sentido de Heidegger e também de Binswanger, de um 'estar aqui'. No sentido analítico-existencial que nós lhe damos, constitui um 'ser-responsável', portanto um ser existencial" (Frankl, 1948/2016a, p. 21). Assim, o ser humano não é algo distinto nos aspectos inconscientes. Aquilo que está presente no inconsciente não o faz ser algo diferente do ser quando consciente. O sujeito pode ser 'verdadeiramente ele próprio' somente se ele for um ser responsável e não um ser regido por uma possível instintividade. Esta fundamentação do ser humano começa quando ele compreende a responsabilidade emergida pela liberdade que possui, não pelos aspectos instintivos que o cessa se for olhado pela ótica psicanalítica (*Ibid*., p. 21).

A veemente ênfase de Frankl na dimensão espiritual, transposta à psicoterapia por meio de sua abordagem filosófica, almeja, como desiderato, uma significativa negação da homogeneização que prevalecia entre o âmbito psíquico e o espiritual. Nesse intento, Frankl (1948/2016a) busca restabelecer as fronteiras e as peculiaridades intrínsecas de cada esfera, promovendo uma compreensão mais profunda e enriquecedora da experiência humana. Tal abordagem, ancorada no resgate da singularidade e transcendência do ser humano, vislumbra uma revalorização das facetas espirituais do indivíduo, rompendo com concepções reducionistas que relegam a espiritualidade a uma mera extensão do psiquismo. Desse modo, Frankl convida-nos a contemplar a complexidade e riqueza do ser humano sob uma ótica mais abrangente, desvelando o potencial transformador da dimensão espiritual no percurso terapêutico.

A identificação da realidade da dimensão espiritual, *i.e.*, a realidade do espírito humano (*menschlicher Geist*) que Frankl identificou e que proporcionou – através dela, a ampliação do conceito de inconsciente descrito por Freud, apontou – não somente a existência de objetos reprimidos, mas o destaque de que a intencionalidade do inconsciente espiritual exercia frente à existência o apontamento "[...] para um sentido, para algo" (Carvalho, 2021, p. 65). Em outras palavras, o reducionismo característico do psicologismo da época, que abdicava da dimensão espiritual, tendia para uma deslocação por completo da dimensão espiritual para a esfera psíquica (Peter, 2020).

A questão abordada por Frankl não reside meramente na descoberta em si do conteúdo do inconsciente, mas sim na dificuldade de avançar nessa descoberta devido a uma compreensão imprecisa da estrutura psíquica do indivíduo. Esse problema resulta em uma visão exclusiva, que enxerga apenas os aspectos instintivos ou impulsivos como os únicos conteúdos presentes na psique humana. É essencial reconhecer que a psique é um complexo universo de possibilidades, com camadas mais profundas e significados mais amplos além do aspecto meramente instintivo ou impulsivo do inconsciente (Peter, 2020).

Frankl (1948/2016a), após estar inclinado à diferenciação entre o instintivo e o espiritual, encontra um problema na própria delineação dos conceitos. A delineação que tenta frisar na teoria entre o espiritual e a questão instintiva tem como preocupação evitar que haja um possível engano entre os dois conceitos. A linha divisória (*Grenze*) entre eles, na verdade, é problemática, e a intitula de "hiato ontológico" (*ontologischen Hiatus*) (*Ibid*., p. 21). Este hiato ontológico é o que divide as duas categorias, fundamentalmente distintas, do ser humano. Trata-se da existência, uma existência espiritual e instintiva, dividida em dois grupos naturais: (i) a composição por elementos psicológicos e (ii) a composição por elementos fisiológicos.

Frankl observa que, embora não haja como fazer uma separação da facticidade psicofisiológica, em que as instâncias psíquicas e físicas não sejam separadas de maneira clara, a existência e a facticidade possuem uma particularidade diante dessas: elas, além de possuírem este hiato ontológico de compreensão estrutural de conceito, precisam ser descritas "[...] com máximo rigor" (Frankl, 1948/2016a, p. 22).

Além do problema da relativização da consciência (*Bewusstsein*), ou da inconsciência, um segundo modo de relativização que a teoria psicológica Frankliana afasta é a questão sobre o psicofísico (Frankl, 1948/2016a). Estes problemas são secundários para o problema primário que Frankl se debruça: o da existência espiritual frente à facticidade psicofísica. Sobre isso,

Frankl afirma: “esse constitui um problema não apenas de maior importância ontológica, mas também de especial relevância psicoterapêutica” (*Ibid*., p. 22).

A existência espiritual atua em direção à responsabilidade totalmente livre cuja perspectiva se contrapõe em total aos condicionamentos exercidos pela facticidade psicofísica. Esses condicionamentos se sobrepujam à liberdade. Se, em Frankl, há o aspecto da liberdade, na facticidade psicofísica há um certo tipo de destino pré-fixado. Citamos Frankl: “[...] Frente a essa facticidade deve ser despertada a consciência da liberdade, aquela liberdade e responsabilidade que constituem o ser humano propriamente dito” (Frankl, 1948/2016a, p. 22).

Frankl (1948/2016a) aborda de forma destacada a questão da limitação do sujeito diante de sua finitude em relação à liberdade. O ser humano deve compreender que a liberdade não se configura como uma onipotência, na qual se pode realizar tudo o que se deseja. Pelo contrário, encorajar o sujeito deve estar associado à compreensão de que a liberdade traz consigo a responsabilidade, não a onipotência.

Essa perspectiva contrasta com o pensamento Frankliano, que enfatiza que a liberdade não é um poder absoluto, mas sim um chamado à responsabilidade. O sujeito deve perceber que sua liberdade é um convite para agir de forma consciente e comprometida com suas escolhas e ações. A liberdade autêntica está ligada à capacidade de escolher com sabedoria, considerando as consequências de nossas decisões.

Nesse sentido, a liberdade ganha sua verdadeira dimensão quando compreendemos que ela está intrinsecamente ligada à nossa responsabilidade como seres humanos. Não podemos agir irresponsavelmente em nome da liberdade, pois isso poderia levar a consequências negativas tanto para nós mesmos quanto para os outros. Em vez disso, devemos abraçar nossa liberdade com responsabilidade, reconhecendo que nossas escolhas moldam nosso destino e afetam o mundo ao nosso redor. Assim, a liberdade genuína é aquela que é acompanhada de uma profunda consciência e responsabilidade pelas nossas ações. Sobre esta temática, comenta Carvalho: “Nessas ideias antropológicas, está a raiz do seu distanciamento da psicanálise, pois essa visão de indivíduo não reconhece o prazer como a maior motivação humana” (Carvalho, 2021, p. 60).

Por mais que a fundamentação teórica da psicoterapia de Frankl tente traçar esses limites ontológicos de constituição do sujeito, a necessidade de olhar o ser humano como um “ser que decide” (*entscheidendes Sein*) e um “ser separado” (*geschiedenes Sein*) é o que torna esse ser um “ser indivíduo” (*individuiertes Sein*) (Frankl, 1948/2016a, p. 22). Com essa definição, Frankl indica uma compreensão de que o todo do ser humano tende a estar focado

em seu próprio centro, em torno do seu meio, a partir de seu pensamento, o que corrobora com a fenomenologia de Max Scheler e, principalmente, com o seu conceito de pessoa. Frankl afirma: "Ele [Scheler] a entende [a pessoa] como detentora, mas também como 'centro' de atos espirituais. Sendo, porém, a pessoa aquela da qual se originam os atos espirituais, ela também constitui o centro espiritual em torno do qual se agrupa o psicofísico" (*Ibid*., p. 23).

Frankl (1948/2016a) discerniu a exigência de incorporar a elucidação teórica do espírito humano no âmbito das ciências psicológicas e da psicoterapia. A dimensão espiritual, longe de ser apenas um fator acessório, adquiriu magnitude no desenvolvimento e consolidação teórico-conceitual de sua antropologia filosófica, permeando de modo transcendente a própria *práxis* clínica. Em sua ontologia, Frankl deparou-se com um ponto de partida que delineava a visão do ser humano e, desse prisma, fundamentou a compreensão da abordagem e tratamento mais acertados, segundo a sua perspectiva. Consequentemente, alicerçado na concepção da dimensão espiritual, o enfoque psicoterapêutico concebido por Frankl ergue-se como um solo fecundo, no qual a valorização da espiritualidade humana e sua procura intrínseca por sentido entrelaçam-se.

A partir disso, Frankl irá se referir à pessoa não como ser que é psicofísico, mas como portadora de um psicofísico, mas ela é um ser espiritual. Sendo um ser espiritual e portador de um psicofísico, o sujeito não poderia dizer "[...] 'minha pessoa', pois não 'tenho' uma pessoa, esta minha pessoa 'sou' eu. Também não poderia dizer 'meu eu', pois o 'eu' realmente *sou* eu, mas não 'tenho' um eu – quando muito poderia 'ter' um id, justamente no sentido da 'minha' facticidade psicofísica" (Frankl, 1948/2016a, p. 23, grifo no original). A *Logoterapia*, o aspecto clínico da psicoterapia, não está preocupada em trabalhar todos os transtornos mentais de forma isolada, está voltada à ajuda que versa às questões da própria dimensão espiritual, do espírito, em razão da *Existenzanalyse* ir além da alma (*Seele*), em direção ao espírito e ao inconsciente espiritual em busca das questões sobre o sentido da vida. Em outras palavras, "a clínica consiste em ajudar o paciente a identificar o sentido que se encontra em seu inconsciente espiritual" (Carvalho, 2021, p. 67).

Dessa maneira, o ser humano é interpretado como um ser como centro espiritual existencial, como indivíduo nessa pessoa determinada (corpóreo-anímico-espiritual) e, somente nessa perspectiva, é que se pode afirmar que o ser humano é um ser completamente integrado como um ser corpóreo-anímico-espiritual. A pessoa espiritual é aquela que "[...] estabelece a unidade e totalidade do ente humano" (Frankl, 1948/2016a, p. 23).

A orientação metodológica adotada por Frankl, profundamente enraizada na tradição fenomenológica, é essencial para a abordagem da *Existenzanalyse*. Esta abordagem reconhece a influência dos pressupostos fenomenológicos sobre o fenômeno humano. Ou seja, a compreensão do sujeito na *Existenzanalyse* baseia-se na análise da constituição dos estratos de corpo, alma e espírito, que formam uma unidade e, ao mesmo tempo, uma totalidade a partir da dimensão espiritual (Carvalho, 2021).

A fenomenologia, com sua ênfase na experiência direta e na descrição minuciosa dos fenômenos, serve como uma base sólida para a abordagem da *Existenzanalyse*. Nessa perspectiva, o ser humano é compreendido como uma totalidade indivisível, composta por diferentes dimensões – corpóreo-anímico-espiritual – que estão intrinsecamente interconectadas.

A dimensão espiritual desempenha um papel central na *Existenzanalyse*, assumindo a responsabilidade de representar a parte espiritual e transcendental da experiência humana. Nessa perspectiva, ela abraça a capacidade intrínseca do ser humano para a reflexão, a intuição e a busca de sentido na vida. Assim, a orientação fenomenológica da *Existenzanalyse* permite uma abordagem holística e integradora do ser humano, que reconhece a complexidade e a riqueza de sua existência. Por meio dessa abordagem, Frankl oferece uma perspectiva única e profunda sobre a natureza humana, revelando as diversas camadas que compõem a experiência e a busca por sentido no mundo.

Torna-se importante destacar que Husserl, quando disserta sobre o eu puro ou eu transcendental (*transzendentalen Ich*), no segundo capítulo de Ideias II, "Die seelische Realität" [A realidade psíquica][36] e, mais precisamente, no § 30, "Das reale seelische Subjekt" [O sujeito

[36] A tradução italiana do texto de Ideias II que estamos utilizando, feita por Enrico Filippini, traduz o substantivo alemão 'Seele' como 'psíquico' (*psichico*) e não como 'alma', como é possível identificar na tradução espanhola do mesmo texto. "Del yo puro o trascendental distinguimos, siguiendo siempre fielmente lo intuitivamente dado, el sujeito anímico real o el alma, el ser psíquico idéntico que, vinculado realmente con el respectivo cuerpo humano o animal, compone el ser doble sustancial-real hombre o animal, animal" (HUA, 120, grifos no original). A utilização do substantivo 'Seele' [alma] e do adjetivo 'seelischen' [anímica] toma espaço, muitas vezes, para o adjetivo 'psychisch' [psíquico] na tradução, justamente por serem tomados, ao nosso entender, como sinônimos pelo tradutor. Husserl utiliza o termo 'psychisch' [psíquico], como nota-se em HUA IV, 120; 141; 164; 227 etc., além de 'seelischen' em HUA IV, 27; 29; 33; 91; 93 etc. Na tradução em língua inglesa por Richard Rojcewicz e André Schuwer, o termo referido pelos autores foi traduzido, como na língua italiana, como 'psíquico' (*psychic*) e não como 'alma' (*soul*). Para "Die seelische Realität", título da segunda seção do livro, a tradução seguiu como "Psychic reality", e para "Das reale seelische Subjekt", título do § 30, foi traduzido como "The real psychic subject". Além disso, a tradução em língua inglesa apresenta um aposto comparativo entre 'psíquico' e 'alma' logo no primeiro trecho do § 30 "Das reale seelische Subjekt" [The real psychic subject]: "We distinguish, ever faithful to what is given intuitively, between the pure or transcendental Ego and the real psychic subject, the psyche or soul, the identical psychic being which, connected in a real way with the respective human or animal Body, makes up the substantial-real double being: the animal, man or brute" [Distinguimos, sempre fiéis ao que é dado intuitivamente, entre o eu puro ou transcendental e o sujeito psíquico real, a psique ou alma, o ser psíquico idêntico que, conectado de modo real com o respectivo Corpo humano ou animal, constitui o duplo ser substancial-real: o

psíquico real], distingue o sujeito psíquico real (*reale seelische Subjekt*), ou alma (*Seele*), que está unido ao corpo do homem, corpo este animal (*Animal*), daquele que constitui, de maneira dupla, um ser substancial-real (*substantiell-reale*), animal (*Tier*) (HUA IV, 120)[37].

Ainda, Husserl destaca a alma (*Seele*) do sujeito anímico (*seelisches Subjekt*). Não é possível identificar tal sujeito sem a alma (HUA, 120). Husserl utiliza o verbo 'gehören' [pertencer], ou seja, o sujeito anímico (*seelisches Subjekt*) pertence (*gehört*) à psique, é parte, propriedade ou integra à psique, embora não seja idêntico a ela (HUA, 120)[38].

Frankl (1948/2016a) defende a ideia de uma totalidade do ser humano, que pode ser considerada uma variação da unidade afirmada por Husserl. Essa totalidade abrange a pessoa espiritual a partir da integração do aspecto psicofísico, tornando o ser humano uma entidade completa. No entanto, Frankl (1948/2016a) critica a concepção tradicional que limita o ser humano a uma totalidade de corpo e mente, pois ele acredita que essa visão não abrange completamente a essência do indivíduo.

Para Frankl (1948/2016a), a plena justificação da totalidade corpo-mente permanece evasiva, pois, em última análise, embora corpo e mente possam se unir como uma entidade, não são suficientes para representar a totalidade do sujeito. O ser humano é composto por uma unidade psicofísica, mas essa não é a totalidade do seu ser, dado que a verdadeira plenitude do sujeito reside em sua dimensão espiritual, além de sua natureza biológica ou física. Em outras palavras, Frankl afasta-se da concepção de que o ser humano é meramente composto por uma totalidade mente-corpo. Em vez disso, ele propõe que o ser humano seja considerado como uma totalidade que engloba sua dimensão corpórea, psicológica e espiritual. É nessa perspectiva que Frankl enxerga a essência do ser humano, sua característica mais específica. A dimensão

---

animal, homem ou animal irracional (*brute*) (HUA, 120, tradução nossa)]. Sobre essa problemática sobre a alma, Goto afirma que "a partir da § 69 (Krisis), Husserl demonstrará que a psicologia deve ser (re)fundada, ou seja, deve exigir uma psicologia anterior à psicologia científica; uma psicologia que comece com um conceito de alma totalmente original. Um conceito de alma que provenha da experiência originária e genuína; uma experiência do ser-no-mundo do homem, ou mais propriamente: do mundo-da-vida (*Lebenswelt*)" (Goto, 2007, p. 133). Com isso, é possível perceber que estamos diante de um problema não somente de tradução, mas conceitual dentro do pensamento Husserliano. Torna-se, então, quando necessário, a adoção do termo original entre colchetes no decorrer do texto.

[37] Em relação ao substantivo animal, Cadena (2021) atenta para o fato que Husserl utiliza os substantivos 'Tier' e 'Animal', bem como os adjetivos 'tierisch' e 'animal'. No texto de 'Ideias II', Husserl, ao se referir aos animais irracionais, bestas, o substantivo utilizado por Husserl é o 'Tier' [animal], assim como o adjetivo 'tierisch' [animado]. Agora, o substantivo em alemão 'Animal' e o adjetivo 'animal' são usados para referências aos seres animados, não exclusivamente irracionais, e que podem, além de incluir as bestas, referirem-se aos seres racionais, *e.g.*, seres humanos (Cf. Cadena, 2021).

[38] "Inwiefern Seele und seelisches Subjekt zu unterscheiden sind in der Art etwa, daß seelisches Subjekt das zur Seele *gehörende*, aber nicht ohne weiteres mit ihr selbst zu identifizierende ist, das werden wir erst später erwägen können" (HUA, 121, grifo nosso).

espiritual é fundamental para a compreensão completa do indivíduo, pois é nessa esfera que se encontra o sentido e a busca por significado na existência humana.

Dessa forma, Frankl (1948/2016a) destaca a importância de considerar o ser humano como uma totalidade corpóreo-anímico-espiritual, integrando todas as suas dimensões para uma compreensão mais profunda e abrangente de sua existência. Essa abordagem revela a riqueza e complexidade do ser humano, bem como a importância de valorizar sua dimensão espiritual como parte intrínseca de sua natureza.

Frankl deu um importante passo adiante da antropologia fenomenológica ao assumir que a raiz do inconsciente – que de alguma forma 'alimenta' o sujeito, *i.e.*, orienta e o motiva – não pode ser reduzida aos desejos reprimidos ou instintivos. Estes estão no fundamento da "vida psicológica", ligado à constituição do sistema psíquico integral, mas secundário em uma teoria da motivação humana ligada à liberdade e à conduta da pessoa, a saber: o inconsciente espiritual (Carvalho, 2021, p. 44).

Frankl (1946/2010e) apresenta dois problemas bastantes específicos, *i.e*., (i) problema mente-corpo e o (ii) livre arbítrio. Neste texto, Frankl defende a hipótese de que além dos problemas mente-corpo e livre-arbítrio ou "determinismo *versus* indeterminismo" serem, na verdade, "problemas perenes" (*perennial issues*), eles são problemas que não podem ser resolvidos (Frankl, 1946/2021a, p. 153)[39]. O problema mente-corpo, segundo Frankl, que se inclina à questão da dualidade como horizonte, pode ser reduzido em duas questões gerais: (i) "como é possível conceber a unidade na diversidade que constitui a própria definição de homem?"; (ii) "E quem negaria que existe diversidade no homem?" (*Ibid*., p. 153).

A partir disso, Frankl assume uma postura sobre a estrutura ontológica do ser humano no formato estratificado do ente ao invés do formato escalonado, substituindo, então, este

[39] No livro intitulado "The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy and Philosophy" [O Sentimento de Ausência de Sentido: Um Desafio para a Psicoterapia e a Filosofia], publicado originalmente como "Determinism and Humanism" [Determinismo e Humanismo] em 1971 na revista "Humanitas: Journal of the Institute of Man", Viktor Frankl aborda uma série de reflexões pertinentes. Essa obra, posteriormente traduzida para o português com o título "A Falta de Sentido: Um Desafio para a Psicoterapia e a Filosofia" (1946/2021a), traz uma palestra proferida pelo autor na Universidade de Viena, sua "alma mater". Neste texto, Frankl mergulha na temática da falta de sentido e apresenta desafios tanto para a psicoterapia quanto para a filosofia. Através de suas análises e argumentações, Frankl destaca a relevância de compreender a questão da determinação humana em relação ao seu livre-arbítrio, explorando a complexa relação entre o determinismo e o humanismo. Com base em suas experiências e conhecimentos como psiquiatra e psicoterapeuta, Frankl nos convida a refletir sobre as questões fundamentais da existência humana. Ele coloca em perspectiva a busca por sentido na vida, a liberdade do indivíduo em face das circunstâncias, e a importância da responsabilidade pessoal em meio aos desafios da existência. Ao trazer o conteúdo dessa palestra ao público leitor, Frankl busca ampliar a discussão sobre a natureza humana, o propósito da vida e as possibilidades de crescimento e autorrealização mesmo diante das adversidades. A partir de suas análises, ele nos incita a repensar as bases que sustentam nossas ações e crenças, buscando um maior entendimento sobre a relação entre o sentido da vida e as escolhas que fazemos.

escalonamento vertical, advindo diretamente do modelo psicanalítico Freudiano de inconsciente, pré-consciente e consciente, pelo modelo de estratos concêntricos (*konzentrische Schichtung*) (Frankl, 1948/2016a). Carvalho (2021) afirma que Frankl admitiu a existência do inconsciente no "estrato espiritual" em sua teoria, estrato este que a tradição fenomenológica encara como o mais elevado do sujeito. Surge, portanto, um nível de reconhecimento da realidade inconsciente que se contrapõe àquele defendido por Freud e que "[...] é capaz de armazenar um sentido para a vida" (*Ibid*., p. 44).

A substituição do modelo escalonado (inconsciente-pré-consciente-consciente) é rejeitada pelo pensamento Frankliano, que o incorpora em uma estrutura mais complexa. Ele une a imagem escalonada à imagem estratificada, formando uma projeção tridimensional do sujeito (Frankl, 1948/2016a). Carvalho (2021) observa que Husserl e Hartmann concebiam a constituição do sujeito por diferentes estratos: corpo, vida, consciência e espírito, mas não forneceram, pelo menos explicitamente, uma organização ou dinâmica que os conectassem de forma identificável. Frankl, por meio da fenomenologia e influenciado por Scheler, conseguiu dispor esses estratos, agora entendidos como dimensões, em uma configuração superposta, onde a dimensão espiritual assume um papel ontológico sobre as dimensões inferiores, interligando-as através de um eixo noético-espiritual.

Para compreender essa estrutura, é preciso, segundo Frankl (1948/2016a), trazer à tona aquele núcleo pessoal, ou melhor, aquele centro espiritual-existencial no qual está sendo agregado os estratos psíquicos e físicos, ainda que eles sejam estratos periféricos na constituição do sujeito na *Existenzanalyse*. Não basta somente, desse modo, ter em mente esse núcleo pessoal, mas estendê-lo, no sentido de um prolongamento, como um eixo pessoal (*Kern personalen*) e no qual compreende-se que os estratos psíquicos circundantes atravessam diretamente tanto o aspecto consciente quanto o pré-consciente e o inconsciente. A partir dessa perspectiva, é possível enxergar uma imagem tanto final (teleológica) quanto adequada da realidade, ou seja, "[...] que, tanto dentro do eixo pessoal, quanto nos estratos psicofísicos, qualquer manifestação, seja ela espiritual, psíquica ou física, pode ocorrer em qualquer um dos níveis: consciente, pré-consciente ou inconsciente" (*Ibid*., p. 24).

Portanto, a hipótese do conceito de inconsciente em Frankl revela-se profundamente radical ao propor a existência de um estrato distinto, dissociado da facticidade psicofísica, e intimamente vinculado a um referente último, uma instância que transcende o próprio conceito de pessoa. Nessa trajetória conceitual, Frankl desvela que "a raiz das escolhas morais está nesse inconsciente espiritual, sendo nessa instância que se antecipam os caminhos que a pessoa

seguirá" (Carvalho, 2021, p. 44). Mas, afinal, que caminho seria esse? Segundo Carvalho (2021), trata-se da síntese que orienta o indivíduo em direção aos valores, embora a liberdade inerente ao ser humano possibilite também que ele opte por desviar-se desses valores, agindo em direção contrária, tornando-se, assim, um ser dotado de escolhas e decisões livres[40].

Frankl (1948/2016a) sustenta que o conceito de psicologia profunda (*Tiefenpsychologie*), utilizado anteriormente para se referir à teoria psicanalítica, necessitava de correção, pois, até então, essa abordagem mergulhava no inconsciente, mas limitava-se a encontrar apenas seus aspectos instintivos. Ao estagnar sua análise na superficialidade dos instintos inconscientes, essa investigação não conseguiu ir além da mera instintividade presente nessa esfera psíquica. Essa análise insuficiente do inconsciente distanciou-se da verdadeira compreensão e da busca pelo encontro genuíno com a essência da pessoa, em sua dimensão espiritual. Como resultado, a 'psicologia profunda' permaneceu atrelada a interpretações incompletas desse inconsciente. Em contraste, Frankl defende a psicologia do *Eu inconsciente*, ou seja, "a pessoa na *sua* profundeza inconsciente" (*Ibid*., p. 25, grifo no original).

Frankl identificou, para Carvalho (2021, p. 65), que, no estrato espiritual, a dimensão espiritual não poderia ser somente composta por atos conscientes, ou pelo próprio sistema psíquico consciente, mas que haveria uma "parcela inconsciente" presente nesse estrato, dado que tal intencionalidade de ato de decisão e julgamento diante da existência não partiriam exclusivamente de ordens conscientes na compreensão de Frankl, mas de decisões motivadas pelo inconsciente. Essa assertiva interpretativa de caráter metafísico, de que esses atos espirituais ocorrem de maneira não consciente em todos os seres humanos, reforça a tese da *Existenzanalyse*, de acordo com Carvalho, de que o inconsciente não é determinado e constituído por conteúdos de ordem puramente instintiva, mas de atos espirituais, reforçando, portanto, não a existência propriamente dita do inconsciente, mas o espiritual do inconsciente no sujeito.

A singularidade da pessoa, conforme refletida por Scheler e analisada por Carvalho (2021), encontra-se intrinsecamente ligada à vivência dos valores de forma única e específica.

[40] Mesmo que brevemente, cabe ressaltarmos que Carvalho, diante do entendimento do conceito de ser humano, ou da ontologia que Frankl dirige-se, afirma o seguinte: "As escolhas de cada pessoa são únicas e resultado da forma como ela viveu suas experiências e as armazenou na estrutura espiritual, que possui, como se disse antes, uma dimensão inconsciente. São únicas essas escolhas também porque é singular a circunstância de cada sujeito. É isso que faz com que cada pessoa tenha um olhar em perspectiva para o mundo e uma vocação singular para nele viver, como gostava de dizer Ortega y Gasset" (Carvalho, 2021, p. 44). Ao afirmar que as escolhas são resultado das experiências vividas e do armazenamento dessas experiências na estrutura espiritual, Carvalho (2021) sugere uma conexão entre a dimensão inconsciente e as decisões que tomamos. Isso implica que aspectos não conscientes da mente podem influenciar nossas escolhas, por exemplo.

Além disso, Frankl (1948/2016a), ao abordar o conceito de pessoa, fundamenta-se na fenomenologia de Scheler, destacando a capacidade da dimensão espiritual em conceber a constituição de um sujeito que se relaciona com os valores, ou seja, que é orientado por valores.

Essa capacidade de ser orientado pelos valores é um atributo singular que emerge da unidade psicofísica do ser humano, aliada à totalidade proporcionada pela dimensão espiritual, que engloba sua consciência e inconsciente espiritual. É por meio dessa dimensão que o indivíduo pode exercer sua liberdade de forma responsável.

Nesse contexto, é válido investigar o estatuto ontológico da singularidade do indivíduo. Ao questionar se essa singularidade possui uma natureza ou um lugar específico, a resposta revela-se na existência do inconsciente espiritual. É no âmbito desse domínio que ocorrem os atos espirituais de julgamento, intuição de valor, escolha e discernimento.

A singularidade de cada pessoa transcende, assim, a mera constituição física e psicológica, adentrando na esfera do espiritual, onde a dimensão espiritual desempenha um papel crucial. É por meio desse inconsciente espiritual que o indivíduo alcança um nível mais profundo de sua existência, revelando-se por meio de suas escolhas e valores mais íntimos.

Nessa perspectiva ontológica, a singularidade de cada indivíduo é uma manifestação do inconsciente espiritual, e é nesse âmbito que as bases para sua conduta, sua compreensão dos valores e sua liberdade responsável se encontram. A abordagem fenomenológica de Frankl, ancorada nas ideias de Scheler, convida-nos a explorar essa riqueza interior e a compreender a complexidade da existência humana em sua singularidade única e significativa.

A descrição do conceito de pessoa, que agora passa a ser compreendido como uma pessoa espiritual em oposição a uma visão estritamente instintiva, ou mesmo à ideia de uma pessoa definida por suas faltas, tem sua origem ontológica no inconsciente. Nesse contexto, a origem dos desejos também é vinculada ao inconsciente. No entanto, vale ressaltar que essa origem ontológica inconsciente de natureza espiritual não é identificada, sendo negligenciada pela Psicanálise Freudiana (Carvalho, 2021).

> Não é só na origem, contudo, que o espiritual é inconsciente, mas também na última instância. O espírito é inconsciente não apenas na sua profundeza, mas também na sua altura. Desse modo, a decisão que a pessoa toma quando deve escolher é, também, em última instância, inconsciente, mas contempla outros elementos ideativos diferentes dos nomeados por Freud. Por altura, o que Frankl quer dizer é que as ideias de Deus, de valores, de coisas espirituais em geral também podem estar reprimidas, isto é, não serem pensadas e moverem o indivíduo de forma diversa dos instintos (Carvalho, 2021, p. 66).

Diferentemente da Psicanálise Freudiana, a *Existenzanalyse*, para não cair em um determinismo, interpreta que a intuição de valores se dá na consciência fazendo com que o sujeito estabeleça, a partir da hierarquia de valores Scheleriana, a orientação seguida pelo inconsciente (Cf. Scheler, 1933). Estando ligada ao aspecto psicofísico, não haveria esta descoberta da dimensão espiritual, pois o modo que era enxergado o inconsciente aproximava-se muito de uma perspectiva reducionista que, por sua vez, na busca dessa pessoa profunda (*Tiefenperson*), encontrou um *Id* inconsciente na facticidade psicofísica, não privilegiando e negligenciando aquilo que Frankl chama de pessoa propriamente dita (*eigentliche Person*). Frankl afirma: "O ser humano propriamente dito começa onde deixa de ser impelido e cessa quando cessa de ser responsável. O ser humano propriamente dito manifesta-se onde não houver um id a impulsioná-lo, mas onde houver um eu que decide" (Frankl, 1948/2016a, p. 21).

Se a consciência possui esse caráter moral, e está ligada como instância ao inconsciente, Frankl tende a inclinar para a defesa da hipótese de que a moralidade, os valores, e a dimensão espiritual possuem um importante aspecto inconsciente que pode ou não necessitar de uma base espiritual visto que a realidade inconsciente, se olharmos a partir de uma perspectiva Freudiana, dirige-se para o aspecto instintivo, enquanto Frankl, reconhece a instintividade, mas não afirma que a realidade do inconsciente habite unicamente neste aspecto. Frankl demonstrou "[...] que o processo de formação do inconsciente espiritual segue roteiro próprio, diferente do inconsciente pulsional de Freud" (Carvalho, 2021, p. 62).

Frankl irá separar, então, dois termos: o termo 'pessoa profunda' com o 'modo de ser pessoal', pois ser pessoal compreende a representação de um modo de ser-criatura, algo que, primeiramente, atribuímos à facticidade e não à existência, *i.e.*, está para o psicofísico e distante do espiritual. Já a pessoa profunda possui uma errônea compreensão, na sua expressão normal, de não estar relacionada ao espiritual-existencial e estar próxima ao fato, por alcance e alicerce direto, de acenar para algo "[...] vegetativo, ou, no melhor dos casos, a algo animalesco *no* ser humano, algo que faz parte dele" (Frankl, 1948/2016a, p. 25, grifos no original).

Essa crítica que Frankl (1948/2016a) discorre sobre este uso incompreendido da pessoa profunda na teoria psicanalítica possui uma motivação de tentar chegar perto não de uma tentativa de reformulação do conceito propriamente dito, mas de buscar um modo espiritual-existencial na dimensão profunda do sujeito, *i.e*., "[...] sempre inconsciente" (*Ibid*., p. 25). Em sua abordagem voltada para a compreensão desse conceito, Frankl sustenta que o ser humano profundo não se limita apenas à dimensão facultativa e puramente natural, mas é também intrinsecamente inconsciente de maneira necessária. Essa concepção advém da noção de que a

execução dos atos espirituais e a constituição desse ente ocorrem a partir de um centro espiritual, fundamentando uma realidade de execução que transcende o mero nível consciente. Assim, “a pessoa fica tão absorvida ao executar seus atos espirituais, que ela não é passível de reflexão na sua verdadeira essência, ou seja, de maneira alguma poderia aparecer na reflexão” (*Ibid*., p. 26).

Na medida em que a *Logoterapia* se dedica à problemática do sentido da vida, seu aspecto clínico aborda, segundo Peter (2020), uma questão intrinsecamente filosófica, embora permeada por uma abordagem científica no âmbito da psicologia. Ao direcionar-se para esse enigma existencial, a *Logoterapia* e a *Existenzanalyse* alcançam uma base ontológica que se fundamenta na premissa do ser “espiritual-pessoal”, abarcando assim a totalidade do ser humano (Peter, 2020, p. 11).

Frankl (1948/2016a, p. 26) quer dizer que o próprio *Eu*, no sentido de uma existência espiritual ou “eu em si mesmo”, é, na verdade, não reflexivo, logo, somente executável e não refletivo, *i.e.*, é executável como realidade de execução (*Vollzugswirklichkeit*) e não de uma realidade de reflexão, porque a existência, na sua percepção, é irreflexível e, por não ser suscetível à reflexão, é, por conseguinte, não analisável.

Vimos na seção *2.1 A Existenzanalyse como método especulativo no pensamento filosófico de Viktor Frankl*, a *Existenzanalyse* como um termo que não está diretamente relacionado para um significado de uma análise da existência (*Analyse der Existenz*), mas uma análise dirigida à existência (*Analyse auf Existenz hin*), uma vez que a referência ao conceito de existência na psicoterapia Frankliana está dirigida a um fenômeno primário não analisável, não redutível, embora faça referência a este fenômeno primário à consciência (*Bewußtsein*) e à responsabilidade (Frankl, 1948/2016a).

Este fenômeno primário “[...] não tolera nenhuma redução ulterior, ou, dito de outra forma, dentro do plano ôntico esses fenômenos são irredutíveis” (Frankl, 1948/2016a, p. 26). Frankl exemplifica que esse fenômeno de caráter totalmente primário não pode ser dado a partir de um plano ôntico, enquanto uma redução ao próprio fenômeno, mas entende que ele deve ocorrer através do ontológico, pois tanto a responsabilidade quanto a consciência (*Bewußtsein*) continuam sendo um problema insolúvel para uma reflexão psicológica imanente. Se passamos este fenômeno primário da consciência e da responsabilidade à dimensão ontológica, eles deixam de ocasionar ou ser um problema, porque “[...] são fenômenos primários, próprios do ser humano como ‘elementos existenciais’, como os dois atributos básicos que pertencem ao ser existencial, como algo que nele sempre esteve contido” (*Ibid*., p. 26-7). Em outras palavras,

para Frankl, a real pessoa profunda, a pessoa espiritual é, na verdade, irreflexível e, com isso, pode ser chamada também de pessoa inconsciente, visto que "[...] enquanto a pessoa espiritual pode, basicamente, ser tanto consciente quanto inconsciente, podemos dizer que a pessoa profunda espiritual é obrigatoriamente inconsciente, não apenas facultativamente" (*Ibid*., p. 27)[41].

A pessoa profunda, para Frankl (1948/2016a, p. 27), transcende a mera inconsciência naquilo que ele denomina de "primeira instância", indo além para alcançar uma inconsciência "em última instância" (*in letzter Instanz*). Essa visão se estende ao próprio espírito, o qual é considerado inconsciente não apenas em sua profundidade, mas também numa instância superior, uma "suprema", onde se encontra diante da decisão entre a inconsciência (*Bewusstlosigkeit*) e a consciência, autodeclarando-se, assim, também como inconsciente em si mesma (*Ibid*., p. 27). Nessa perspectiva, o cerne do ser humano se conecta ao âmago da consciência e da inconsciência, revelando uma complexa relação entre essas dimensões fundamentais da existência.

Frankl (1948/2016a) exemplifica este pensamento dando o exemplo do sono. Há um estado de alerta durante o sono que tende a controlar se aquela pessoa que está dormindo ou sonhando deve ser imediatamente acordada ou não. Este estado de alerta, por um lado, é a referência que Frankl utiliza como sendo essa última instância, uma instância de alerta que faz com que uma mãe acorde, por exemplo, com uma mínima alteração da respiração do filho que está dormindo ao seu lado, enquanto pode não acordar com um barulho externo, corriqueiro, como algum ruído vindo de sua rua.

Esse tipo de instância de alerta acaba por se manifestar também na hipnose, pois no momento em que a pessoa é submetida ao processo, ela pode acordar com algo que pode estar acontecendo ao seu redor ou com ela mesma que, na realidade, não deseja ou não quer; algo que no estado de narcose, segundo Frankl, essa instância é completamente silenciada. Este estado ou esta instância sempre está em vigília, atenta, mesmo no adormecer fazendo ou não o sujeito acordar, seja do sono, seja de um estado hipnótico. A importância do inconsciente, não entendido como espaço presente no cérebro ou em qualquer parte localizável fisicamente à

[41] Para isso, Frankl utiliza o seguinte exemplo: "Para ilustrar através de um modelo o que acabamos de dizer, poderíamos usar o funcionamento do olho. Da mesma forma que no local de origem da retina, ou seja, no ponto de entrada do nervo óptico, a retina tem seu 'ponto cego', assim também o espírito, precisamente na sua origem, é cego a toda auto-observação e autorreflexão; quando é totalmente primordial, completamente 'ele mesmo', é inconsciente de si mesmo. Ao espírito poderíamos aplicar o que se lê nos antigos vedas indianos: 'Aquilo que vê não pode ser visto; aquilo que ouve não pode ser ouvido; e o que pensa não pode ser pensado'" (Frankl, 1948/2016a, p. 27).

estrutura física do corpo, estende-se à regulação do estado de vigília, *i.e.*, ele, o inconsciente, é a sede ontológica do sujeito, mas também é a sede de decisão que passa pelo sistema de vigília, porque "[...] a instância que decide se algum conteúdo pode ser trazido à consciência ou permanecer fora desse sistema é inconsciente em suas duas versões" (Carvalho, 2021, p. 66). Contudo, tal instância que se sobressai no sono possui algo que vela sobre ela neste estado, agindo como se pessoa estivesse acordada, mesmo ela – esta instância – sabendo algo ínfimo e vago da realidade e daquilo que está em seu redor, ou seja, tendo um conhecimento bastante parcial de tudo (Frankl, 1948/2016a). Isso afirma um de seus pressupostos no seu pensamento de que esta instância que mantém ou não o sujeito acordado, ou melhor, que "aquela instância que decide se algo deve se tornar consciente ou permanecer inconsciente funciona, ela própria, inconscientemente" (*Ibid*., p. 28). Esta instância também possui a capacidade de decidir e, com isso, discernir, pois ela decide acordar ou não se o ocorrido é necessário ou não. Este ato de discernir e decidir são, na verdade, ações próprias, como afirma Frankl, de algo espiritual e, assim, torna-se coerente afirmar que "[...] o espiritual não somente pode ser inconsciente, em diferentes graus, mas necessariamente deve ser inconsciente, tanto na sua instância última quanto na origem" (*Ibid*., p. 28).

No âmbito das reflexões apresentadas, Frankl, fundamentado na matriz psicanalítica de Freud, abraça a noção de um aparelho psíquico com a coexistência do inconsciente. Entretanto, o inconsciente não pode ser reduzido, visto que seus conteúdos transcendem meramente os instintos. Nessa retificação conceitual, embasada na fenomenologia, o inconsciente é abordado com uma abertura expansiva, distinguindo-se dos inúmeros instintos através da intencionalidade. O inconsciente, assim como a consciência, manifesta-se como uma intencionalidade intrínseca. Em verdade, o inconsciente é impregnado por conteúdos, quer sejam de natureza instintiva, como também, como exploraremos adiante, de essência espiritual.

Importa salientar que o intento de Frankl não consiste em fragmentar a consciência em duas entidades distintas. Ao contrário, ele compreende que o inconsciente constitui-se como parte integral do aparelho psíquico, diferenciando-se apenas no aspecto da intencionalidade, que não é exclusiva da consciência, mas se estende igualmente aos conteúdos instintivos e espirituais. Assim, a trajetória filosófica de Frankl permite uma visão ampliada da complexidade e da profundidade da mente humana, ao contemplar a unidade inseparável entre o inconsciente e a consciência, em sua constante busca por sentido.

2.5 Considerações finais do capítulo

Neste capítulo, a proposta foi apresentar tanto as duas principais premissas que Viktor Frankl descreveu na obra "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d) quanto os motivos primários, em linhas gerais, que fizeram postular de maneira bastante estrutural na sua psicoterapia, a *Logoterapia* e *Existenzanalyse*. Para isso, identificamos que Frankl, em primeiro, estabeleceu um método, a *Existenzanalyse*, de caráter antropológico muito em contrapartida ao método psicanalítico Freudiano, e que não só reparava o conceito de ser humano vigente, mas tinha como horizonte a pretensão de escapar de todo o redutivismo. Enquanto uma iminente resposta a qualquer redutivismo que poderia ser feito do sujeito, a *Existenzanalyse* emerge e elenca, a partir da fenomenologia, as duas principais premissas.

A primeira delas foi indicada na seção "2.3 Primeira premissa: a transcendentalidade da consciência em *Der Unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*". Vimos que o capítulo terceiro do texto "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d), "Existenzanalyse des Gewissens" [Análise Existencial da consciência], Frankl aproxima o conceito de consciência (*Gewissen*) da descrição que Husserl faz na "V Investigação", ou seja, aproxima o sentido da consciência à percepção das vivências psíquicas internas, uma vez que ela – consciência – possui além de um aspecto imanente, portanto, transcendental e capaz de perceber as vivência psíquicas internas, possui outro aspecto, o "transcendente" (*transzendenten*), logo, dirige-se para algo diferente de si mesma (Cf. HUA XIX, 346; Frankl, 1948/2021d). A questão da transcendentalidade da consciência aderida por Frankl vai de encontro direto ao rompimento tanto do conceito e da caracterização do aparelho psíquico exposto pela Psicanálise de Freud quanto do método de análise e de constituição do sujeito a partir da Psicologia Individual de Adler.

Se a consciência, apartada do aparelho psíquico Freudiano, possui uma extensionalidade até inconsciente, dada a percepção que a raiz da consciência é o inconsciente, a dimensão espiritual possui, como aponta Frankl, a característica de atravessar a consciência justificando tal hipótese. Observamos que a estrutura conceitual filosófica da *Existenzanalyse* formulada por Frankl não aceita somente o conceito de consciência da fenomenologia, mas a implicação também de uma antropologia filosófica, pois, por meio do método da *Existenzanalyse*, a dimensão espiritual é um estrado ou dimensão que os sujeitos possuem e que está presente no inconsciente – diferentemente da noção de inconsciente em Freud – ou melhor, no inconsciente espiritual (Cf. Frankl, 1948/2016a).

Através da inserção do conceito de inconsciente em sua teoria psicanalítica, Freud, segundo Küng (2010), não apenas reconheceu a existência dessa instância, mas também identificou a presença de um dinamismo intrínseco à psique humana. Esse dinamismo é impulsionado pelos instintos e conduz o indivíduo a uma camada não apreendida conscientemente, muitas vezes negada, que se mantém elusiva à percepção da vida consciente da alma[42].

Na "2.4 Segunda premissa: o inconsciente (*Unbewusste*) 'intencional' em Der Unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion", pudemos discernir que Frankl se distancia de Freud ao postular a hipótese de uma intencionalidade presente no inconsciente, especialmente no âmbito espiritual, ao constatar a existência de conteúdos instintivos que, embora importantes, não abarcam a totalidade desse domínio psíquico. Esse movimento analítico realizado por Frankl revela-se notável, uma vez que parte dos conteúdos do inconsciente para redefinir (reparar) o próprio conceito de inconsciente.

Um dos fatores determinantes para essa revisão, como destacamos, está relacionado à expansividade da dimensão espiritual em relação ao inconsciente, ultrapassando os limites da mera consciência. Essa ampliação levou Frankl a reformular o conceito, levando em conta agora a presença de atos espirituais que também ocorrem no domínio inconsciente. Essa articulação efetuada por Frankl advém da apreensão da irredutibilidade dos conteúdos instintivos no inconsciente, um elemento-chave para a configuração do inconsciente espiritual.

Portanto, a visão de Frankl proporciona uma compreensão mais ampla e dinâmica do inconsciente, indo além dos instintos e abrangendo a dimensão espiritual. Isso permite uma abordagem mais holística da psicologia da alma, revelando a complexidade do ser humano. Essa perspectiva abre caminho para uma análise dos conteúdos psíquicos e das potencialidades da existência humana.

[42] Como comenta Küng (2010, p. 24): "Freud havia descoberto o dinamismo da psique humana, o jogo de forças, sobretudo daquela camada tantas vezes mal percebida e que, por muitos até mesmo negada, não é acessível ao conhecimento direto: o inconsciente, de início inteiramente obscuro e em comparação com a vida consciente da alma, aparentemente arbitrário e sem plano preestabelecido. A visão central foi esta: toda atividade psíquica é de início inconsciente. Os processos inconscientes são os processos psíquicos 'primários'; os processos psíquicos conscientes são os processos os 'secundários'. De maneira genial e que fez época, com imenso esforço Freud toma como objeto da *análise metódico-científica* o *inconsciente*, até então – por exemplo, no romantismo – mais adivinhado do que estudado (distinguindo entre o pré-consciente e o inconsciente propriamente dito e, bem mais tarde, também, entre as diferentes instâncias ou sistemas da psique: o ego, o id, o superego)".

3. DA PSICOLOGIA PROFUNDA (*TIEFENPSYCHOLOGIE*) À PSICOLOGIA DAS ALTURAS (*HÖHENPSYCHOLOGIE*).

3.1 Apresentação do capítulo

Neste capítulo, nossa exploração abrangerá a teoria psíquica Freudiana, mas não temos a intenção de realizar uma comparação direta entre essas abordagens, e muito menos entre as figuras de Freud e Frankl. Temos como objetivo descrever o inconsciente instintivo presente no conceito metapsicológico da psicologia profunda (*Tiefenpsychologie*) de Freud e o que deste é reconhecido e validado por Frankl; em seguida, apresentar a dimensão espiritual identificada por Frankl no inconsciente, a partir da *Existenzanalyse,* também conhecida como psicologia das alturas (*Höhenpsychologie*).

Antes de prosseguirmos para a próxima seção, é fundamental destacar nossa compreensão da complexidade em abordar as citações de Frankl relacionadas ao sistema psíquico inconsciente de Freud. Abordaremos essa análise específica na terceira seção deste capítulo. Na seção introdutória intitulada “O inconsciente instintivo”, nosso enfoque estará nos pontos que consideramos essenciais para a compreensão da teoria psíquica de Freud, incluindo aqueles em que Frankl reconhece e valida as contribuições do mesmo. É crucial ressaltar que a base da *Existenzanalyse,* em relação ao sistema psíquico, está intrinsecamente entrelaçada às teorias de Freud. Abordaremos também de maneira abrangente a questão da instintualidade inconsciente na metapsicologia de Freud. Começaremos pela descrição do aparelho psíquico, abordando suas teorias sobre instintos e qualidades psíquicas. Destacaremos a importância do conceito de inconsciente na determinação do comportamento humano, reconhecendo-o como um elemento crucial na teoria psicanalítica. Para isso, delinearemos a perspectiva adotada por Freud no desenvolvimento da Psicanálise, em resposta a teorias psíquicas que limitavam a consciência do sujeito a essa instância, centralizando-se nos fenômenos e conteúdos mentais conscientes. Esse delineamento considerará a gênese estrutural que fundamenta a abordagem Freudiana.

Durante nossa investigação, exploraremos diversos aspectos relacionados à instintualidade inconsciente e seu impacto no comportamento humano. Alguns pontos cruciais que abordaremos são: (i) a relevância da reflexão sobre o funcionamento da consciência e seus limites; (ii) a existência de processos mentais que não necessariamente se manifestam na consciência; (iii) a interação entre mente e cérebro, analisando a relação entre o mental e o

físico; (iv) a teoria dos instintos (ou pulsões) como uma ferramenta conceitual fundamental na abordagem psicanalítica; (v) a complexidade e interdependência dos aspectos psíquicos e somáticos do ser humano; e, por último, (vi) a importância do esforço consciente para trazer à luz o que se encontra no inconsciente e superar as resistências.

Através dessa análise, nosso objetivo é ampliar a compreensão da instintualidade inconsciente na teoria Freudiana. Reconhecemos que, embora Frankl não mencione explicitamente certos conceitos em algumas ocasiões, é possível inferir que ele os considera resolvidos com base na estrutura da teoria psicanalítica de Freud. Nosso intento não é uma comparação direta entre essas abordagens, mas sim aprofundar o entendimento do papel do inconsciente instintivo na perspectiva Freudiana.

Dado isso, destacamos alguns dos seguintes textos de Freud que fundamentam nossa descrição: "A repressão" (*Die Verdrängung*) (1915/2021a), "O Eu e o Id" (*Das Ich und das Es*) (1923/2021b), "O inconsciente" (*Das Unbewusste*) (1915/2021c), "Os instintos e seus destinos" (*Triebe und Triebschicksale*) (1915/2021d), "Compêndio de psicanálise" (*Abriss der Psychoanalyse*) (1940 [1938]/2018) entre outros. Quanto aos textos de Frankl, debruçaremo-nos em: "O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver" (1977/2015) (*Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*) e "A presença ignorada de Deus" (1948/2016a) (*Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*). Aos comentadores, destacamos: Civita (2011), Caropreso e Simanke (2011), Birman (2003), Laplanche e Pontalis (2001), Baratto (2009), Perez (2021), Gomes (2003), Messer e Mcwilliams (2010) entre outros comentadores. Adentramos na reflexão acerca do funcionamento da consciência, seus limites intrínsecos, bem como na exploração dos processos mentais que transitam além do véu da consciência na Psicanálise. Nesse percurso, a interrelação entre mente e cérebro se faz presente, instigando uma análise sobre a relação entre o plano mental e o plano físico. A teoria dos instintos, conceito fundamental que dá sustentáculo à abordagem Psicanalítica, emerge como uma ferramenta conceitual primordial para a compreensão do ser humano em sua complexidade e interdependência intrínseca entre os aspectos psíquicos e somáticos, que também foi assumido por Frankl. Desvendando a intrincada relação consciência e inconsciente, ressaltamos a relevância do esforço de revelação e a apreensão daquilo que jaz no âmago do inconsciente, vencendo as barreiras da resistência.

Na segunda seção deste capítulo intitulada "A descrição da indeterminação do conteúdo espiritual do inconsciente na dimensão psíquica Frankliana", visamos empreender o aspecto filosófico a partir do princípio da autonomia do indivíduo que se estabelece como uma

pedra angular na *Existenzanalyse*, conferindo ao sujeito o direito de tomar decisões e de assumir a responsabilidade de suas escolhas.

A abordagem desenvolvida por Frankl transcende a concepção determinista do inconsciente propugnada pela Psicanálise ao considerar de forma abrangente tanto os aspectos conscientes quanto os inconscientes do sistema psíquico no anelo pela busca de sentido da existência humana. Essa perspectiva ampliada propõe uma compreensão holística e integrativa da psique, que valoriza não apenas os aspectos conscientes, mas também adentra nos recônditos do inconsciente.

Nosso objetivo é investigar a relevância da dimensão espiritual na psique humana, a qual conceituaremos como o inconsciente espiritual. Nessa empreitada, observamos que Frankl explora o estudo dos sonhos como uma via para compreender a profundeza inexplorada desse inconsciente espiritual, que percorre a psique humana com sua natureza misteriosa e irracional. Além disso, exploraremos a importância da religiosidade, a qual está interligada à espiritualidade, provocando reflexões sobre a busca de sentido na vida. Dentro desse contexto, a dimensão espiritual da existência humana emerge como um elemento primordial a ser resgatado pela *Existenzanalyse*, proporcionando uma compreensão mais ampla e profunda da experiência humana.

Por fim, é crucial que exploremos a temática da busca de sentido, que se configura como a principal motivação do ser humano. Essa busca transcende as necessidades básicas e pode ser alcançada por meio de vivências que adentram o âmbito das experiências espirituais, ampliando a percepção do *Eu* em sua totalidade. Nesse sentido, aprofundaremos nosso entendimento sobre como a dimensão espiritual enriquece nossa compreensão da existência e potencializa a busca por um significado mais profundo.

Com base nisso, enfatizamos alguns dos seguintes escritos de Frankl que sustentam nossa explicação: “A presença ignorada de Deus” (1948/2016a) (*Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*), “A vontade de sentido: Fundamentos e Aplicações da Logoterapia” (1969/2011) (*The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*), “Homo Patiens: projeto de uma patodiceia” (*Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*) (1950/2019b), “A psicoterapia na prática: uma introdução casuística para médicos” (1947/2019a), “Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à logoterapia e à análise existencial” (*Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*) (1956/2016d), incluindo outros textos. Trazemos os seguintes comentadores: Carvalho (2021), Larchet (2009), Aquino (2014), Ryan (2019), Peter (2020), Cusinato (2018), Machado (2013),

Lukas (2002), além de outros. Portanto, pretendemos abordar o teor espiritual do inconsciente na esfera mental de Frankl, explorando a liberdade do sujeito como princípio fundamental da *Existenzanalyse*. Essa abordagem ultrapassa a perspectiva determinista do inconsciente, reconhecendo a importância dos aspectos conscientes e inconscientes na procura do significado da existência.

3.2 O inconsciente instintivo

No livro "Das Leiden am sinnlosen Leben" [O sofrimento de uma vida sem sentido] de Frankl (1977/2015), encontramos um capítulo chamado "Freud, Adler e Jung". A palavra-chave que permeia esse capítulo é 'contribuição', referindo-se ao papel ativo da psicoterapia na formação da compreensão contemporânea sobre a natureza humana. Frankl (1977/2015) sugere uma dualidade entre uma abordagem histórica e uma abordagem sistemática na deliberação sobre essa contribuição. A inclinação subjacente é a de que essa escolha não é trivial; na verdade, ela é caracterizada como uma 'tortura'. Isso implica um reconhecimento da complexidade e desafio que envolvem a formulação de uma abordagem psicoterapêutica eficaz.

Frankl (1977/2015) também parece fazer referência à diversidade das abordagens terapêuticas ao mencionar a possibilidade de uma perspectiva 'polissistêmica' como uma opção sistemática. A escolha entre abordagens históricas e sistêmicas pode ser vista como uma reflexão mais ampla sobre como lidar com o conhecimento em constante evolução na psicoterapia.

Um dos pontos revela a postura crítica e aprofundada de Frankl (1977/2015) ao abordar a complexidade da análise dos sistemas psicoterapêuticos. Frankl (1977/2015) sinaliza a vastidão do tema e a impossibilidade de uma análise exaustiva dos diversos sistemas. Nessa limitação, destaca-se que qualquer tentativa de explorar todos os sistemas psicoterapêuticos seria excessivamente demandante. Essa limitação é mencionada não apenas em termos de paciência, mas também de apreciação insuficiente do conhecimento já adquirido na área.

A inclinação Frankl (1977/2015, p. 33) é claramente reconstrutiva, como evidenciado pelo termo "criticamente". Frankl parece optar por uma análise que transcende a divisão histórica ou sistemática, buscando destacar os elementos comuns e subjacentes a todos os sistemas. Ele parece estar interessado em desvendar os riscos e erros inerentes a esses sistemas, buscando assim oferecer uma perspectiva que vai além das limitações de cada abordagem isolada.

Ao mencionar a necessidade de destacar um ‘denominador comum’, Frankl (1977/2015) sugere que seu objetivo é encontrar um fio condutor, uma essência subjacente que permeia todas as abordagens. Essa abordagem crítica e focada no cerne das questões indica um compromisso profundo com a compreensão da psicoterapia não apenas em sua diversidade, mas também em sua essência compartilhada. Assim, ele demonstra uma inclinação crítica ao considerar o psicologismo dinâmico como uma das ameaças significativas e erros inerentes à prática atual de psicoterapia. Ele parece questionar a predominância do enfoque na dinâmica psicológica, sugerindo que essa abordagem pode ser insuficiente para abranger toda a complexidade da experiência humana.

Frankl (1977/2015) menciona três figuras clássicas da psicoterapia – Freud, Adler e Jung – como exemplos que não conseguiram escapar totalmente do psicologismo, apesar de suas contribuições distintas para a compreensão da psique humana. A referência a esses renomados psicoterapeutas sugere que o psicologismo é uma tendência intrínseca mesmo entre os pilares da psicoterapia.

No cenário intelectual, a Psicanálise Freudiana se destaca como um intrincado edifício de conceitos e evolução, mergulhando em complexidades que se estendem além de sua estrutura inicial. Esta abordagem, contudo, não está imune a debates e controvérsias contemporâneas. Desde o final do século XIX até hoje, surgiram críticas que ecoaram ao longo dos anos[43], como a de Frankl (1948/21016a), por exemplo. No entanto, é inegável que a Psicanálise moldou nossa compreensão cultural e do comportamento humano, especialmente em relação à Ψυχή (Psychē).

No limiar do século XIX, a psicologia era predominantemente concebida como a ciência da consciência (*Wissenschaft vom Bewußtsein*). Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano (1838-1917) e William James (1842-1910) erigiram tentativas para alicerçar uma psicologia científica da consciência, muitas vezes presumindo que o mental e o consciente fossem essencialmente indistintos (Caropreso; Simanke, 2011). Contrastando com esse paradigma, Freud estava formulando a concepção de

[43] Freud (1940 [1938]/2018), possivelmente em resposta a algumas críticas ao desenvolvimento da Psicanálise em “Abriss der Psychoanalyse” [Compêndio de psicanálise] de 1938, um texto de maturidade, destaca que os ensinamentos dessa teoria se baseiam em uma ampla gama de observações e experiências que remontam ao século XIX. A partir da descrição da natureza do aparelho psíquico, incluindo as teorias dos instintos, das qualidades psíquicas e das interpretações dos sonhos, até a aplicação prática da Psicanálise, Freud reafirma, de forma concisa, a descrição desses temas, conceitos e do próprio método de análise que iam ao encontro da psicologia da época. Ele recomenda que os indivíduos repitam as observações destacadas por ele neste e em outros textos para chegarem a uma opinião pessoal sobre a abordagem psicanalítica, apesar das críticas. Neste texto, encontram-se reunidos os princípios da teoria psicanalítica de forma mais concisa e inequívoca, embora seja um texto incompleto.

um psíquico inconsciente, desafiando essa noção estabelecida e antevendo seu ‘nascimento’ iminente.

O advento inicial da Psicanálise, interpretado por Birman (2003, p. 24) como uma profunda “subversão”, irrompeu as pré-concepções arraigadas sobre a formação do sistema psíquico, proporcionando uma “solução teórica” para as encruzilhadas existentes tanto na psiquiatria quanto na psicologia tradicional. Ao conceber o inconsciente, a Psicanálise provocou uma transformação radical ao deslocar o domínio da psique dos domínios da consciência (*Bewußtsein*) e do *Eu*.

Entre a germinação da hipótese de um psíquico inconsciente e a exploração da Psicanálise Freudiana sobre o conceito de desejo (*Wunsch*), surge uma esfera propícia à reflexão sobre a interação entre o inconsciente e a própria subjetividade humana. No pensamento de Freud, de forma geral, o inconsciente é um recesso de repressão que abriga desejos e traumas inacessíveis à consciência. Assim, a consciência se vê limitada por essa dimensão subterrânea, a qual configura e governa as vivências e ações humanas. Consequentemente, a Psicanálise dedica-se à sondagem desse âmbito oculto do indivíduo, buscando apreender a maneira como ele se entrelaça à construção da subjetividade.

Dentro dessa perspectiva, a psicologia clássica transcende a percepção de que a consciência não se constitui como o único domínio pertinente para compreender a essência humana. Em vez disso, ela se estabelece como um ponto de partida na exploração da intrincada tessitura da subjetividade, englobando, também, o domínio psíquico não consciente.

Freud articula o termo ‘inconsciente’ em duas modalidades: uma adjetiva, ‘unbewusst’, e outra substantiva, ‘Unbewusst’. Laplanche e Pontalis (2001, p. 235) ressaltam que o adjetivo, ‘unbewusst’, denota um caráter descritivo, desprovido de intenção discriminatória entre os conteúdos no sistema pré-consciente, tampouco no próprio inconsciente. Por contraste, o ‘Unbewusst’ enquanto substantivo assume uma significância metapsicológica Freudiana, operando como um tópico[44] em vez de uma descrição.

[44] Laplanche e Pontalis (2001) apresentam uma definição do inconsciente tópico a partir da primeira tópica do aparelho psíquico, segundo a qual o inconsciente é visto como um sistema formado por conteúdos reprimidos, ou seja, conteúdos que foram impedidos de terem acesso ao sistema pré-consciente por meio da repressão. Essa concepção é uma das formas pelas quais a teoria psicanalítica compreende a dinâmica da mente humana e os mecanismos que levam à formação de sintomas e conflitos psíquicos. Salientamos que esta descrição é importante, pois apresenta uma definição central do inconsciente tópico na teoria psicanalítica. A partir dessa definição, podemos entender que o inconsciente é um sistema formado por conteúdos reprimidos, ou seja, conteúdos que foram impedidos de ter acesso ao sistema pré-consciente por meio da repressão. Essa compreensão é essencial para entender a dinâmica da mente humana descrita por Freud e os mecanismos que levam à formação de sintomas e conflitos psíquicos em sua teoria.

Na fronteira deste contexto, é possível vislumbrar a aguçada perspicácia de Frankl (1948/2016a) emergindo, na medida em que ele abraça essa articulação em relação aos conteúdos latentes na psique humana. Embora tal posição seja espiritual em natureza, também se estende à caracterização de um inconsciente de difícil acesso. No entanto, como será evidenciado, percebemos maior fluidez e acesso no inconsciente Frankliano em comparação a Freud, no que tange ao conhecimento e acesso a esse conteúdo.

No que se refere a Freud, a abreviatura 'Ics' (inconsciente), derivada do termo alemão 'Ubw' de 'Unbewusste', retrata o inconsciente como um substantivo, ou seja, na sua forma tópica. Por contraste, a abreviatura 'ics' ou 'ubw', representando 'unbewusste', reflete o adjetivo, descrevendo a qualidade dos conteúdos do sistema inconsciente para fins de diferenciação (Laplanche; Pontalis, 2001, p. 235). Em "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d), Frankl não adota essa mesma distinção.

A ausência dessa mesma diferenciação na obra "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d) de Frankl pode ser compreendida através da análise do contexto filosófico e linguístico no qual ele estava inserido. É possível inferir que, para Frankl, a distinção entre o substantivo e o adjetivo no que diz respeito ao inconsciente poderia não ser central para sua abordagem. Enquanto Freud estava profundamente envolvido com a elaboração de uma terminologia técnica específica para descrever os conceitos psicanalíticos, a preocupação de Frankl estava voltada para o conteúdo espiritual do inconsciente.

Uma das distinções primordiais que Freud estabelece entre os sistemas psíquicos relaciona-se aos processos em ação no sistema consciente (*Cs*) ou pré-consciente (*Pcs*), processos não obrigatoriamente presentes no sistema inconsciente (*Ics*). Esta diferenciação encontra sua fundamentação na descrição de operações psíquicas diferenciadas entre esses sistemas (Freud, 1915/2021c).

Precedendo nosso avanço, urge discernir os sistemas psíquicos segundo Freud. A sutil distinção entre os sistemas psíquicos propostos por Freud (1923/2021b) – o Consciente (*Cs*), o Pré-consciente (*Pcs*) e o Inconsciente (*Ics*) – reside no grau de acessibilidade dos conteúdos mentais. O sistema *Cs* reflete nossa plena consciência, correspondendo à apreensão direta do mundo interior e exterior. Enquanto isso, o sistema *Pcs* aloja conteúdos ausentes da consciência imediata, porém prontamente evocáveis por intermédio de associações ou evocações. O sistema *Ics*, por sua vez, resguarda conteúdos alheios ao alcance consciente, apenas acessíveis por meio de elaborações ou interpretações, como sonhos ou sintomas neuróticos. De modo conciso, o sistema *Cs* denota o imediatamente consciente, o *Pcs* opera como reservatório de conteúdos

prontos para emergir à consciência quando convocado, e o *Ics* encerra conteúdos reprimidos ou inacessíveis[45].

Assim como Freud (1923/2021b) identifica distintos níveis de acessibilidade mental nos sistemas consciente, pré-consciente e inconsciente, Frankl (1948/2016a) nos convida a explorar os recônditos da psique humana por meio de um arranjo análogo de estratos. Em ambos os casos, a estrutura é essencial para compreender a profundidade da experiência mental. O sistema consciente de Frankl, comparável ao sistema *Cs* de Freud, representa nossa percepção direta e imediata do mundo. Delimita a primeira camada da experiência psíquica, assim como o sistema *Cs* representa a camada mais superficial dos conteúdos mentais. O sistema pré-consciente de Frankl, que abriga conteúdos latentes prontos para emergir, espelha o sistema *Pcs* de Freud, que mantém pensamentos e memórias que podem ser trazidos à consciência quando necessário. Ambos sugerem uma transição entre o nível plenamente consciente e o mais profundo, inacessível por padrão no caso de Freud, e, por outro lado, mais acessível no caso de Frankl.

O sistema inconsciente de Frankl, à semelhança do sistema *Ics* de Freud, alude a conteúdos menos prontamente acessíveis, requerendo esforços de interpretação e análise. Assim como o sistema *Ics* esconde conteúdos reprimidos ou inacessíveis, o estrato mais interior da compreensão Frankliana do inconsciente pode conter elementos subjacentes de nossa experiência e motivação que demandam exploração e descoberta conscientes.

Como destacamos, a análise psicanalítica Freudiana nos instrui que os processos psíquicos partilham três propriedades ou sistemas: consciente, pré-consciente e inconsciente. Embora se distingam, a fronteira entre essas propriedades é fluida e mutável. O pré-consciente pode transmutar-se em consciente sem intervenção do indivíduo, e o inconsciente pode ascender à consciência por empenho humano, ainda que essa empresa demande superação de resistentes barreiras. Contudo, convém frisar que a simples tessitura de sentido, empregada para preencher vazios de percepção e transpor obstáculos do pré-consciente ao consciente, não implica que o conteúdo do inconsciente seja completamente consciente. O efeito é que o conteúdo inconsciente pode habitar dois estratos distintos: na reconstrução consciente e no

[45] Freud resume a descrição da seguinte forma: “Atribuímos aos processos psíquicos três propriedades: eles são conscientes, pré-conscientes ou inconscientes. A distinção entre as três classes de conteúdo que têm essas propriedades não é absoluta nem permanente. O que é pré-consciente se torna consciente sem nossa intervenção, como vimos; o inconsciente pode ser tornando consciente mediante nosso esforço, e nisso podemos ter a sensação de frequentemente superar fortes resistências” (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 209-10). Freud explica que essas propriedades não são absolutas ou permanentes e que a consciência pode ser expandida para incluir conteúdos que antes estavam no pré-consciente ou no inconsciente, e vice-versa. Além disso, o texto enfatiza a importância do esforço consciente para tornar consciente o que está no inconsciente e superar resistências.

estado inconsciente original, devido à ausência de unicidade na construção do discurso da consciência (Perez, 2021). O primeiro estrato pode não se alinhar ao segundo, já que o conteúdo inconsciente pode ressurgir à consciência de forma enigmática ou incógnita. Nesse sentido, a Psicanálise ensina que a investigação do psiquismo humano é laboriosa e intrincada, requerendo análise perspicaz e meticulosa do indivíduo em questão.

A terminologia empregada para indicar a transposição das resistências do pré-consciente rumo ao consciente, conforme discernido por Freud (1940 [1938]/2018), não sugere que o conteúdo do inconsciente adquira plena consciência. Na verdade, esse conteúdo pode se manifestar no indivíduo em dois modos específicos: (i) na "reconstrução consciente" que o sujeito percebe e (ii) no "estado inconsciente original" (*Ibid*., p. 210). No primeiro modo, isto é, na reconstrução consciente, o conteúdo previamente inconsciente, agora emergente, pode diferir do segundo modo, o estado original. Tal disparidade decorre do fato de que o conteúdo pode se reintroduzir na consciência de maneira dissimulada, enigmática ou velada, como delineado pela primeira categorização dos sistemas psíquicos: consciente, pré-consciente e inconsciente.

Freud (1923/2021b) sinaliza que a transformação do inconsciente em consciente ocorre por meio das conexões intermediárias estabelecidas entre o sistema pré-consciente e a própria consciência, catalisadas pelo processo analítico. A consciência mantém sua posição, sem que o inconsciente ascenda à consciência de modo explícito. Notavelmente, a relação entre a percepção interna e o *Eu*, como mencionado por Freud, requer um aprofundamento investigativo, embora a interconexão entre a percepção externa e o *Eu* seja clara em "Das Ich und das Es" [O Eu e o Id], de 1923.

Nesse contexto, questiona-se a validade, para o pioneiro da Psicanálise, de reduzir toda a consciência a um sistema superficial único, o *Pcp*-*Cs*. A organização coerente dos processos psíquicos do indivíduo ilumina o que Freud denomina de 'Eu' (1923/2021b). O *Eu*, com esse sentido específico, está atrelado à consciência e regula todos os processos parciais, além de exercer um papel singular como censor durante o sono. Também é por meio do *Eu* que se desencadeiam as repressões, que excluem determinadas tendências psíquicas da consciência e de outros modos de existência e atividade psíquica.

Durante a análise, por exemplo, aquilo que foi reprimido se contrapõe tenazmente ao *Eu*, e o desafio reside em dissolver as resistências erguidas pelo *Eu* ao lidar com o reprimido. No entanto, percebe-se na análise que o paciente pode defrontar-se com dificuldades ao enfrentar certas tarefas, e suas associações podem vacilar quando se aproxima do reprimido.

Apesar de tal comportamento ser resultado de resistência, o sujeito não está consciente dela. Em síntese, isso revela que há partes do *Eu* que também permanecem inconscientes, desempenhando papéis cruciais sem serem plenamente conscientes.

Enquanto Freud (1923/2021b) destaca uma espécie de 'transformação' do inconsciente em consciente por meio de conexões intermediárias e processos analíticos, Frankl (1948/2016a), em sua *Existenzanalyse*, poderia enfocar a busca de sentido e a transcendência como fatores que também influenciam a manifestação e a conscientização do *Eu*. A noção de Freud sobre a consciência como um sistema que mantém uma posição distinta, sem permitir que o inconsciente alcance a consciência explícita, pode ser vista à luz do contexto Frankliano como um caminho em direção à autotranscendência, que é a base fundamental da orientação humana em direção ao sentido, e é um fenômeno que reflete a constante tendência do ser humano a buscar algo além de si mesmo. Através desse movimento de entrega ao mundo e criação de significado, o indivíduo alcança a autorrealização, pois a existência que não se estende para além de si mesma, que não se dirige ao λόγος, acaba por encontrar frustração. Esse ato de autotrascendência, de superar o *Eu* em direção a algo mais amplo, é a própria essência da existência humana (Guberman; Pérez Soto, 2005)

Freud (1923/2021b) descreve que a prática psicanalítica implica o surgimento de incontáveis dificuldades e obscuridades que precisam ser enfrentadas, caso a oposição entre o inconsciente e o consciente ainda seja mantida. Isso porque, a partir da pesquisa ou investigação patológica, o interesse foi direcionado intensamente para o que estava, em última instância, reprimido em nossa consciência. Foi descoberto que o *Eu*, em si, pode ser inconsciente "no verdadeiro sentido da palavra", despertando o desejo de Freud de compreender melhor essa parte importante do sistema psíquico (*Ibid.*, p. 22)[46]. Freud acredita que o *Pcs* está muito mais

[46] Freud comenta que "formamos a ideia de uma organização coerente dos processos psíquicos na pessoa, e a denominamos o Eu da pessoa. A este Eu liga-se a consciência, ele domina os acessos à motilidade, ou seja: a descarga das excitações no mundo externo; é a instância psíquica que exerce o controle sobre todos os seus processos parciais, que à noite dorme e ainda então pratica a censura nos sonhos. Desse Eu partem igualmente as repressões através das quais certas tendências psíquicas devem ser excluídas não só da consciência, mas também dos outros modos de vigência e atividade. Na análise, o que foi posto de lado pela repressão se contrapõe ao Eu, e ela se defronta com a tarefa de abolir as resistências que o Eu manifesta em ocupar-se do reprimido. Ora, durante a análise observamos que o doente experimenta dificuldades quando lhe colocamos certas tarefas; suas associações falham quando devem aproximar-se do reprimido. Aí lhe dizemos que ele se acha sob o domínio de uma resistência, mas ele nada sabe disso, e mesmo que intua, por suas sensações de desprazer, que uma resistência atua nele então, não sabe dar-lhe nome ou descrevê-la" (Freud, 1923/2021a, p. 20-1). Em resumo, Freud descreve a relevância da ideia do Eu como uma instância psíquica que exerce controle sobre todos os processos parciais da pessoa. Além disso, ele mostra como a repressão de certas tendências psíquicas pode gerar resistências no paciente durante a análise, o que pode dificultar a aproximação ao reprimido.

próximo do *Cs* do que o *Ics* reprimido, considerando o inconsciente reprimido como algo de ordem psicológica e também o pré-consciente latente como igualmente psicológico[47].

Mesmo com a diferenciação estabelecida acima, Freud encontra muita resistência naquilo que estava se constituindo como ciência da consciência, pois a grande maioria das pessoas com formação de cunho filosófico encontrava algumas dificuldades em compreender a ideia de algo na psique que não estivesse ligado ao encadeamento de fenômenos conscientes e considerava tal ideia absurda e completamente refutável pela lógica[48]. Isso se deve, de acordo com Freud, à falta de estudos sobre hipnose e sonho, que exigem tal concepção, enquanto a psicologia – psicologia da consciência (*Psychologie des Bewusstseins*) – seria incapaz de resolver os problemas relacionados ao sonho e à hipnose (Freud, 1923/2021b).

A inserção desse mecanismo de pontos de vista revelou a percepção de Freud (1915/2021c, p. 120-1) quanto à necessidade de, ao investigar os fenômenos psíquicos, considerar não apenas a perspectiva "topológica". Ele reconheceu a importância de acompanhar os destinos das quantidades de excitação e de avaliá-los em relação aos processos psíquicos. Esse entendimento, que culmina na compreensão mais profunda da pesquisa psicanalítica, foi denominado por Freud como metapsicologia (*Metapsychologie*). Essa abordagem busca proporcionar uma exposição abrangente capaz de descrever os processos psíquicos em suas relações dinâmicas, topológicas e econômicas.

Laplanche e Pontalis (2001, p. 235) resumem as características do conceito metapsicológico de inconsciente enquanto um sistema do aparelho psíquico, a saber: (i) os conteúdos que foram recusados pela ação da repressão são "representantes" dos instintos; (ii) os conteúdos são regidos pelo mecanismo do processo primário; (iii) esses conteúdos, por serem

---

[47] Surge um problema: "Mas por que não permanecemos de acordo com os filósofos e coerentemente separamos tanto o Pcs como o Ics do psíquico consciente? Os filósofos então nos proporiam descrever o Pcs e o Ics como duas espécies ou dois estágios do *psicoide*, e se estabeleceria a concordância. Mas dificuldades sem fim apareceriam por conta disso na exposição, e o único fato importante, o de que esses estágios psicoides coincidem em quase todos os outros pontos com o que é reconhecidamente psíquico, seria empurrado para segundo plano, em favor de um preconceito vindo de um tempo em que ainda não se conheciam esses psicoides ou o que é mais importante neles" (Freud, 1923/2021a, p. 18, grifo no original).

[48] Esta compreensão pode parecer refutável pela lógica, porque pode estar baseada na falácia *ad ignorantiam*. A falácia *ad ignorantiam* é um erro de raciocínio que ocorre quando se presume que uma afirmação é verdadeira apenas porque não há evidência que a refute. Nesse caso, a pessoa argumenta que algo é verdadeiro apenas porque não há provas suficientes para negá-lo, como nas seguintes formas: "(I1) Se não se sabe se a proposição A é verdadeira, então ela é falsa. (I2) Se não se sabe se a proposição A é falsa, então ela é verdadeira" (Walton, 2012, p. 60). Ou ainda, na forma lógica: (I1): $\neg(p) \rightarrow \neg(p)$; (I2): $\neg(\neg p) \rightarrow p$. No caso específico do texto, a ideia de que existem processos psíquicos que ocorrem fora da consciência pode parecer estranha e difícil de compreender. No entanto, a ideia de que algo pode existir sem estar ligado ao encadeamento de fenômenos conscientes não é necessariamente absurda ou ilógica, como Freud tentou demonstrar.

fortemente investidos pela energia instintiva, buscam retornar à consciência, embora tenham apenas acesso ao sistema *Pcs-Cs*.

Dentro dos limites desta dissertação, não pretendemos desenvolver uma possível história do conceito de inconsciente, bem como seu debate pré-freudiano dentro da história da filosofia, muito menos estabelecer um estudo comparativo entre Freud e Frankl, mas somente descrever o inconsciente presente no conceito metapsicológico de Freud e o que deste é reconhecido e validado por Frankl. A limitação que nos impomos é a de destacar, por meio da ótica Frankliana, algumas características que a própria difusão teve dentro do pensamento filosófico, além de ressaltar a proposta de reparação desenvolvida pelo próprio autor. No entanto, torna-se importante destacar que o inconsciente Freudiano, segundo Baratto (2009), é um complexo sistema constituído por representações associadas mutuamente a partir de leis específicas, como deslocamento e condensação, por exemplo. Esse sistema constitui uma instância, ou melhor, uma "verdadeira instância" – o inconsciente – onde os pensamentos são produzidos, algo que para Frankl é de extrema importância (*Ibid*., p. 76).

Civita (2011, p. 16) distingue o inconsciente em dois amplos domínios: (i) o "inconsciente emocional" ou "psicanalítico" e (ii) o "inconsciente cognitivo". No âmbito do inconsciente emocional ou psicanalítico, identifica-se uma faceta essencialmente motivacional nos conteúdos que o permeiam e impulsionam. Tais conteúdos carregam o potencial de instigar, emergindo das profundezas da vida inconsciente para influenciar aspectos como pensamentos, emoções e comportamentos na vida consciente. De acordo com a perspectiva Freudiana, esses instintos subjacentes dariam origem a esses fenômenos conscientes.

Nesse âmbito, os pensamentos que emergem involuntariamente, sob a perspectiva Freudiana, podem adquirir formas simbólicas através da linguagem, culminando no ápice da primeira tópica. No entanto, é crucial destacar o dilema da transposição, abordado no ensaio de 1915, "Das Unbewusste". Esse tema mantém uma relação intrínseca com a linguagem, envolvendo a transferência de conteúdos entre os sistemas psíquicos. Baratto (2009) destaca a questão levantada no texto sobre como ocorre a passagem de ideias do sistema inconsciente para o sistema consciente da psique, ou seja, como ocorre a transposição do conteúdo mental. Entretanto, é relevante ressaltar, antes de adentrarmos mais profundamente nessa questão, uma característica peculiar do inconsciente psicanalítico ou emocional. Este aparenta possuir uma residência mental distinta, um recesso no âmago da mente humana, que abriga conteúdos de natureza inconsciente, atuando de maneira autônoma. Esse enigma do inconsciente sugere a hipótese de um sujeito psíquico inconsciente, separado da subjetividade consciente, regido por

atributos próprios enquanto portador de conteúdos mentais que permanecem inacessíveis à consciência. Esse sujeito, de certo modo, experimenta diretamente as repercussões provocadas por esses conteúdos, visto que o *Eu* consciente frequentemente se ilude, acreditando que detém plena liberdade sobre pensamentos, desejos e comportamentos. As verdadeiras motivações subjacentes a esses aspectos se encontram no âmago do inconsciente emocional, exercendo uma influência latente sobre a consciência. Ainda que, como abordaremos mais adiante, existam certos conteúdos mentais inconscientes, segundo a perspectiva de Freud, que podem ser resgatados e trazidos à luz da consciência, há outros que permanecem inacessíveis a essa instância. Quanto aos processos inconscientes, independente de serem acessíveis pela consciência ou não, como bem salienta Civita, "[...] desenvolvem o papel de poderosas motivações em relação ao pensamento e ao comportamento do indivíduo" (Civita, 2011, p. 16, tradução nossa)[49].

Frankl (1977/2015) parece fazer uma análise de como a psicoterapia contemporânea está ancorada em três pilares: Psicanálise, Psicologia Individual e Psicologia Analítica. Ele sugere que, dada a natureza dessas três abordagens, é prudente considerar as dúvidas previamente mencionadas sobre o psicologismo dinâmico e revisá-las cuidadosamente. Essa abordagem reflexiva reflete a ênfase de Frankl na busca por uma compreensão mais completa e integrativa da natureza humana.

> É-nos evidente que Freud foi "o" pioneiro puro e simples no campo da psicoterapia e "o" gênio no que diz respeito à sua própria personalidade. Se de repente – se assim posso expressar-me – fosse exigido fazer um esboço dos ensinamentos de Freud, eu diria que foi mérito seu haver colocado a questão do sentido, conquanto lhe desse um significado diferente do nosso ou mesmo não lhe desse nenhuma resposta. À medida que o fez, essa questão foi colocada no âmbito do espírito de seu tempo, isto é, em um duplo aspecto: primeiro no aspecto material, uma vez que Freud encontrava-se preso ao espírito da chamada cultura de veludo vitoriana – pudica de um lado, lasciva, de outro, e segundo, no aspecto formal, uma vez que suas concepções tinham como base um modelo mecânico que não era de nenhum modo o mais eficaz só porque se chamava (eufemisticamente) "dinâmico" (Frankl, 1977/2015, p. 34).

A análise de Frankl (1977/2015) apresenta uma visão profundamente intrigante e instigante sobre a trajetória de Freud na Psicanálise. Nessa incursão, Freud, como parece interpretar Frankl, emerge como um investigador audacioso e meticuloso dos sintomas neuróticos, revelando o cerne do ser psíquico em uma exploração vigorosa da vida inconsciente.

[49] "Il processi dell'inconscio emotivo svolgono il ruolo di potenti motivazioni in rapporto al pensiero e al comportamento dell'individuo" (Civita, 2011, p. 16).

Esse esforço revelador não somente elucida os véus da neurose, mas também desencadeia a descoberta de uma dimensão até então velada do psiquismo humano.

A interpretação do sentido subjacente aos sintomas neuróticos revela uma abordagem que transcende a superfície visível, conduzindo Freud a adentrar os recônditos do inconsciente. Esse mergulho profundo culmina na revelação de algo muito além da mera expressão dos instintos. A emergência do 'inconsciente' como domínio de investigação apresenta um novo terreno para a exploração. Ao transcender a esfera instintiva, uma dimensão espiritual até então submersa começa a se manifestar, abrindo portas para um reino de espiritualidade inconsciente e, até mesmo, de fé oculta. Essa revelação sugere que o psiquismo humano é tecido por camadas sutis e complexas, além das fronteiras do consciente. No entanto, essa descoberta não diminui o mérito histórico do legado Freudiano. Ao contrário, amplia seu alcance, mostrando que o campo da Psicanálise não é apenas um estudo dos processos internos, mas também um portal para o entendimento de dimensões mais profundas e abstratas da existência humana. A busca pela compreensão da consciência revela a complexa interconexão entre os âmbitos consciente e inconsciente, lançando luz sobre os domínios ocultos que moldam nossas percepções, ações e, até mesmo, nossas crenças submersas.

Segundo Carvalho (2021, p. 108), Freud conseguiu diferenciar, no material ou conteúdo inconsciente que a consciência de alguma forma indaga, dois elementos específicos no sistema psíquico: (i) o conteúdo que pode ser recuperado por um estímulo de qualquer ordem e (ii) o conteúdo que, mesmo com a insistência do estímulo, tende a permanecer inconsciente, "[...] a não ser que seja alterado e modificado pela censura do registro inicial".

Ademais, em suas reflexões, Freud (1915/2021c) postula que todos os processos engendrados pelo sistema *Ics* não se submetem a uma ordenação temporal, nem são suscetíveis de serem alterados pelo transcorrer do tempo, permanecendo imunes a essa influência. Em suma, eles ostentam uma qualidade intrínseca, caracterizando-se por serem atemporais. Em outras palavras, Freud sugere que o inconsciente não se subordina a uma linearidade temporal, mas antes, mantém-se em um estado constante de existência. Isso implica que, embora as pessoas possam ter lembranças que aparentam emergir do passado ou visões que parecem antecipar o futuro, tais experiências não refletem com exatidão o modo pelo qual o inconsciente opera. Em vez disso, os processos inconscientes constituem uma componente invariável e atemporal da psique, permanentemente presentes e exercendo influência sobre a mente consciente de formas que nos escapam de compreensão plena. Algo diferente acontece com o

sistema *Cs*, já que, como diz Freud, "a referência ao tempo também está ligada ao trabalho do sistema Cs" (*Ibid*., p. 128). O grande problema está na sua referência à transposição[50].

No tocante à questão da transposição, Baratto (2009) delineia, de forma concisa, três hipóteses propostas por Freud, sendo a primeira, denominada tópica por Freud, uma hipótese inicial que o próprio autor questiona. Nela, sugere-se que a comunicação de uma ideia reprimida (recalcada) ao paciente não ocasiona qualquer alteração substancial em sua psique, pois, (i) a repressão não é removida, e (ii) os efeitos da repressão também não são anulados. Isso levanta a possibilidade da coexistência de um registro duplicado do conteúdo inconsciente, ou seja, quando o conteúdo é transferido do registro inconsciente para o consciente, tal mudança não resultaria em uma transformação completa do registro ou conteúdo inconsciente para o consciente. A ideia, de acordo com essa hipótese, permaneceria tanto no psiquismo inconsciente quanto na consciência.

A segunda hipótese, considerada mais fraca, é designada como funcional e também está relacionada à passagem da ideia do inconsciente para o consciente. Nesta hipótese, Freud argumenta que poderia ocorrer uma alteração apenas no estado da ideia, sem necessariamente envolver mudanças na sua essência (Baratto, 2009).

A terceira hipótese, apresentada por Freud, oferece uma solução para a questão de como o inconsciente se torna consciente. Nessa hipótese, as duas anteriores são refutadas, e uma nova perspectiva é proposta. Sugere-se que a passagem representacional da ideia não ocorre por meio de mudanças nos registros ou de variações no estado funcional. Em vez disso, Baratto (2009) argumenta que Freud distingue entre representações de coisas (*Sachvorstellung*) e representações de palavras (*Wortvorstellung*) no inconsciente. Ele explica que, no inconsciente, as representações de coisas existem sem as correspondentes representações de palavras. Surge, contudo, a seguinte pergunta: como, então, o inconsciente se torna consciente? A resposta reside na associação das representações inconscientes com palavras, a única via

[50] Além do tempo, que o sistema *Ics* não afeta, ele também não leva em consideração a realidade, ou seja, os processos inconscientes "são sujeitos ao princípio do prazer", tendo seu destino regulado pela intensidade, assim como cumprem "[...] ou não as exigências da regulação prazer-desprazer": resumindo: "*ausência de contradição, processo primário* (mobilidade dos investimentos), *atemporalidade* e *substituição da realidade externa pela psíquica* são as características que podemos esperar encontrar nos processos do sistema Ics" (Freud, 1915/2021c, p. 128, grifos no original). Em resumo, Freud ressalta que esses processos não levam em consideração a realidade externa, pois são regidos pelo princípio do prazer, que busca a satisfação imediata das necessidades psíquicas. Além disso, os processos do sistema *Ics* são atemporais, ou seja, não estão limitados pelo tempo e não seguem um ordenamento temporal. Por fim, Freud destaca a mobilidade dos investimentos e a ausência de contradição como as outras características desse sistema. Essas ideias são importantes para entender a dinâmica inconsciente da mente humana e como ela influencia o comportamento consciente.

possível para que o inconsciente se torne consciente e, desse modo, seja acessado, por meio da comunicação entre os sistemas, pela consciência.

A observação de que Frankl (1948/2016a) não retoma a descrição do sistema psíquico de Freud, nem revisita a descoberta do inconsciente, revela uma faceta intrigante da evolução do pensamento na psicologia e na filosofia. Parece que Frankl, em seu engajamento filosófico, percebeu que a exploração Freudiana desses domínios já havia traçado um caminho sólido e, em sua perspectiva, não era necessário repercorrer esse terreno minuciosamente.

Essa atitude pode ser interpretada como uma apreciação da contribuição Freudiana para a compreensão da psique e seus mecanismos. É possível inferir que Frankl percebeu que a abordagem Freudiana, centrada na Psicanálise e na investigação das camadas mais profundas da mente, já havia fornecido valiosas contribuições para a compreensão dos processos psíquicos inconscientes.

Na comunicação entre os sistemas *Pcs* (ou *Cs*)[51], descrita por Freud, e que surge o problema da consciência, é importante salientar que é nas raízes, na parte mais profunda da atividade instintual, que os sistemas psíquicos irão se comunicar. Essa combinação ocorre da seguinte forma: distinguem-se duas partes dos processos estimulados. A primeira parte possui a capacidade de ultrapassar o sistema *Ics* "[...] como por um estágio preparatório" para, então, alcançar o desenvolvimento psíquico do sistema *Cs*, ou seja, o desenvolvimento mais alto do sistema psíquico (Freud, 1915/2021c, p. 136). A segunda parte dos processos estimulados não consegue passar pelo sistema *Ics*, ficando retida nesse sistema, pois "todos os caminhos que levam da percepção [externa] para o *Ics* permanecem normalmente livres; apenas os caminhos que do *Ics* levam adiante são submetidos à barreira da repressão" (*Ibid*., p. 136).

Podemos concluir, a partir do texto de Freud, que a comunicação entre os sistemas psíquicos se dá em dois níveis: um estágio preparatório que permite a ultrapassagem do sistema *Ics* para atingir o sistema *Cs*, e um nível em que os processos estimulados não conseguem passar pelo sistema *Ics* e ficam retidos nesse sistema. É importante destacar que a barreira da repressão impede que esses processos avancem para o sistema *Cs*, restringindo o acesso à consciência. Dessa forma, a compreensão destes mecanismos é fundamental para entender o funcionamento da psique humana e orientar o trabalho clínico em Psicanálise.

[51] Freud, no final do capítulo V do ensaio "O inconsciente", intitulado "As características especiais do sistema Ics", destaca a indistinção entre dois sistemas psíquicos, os quais ele abordará mais adiante no capítulo VI, "A comunicação entre os dois sistemas". É possível notar que ele abandona a nomenclatura distintiva de *Pcs* e *Cs*, afirmando que: "Nisso também encontraremos um meio de pôr fim à oscilação ao nomear o sistema mais elevado, que agora chamamos indiferentemente de Pcs ou de Cs" (Freud, 1915/2021c, p. 134).

Caso esse processo comunicativo venha a suscitar preocupações em relação à problemática da consciência na Psicanálise, é pertinente sublinhar que Freud não se dedicou de maneira sistemática a explorar a temática da consciência, como enfatiza Perez (2021). Isso se deve ao fato de que a abordagem da Psicanálise Freudiana não foi, em sua essência, voltada para a cognição ou para o aprimoramento de fenômenos cognitivos conscientes, como aprendizagem ou percepção. Pelo contrário, sua atenção primordial estava voltada para a experiência do desejo, um conceito de relevância central na Psicanálise, que Freud abordou de forma descritiva, considerando principalmente aqueles desejos que estavam reprimidos e que emergiam sintomaticamente no sujeito. Nesse contexto, o foco na investigação do desejo, seu papel na dinâmica psíquica e sua manifestação sintomática, revela-se um aspecto definidor da perspectiva Freudiana. A preocupação em compreender as camadas mais profundas do psiquismo, as pulsões, os conflitos inconscientes e a complexidade das motivações humanas, delineia uma abordagem que transcende os domínios limitados da cognição consciente. Nesse sentido, a consciência não é um tema privilegiado diante do inconsciente na Psicanálise, uma vez que se trabalha não só com a ordem do querer, "[...] mas também com a do desejar e com o curto-circuito que se produz na vida do sujeito" (*Ibid*., p. 102)[52].

Aquilo que Freud conceberia como desejo, segundo a interpretação de Birman (2013), é aquilo que dirige toda a tessitura da realidade psíquica. Essa realidade estaria invariavelmente submetida à égide do desejo, visto que as distintas configurações do inconsciente seriam intrinsecamente moldadas por essa força impulsora, que almeja se concretizar em ação, ansiando por se registrar no domínio da consciência. Entretanto, conforme observa o autor, em consonância com a perspectiva de Freud (1915/2021c, p. 136), esse desejo se depararia com a "barreira da repressão", um obstáculo que obstruiria a realização de tal desiderato[53].

---

[52] Torna-se evidente que Freud reconheceu a necessidade de construir modelos teóricos sobre o funcionamento cerebral e mental para preencher a lacuna do conhecimento psicológico. A metapsicologia, desenvolvida a partir desses modelos, permitiu a Freud reconhecer a separação entre o psíquico consciente e inconsciente, o que é fundamental para a Psicanálise. É nesse contexto que o conceito de desejo se torna relevante na Psicanálise, uma vez que Freud o trata de forma descritiva, considerando apenas aquele que está reprimido e que se manifesta sintomaticamente no sujeito. Portanto, na Psicanálise, a consciência não é um tema privilegiado em relação ao inconsciente, pois trabalha-se o desejo também (Perez, 2021).

[53] A visão aqui exposta traz à luz a importância fundamental do desejo na psicologia Freudiana, destacando sua influência intrincada na estruturação dos processos mentais e na dinâmica do inconsciente. A busca incessante do desejo por expressão e realização, aliada à barreira imposta pela repressão, configura um conflito central na compreensão psicanalítica. Essa tensão entre o impulso do desejo e os mecanismos de defesa que operam no aparato psíquico é um elemento central na teoria Freudiana e permeia a análise das motivações e dos conflitos que moldam a experiência humana. O embate entre o desejo e a repressão não apenas delineia o campo da Psicanálise, mas também ressoa em questões mais amplas sobre a natureza da vontade, da liberdade e da subjetividade. A interação complexa entre esses elementos, conforme postulado por Birman (2013) à luz da obra de Freud, revela um dinamismo essencial na vida psíquica e nos processos de construção da realidade interna.

É importante destacar que na teoria psicanalítica Freudiana, a possibilidade de modificação do caráter espontâneo do *Ics* pelo sistema *Cs* é um processo lento e difícil, conforme apontado por Freud (1915/1949a). Portanto, é preciso admitir que a busca pelo objeto perdido e a tentativa de preencher a falta gerada por sua ausência é um processo complexo e contínuo na psique humana, que depende da consciência.

Em relação à consciência, Freud (1940 [1938]/2018) afirma que ela não precisa ser caracterizada, uma vez que é a mesma que a consciência dos filósofos e da opinião popular. Tudo o que é psíquico e não é consciente é considerado inconsciente. A defesa dessa hipótese revolucionou o campo da psicologia e influenciou profundamente a forma como a sociedade enxerga o comportamento humano. Nesse contexto, a obra "Compêndio de psicanálise", de Freud (1940 [1938]/1955), é fundamental para compreender o conceito de inconsciente na Psicanálise, pois Freud não se preocupa em discutir o que constitui a consciência. Se, ao escrever sobre o inconsciente, Freud não se preocupa em discutir o que constitui a consciência, uma vez que considera que esse tema já foi amplamente trabalhado pela filosofia e compreendido pela opinião popular, ele dedica seu tempo a descrever e dividir o inconsciente, marcando inclusive os problemas que poderiam surgir em seu uso (Perez, 2021)[54].

A teoria Freudiana do inconsciente, para Civita (2011), possui uma distinção importante em relação a uma nova interpretação para o conceito. O autor comenta que a conceituação do inconsciente passa por uma natureza empírica e conceitual, ou seja, "essa originalidade que inclui tanto o registro empírico quanto o conceitual, significa que Freud, ao raciocinar sobre o inconsciente, move-se entre a psicologia e a filosofia" (*Ibid*., p. 62, tradução nossa)[55].

Apesar da Psicanálise e do pensamento Freudiano estarem diretamente envolvidos na investigação da constituição do sistema psíquico, ao deslocar a atenção da consciência para o inconsciente, Freud nunca teve a intenção de transformar a Psicanálise em uma disciplina filosófica ou de aproximá-la dos temas filosóficos em si. Por outro lado, Frankl (1948/2016a), na *Existenzanalyse*, abre espaço para a filosofia fazer parte de seu escopo. O posicionamento de Frankl em relação à filosofia é notavelmente distinto do de Freud.

---

[54] Para sustentar essa ideia, Perez (2021, p. 53-4, grifo no inconsciente) afirma: "O termo *inconsciente* é usado coloquialmente de duas maneiras. Primeiro, como adjetivo com sentido pejorativo, como sinônimo de louco, incapaz de assumir seus atos ou ainda para se referir a alguém irresponsável. Segundo, como substantivo, o termo é usado para se referir aos processos mentais não conscientes".

[55] "Che l'originalità includa sia il registro empírico sia quello concettuale significa che Freud, ragionando sull'inconscio, si muove tra psicologia e filosofia" (Civita, 2011, p. 62).

De acordo com Birman (2003), a aproximação entre a Psicanálise e a filosofia é justificada pela legitimidade da Psicanálise como um saber, dada a formulação e a abordagem que Freud deu ao inconsciente. O inconsciente é um registro psíquico distinto que não pode ser reduzido à consciência e está, em linhas gerais, "além da consciência" (*Ibid*., p. 17). A preocupação de Freud é realmente o inconsciente, e ele dedica-se a fazer divisões e descrições dos processos mentais relacionados a ele.

Freud (1915/1949a) observou que os processos mentais, como lembranças específicas, podem se tornar conscientes rapidamente, mas também podem deixar de ser conscientes e retornar à consciência em outro momento. Essa característica de transitoriedade da consciência é o que chamou a atenção de Freud em relação a esses conteúdos e contribuiu para a sua concepção do inconsciente como uma região da mente que é dinâmica e mutável.

As lembranças latentes, que são tratadas como sinônimos de inconsciência psíquica, podem permanecer em um estado de latência e serem muito pequenas quando o sujeito está em um estado consciente. Como observado por Perez (2021, p. 101), essa questão já foi abordada "[...] por uma longa série de filósofos ocidentais, especialmente desde a época de René Descartes".

A noção de latência psíquica evidencia a complexa relação entre os processos mentais e a consciência. Nesse sentido, Freud observou que aquilo que é acessível à consciência é um conhecimento superficial e limitado em relação aos conteúdos inconscientes que permanecem em estado de latência e, portanto, não são propriamente conscientes[56] para o sujeito (Carvalho, 2021).

É plausível questionar a natureza dos estados latentes mencionados. A perspectiva de Perez (2021) delineia que, sob a ótica tópica, o inconsciente seria a instância latente, representando o que ainda não emergiu na consciência do sujeito, embora possua a potencialidade de se tornar consciente, permanecendo, entretanto, em estado latente ou inconsciente. Contudo, é crucial recordar que a compreensão do aparelho psíquico proposta por Freud não pode ser reduzida meramente a determinações anatômicas ou descrições superficiais.

[56] Carvalho (2021, p. 109) compreende que "com o desenvolvimento da ciência psicológica e do método fenomenológico, os indivíduos aprenderam a não atribuir cônscia completa aos animais e a recusá-las nas plantas e nos seres que não têm vida. Quanto ao sistema inconsciente, ele é importante para que a psicologia possa explicar os sentimentos e ideais não vinculáveis ao restante dos conteúdos psíquicos conscientes. Se não admito a existência do inconsciente, essa instância não se assemelha com a que vemos em outras pessoas, ela funciona de modo diverso. [...] Melhor que supor muitas consciências desconhecidas umas das outras é admitir que alguns atos psíquicos encontram-se fora da consciência num outro sistema que funciona diversamente dela".

Ainda que a atividade psíquica esteja inextricavelmente ligada ao cérebro, a tópica psíquica Freudiana transcende qualquer localização espacial precisa dentro do corpo humano[57].

Em relação à natureza da consciência, ou à sua ontologia na teoria Freudiana, Caropreso (2009) destaca que ela permanece bastante obscura. Essa falta de clareza indica que a grande lacuna existente na obra de Freud se encontra no tema da consciência. Apesar de Freud afirmar claramente a natureza física do psíquico inconsciente, a questão a respeito da natureza dos processos psíquicos conscientes e da relação entre o psíquico inconsciente e o consciente permanece ambígua em seu pensamento[58].

Segundo Caropreso e Simanke (2011), Freud compreendeu plenamente a relação entre a anatomia e a consciência, abordando a lacuna explicativa presente na filosofia da mente por meio de uma elaboração teórica sistemática. Dessa forma, a atualidade do posicionamento teórico e epistemológico de Freud estaria na necessidade de ultrapassar essa lacuna explicativa e na utilização de conceitos fundamentais da metapsicologia, como instinto, representação, afeto, consciência e a relação entre o quantitativo e o qualitativo.

Nesse sentido, percebe-se que o conceito de consciência é um dos grandes desafios tanto da Psicanálise quanto da filosofia da mente, o que nos leva a uma reflexão sobre a

---

[57] A compreensão do inconsciente e sua interação com a consciência deve incorporar a riqueza da complexidade dos processos mentais, assim como sua relação íntima com a subjetividade humana. O estatuto ontológico da consciência na teoria Freudiana, no entanto, evoca um desafio, suscitando questionamentos em relação à própria crítica que Freud empreendeu. Nesse sentido, o reconhecimento das limitações e das abstrações inerentes à descrição da psique é vital para uma apreciação mais profunda do arcabouço teórico Freudiano. A abordagem de Freud não apenas ofereceu um novo olhar sobre a mente humana, mas também nos confrontou com as fronteiras do conhecimento e da interpretação, estimulando o pensamento crítico e, por vezes, revelando os pontos de interrogação que emergem da complexa relação entre o consciente e o inconsciente. Portanto, o entendimento do que permanece latente, o que emerge na consciência e as nuances da crítica que isso suscita abrem caminhos para uma exploração da experiência psíquica.

[58] Caropreso e Simanke (2011, p. 13) afirmam que "[...] Freud sempre foi muito explícito em afirmar que a psicologia deve, forçosamente, ser também uma teoria da consciência, de modo que o problema da relação mente-corpo se complementa também com o problema da relação entre mente e consciência – um problema que apenas recentemente foi plenamente reconhecido no âmbito das ciências da cognição, para as quais, diga-se de passagem, a tese de que a mente é originária e fundamentalmente inconsciente deixou há muito de ser uma novidade. Até seus últimos trabalhos, Freud reconheceu como limites do conhecimento psicológico: 1) o fato de que só temos acesso empírico direto à anatomia do cérebro e à experiência consciente; 2) a insuficiência desse conhecimento, pois, mesmo que fosse possível conhecer o correlato anatômico preciso de cada fenômeno consciente, isso pouco acrescentaria à sua compreensão; 3) a necessidade, portanto, de todo um trabalho conceitual de construção de modelos teóricos sobre o funcionamento cerebral e mental para preencher esse vazio do conhecimento psicológico. O conjunto desses modelos e a forma de teorização que permite elaborá-los é, justamente, o que Freud denominou metapsicologia". Os autores abordam a visão de Freud de que a psicologia deve ser também uma teoria da consciência, o que complementa o problema da relação mente-corpo com o problema da relação entre mente e consciência. Embora apenas recentemente tenha sido plenamente reconhecido no âmbito das ciências da cognição, a tese de que a mente é originária e fundamentalmente inconsciente já era defendida por Freud. No entanto, ele reconhecia que havia limites para o conhecimento psicológico, como o acesso empírico direto apenas à anatomia do cérebro e à experiência consciente, a insuficiência desse conhecimento para compreender a mente e a necessidade de construção de modelos teóricos para preencher esse vazio de conhecimento. Esse conjunto de modelos e a forma de teorização que permite elaborá-los são denominados por Freud de metapsicologia.

complexidade da mente humana e suas dinâmicas internas. É importante destacar que a obra de Freud continua a instigar reflexões profundas sobre o funcionamento da mente e as complexas dinâmicas que constituem o ser humano, mesmo diante das lacunas explicativas e questionamentos em relação a conceitos fundamentais. A relação entre o consciente e o inconsciente é uma das questões mais intrigantes da Psicanálise, e Freud elaborou uma teoria pioneira e sistemática para lidar com essa questão. O uso dos conceitos fundamentais da metapsicologia Freudiana é essencial para se avançar na compreensão da mente humana. Nesse sentido, a atualidade do posicionamento teórico e epistemológico de Freud está em sua capacidade de oferecer uma visão abrangente e complexa da mente humana, o que permite compreender melhor os processos mentais que estão por trás de nossas ações e pensamentos.

Ao considerarmos a complexidade da mente humana e suas dinâmicas internas, torna-se evidente a importância de refletir sobre o funcionamento da consciência e seus limites. A obra de Freud, em especial o ensaio “O inconsciente”, apresenta-se como uma tentativa de lidar com essa questão, buscando compreender os processos mentais que não necessariamente são conscientes. Nesse sentido, a metapsicologia de Freud se apresenta como uma teoria que lida diretamente com a relação entre mente e cérebro, abordando a relação entre o mental e o físico. A teoria dos instintos ou pulsões, que pode ser entendida como uma ferramenta conceitual para essa abordagem, destaca a relação entre o psíquico e o somático, evidenciando a complexidade e a interdependência entre esses dois aspectos do ser humano.

Embora Freud tenha destacado a relação entre o inconsciente e a consciência, não podemos ignorar a conexão que ele estabeleceu entre o aparelho psíquico, especialmente na sua primeira tópica, composta pelo inconsciente, pré-consciente e consciente, e a anatomia, já que a atividade do sistema psíquico está intrinsecamente ligada ao cérebro (Perez, 2021).

A teoria de Freud sobre a relação entre o psíquico e a anatomia, especialmente o cérebro, levanta questões importantes sobre a natureza da consciência e do ser humano como um todo. Em outras palavras, a concepção de Freud sobre o funcionamento da mente, em que o inconsciente influencia o consciente, implica uma relação entre a mente e o corpo, em que o cérebro, como parte da anatomia, desempenha um papel fundamental. Nesse sentido, é importante destacar que a teoria psicanalítica Freudiana contribuiu para a compreensão do ser humano como uma totalidade, em que aspectos psíquicos e físicos estão intrinsecamente

ligados. A relação entre a anatomia e a consciência, portanto, é fundamental para a compreensão do homem e sua condição existencial[59].

O problema mente-cérebro, que se refere à relação entre o aspecto mental e o aspecto físico, está diretamente ligado à teoria dos instintos, também conhecida como pulsões, que é um conceito fundamental nessa abordagem, pois destaca a relação entre o aspecto psíquico e o somático. De acordo com Caropreso e Simanke (2011), essa teoria é útil para construir conceitos e elaborar a relação entre mente e corpo no pensamento metapsicológico de Freud.

Assim como a consciência, os instintos não possuem uma localização específica, um lugar de ação, cuja origem possa ser determinada. Em Freud, eles devem ser encontrados em todas as partes do sistema psíquico, dada a sua irredutibilidade em relação às eventuais instâncias da psique (Freud, 1940 [1938]/2018).

A abordagem de Freud sobre a mente e o comportamento humano tem sido amplamente estudada e debatida desde a sua publicação. A metapsicologia de Freud, em particular, oferece uma estrutura teórica complexa para compreender a relação entre o psíquico e o somático e como isso influencia o comportamento humano. No entanto, essa abordagem também enfrenta críticas, especialmente em relação à sua validade científica e à sua aplicação na prática clínica (Messer; Mcwilliams, 2010, p. 7-8)[60].

Caropreso (2009, p. 279) propõe uma abordagem em duas etapas para o tema mente-cérebro: a relação entre processos psíquicos inconscientes e processos cerebrais e a relação entre processos psíquicos conscientes e inconscientes. Nessa perspectiva, os processos psíquicos inconscientes são vistos como uma organização dos processos cerebrais, adquirindo propriedades que os fazem ser considerados como processos mentais e, portanto, a relação entre processos psíquicos inconscientes e processos cerebrais indica uma relação de identidade entre ambos. Por sua vez, Gomes (2003, p. 117) destaca que a consciência, no pensamento Freudiano, é considerada um "órgão sensorial" para detectar qualidades psíquicas e processos de pensamento. A investigação das qualidades psíquicas parte do desafio da consciência, que é

[59] Essa perspectiva pode ser vista como uma contribuição para a filosofia da mente, que se preocupa em entender, entre os assuntos, a natureza da mente e sua relação com o corpo. A teoria Freudiana nos leva a considerar a complexidade da mente humana, bem como a importância do corpo em sua compreensão. Além disso, podemos pensar nas implicações dessa relação mente-corpo para a questão da identidade, em que a consciência e a subjetividade são formadas por uma interação dinâmica entre aspectos psicológicos e fisiológicos. Em última análise, a teoria Freudiana nos convida a pensar de forma mais ampla sobre a natureza do ser humano, em que a mente e o corpo são indissociáveis e devem ser compreendidos em sua totalidade para uma compreensão mais profunda da experiência humana.

[60] Freud (1923/2021a) não rejeita o entendimento de que, na atuação e na prática clínica da Psicanálise, a distinção verificada entre inconsciente e consciente, apesar de ser importante na teoria psicanalítica, é, em última instância, insuficiente na prática.

perceber o “mundo externo”, os estados afetivos e os processos psíquicos do próprio sujeito (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 197). Assim, a consciência é essencial para a compreensão dos processos mentais e para a relação entre mente e cérebro[61].

Assim, a relação entre mente e cérebro é complexa e se desenvolve em várias etapas no pensamento Freudiano, como destacado por Caropreso (2009) e Gomes (2003). A compreensão dos processos mentais inconscientes é essencial para entender a identidade entre processos psíquicos e processos cerebrais, enquanto a consciência é vista como um elemento crucial para a detecção de qualidades psíquicas e processos de pensamento. Dessa forma, é necessário considerar tanto os processos conscientes quanto os inconscientes para uma compreensão completa da relação mente-cérebro. No entanto, a complexidade dessa relação não deve impedir que se busque compreendê-la melhor, especialmente considerando as implicações práticas dessa compreensão para a saúde mental e neurológica. A investigação contínua dessa relação tem permitido avanços significativos em ambas as áreas, e é essencial continuar a explorá-la em busca de uma compreensão mais completa e precisa.

De fato, Freud foi um dos principais pioneiros da psicologia, e sua abordagem ainda é amplamente discutida e estudada atualmente. Sua influência não se limitou apenas à psicologia, mas se estendeu a outras áreas, como a filosofia, a cultura e a arte. A teoria Freudiana da mente humana foi revolucionária, já que trouxe à tona a existência de processos psíquicos inconscientes e redefiniu a compreensão da consciência como um órgão sensorial.

A suposição de que havia somente a consciência como elemento objetivo e descritivo do que é psíquico, tanto dentro quanto fora da ciência até meados do século passado, levou Freud a enxergar uma redução na qual “a psicologia não tem outra coisa a fazer senão diferenciar, na fenomenologia psíquica, percepções, sentimentos, processos de pensamento e atos volitivos” (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 197).

Este trecho aponta para a visão limitada que se tinha da psicologia antes de Freud, na qual a consciência era considerada o único elemento objetivo e descritivo do psiquismo. Essa

[61] Quanto ainda ao tema da consciência no pensamento Freudiano, Gomes (2003, p. 118) reforça que “podemos constatar, com efeito, que ele desenvolveu todo um conjunto de concepções sobre a consciência e suas relações com os outros fenômenos psíquicos. Esta teoria, entretanto, não está claramente formulada num texto sistemático. É preciso extraí-la do exame de passagens de várias obras, reunindo diversas indicações”. Ou seja, o autor ressalta a importância da consciência no pensamento Freudiano e aponta que, apesar de Freud ter desenvolvido uma teoria sobre a consciência e suas relações com outros fenômenos psíquicos, ela não está claramente formulada em um texto sistemático. Para compreender essa teoria, é necessário analisar passagens de várias obras e reunir diversas indicações. Isso significa que, para se ter uma compreensão abrangente da teoria de Freud sobre a consciência, é necessário um trabalho de pesquisa e análise cuidadosos, que envolvam a leitura de diversas obras e a identificação de concepções que possam estar dispersas em diferentes textos. Assim, pode ser um desafio para estudiosos e pesquisadores, mas é fundamental para se ter uma compreensão mais aprofundada da teoria psicanalítica Freudiana.

visão reducionista dificultava a compreensão dos processos mentais inconscientes e restringia a abrangência da psicologia.

A relação entre mente e cérebro é uma questão complexa que tem sido objeto de estudo em diferentes campos do conhecimento, como a filosofia, a psicologia e a neurociência. Para entender a identidade entre processos psíquicos e cerebrais, é fundamental compreender os processos mentais conscientes e inconscientes. A investigação científica e filosófica da relação mente-cérebro enfrenta o desafio de integrar diferentes perspectivas para formular um quadro teórico adequado. A história da formulação do conceito de inconsciente proposto pelo pensamento Freudiano evidencia essa complexidade, apresentando diferentes fases e evoluções ao longo do tempo. Compreender como a história se relaciona com os avanços contemporâneos na investigação da relação entre mente e cérebro é essencial para avançar na compreensão dessa questão desafiadora.

Mesmo a partir dessa relação mente-cérebro, a questão passa pelo entendimento de que "[...] pensar as ideias como arquivadas em células nervosas e as excitações transitando por fibras nervosas é algo que está tão afastado da psicanálise quanto os estudos de Pavlov" (Perez, 2021, p. 108). É interessante lembrarmos que Freud afirma que os sujeitos não possuem uma espécie de aparelho psíquico que se comportasse como um "[...] aparelho fotográfico, mas sim um aparelho que, sob o impacto das excitações que lhe chegam do mundo exterior e interior, produz transformações – principalmente acumulações – de energia, cujas características devem ser elucidadas" (Freud, 2010/1895, p. 218). A suposição de uma tópica psíquica, desenvolvida e descrita por Freud, não pode ser encarada sob o jugo de determinações operadas pelo funcionamento descritivo ou mau funcionamento anatômico no sujeito, já que as regiões do aparelho psíquico (a sua tópica) não são localizáveis espacialmente no cérebro, muito menos em alguma parte do corpo humano (Perez, 2021)[62].

Freud (1940 [1938]/2018), ao questionar essa perspectiva, abriu caminho para a investigação da relação entre mente e cérebro e para a compreensão da complexidade do psiquismo humano, especialmente na descrição do conceito de inconsciente. Entretanto, como

[62] Como afirma Perez (2021, p. 108-9), "porém, Freud separa os diferentes registros de determinação. Não é uma contradição, nem um paradoxo dizer que a atividade psíquica está vinculada à atividade do órgão cerebral. O problema está em não reduzir a atividade psíquica ao funcionamento de um órgão biológico. O registro de determinação da psique é diferente do cérebro, mas ambos são concomitantes". Essa relação entre o sistema psíquico Freudiano e sua tópica com o cérebro pode ser encarada como um tipo de correlação, mas que não implica em determinação mútua. Em outras palavras, o sistema psíquico humano possui uma correlação com o cérebro, mas nenhum deles é determinado pelo outro.

ele próprio aponta, mesmo após suas críticas, ainda persistia uma espécie de consenso contrário à sua hipótese. Citamos Freud:

> [...] [Havia] um consenso geral de que esses processos [*Vorgänge*] conscientes não formam séries ininterruptas, completas em si mesmas, de modo que não restaria senão supor processos físicos ou somáticos concomitantes aos psíquicos, e aos quais se deve atribuir uma maior completude do que às séries psíquicas, pois alguns deles têm processos paralelos conscientes, mas outros, não. Portanto, é plausível dar ênfase a esses processos somáticos na psicologia, reconhecer neles o propriamente psíquico e buscar uma apreciação diferente dos processos conscientes. Isso é rejeitado pela maioria dos filósofos e por muitas outras pessoas, que afirmam ser um contrassenso que algo psíquico seja inconsciente (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 206-7).

Freud (1940 [1938]/2018), como podemos perceber, argumenta que havia um consenso geral de que os processos conscientes não formavam séries ininterruptas e completas em si mesmas, o que levava a uma suposição de processos somáticos ou físicos concomitantes aos processos psíquicos. Isso levava a uma maior ênfase nos processos somáticos na psicologia e uma busca por uma apreciação diferente dos processos conscientes. Porém, a maioria dos filósofos e outras pessoas rejeitavam essa ideia, afirmando que era um contrassenso que algo psíquico fosse inconsciente.

Freud, por sua vez, questiona essa suposição e defende a existência de processos psíquicos inconscientes, que são fundamentais para a compreensão da mente humana e para a Psicanálise. Ele argumenta que é possível entender esses processos inconscientes através da análise dos sonhos e dos lapsos de linguagem, que revelam conteúdos psíquicos reprimidos ou não totalmente conscientes.

Para Caropreso (2009, p. 271), o pensamento de Freud consiste em um movimento basilar que busca sistematizar os resultados da investigação psicanalítica e dar-lhes a forma de um sistema coerente e conceitualmente sólido. Freud empreendeu esse movimento a partir da contestação da noção equivocada de que não havia conteúdo psíquico inconsciente, mas sim de que ele estava apenas separado da consciência.

A separação entre o psíquico consciente e inconsciente é o ponto fundamental para o surgimento da Psicanálise, pois permite a compreensão dos fenômenos psíquicos e a classificação científica dos processos patológicos da vida psíquica do sujeito, os quais exercem grande influência no indivíduo. Destacamos, portanto, que a Psicanálise não considera a consciência como a essência do psíquico, mas sim como uma de suas qualidades que pode estar ausente ou não (Freud, 1923/2021b).

Freud (1915/2021c) reconhecia que toda atividade anímica (*seelische Tätigkeit*) está intimamente ligada à função cerebral, mais do que qualquer outro órgão. Embora reconheça a estreita relação entre a atividade psíquica e o cérebro, Freud avançou na topologia psíquica, deixando a anatomia cerebral em segundo plano para sua proposta imediata do sistema psíquico no desenvolvimento da Psicanálise[63]. Freud comenta o seguinte sobre isso:

> Um pouco adiante — não se sabe quanto — leva-nos à descoberta da importância desigual das partes do cérebro e suas relações especiais com determinadas partes do corpo e atividades espirituais. Mas fracassaram radicalmente todas as tentativas de, a partir disso, encontrar uma localização para os processos anímicos, todos os esforços de pensar nas ideias como se fossem armazenadas em células nervosas e nas excitações como se vagassem pelas fibras dos nervos. O mesmo destino estaria reservado para uma teoria que, digamos, acreditasse reconhecer no córtex cerebral o lugar anatômico do sistema *Cs*, da atividade psíquica consciente, e quisesse localizar os processos inconscientes nas zonas subcorticais do cérebro. Aqui se abre uma lacuna que no momento não pode ser preenchida; e tampouco é tarefa da psicologia preenchê-la. *Provisoriamente*, nossa topologia psíquica nada tem a ver com a anatomia; ela se refere a regiões do aparelho psíquico, onde quer que se situem no corpo, e não a locais anatômicos (Freud, 1915/2021c, p. 112, grifos no original).

Freud deixou claro que a pergunta sobre onde se localizam os processos anímicos e o sistema *Cs* (inconsciente), em termos de localização cerebral, é errônea, devido à lacuna que existe entre o que compreendemos como psíquico e sua relação, embora direta, com o cérebro. A topologia do aparelho psíquico inaugurada por Freud não se refere à anatomia cerebral. Talvez o ponto central dessa diferenciação seja a sistematização de uma psicologia das profundezas (*Tiefenpsychologie*). A área profunda do cérebro humano não tem relação com o que é designado como profundo ou psique profunda no sistema psíquico descrito por Freud. O *Cs*, por exemplo, não pode ser indicado como uma área específica do cérebro, como na frenologia[64].

Freud sustenta que quando a Psicanálise estabeleceu sua premissa fundamental e primordial, a psique, a exploração dessa premissa estava, inicialmente, reservada ao âmbito do pensamento filosófico. A justificação desse argumento, que possibilitou retirar essa premissa

---

[63] Como afirma Perez (2021, p. 111), "isso parece introduzir um paradoxo no mecanismo dos sistemas. Na primeira suposição (tópica), a ideia pode estar registrada simultaneamente no Inconsciente e no Consciente. Na segunda suposição, a situação se complica. Parece haver uma mudança de estado de dois registros da mesma representação. O próprio Freud reconhece a complexidade desta hipótese que aparece com uma solução aberta e passível de ser interpretada de diferentes formas por distintos pesquisadores ou usada de acordo com o caso pelos clínicos".

[64] Como aponta Jones, Alfaro-Almagro e Jbabdi (2018, p. 28), a frenologia foi desenvolvida com base na metáfora do cérebro como um conjunto de "órgãos" físicos que exercem funções específicas, como a "linguagem", o "amor" ou o "impulso de propagação". Essas funções são chamadas de 'faculdades' na frenologia. Embora essas faculdades não correspondam exatamente às funções cerebrais identificadas pela neuroimagem no último século, ambas as abordagens têm em comum o foco em funções específicas e identificáveis do cérebro.

do domínio estritamente filosófico, foi impulsionada precisamente pelos resultados decorrentes da descrição do próprio conceito de psique. Primeiramente, considerando a vida anímica (*Seelenleben*) e, posteriormente, desvelando uma psique de profundidade que exibia uma estrutura, exemplificada pelo pré-consciente (Freud, 1940 [1938]/2018).

Na instância do pré-consciente, estão todas as representações que não estão presentes na própria consciência, embora sua ausência seja apenas de caráter momentâneo, e que podem ser acessadas por vontade e ação instrumental do *Eu*. Diferentemente dos conteúdos ou representações presentes no inconsciente, que não são facilmente acessíveis pela consciência, a relação do pré-consciente com a consciência não é afetada pelo movimento de barragem produzido pelo recalque ou repressão, mesmo havendo algum tipo de impedimento. Isso se deve ao fato de que a consciência é entendida como uma instância que possui uma vida anímica, sendo "[...] transparente para si mesma e, ao mesmo tempo, o espelho do mundo, iluminada constantemente pelo foco da atenção, mediado pelo eu em sua ação instrumental. Esse foco regula o ritmo e o fluxo de representações na consciência" (Birman, 2013, p. 39-40).

Sobre a vida anímica ou a psique, Freud (1940 [1938]/2018) afirma que é possível conhecer dois aspectos: (i) o primeiro é o órgão físico da psique e seu cenário, que é o cérebro (sistema nervoso); (ii) o segundo são os atos de consciência, que são dados diretos da consciência e não possuem intermediação. Ainda assim, a descrição desses dados torna-se difícil devido à incapacidade de delinear o que há no meio. Como Freud diz: "tudo o que há no meio nos é desconhecido, não há uma relação direta entre os pontos finais do nosso saber. Se essa relação existisse, ela forneceria apenas uma localização exata dos processos da consciência, mas não ajudaria em nada na sua compreensão" (*Ibid*., p. 191)[65].

Sobre isso, afirma Freud:

> Ao admitir esses dois (ou três) sistemas psíquicos [*Cs* e *Ics*], a psicanálise distanciou-se mais um passo da psicologia descritiva da consciência, atribuindo-se uma nova colocação de problemas e um novo conteúdo. Até então ela se diferenciava da psicologia sobretudo pela concepção *dinâmica* dos processos anímicos; agora ela pretende considerar igualmente a *topologia* da psique, e indicar, acerca de um ato psíquico qualquer, no interior de qual sistema ou entre quais sistemas ele se passa. Em virtude desse empenho, deram-lhe também o nome de *'psicologia das profundezas'* (Freud, 1915/2021c, p. 110-11, grifos no original).

[65] A respeito disso, ou seja, da inexistência de uma relação direta entre os dois pontos abordados, Freud (1940 [1938]/2018) acredita que suas duas suposições – o órgão físico e cenário, cérebro (sistema nervoso) e os dados da consciência – estão interligadas a esses pontos. Para ilustrar essa conexão, ele usa um exemplo que nos leva a supor que a vida psíquica é uma função do aparelho, que é composto por várias partes e que se estende no espaço. Para nos ajudar a entender melhor, Freud nos pede que imaginemos um telescópio ou um microscópio, por exemplo.

Freud (1915/1949a) destaca claramente tanto o afastamento quanto a diferenciação entre a ciência psicológica e a constituição teórica da Psicanálise. Além disso, a dinâmica do sistema psíquico proposta pela Psicanálise difere do entendimento anterior, pois introduz a noção de um sistema inconsciente que opera no sujeito, com conteúdos inacessíveis à consciência imediata. A Psicanálise também reformula e cria uma nova topologia da psique humana, o que representa um salto crucial nessa diferenciação. Sobre isso, Carvalho afirma:

> Esse material, inacessível a qualquer palavra mencionada por Freud, refere-se àquilo que Jacques Lacan, mais tarde, denominaria registro do real. Tal material irá formar uma espécie de simbolização e/ou registro dos fatos. Estamos falando de um conteúdo ideativo que procura contornar o real ou bordejar aquilo que não encontra palavras para se revelar. O não dito forma um encontro que bordeja o impossível de ser expresso. Esse material escondido que não pode ser comunicado revela-se no umbigo dos sonhos, um núcleo impossível de ser interpretado. Logo, uma parte do material pode ser interpretada, outra, não (Carvalho, 2021, p. 111).

É importante destacar que, de acordo com o sistema psíquico de Freud, a totalidade do psiquismo não se limita apenas à consciência, uma vez que existem representações de outra ordem no sistema psíquico, como as lembranças latentes. Ao analisar a topografia dos atos mentais na perspectiva Freudiana, surgem problemas relacionados à mudança de lugar e dos próprios estados nos sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente. Diante desse problema, Freud levanta duas hipóteses: "1) como um novo registro; ou 2) como uma mera mudança funcional" (Perez, 2021, p. 111).

Freud (1923/2021b) destaca que o ponto de partida para a compreensão da psique humana reside no fato de que a consciência pode ser considerada e compreendida como a superfície do aparelho psíquico humano. Isso significa que a função desse primeiro sistema é receber informações do mundo externo ao sujeito, estando intimamente ligado à anatomia do próprio sistema psíquico. É a partir dessa superfície, que é a consciência, que toda investigação sobre a mente deve começar.

Portanto, é importante destacar que a consciência não representa a totalidade do aparelho psíquico, sendo necessário investigar outras instâncias, como o pré-consciente e o inconsciente. A reflexão sobre o sistema psíquico Freudiano leva-nos a compreender que o psiquismo humano é um fenômeno multifacetado e complexo que ultrapassa a mera consciência. As lembranças latentes são um exemplo de representações presentes no sistema psíquico, mas não diretamente acessíveis à consciência. Conforme Perez destaca, "as ideias são *traços de lembranças*, enquanto os afetos e sentimentos são *processos de descarga* cujas

manifestações finais são sensações" (Perez, 2021, p. 121, grifos no original). Essa constatação é uma das bases que fundamentam a Psicanálise, que busca investigar o inconsciente e as pulsões que movem o sujeito, mesmo que ele não tenha consciência dessas forças. No entanto, compreender a consciência ainda é um desafio para a filosofia e a psicologia. Embora a primeira pessoa tenha acesso privilegiado à própria experiência, é difícil explicar como ela se constitui e pode ser compreendida. É nesse contexto que Freud percebeu a insuficiência da psicologia de sua época, que se limitava a uma ciência da consciência, e iniciou seus estudos sobre o inconsciente e o sistema psíquico, inaugurando a Psicanálise.

De acordo com Caropreso (2009), foi no século XIX, durante sua prática clínica, que Freud percebeu o surgimento do estudo das neuroses que ele já tinha identificado. Ele notou que alguns fenômenos psíquicos não eram plenamente justificados pela psicologia da época, o que revelou a insuficiência desta ciência em compreender a complexidade da mente humana. Isso se deveu à falta de compreensão sobre os sistemas psíquicos, pelo menos não ao sistema psíquico Freudiano. Além disso, o que era sustentado pela psicologia ainda seguia a ideia de que ela era "o projeto de uma ciência da consciência" (*Ibid*., p. 272).

De maneira mais específica, Gomes (2003, p. 117) afirma que a compreensão da consciência de "primeira pessoa" – "estar consciente tal como este se apresenta à nossa própria consciência" – ainda é algo difícil de explicar. Freud, contudo, não ignora metodologicamente a impenetrabilidade da consciência do ponto de vista da primeira pessoa. Para ele, a compreensão da mente humana vai além da mera consciência, é necessário investigar outras instâncias, como o pré-consciente e o inconsciente.

Essa constatação é uma das bases que fundamentam a Psicanálise, que busca investigar o inconsciente e as pulsões que movem o sujeito, mesmo que ele não tenha consciência dessas forças. É importante destacar que as lembranças latentes são um exemplo de representações que estão presentes no sistema psíquico, mas que não estão diretamente acessíveis à consciência.

A expressão 'estar consciente' é, inicialmente, uma descrição que se refere diretamente a uma percepção de caráter imediato e claro. Não obstante, a experiência indica que essa percepção está ligada a um elemento psíquico, como uma ideia (*Vortellung*), que nem sempre é de caráter consciente (Freud, 1923/2021b).

A prática psicanalítica, tal como descrita por Freud, revela a inclusão de diálogos sobre sentimentos como ódio, raiva ou amor inconsciente. Ainda assim, é crucial reconhecer que, se podemos falar sobre um aspecto ontológico dos sentimentos, este reside no âmbito do sentir consciente. Freud (1915/2021c) identifica dois outros dilemas pertinentes: o problema da

consciência de culpa inconsciente (*unbewusstes Schuldbewusstsein*) e a angústia inconsciente (*unbewusste Angst*). As indagações que surgem se assemelham àquelas relativas ao estado efetivo. Por exemplo, se percebemos a existência de uma consciência de culpa consciente, como podemos ter conhecimento de uma consciência de culpa que permanece inconsciente, dado que já estamos conscientemente cientes dela? Similarmente, o mesmo questionamento se aplica à angústia inconsciente. Sem embargo, Freud introduz um novo elemento que merece atenção: "Esse modo de falar tem maior significado do que no caso de 'instinto inconsciente'?" (Freud, 1915/2021c, p. 115).

De forma concisa, podemos discernir em Freud duas categorias gerais de processos psíquicos que convergem para a emergência da consciência no sujeito: (i) o primeiro deles envolve uma ênfase na conexão entre os órgãos sensoriais e o mundo exterior – esse processo se manifesta através das percepções (na ótica topológica, isso pode ser equiparado a um fenômeno ocorrendo na camada cortical mais externa do *Eu*); (ii) o segundo processo deriva de todas as sensações e informações que o sujeito recebe internamente, oriundas do interior do corpo, como os sentimentos. Em comparação com as percepções externas, as percepções internas exercem uma influência sobre a psique que é percebida como mais imperativa. Contudo, é importante ressaltar que há percepções sensoriais externas que desencadeiam ou contribuem para a formação de sentimentos, como é o caso da dor (Freud, 1940 [1938]/2018).

Freud complementa ainda que todas as percepções, incluindo todas as percepções sensoriais vindas do ambiente externo, as sensações e os sentimentos internos, devem ser o ponto de partida para a investigação psicológica. Pois no sistema psíquico, uma parte do *Id* teve um desenvolvimento bastante especial que se deveu à influência daquilo que ele intitulou de 'mundo externo real' (*realen Aussenwelt*), o mundo que rodeia todos os sujeitos. Esta parte em específico, Freud chamou de *Eu*, uma vez que o desenvolvimento do *Eu* parte originalmente de uma espécie de camada cortical que é dotada tanto de órgãos que exercem a função de receber estímulos quanto de uma proteção contra esses estímulos. Assim, produziu uma organização (*Organisation*) que possibilita a mediação entre o *Id* e este 'mundo externo real' (*realen Aussenwelt*) (Freud, 1923/2021b).

De acordo com Carvalho (2021, p. 112), qualquer ideia dolorosa que cause sofrimento é "empurrada" para o inconsciente para que a repressão possa agir: preservar esse conteúdo no inconsciente e impedir que ele se torne consciente. A teoria da repressão é a base fundamental para entender as neuroses e a formação do inconsciente.

Para Frankl (1977/2015), em Freud, o sentido dos sintomas neuróticos não se resumia apenas a um estado de ‘esquecimento’, mas também carregava consigo a marca do ‘reprimido’. Nessa perspectiva, emerge a notável complexidade do inconsciente como um reservatório que não apenas esconde, mas também guarda e oculta significados. A associação entre o sentido reprimido e o inconsciente sugere uma dinâmica profunda e multifacetada. Ainda nessa compreensão, Freud concebe a repressão como um mecanismo através do qual os conteúdos indesejados são empurrados para as sombras do inconsciente. Esse ato de ocultação não é apenas um esquecimento casual, mas uma ação deliberada de submergir o indesejado nas profundezas psíquicas. Aquilo que se torna inconsciente não é meramente esquecido, mas deliberadamente afastado da consciência.

Esse movimento de repressão, para Frankl (1977/2015), está intrinsecamente relacionado à natureza do desagrado. Tudo aquilo que é reprimido e empurrado para o inconsciente é, de acordo com a perspectiva de Freud, algo indesejado e incômodo. Essa concepção insinua uma interconexão entre os aspectos indesejados da psique e sua subsequente reclusão no recesso do inconsciente.

A referência à cultura vitoriana de “veludo” adiciona uma camada de contexto histórico e cultural à compreensão de Freud, como sugere Frankl (1977/2015, p. 34). Os conteúdos considerados desagradáveis pela métrica daquela época são submetidos à operação de repressão, sugerindo uma dinâmica complexa entre a psique individual e o contexto social mais amplo. A cultura da era vitoriana, marcada por valores morais rígidos e dualidades, molda a avaliação do que é aceitável ou inaceitável, permeando assim a dinâmica do inconsciente.

Frankl (1977/2015) nos conduz a uma análise da complexa interação entre repressão, sexualidade e o desenvolvimento da Psicanálise. Ao considerarmos os pacientes pudicos do período histórico em questão, a ênfase inicial recaía sobre a repressão da sexualidade. Nesse contexto, emerge a noção de uma sociedade marcada por valores morais rígidos, onde a expressão aberta da sexualidade era frequentemente sufocada, criando um terreno fértil para a atuação dos mecanismos de repressão psicológica. No entanto, é crucial reconhecer que a compreensão Freudiana da sexualidade transcende os limites do meramente genital. A Psicanálise, como nos recorda Frankl (1977/2015), expande a definição de sexualidade para abranger uma gama mais ampla de manifestações psíquicas e emocionais. Aqui, somos convidados a desvendar uma abordagem filosófica da sexualidade, não apenas como um fenômeno físico, mas como uma força vital intrincadamente conectada aos aspectos mais profundos da psique humana.

A referência à restrição do conceito de libido, conforme formulado por Freud, nos desafia a contemplar a dimensão restrita e intensamente focada dessa energia psíquica. A libido, em sua concepção Freudiana, concentra-se em direção a impulsos e desejos específicos, delineando assim um caminho definido dentro da vastidão da sexualidade. Essa restrição aponta para a natureza seletiva da libido, onde certos desejos adquirem proeminência em detrimento de outros (Frankl, 1977/2015).

Portanto, a análise proporcionada por Frankl (1977/2015) incita uma reflexão profunda sobre a interação entre repressão, sexualidade e a abordagem psicanalítica. Ela nos estimula a considerar como os valores e normas sociais moldam a percepção e a expressão da sexualidade, ao mesmo tempo em que nos convida a explorar a natureza multifacetada da libido, essa força impulsionadora subjacente. Essa análise conjunta desenha um mapa intrincado da psique humana, entrelaçando os fios da repressão, sexualidade e desejo em uma narrativa psicológica que evoca reflexões filosóficas sobre a natureza da subjetividade e da expressão humana.

A análise apresentada por Frankl (1977/2015) ressoa profundamente com as intrincadas camadas da psique humana, enquanto nos guia através dos meandros do compromisso inerente à neurose, desvendando um pano de fundo psicológico repleto de conflitos e pulsões subjacentes.

Sobre a questão do tema do sofrimento e do inconsciente, Freud (1930/2011, p. 20-1), além de afirmar que o sofrimento que tem origem nas relações com outros sujeitos é, muito provavelmente, o mais doloroso de todos, descreve que o sofrimento pode ameaçar o ser humano a partir de três lados: (i) de um lado, temos a ameaça do próprio corpo (*Körper*), que está "fadado ao declínio e à dissolução, não podendo sequer dispensar a dor e o medo como sinais de advertência"; (ii) por outro lado, a ameaça vem do mundo externo (*Außenwelt*) "[...] que pode abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras e [iii] das relações com outros sujeitos". Além disso, a teoria do inconsciente de Freud mostra como muitas vezes o sofrimento pode ser resultado de conteúdos reprimidos e guardados no inconsciente, que acabam afetando o funcionamento psíquico do indivíduo.

Freud (1923/2021b) chegou à compreensão do conceito de inconsciente por meio de uma abordagem diferente, explorando a dinâmica psíquica e descobrindo a existência de processos ou ideias psíquicas importantes e fortes que possuem todos os efeitos das ideias conscientes, mas que não são conscientes. A teoria psicanalítica Freudiana argumenta que essas ideias não são conscientes devido à presença de uma força oposta. No entanto, essa teoria pode ser questionada através de alguns meios de descoberta que permitiriam que a força oposta seja

cancelada e, assim, essas ideias se tornem conscientes, como descoberto na técnica psicanalítica[66].

Freud (1940 [1938]/2018) apresenta duas formas gerais pelas quais o sujeito se torna consciente: através das percepções externas, que se relacionam diretamente com o mundo, e das percepções internas, que são influenciadas pelos fenômenos e informações do interior do corpo. Entretanto, ele também mostra como o processo de tornar-se consciente pode ser bloqueado por resistências, como no caso do esquecimento ou da colocação de um pensamento pré-consciente de volta no estado inconsciente. Essa relação entre a consciência e o inconsciente pode ser entendida como um contínuo que oscila entre as duas formas, mas que é permeado por resistências que podem bloquear o acesso ao conteúdo pré-consciente ou inconsciente. Desse modo, podemos pensar que a consciência e o inconsciente são duas dimensões da psique humana que se relacionam em um jogo de forças que influencia a formação dos pensamentos, dos sonhos e das emoções.

O interior do *Eu*, responsável por compreender os processos de pensamento, possui a qualidade de ser pré-consciente, a qual é de fato uma característica exclusiva do *Eu*. O estado pré-consciente possui duas características, embora não sejam exclusivas: (i) ser uma instância capaz de consciência (*bewusstseinsfähig*) ou de acesso à consciência e (ii) estar estritamente vinculado à linguagem (Freud, 1940 [1938]/2018). Para Caropreso:

> Já no "Projeto de uma psicologia", e em diversos de seus textos metapsicológicos posteriores, Freud se preocupa em estabelecer quais seriam as condições que os processos psíquicos teriam que satisfazer para poderem ser apreendidos conscientemente. Ele formula a hipótese de que para que um processo perceptivo se tornasse consciente seria necessário que ele despertasse "sinais de qualidade" e que os mesmos fossem focalizados pelo mecanismo da "atenção". A rememoração, por outro lado, dependeria da associação com representações de palavra, ou seja, com a linguagem. Enfim, Freud formula uma série de hipóteses sobre as condições de possibilidade da consciência, ao mesmo tempo em que afirma que esta seria o "lado subjetivo" ou seria "concomitante" aos processos psíquicos inconscientes, os quais, em última instância, consistiriam em processos cerebrais com certa organização específica (Caropreso, 2009, p. 279)[67].

[66] Freud comenta (1923/2021a, p. 17): "ao estado em que se achavam estas, antes de tornarem-se conscientes, denominamos repressão, e dizemos que durante o trabalho analítico sentimos como resistência a força que provocou e manteve a repressão". Freud refere-se à ideia de repressão, que é o mecanismo que o psiquismo utiliza para evitar que desejos e impulsos inconscientes se tornem conscientes. Segundo ele, durante o trabalho analítico, a resistência é sentida como a força que manteve a repressão e impediu que tais desejos e impulsos se tornassem conscientes. Em resumo, Freud está destacando a importância da repressão e como ela pode ser compreendida e trabalhada no processo analítico.

[67] De acordo com Caropreso (2009, p. 273), "o sentido 'sistemático' do inconsciente – ou seja, do inconsciente como um tipo de processo que, além de insuscetível de consciência e efetivo, é regido por leis diferentes daquelas que governam o restante do psiquismo – aparece pela primeira vez na carta a Fliess de 6 de dezembro de 1896 (Carta 52) e é desenvolvido no capítulo 7 de 'A interpretação dos sonhos' (1982a [1900]) e nos artigos sobre metapsicologia (1982b [1915]) (cf. Caropreso, 2008b)".

Caropreso (2009) destaca a preocupação de Freud em estabelecer as condições necessárias para que os processos psíquicos possam ser conscientemente percebidos. Para isso, ele formula hipóteses sobre a relação entre percepção e consciência, afirmando que um processo perceptivo só se torna consciente se despertar "sinais de qualidade" e for focalizado pela atenção (*Ibid.*, p. 279). Além disso, Freud argumenta que a rememoração depende da associação com representações de palavras, ou seja, com a linguagem. Além disso, Freud considera a consciência como o "lado subjetivo" dos processos psíquicos inconscientes, que seriam em última instância processos cerebrais com uma organização específica (*Ibid*., p. 279). Essa perspectiva coloca a consciência como um fenômeno que emerge da atividade cerebral, mas que não é totalmente explicável por ela.

É comum na teoria Freudiana que o estado de consciência seja descrito como efêmero. Uma ideia pode estar consciente em um momento, mas não estar no seguinte, embora possa tornar-se consciente novamente em determinadas condições. Durante o intervalo em que a ideia não está consciente, ela pode ser descrita como uma ideia latente, ou seja, capaz de tornar-se consciente para o sujeito, ou como inconsciente. Não obstante, é possível que os filósofos argumentem que o termo inconsciente não deveria ser usado nesse contexto, já que quando a ideia está em estado latente, ela não pode ser considerada psíquica (Freud, 1923/2021b).

Segundo Perez (2021, p. 106-7), "somos o efeito da determinação de sentido da cadeia de significantes do discurso que articulamos". Na associação livre, por exemplo, é assim que a condução de uma palavra a outra revela aquilo que está reprimido, trazendo o inconsciente à tona. Porém, a maioria das pessoas com formação filosófica enfrentava dificuldades em compreender a ideia de algo na psique que não estivesse diretamente ligado ao encadeamento de fenômenos conscientes, considerando tal ideia absurda e completamente refutável pela lógica. Isso se deve, segundo Freud, como já vimos anteriormente, à falta de estudos sobre hipnose e sonho, que exigem tal concepção, enquanto a psicologia da consciência seria incapaz de resolver os problemas relacionados ao sonho e à própria hipnose (Freud, 1923/2021b).

A Psicanálise, no contexto das feridas narcísicas, retirou a última ancoragem que o ser humano tinha ou pretendia possuir, ou seja, aquele reduto último que estava fixado na superioridade humana – a consciência – foi reinterpretado a partir da descoberta de que a regulação do psiquismo não é feita somente pela consciência, mas sim pela interação entre consciente e inconsciente, onde este último desempenha um papel regulador na dinâmica psíquica. Conforme Birman (2013, p. 59), "a realidade psíquica se deslocou decididamente da

consciência e do eu para os registros do inconsciente e da pulsão, que passaram agora a regulá-la".

O salto que Freud dá, não muito diferente daquele já indicado por Leibniz (1765/1984) nos "Nouveaux essais sur l'entendement humain" [Novos ensaios sobre o entendimento humano], quando descobre aquilo que entendemos como inconsciente, as '*petites perception*s', não foi identificar e apontar para uma espécie de dimensão da consciência de caráter puramente oculta ou algo relacionado a esse entendimento, mas sim compreender o inconsciente, o *cogito* Freudiano, como um objeto, ou seja, parte da existência do revelamento de um lugar – um onde – que precisa ser compreendido em sua instância como um lugar de ocultamento (*Ibid*., p 118).

No texto "Freud & a filosofia", Birman (2003) argumenta que a influência da Psicanálise Freudiana no discurso filosófico provocou uma reconstrução estrutural da importância conceitual da questão do sujeito para a filosofia. Freud abordou diretamente a constituição do sujeito por meio de vias que ainda não haviam sido exploradas, ao questionar, de forma estritamente específica, a constituição do sujeito inscrito no campo da própria consciência. Além disso, a tradição filosófica havia estabelecido a constituição do conceito de *Eu*, mas a Psicanálise descentrou essa concepção ao apontar o inconsciente como um elemento importante para a compreensão do sujeito. É difícil separar a Psicanálise Freudiana da filosofia, pois a aproximação entre ambas está fortemente associada à descrição dos pressupostos que Freud deu ao tema da subjetividade humana e à conceituação do *Eu*. As problemáticas que a Psicanálise formulou a partir da construção do discurso são questões que legitimam a pertinência da teoria do pensamento Freudiano diante da filosofia.

A partir disso, o *Eu* tem a capacidade de realizar movimentos voluntários devido à relação preestabelecida, segundo Freud, entre a ação muscular e a percepção sensorial. Isso difere do período de infância em que a criança vive em completa dependência dos pais. Ainda assim, a influência parental é perdurada e, na instância do *Eu*, tende-se a formar outra instância, distinta do *Id* e do *Eu*: o *Superego*. Considera-se que o *Eu* realiza uma ação correta quando há uma satisfação provocada pelas exigências do *Id*, pelas exigências do *Superego* e da própria realidade, "[...] ou seja, quando concilia essas reivindicações entre si" (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 194)[68].

[68] Para Freud, "sua tarefa é autopreservação, e cumpre tomando conhecimento dos estímulos externos, armazenando (na memória) experiências relativas a eles, evitando (através da fuga) estímulos fortes demais, indo ao encontro (através da adaptação) dos estímulos moderados e, por fim, aprendendo a modificar o mundo externo para sua vantagem (a atividade); na direção interna, perante o Id, adquirindo controle sobre reivindicações dos instintos, decidindo se devem chegar a ter satisfação, adiando essa satisfação para momentos e circunstâncias favoráveis no mundo externo ou suprimindo simplesmente as excitações deles. Nas suas atividades, o Eu é guiado

Freud, ao exemplificar as ligações entre o *Eu* e o *Super-eu*, cita a relação entre a criança e seus pais:

> Naturalmente, a influência parental inclui não apenas a natureza pessoal dos pais, mas também a influência das tradições familiar, racial e nacional por eles transmitidas, assim como as exigências do meio social, por eles representadas. Da mesma forma, no curso do desenvolvimento individual o Super-eu recebe contribuições de prosseguidores e substitutos dos pais, como educadores, pessoas públicas exemplares, ideais venerados na sociedade. Vê-se que, não obstante toda a diferença fundamental entre eles, Id e Super-eu mostram uma coisa em comum, que é o fato de representarem as influências do passado – o Id, a influência herdada, e o Super-eu, essencialmente a recebida dos outros –, enquanto o Eu determinado principalmente pelas vivências do indivíduo, ou seja, pelo que é acidental e atual (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 194)[69].

O excerto de Freud (1940 [1938]/2018) acima destaca a grande influência dos pais na formação da personalidade e do caráter humano. Essa influência não se dá apenas pela natureza da relação direta entre a criança e seus pais, mas também pelas condições culturais, familiares e sociais transmitidas por eles. O desenvolvimento individual também pode ser influenciado por outras pessoas, como educadores e líderes públicos exemplares, mas tanto o *Id* quanto o *Super-eu* representam influências do passado, herdadas ou recebidas de outros, enquanto o *Eu* é determinado principalmente pelas experiências e vivências individuais na formação deste ser.

A formação do ser humano é um processo complexo e multifacetado, que envolve tanto fatores biológicos como culturais e sociais. É importante tomar consciência desses conteúdos, e a tomada de consciência do que estava inconsciente na clínica era vista por Freud

---

pela consideração das tensões produzidas pelos estímulos, tensões nele existentes ou nele introduzidas. A elevação dessas tensões é sentida em geral como *desprazer*, e sua diminuição, como *prazer*. Mas provavelmente não são as alturas absolutas dessa tensão dos estímulos, e sim algo no ritmo de sua alteração, que é sentido como prazer ou desprazer. O Eu busca o prazer e foge ao desprazer. Um aumento esperado e previsto do desprazer é respondido com o *sinal de angústia*; a ocasião para esse aumento, venha ela de fora ou de dentro, denomina-se *perigo*" (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 192-3, grifos no original). Em resumo, Freud aborda a função do *Eu* na autopreservação do indivíduo, que se dá através do conhecimento dos estímulos externos, armazenando experiências na memória, evitando estímulos fortes demais e adaptando-se aos estímulos moderados. O *Eu* também aprende a controlar as reivindicações dos instintos do *Id*, adiando ou suprimindo sua satisfação em momentos e circunstâncias favoráveis. O *Eu* é guiado pela consideração das tensões produzidas pelos estímulos, buscando o prazer e fugindo ao desprazer. A ocasião para o aumento do desprazer é denominada perigo e é respondida com o sinal de angústia. Notamos que uma das principais contribuições de Freud apresentada nesse texto é a ideia de que os comportamentos humanos são guiados pelo princípio do prazer, ou seja, as pessoas tendem a buscar situações que proporcionem prazer e a evitar aquelas que causem desconforto ou dor. Além disso, ele destaca a importância do *Eu* na regulação dos impulsos instintivos do *Id* e como o indivíduo deve aprender a lidar com esses impulsos de forma adaptativa para alcançar o seu objetivo de autopreservação. Freud também enfatiza a importância da experiência e da memória na formação dos comportamentos e como as experiências passadas podem influenciar a forma como uma pessoa responde aos estímulos presentes.

[69] Freud complementa, embora não seja um tema levantado ao longo do texto "Abriss der Psychoanalyse" [Compêndio de psicanálise], que "esse esquema geral de um aparelho psíquico deve se aplicar também aos animais superiores, psiquicamente similares ao ser humano. Devemos supor que existe um Super-eu sempre que, como no caso do ser humano, há um longo período de dependência infantil. É inevitável supor uma separação entre Eu e Id. A psicologia dos animais ainda não abordou o problema que isso coloca" (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 194).

como algo de grande importância, já que "tornar o inconsciente consciente" era o objetivo da Psicanálise (Gomes, 2003, p. 118). A transformação do entendimento de uma psicologia de uma ciência da consciência para uma ciência das representações mentais foi uma grande contribuição de Freud para a psicologia moderna, pois ele estabeleceu uma separação entre representação e consciência, destacando a importância do estudo do psiquismo humano que ocorre no acesso ao inconsciente. Essa foi considerada sua maior contribuição para a psicologia moderna e uma grande descoberta (Cf. Gomes, 2003; Caropreso; Simanke, 2011)[70].

Ao perceber que todo o nosso conhecimento está intrinsecamente ligado à consciência, Freud compreendeu que o inconsciente só pode ser conhecido quando se torna consciente. Para compreender nossos pensamentos, emoções e comportamentos ocultos à consciência, precisamos trazê-los para a consciência e analisá-los por meio de um processo que nos permita desenvolver uma compreensão mais significativa na própria Psicanálise (Freud, 1923/2021b).

No que diz respeito ao inconsciente, ao se levantar a questão sobre a relação entre o inconsciente e os afetos, sensações e sentimentos inconscientes, é necessário considerar que, se há a possibilidade de pensar uma ontologia dos sentimentos, é preciso que eles sejam sentidos e percebidos, ou seja, que a sua presença seja conhecida pela consciência do sujeito. É nesse ponto que Freud se aprofunda em 1915 (Freud, 1915/2021c)[71].

Freud (1923/2021b) chegou à compreensão do conceito de inconsciente por meio de uma abordagem diferente, explorando a dinâmica psíquica e descobrindo a existência de processos ou ideias psíquicas importantes e fortes que têm todos os efeitos das outras ideias conscientes, mas que não são conscientes devido à repressão exercida por uma força opositora, conforme a teoria psicanalítica Freudiana. Sua teoria se tornaria relevante através de meios de

[70] É importante destacar também que a perspectiva Freudiana apresenta um tipo de visão dinâmica do desenvolvimento da personalidade desse sujeito, em que o *Eu* é determinado principalmente pelas vivências do indivíduo, ou seja, pelo que é acidental e atual a ele mesmo. Isso significa, na esteira desse pensamento, que o indivíduo não é uma entidade estática em relação ao seu meio ou para si próprio, consciente, mas está em constante e profunda transformação, sendo influenciado tanto pelas suas experiências pessoais quanto pelo meio condicionado em que vive (cf. Freud, 1940 [1938]/1955). Portanto, Freud apresenta uma reflexão profunda sobre a complexidade da formação da personalidade humana, mostrando que ela é influenciada por uma série de fatores que vão além das características pessoais dos indivíduos.

[71] No caso da percepção do 'impulso afetivo' ou 'emocional', ou seja, da consciência de um estado afetivo, tal percepção, para Freud, pode ser percebida de forma equivocada (*verkannt*) (Freud, 1915/2021c). Desta forma, Freud consegue compreender que, embora pareça incoerente a existência de 'afetos', 'sentimentos de sensações inconscientes', o processo ocorrido para a formulação dos conceitos pode ser explicado. Além da inserção do inconsciente, o conceito de 'repressão' apresenta um ponto central para isso, pois "ele [um impulso afetivo ou emocional] é obrigado, devido à repressão de sua verdadeira representação, a unir-se com outra ideia, e passa a ser tido, pela consciência, como manifestação dessa última. Se restabelecemos o vínculo correto, chamamos o impulso afetivo original de 'inconsciente', embora seu afeto jamais tenha sido inconsciente, apenas sua ideia sucumbiu à repressão. O uso das expressões 'afeto inconsciente' e 'sentimento inconsciente' remete aos destinos do fator quantitativo do impulso instintual, em consequência da repressão [...]" (*Ibid.*, p. 116).

descoberta que possibilitariam o cancelamento dessa força opositora, tornando assim essas ideias conscientes, como revelado na técnica psicanalítica. Freud denominou o estado em que essas ideias se encontravam antes de se tornarem conscientes como ‘repressão’ e afirmou “[...] que durante o trabalho analítico sentimos como resistência a força que provocou e manteve a repressão” (*Ibid*., p. 17).

Isso nos remete à Frankl (1977/2015), por exemplo, quando ele descreve sobre a conexão entre compromisso e os ‘atos falhos’. Os atos falhos, manifestações aparentemente insignificantes de deslizes verbais ou comportamentais, revelam a luta subjacente entre as diferentes forças psicológicas. Eles são como brechas nas paredes da consciência, permitindo que as pulsões reprimidas, em sua busca por expressão, se insinuem. Esses lapsos, assim como os sonhos, se tornam janelas para o inconsciente, revelando as complexas negociações internas que ocorrem constantemente em nossa psique.

O exemplo fornecido, envolvendo linguagem política e terminologia social, ilustra vividamente como o compromisso se manifesta em nossas interações cotidianas. As escolhas de palavras carregam em si a energia das forças reprimidas, transparecendo as pressões internas que moldam a forma como nos expressamos e interpretamos a realidade. Essa observação destaca a poderosa influência da repressão e do conflito interno na criação de uma realidade aparentemente consensual, mas muitas vezes tingida de matizes reprimidos (Frankl, 1977/2015).

A reflexão de Frankl (1977/2015) nos convida a uma exploração profunda da natureza complexa dos sonhos e, por extensão, da psique humana. Através do prisma do compromisso, somos guiados a penetrar nas camadas sutis da censura e da sublimação que envolvem o mundo dos sonhos.

O compromisso, como em Frankl (1977/2015) aqui se delineia, emerge como um fio condutor que tece as tramas do sonho. A pretensa censura, que opera nos bastidores dos sonhos, ilustra uma batalha interna entre o desejo e a restrição, onde as manifestações oníricas muitas vezes atuam como mensageiras codificadas das profundezas da psique. O sonho, nesse contexto, é um território onde os impulsos reprimidos buscam uma expressão velada, oscilando entre a liberação e a contenção.

Scheler, como comenta Frankl (1977/2015), identifica uma aporia fundamental na Psicanálise, concentrada na própria natureza da instância que reprime, censura e sublima. Aqui emerge um desafio filosófico e psicológico fascinante: a identidade e a origem da força que opera no processo de repressão. A noção de que os instintos, embora portadores das marcas do

reprimido, não são em si mesmos o agente da repressão, nos confronta com a questão do que exatamente direciona esse ato complexo. Essa inquisição filosófica evoca a interrogação sobre a natureza da agência psíquica e sua relação com os desejos latentes.

A instância que opera no reino da repressão age como uma força reguladora, moldando o conteúdo dos sonhos e filtrando o que emerge à superfície da consciência. Em síntese, a reflexão sobre o compromisso no contexto dos sonhos nos impele a explorar os contornos complexos da censura, sublimação e repressão. A aporia identificada por Scheler nos chama a examinar as entranhas da psique, questionando a origem e a natureza da força que governa esse jogo sutil. Essa exploração evoca reflexões filosóficas sobre a interação entre a agência psíquica, o desejo reprimido e a expressão onírica, revelando uma sinfonia oculta que permeia o tecido de nossa existência interior (Frankl, 1977/2015).

Frankl (1977/2015) oferece um olhar perspicaz sobre as limitações e os equívocos que a Psicanálise pode ter incorrido ao traçar as fronteiras do seu escopo de investigação. A crítica envolve dois aspectos interconectados: a visão da ‘genealogia da moral’ e a aplicação do princípio da homeostase ao ser psíquico, ambos iluminando questões profundas sobre a natureza humana e sua relação com as forças internas e externas.

A crítica à Psicanálise por limitar sua perspectiva em relação à ‘genealogia da moral’ revela uma inquietação filosófica sobre as raízes da repressão dos instintos. A sugestão de que a Psicanálise, inadvertidamente, pode ter favorecido a repressão dos impulsos instintivos, levanta uma questão crucial sobre a complexa relação entre moralidade e natureza humana. O debate sobre a genealogia moral nos convoca a uma profunda reflexão sobre a fonte e os propósitos dos imperativos morais que moldam a nossa conduta (Frankl, 1977/2015).

A crítica à aplicação do princípio da homeostase no âmbito psicológico nos remete a uma análise filosófica e psicológica da teleologia subjacente à Psicanálise. O princípio da homeostase, derivado da biologia, sugere uma busca constante pelo equilíbrio e pela restauração do estado estável. No entanto, ao transpor esse princípio para a esfera psicológica, a análise aponta para a complexidade do comportamento humano, que muitas vezes transcende as noções simplistas de equilíbrio. A introspecção filosófica nos convida a questionar a validade dessa abordagem quando confrontada com a riqueza e a diversidade das motivações humanas (Frankl, 1977/2015).

A referência ao ato criativo como algo que transcende o princípio homeostático ressalta a singularidade da expressão humana. A criatividade, ao contrário de ser uma mera busca pelo equilíbrio, é um ato de liberdade e expressão positiva. Isso nos remete a uma

discussão mais ampla sobre o papel da criação, da aspiração e da busca pelo sentido na formação da psique humana (Frankl, 1977/2015).

Frankl (1977/2015) aponta para uma a crítica filosófica e psicológica e incita a refletir sobre as implicações das escolhas teóricas e das limitações na Psicanálise. Ela nos chama a explorar a interseção entre moralidade, instintos, equilíbrio e criatividade, ampliando nosso entendimento sobre a psique humana e sua relação com as complexas forças internas e externas que a moldam. Através dessa análise, somos convidados a mergulhar na riqueza e na profundidade da existência humana, evocando reflexões filosóficas sobre a complexa tessitura da mente e sua interação com o mundo.

Ao introduzir a teoria do inconsciente, Freud não se voltou diretamente para a investigação do inconsciente em si, embora tenha buscado justificar sua existência. A característica importante do modo como foi necessário analisá-lo é a relevância do inconsciente. Por meio de uma via indireta, foi possível identificar uma vida psíquica (in)consciente que atua de maneira (quase) determinante. Freud empregou, em geral, dois registros investigativos que caminharam juntos na análise: (i) o primeiro foi filosófico; e (ii) o segundo foi psicológico. O primeiro, o filosófico, apresenta um argumento que justifica a existência do inconsciente propriamente dito, pois "o argumento, em outros termos, introduz um postulado filosófico"[72] (Civita, 2011, p. 63, tradução nossa). Por outro lado, "a linha empírica, que ainda se baseia sobre o postulado filosófico, é representada pela metodologia analítica cogente que tem o escopo de conseguir um sólido conhecimento indireto do inconsciente" (*Ibid.*, p. 63, tradução nossa)[73].

O registro psicológico do texto de Freud refere-se ao modo como ele investigou a existência do inconsciente na psique humana. Ele realizou essa investigação por meio da observação dos sintomas clínicos de seus pacientes, que frequentemente eram manifestações de conteúdos reprimidos e inconscientes. Assim, Freud desenvolveu uma teoria psicológica que destacou a importância do inconsciente na determinação do comportamento humano. Como vimos, ele propôs que muitos dos nossos pensamentos, sentimentos e comportamentos são motivados por desejos inconscientes, frequentemente relacionados a experiências traumáticas ou conflitos emocionais reprimidos. Isso está intimamente ligado à relação entre o inconsciente e a consciência.

[72] "L'argumento, in altri termini, introduce un postulato filosofico" (Civita, 2011, p. 63).
[73] "La linea empirica, che si fonda pur sempre sul postulato filosofico, è rappresentata dalla cogente metodologia analitica che ha lo scopo di conseguire una solida conoscenza indiretta dell'inconscio" (Civita, 2011, p. 63).

Ao examinar a relação entre o consciente e o inconsciente, Freud, como notamos, abre a possibilidade de discutir os estados afetivos, incluindo afetos, sentimentos e sensações inconscientes (Freud, 1915/2021c). Embora esses conceitos sejam cruciais para a compreensão da estrutura psíquica na Psicanálise, ainda apresentam desafios conceituais. Outros comentadores da obra de Freud, como Melanie Klein (1882-1960) e Jacques Lacan (1901-1981), também destacaram a importância desses conceitos em suas próprias teorias psicanalíticas (Klein, 1959; Lacan, 1953), sugerindo que ainda há muito a ser explorado nessa área.

Civita (2011) toca em uma questão importante e nos apresenta uma das ideias fundamentais da teoria Freudiana: a noção de que o inconsciente é uma região ativa e fervilhante da mente humana, cujos processos mobilizam uma grande quantidade de energia e chegam à consciência de forma bastante deformada. A partir desses processos inconscientes, surgem os derivados conscientes, que permitem uma manifestação indireta do que habita no inconsciente. Em Freud, a análise sistemática desses derivados é a grande novidade de sua visão do inconsciente. A noção de que há uma região viva e fervilhante em nossa mente que influencia nossas ações e pensamentos de forma inconsciente nos convida a questionar até que ponto realmente temos controle sobre nossos pensamentos e ações. Além disso, o fato de que os processos inconscientes se manifestam de forma deformada à consciência nos faz refletir sobre a necessidade de um estudo analítico e sistemático desses processos, o que pode permitir um conhecimento mais profundo de nós mesmos. No entanto, ao tratar da manifestação dos derivados conscientes do inconsciente, Civita (2011) não aborda a questão dos estados afetivos, como sentimentos e sensações inconscientes presentes na teoria Freudiana. Esses elementos são importantes na Psicanálise, pois influenciam diretamente nossas experiências e comportamentos, e muitas vezes estão fora do alcance da nossa consciência. A análise sistemática desses estados afetivos pode trazer à tona emoções e traumas reprimidos, e ajudar na compreensão de nossas motivações e desejos inconscientes. Portanto, é importante considerar não apenas os processos inconscientes e seus derivados conscientes, mas também os estados afetivos que permeiam nossa vida mental.

Freud, com isso, fala desses estados afetivos, afetos (*Affekte*), sentimentos (*Gefühle*) e sensações inconscientes (*unbewussten Empfindungen*), como algo de extrema importância (Freud, 1915/2021c). Assim, a questão das sensações inconscientes, bem como dos afetos e dos sentimentos, apresenta uma importante problemática na estrutura conceitual topográfica do aparelho psíquico na Psicanálise. É necessário compreender como esses elementos se

relacionam com o inconsciente e os derivados conscientes para uma compreensão mais completa da teoria Freudiana. A análise sistemática desses estados afetivos pode permitir o acesso a traumas reprimidos e emoções profundas, que muitas vezes influenciam nossos comportamentos e experiências de maneira inconsciente. Portanto, a importância dos estados afetivos na Psicanálise deve ser reconhecida e estudada, juntamente com os processos inconscientes e seus derivados conscientes. Isso pode nos ajudar a compreender melhor a natureza humana e a nossa relação com a nossa própria mente[74].

A reflexão sobre a relação entre o inconsciente e os sentimentos, por um lado, traz à tona a complexidade da vida interior do sujeito e sua capacidade de acessar suas próprias emoções. O inconsciente é o lugar das experiências subjetivas que, muitas vezes, não têm uma tradução racional e consciente. A percepção dos sentimentos requer uma atenção especial ao próprio mundo interior e aos processos mentais que os produzem. Nesse sentido, a filosofia pode contribuir, ao refletir sobre a natureza da consciência e a relação entre o sujeito e o mundo. A filosofia, assim, leu a proposta que a Psicanálise Freudiana trouxe de inúmeras maneiras. É notório perceber que "[...] o discurso freudiano enunciou uma série de pressupostos e teses sobre a subjetividade, construindo leituras sobre o psiquismo" (Birman, 2003, p. 15).

Uma das novidades trazidas por Freud com a teoria psicanalítica é a descoberta da linguagem e regras de funcionamento presentes nos sonhos, lapsos, esquecimentos e sintomas, mesmo que aparentem não ter significado. O acesso a esses conteúdos tópicos se dá por meio da associação livre, que permite a descoberta de um sistema com leis próprias e uma linguagem específica. Para Carvalho (2021, p. 109), a técnica psicanalítica representa "[...] uma forma singular de alcançar aspectos esquecidos do conhecimento".

Freud (1923/2021b) afirma que desde o início, todas as percepções que os sujeitos possuem vêm de fontes externas, isto é, percepções sensoriais, e internas, que são chamadas de sensações e sentimentos. No entanto, ele propõe que a diferença real entre uma ideia (*Ics*) e um pensamento (*Pcs*) é que a primeira é produzida em algum material que ainda não conhecemos, enquanto o segundo acrescenta a conexão com representações verbais. Essa foi uma tentativa

[74] É inegável que há um hiato entre o sistema dominante – o sistema *Cs* – e sua relação com a afetividade e a motilidade. Freud (1915/2021c, p. 117-8), em uma pequena nota de rodapé, afirma que "a afetividade se exterioriza essencialmente em descarga motora (secretora, vaso-reguladora) para alteração (interna) do próprio corpo sem relação com o mundo externo. A motilidade, por sua vez, se manifesta em ações destinadas à alteração do mundo externo". Isso sugere que a exteriorização da afetividade está mais inclinada para a alteração interna do corpo, enquanto a motilidade está voltada para o mundo externo. Apesar disso, a governança do sistema *Cs* em relação à afetividade e à motilidade apresenta níveis discrepantes de controle. O controle dos afetos, para Freud, é menos firme do que aquele domínio que controle do sistema *Cs* tem da motilidade voluntária, pois "mesmo entre os sistemas *Cs* e *Ics* pela primazia da afetividade, certas esferas de influência delimitam umas às outras e correm misturas entre as forças operantes".

inicial de fornecer características distintivas para os sistemas *Ics* e *Pcs*, que não estejam relacionados à consciência. Tal compreensão sugere que a linguagem desempenha um papel crucial no conceito de consciência e no pensamento consciente, mas pode ser menos presente ou diferente no processo de formação das ideias inconscientes. Mas como o processo pré-consciente atuaria?

No processo psíquico, o sistema pré-consciente exerce uma função crucial, permitindo a circulação e a interação dos conteúdos ideativos entre os sistemas consciente e inconsciente (Perez, 2021). Essa intermediação é essencial para a formação de novas conexões entre os conteúdos mentais e para a elaboração de soluções criativas para os conflitos psíquicos. Em resumo, o pré-consciente viabiliza o trânsito dos conteúdos ideativos e promove a integração entre os sistemas psíquicos, contribuindo para a complexidade e a riqueza da vida mental.

A questão crucial para Freud (1923/2021b) é: como algo se torna consciente? Contudo, essa pergunta deve ser reformulada para: como algo se torna pré-consciente? A passagem do sistema inconsciente para o sistema consciente é de extrema importância e, como afirma Perez (2021, p. 110), "realmente problemática". Em geral, a atividade psíquica possui duas direções em seu movimento: "1) parte das pulsões – vai ao Inconsciente – passa para a atividade consciente do pensamento; 2) começa no estímulo externo – vai ao Consciente – logo ao Inconsciente – até os investimentos de carga Inconsciente do Eu dos objetos" (*Ibid*., p. 110). Ou seja, embora haja inúmeros conteúdos no inconsciente e eles se manifestem, por exemplo, no comportamento do sujeito, chegar até esses conteúdos ou tomar consciência deles é algo extremamente delicado e complicado para o sujeito. Essa perspectiva obriga a teoria psicanalítica a levantar a hipótese da existência de algo que impeça a livre transição do(s) conteúdo(s) do inconsciente chegar à consciência de forma fácil e livre, sem a existência de algo que o impeça. Outro elemento característico que Civita (2011, p. 62, tradução nossa)[75] salienta é que: "incognoscível diretamente, o inconsciente é, no entanto, cognoscível por via indireta". Pois é nesse descobrimento, feito por via indireta, que a Psicanálise se estabelece como uma psicoterapia que porta uma importante inovação ao encontrar, nesse (in)consciente, uma região singular de processos, agora entendidos como processos inconscientes e não somente como processos conscientes.

O texto "O Eu e o Id", escrito por Freud (1923/2021b), aborda a questão de como o pensamento é produzido e se torna consciente por meio da conexão com representações verbais correspondentes. Para isso, são apresentadas três hipóteses: "[1] a ideia permanece não

[75] "Inconoscibile direttamente, l'inconscio è nondimeno conoscibile per via indiretta" (Civita, 2011, p. 62).

investida, [2] recebe investimento do *Ics*, ou [3] conserva o investimento *Ics* que já possuía antes" (*Ibid*., p. 19). Freud destaca a importância de encontrar um meio-termo entre a ideia de que o pensamento surge de fontes internas ou externas e que a consciência não é a única característica que diferencia os sistemas *Ics* e *Pcs*. Ele aponta que todos os resíduos de memória estão situados em sistemas adjacentes ao sistema *Pcp-Cs*, permitindo que esses investimentos possam avançar com bastante facilidade para os elementos desse sistema a partir do interior. No entanto, Freud menciona tanto a alucinação quanto a lembrança mais viva, destacando que a lembrança mais viva se distingue tanto da alucinação quanto da percepção externa. Isso ocorre porque, ao reavivar uma lembrança, o investimento é mantido no sistema mnemônico, mas a alucinação pode surgir quando o investimento se propaga a partir do traço mnemônico para o elemento *Pcp* e, em seguida, passa completamente para ele. Freud ainda enfatiza que é possível recuperar as representações verbais da memória e trazê-las de volta à consciência graças aos resíduos mnemônicos, tornando-se consciente algo que já foi uma percepção no passado, evidenciando também a importância da memória e dos processos internos.

> Esse fato se explica porque as ideias que estão inconscientes são traços de memória, enquanto os afetos surgem como sistema de descarga, que são identificados com sentimentos. O sistema consciente, portanto, impede não só que conteúdos ideativos do inconsciente acessem a consciência, mas também procura impedir que os afetos associados a esses conteúdos e até ações motoras correspondentes manifestem-se (Carvalho, 2021, p. 110).

Como podemos notar, o trecho em questão destaca a relação entre as ideias inconscientes e os afetos, ou seja, os sentimentos associados a essas ideias. Carvalho (2021) explica que as ideias inconscientes são traços de memória, ou seja, memórias que estão inacessíveis à consciência no momento presente. Já os afetos surgem como um sistema de descarga, ou seja, são os sentimentos que são desencadeados por essas memórias inconscientes.

Carvalho (2021) aponta que o sistema consciente atua como um bloqueio para essas memórias e sentimentos, impedindo que eles acessem a consciência. Além disso, o sistema consciente também busca evitar que os afetos associados a essas memórias se manifestem, incluindo as ações motoras correspondentes. Em outras palavras, o sistema consciente tem o papel de controlar e filtrar o que é permitido entrar na consciência e o que é mantido no nível inconsciente.

Essa dinâmica entre o consciente e o inconsciente é fundamental para entender a teoria psicanalítica de Freud, e Carvalho (2021) faz uma contribuição importante ao destacar a relação

entre ideias inconscientes e afetos, bem como o papel do sistema consciente em controlar esses conteúdos psíquicos.

A atividade psíquica descrita por Freud (1915/2021c, p. 137) ainda se baseia na dualidade de sistemas e se move em direções opostas pelas representações: "ou dos instintos, pelo sistema *Ics*, até o trabalho consciente do pensamento, ou, por incitação de fora, pelo sistema do *Cs* e *Pcs* até os investimentos *Ics* do Eu e dos objetos". Freud rejeita as duas primeiras hipóteses no início do argumento, apontando que a primeira, em que a ideia permanece não investida, não apresenta uma causa necessária para que ela não permaneça investida. Embora a segunda hipótese, em que a ideia recebe investimento do sistema *Ics*, não esteja clara quanto ao motivo pelo qual a ideia que recebe investimento não teria que renovar a tentativa de acessar o sistema ou adentrar ao sistema *Pcs*; não está claro como algum conteúdo inconsciente poderia retornar à consciência[76].

De acordo com Freud (1923/2021b), o pensamento humano é reprimido e resistido, o que significa que nem todas as ideias ou percepções podem se tornar conscientes. Freud sugere que apenas as percepções *Cs* podem, enfim, se tornar conscientes, e que as ideias que tentam tornar-se conscientes a partir de dentro devem se transformar em percepções externas. Essa resistência do pensamento é uma das grandes preocupações de Freud em sua teoria. Além disso, Freud também aponta a importância das percepções sensoriais na formação de representações verbais. As representações verbais são restos de memória que se originaram de determinadas percepções acústicas, e os componentes visuais dessas representações podem ser inicialmente ignorados como secundários. Essa compreensão sugere que a palavra é o resíduo mnemônico da palavra ouvida, o que destaca a importância das percepções acústicas na formação de representações verbais. Portanto, podemos ver que a teoria de Freud não apenas explora o papel das percepções sensoriais na formação de representações verbais, mas também aborda a resistência do pensamento e sua relação com a consciência[77].

---

[76] Para isso, Freud afirma: "Então a retirada de libido teria que se repetir nela, e o mesmo jogo prosseguiria indefinidamente, mas o resultado não seria a repressão. Do mesmo modo, o referido mecanismo de retirada de investimento pré-consciente falharia, em se tratando de descrever a repressão primordial; neste caso se depara com uma ideia inconsciente, que ainda não recebeu investimento do *Pcs*, e à qual ele não pode ser retirado, portanto" (Freud, 1915/2021c, p. 119). Freud parte da discussão sobre o mecanismo de repressão, um conceito-chave na teoria psicanalítica. Nele, Freud afirma que o mecanismo de retirada de libido (energia psíquica) do inconsciente para o pré-consciente não pode explicar completamente o processo de repressão, pois a ideia inconsciente ainda não recebeu investimento do pré-consciente, o que significa que não há energia psíquica a ser retirada. Freud sugere que a repressão primordial envolve uma ideia inconsciente que não recebeu investimento do pré-consciente, mas que ainda assim é reprimida.

[77] Conforme aponta Freud, "[...] não podemos, em nome da simplificação, esquecer a importância dos resíduos mnemônicos óticos — das coisas — ou negar que é possível, e em muitas pessoas parece ser privilegiado, que os processos de pensamento se tornem conscientes mediante o retorno aos resíduos visuais. O estudo dos sonhos e das fantasias pré-conscientes, conforme as observações de J. Varendonck, pode nos dar uma ideia da natureza

A Psicanálise emprega diversas técnicas, como negações, esquecimentos, ideias incidentes e associações livres, para trazer à tona conteúdos inconscientes, o que é essencial para o progresso de uma análise. Antes da metade do século passado, a psicologia acreditava que apenas a consciência era um elemento objetivo e descritivo do psíquico, mas a Psicanálise apresenta uma visão mais ampla e complexa da relação entre mente e cérebro, reconhecendo a importância dos processos conscientes e inconscientes para uma compreensão completa dessa relação. Isso inclui o estudo do problema da linguagem e a análise do processo de representação, tanto consciente quanto inconsciente, bem como a resistência psicológica. Essa abordagem foi enfatizada por Freud e é amplamente estudada e aplicada na Psicanálise atual (Perez, 2021; Freud, 1940 [1938]/2018).

No processo analítico, Freud (1915/2021c) observou que havia uma forma de resistência a certos conteúdos que o paciente poderia trazer à consciência ou que já estavam em processo de dinamismo do inconsciente para a consciência, o que foi denominado como ‘conscientização’ no processo de preenchimento e conscientização das lacunas de percepção. Para lidar com essa resistência do pré-consciente, que é o principal acesso ao que Kung (2010, p. 25-6) chama de “reino sombrio do inconsciente”, o analista tem que assumir uma posição de controle da interpretação, ainda a ser aprendida, que orienta o paciente no andamento da análise e na ordem dos assuntos. Os sonhos são fundamentais para descobrir e superar essa resistência, e o processo de interpretação dos sonhos é crucial para isso. De maneira geral, para a Psicanálise Freudiana, todos os processos inconscientes podem se tornar cognoscíveis em duas condições específicas: (i) através dos sonhos e (ii) nas neuroses (Freud, 1915/2021c). Contudo, Freud destaca que no sono acontece um afrouxamento das resistências.

> No estado do sono acontece com regularidade esse relaxamento das resistências, daí resultando a irrupção de conteúdo inconsciente – estabelecendo-se a condição para a formação onírica. De modo inverso, um conteúdo pré-consciente pode se tornar temporariamente inacessível, ser bloqueado por resistências, como sucede quando algo é momentaneamente esquecido (escapa a memória), ou um pensamento pré-consciente pode ser colocado de volta no estado inconsciente, o que parece ser a condição para o chiste (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 210-11).

---

específica deste pensamento visual. Vemos que nele, em geral, apenas o material concreto do pensamento se torna consciente, mas não pode ser dada expressão visual às relações que caracterizam particularmente o pensamento. Pensar em imagens é, portanto, uma forma bastante incompleta de tornar-se consciente. De algum modo, também se acha mais próximo dos processos inconscientes do que pensar em palavras, e é sem dúvida mais antigo, ontogenética e filogeneticamente” (Freud, 1923/2021a, p. 25-6).

Como é possível perceber, Freud (1940 [1938]/2018) trata da relação entre o estado de sono e a formação dos sonhos, destacando o relaxamento das resistências que ocorrem durante o sono como a condição para que o conteúdo inconsciente venha à tona e dê origem aos sonhos. Por outro lado, quando há bloqueios ou resistências na memória ou na pré-consciência, o conteúdo pode temporariamente ficar inacessível ou ser colocado de volta no estado inconsciente, favorecendo a produção de chistes. É interessante notar que, para Freud, o inconsciente é uma instância fundamental para a compreensão da mente humana, uma vez que é responsável por produzir e armazenar desejos, pensamentos e emoções que não têm acesso à consciência. Assim, o estado de sono é visto como um momento em que as barreiras da pré-consciência são reduzidas, permitindo que conteúdos reprimidos e não processados venham à tona e sejam elaborados de forma simbólica pelos sonhos. De maneira geral, o texto de Freud mostra como os processos mentais inconscientes são importantes para a compreensão da formação dos sonhos e da produção de chistes, bem como a redução das resistências pode favorecer o acesso a esses conteúdos durante o processo.

Para isso, é sabido que Freud aborda o lugar topológico do inconsciente e a repressão em sua teoria. A hipótese do quarto tópico do ensaio "O inconsciente" de 1915 pode ser resumida da seguinte forma: se a repressão é um processo que pode ser verificado em ideias, como ocorre esse processo além da relação com o sistema *Cs*? Em outras palavras, Freud (1923/2021b) desenvolve sua compreensão do inconsciente a partir da própria teoria da repressão. O reprimido é considerado o modelo do inconsciente, embora Freud tenha identificado dois tipos de inconsciente: um que pode ser latente e ainda assim consciente, e outro que é reprimido e não pode ser consciente. Essa perspectiva inaugurada por Freud sobre a dinâmica psicológica, como ele mesmo aponta, irá afetar tanto a terminologia quanto a descrição, pois aquilo que é latente e apenas descritivamente inconsciente, mas não dinamicamente, é designado como pré-consciente. O termo "inconsciente" é restrito apenas ao reprimido, que é dinamicamente inconsciente. Como resultado, o pai da Psicanálise adota três termos específicos já mencionados aqui: *Cs*, *Pcs* e *Ics*, cujos significados não são meramente descritivos.

Antes de analisarmos a pergunta em questão, é importante esclarecer um ponto sobre o processo de repressão ou recalque na teoria Psicanalítica Freudiana. Segundo Perez (2021, p. 50), a repressão pode assumir dois significados: "1) um mecanismo de defesa que surge após a separação entre o Consciente e o Inconsciente; 2) um processo em duas fases". Seria equivocado imaginar que o *Ics* permanece inativo enquanto o trabalho psíquico é realizado pelo

Pcs. O *Ics* não é algo finalizado, um órgão rudimentar ou um resíduo do desenvolvimento. Também não se pode supor que a comunicação entre os dois sistemas se limite ao ato da repressão, em que o *Pcs* descarta no abismo do *Ics* tudo o que lhe parece perturbador. Na verdade, o *Ics* é algo vivo e capaz de desenvolvimento, e mantém várias outras relações com o *Pcs*, incluindo a de cooperação. Em suma, o *Ics* continua presente nos chamados "derivados", é suscetível aos influxos da vida e influencia constantemente o *Pcs*, além de estar sujeito, por sua vez, a influências do próprio *Pcs* (Freud, 1915/2021c, p. 131).

Quando descrevemos a repressão como um processo que ocorre em duas fases, ou seja, quando o representante psíquico do instinto encontra a recusa do sistema consciente e quando surgem os sintomas (os derivados psíquicos do representante reprimido), é nesse segundo processo que o psicanalista é capaz de delimitá-los por meio de associações livres na fala do analisando. Na primeira fase da repressão, o representante psíquico do instinto, que é a ideia, encontra uma forte recusa em ser assimilado pelo sistema consciente, ou seja, "o Consciente rejeita a passagem desde o Inconsciente do impulso junto com seu representante" (Perez, 2021, p. 50). Na segunda fase, os sintomas começam a surgir, ou, na terminologia Freudiana, os derivados psíquicos do representante reprimido. Esses derivados inconscientes, ou seja, os sintomas, podem ter livre acesso à consciência quando estão suficientemente separados do conteúdo reprimido.

Para Freud (1915/2021c), a repressão é um processo que pode ser verificado através da análise psicanalítica por meio da associação livre, mas essa verificação requer um objeto analisável, e sua delimitação ocorre no inconsciente. Em Freud, a repressão é essencialmente um processo que ocorre nas ideias na fronteira entre os sistemas *Ics* e *Pcs* (*Cs*), como ele afirma: "[...] a repressão é, no essencial, um processo que ocorre nas ideias na fronteira dos sistemas *Ics* e *Pcs* (*Cs*)..." (*Ibid*., p. 118-9).

Para Freud (1915/2021c), o ato psíquico passa por duas fases que afetam seu estado e durante as quais a censura (*Zensur*) pode surgir. Na primeira fase, o ato psíquico é inconsciente e pertence ao sistema *Ics*, e se for rejeitado pela censura, não pode passar para a segunda fase e é reprimido permanecendo inconsciente. Caso o conteúdo do ato psíquico passe pelo exame do sistema *Ics*, ele é capaz de atravessar para o segundo sistema, chamado de sistema *Cs*, o que determina inequivocamente sua relação com a consciência. Ainda não é consciente, mas é capaz de consciência, isto é, pode se tornar objeto da consciência com menos resistência, dadas certas condições. É possível que o conteúdo nessa fase, por exemplo, da memória, ainda seja composto de ideias (Carvalho, 2021).

Freud começa a adentrar no campo regulamentar ao introduzir o conceito de repressão, afirmando que, em última instância, pode impedir que o impulso instintivo se transforme em uma espécie de exteriorização de afeto no sistema *Cs*, que possui a característica de governança em duas instâncias: a primeira é a afetividade e a segunda é o acesso à motilidade, ou seja, a mobilidade voluntária do aspecto físico e biológico, mas não fisiológico, como ocorre com a motilidade fisiológica (Freud, 1915/2021c). Comenta Carvalho:

> Esse fato se explica porque as ideias que estão inconscientes são traços de memória, enquanto os afetos surgem como sistema de descarga, que são identificados com sentimentos. O sistema consciente, portanto, impede não só que conteúdos ideativos do inconsciente acessem a consciência, mas também procura impedir que os afetos associados a esses conteúdos e até ações motoras correspondentes manifestem-se (Carvalho, 2021, p. 110).

O desafio de identificar e definir o conteúdo reprimido no sistema psíquico inconsciente muitas vezes é difícil, e pode até mesmo ser impossível de ser expresso em palavras. Assim, muitos conteúdos permanecem inacessíveis ao pensamento consciente, permanecendo sem possibilidade de lembrança ou expressão. Esse processo de repressão, que impede a transformação do impulso instintual em afeto exteriorizado, é regulado pelo sistema *Cs*, que governa a afetividade e a motilidade voluntária (Carvalho, 2021)[78].

A transição entre o consciente e o inconsciente, bem como a propriedade do pré-consciente, que abrange tudo o que tem potencial para habitar essa região metafísica do aparelho psíquico, se comporta de maneira volátil e transitória entre a consciência e o inconsciente. Na teoria psicanalítica de Freud, o sistema *Cs* é um sistema psíquico concebido como capaz de consciência[79], ou seja, de acesso mais fácil aos conteúdos. Esse sistema é

[78] "A ideia substituta permite que o sujeito se defenda da ansiedade, projetando fora da mente o perigo que era interno. Assim, a pessoa se afasta e reage às situações que envolvam a ideia substituta. Evita, por exemplo, o contato com algum animal que representa seu desejo reprimido. Quanto à neurose obsessiva e fóbica, o controle da ansiedade é pior do que ocorre na histeria de conversão, na qual a ansiedade se dissipa numa manifestação psicossomática. No que se refere à relação entre o material reprimido e o objeto que o substituiu, é grande a diferença" (Carvalho, 2021, p. 113). Carvalho traz à tona a importância da ideia substituta na defesa do sujeito contra a ansiedade, mostrando como a mente humana busca projetar fora de si o perigo que está internalizado, a fim de evitar o contato com o objeto que representa seu desejo reprimido. O texto também destaca a diferença entre o controle da ansiedade na neurose obsessiva e fóbica e na histeria de conversão, onde a ansiedade se manifesta de maneira psicossomática. Ao compreender a relação entre o material reprimido e o objeto que o substituiu, é possível entender como a mente humana lida com a ansiedade e como o processo de defesa pode desdobrar-se em diferentes patologias. Dessa forma, esse entendimento contribui para a compreensão da psicopatologia e da dinâmica do funcionamento psíquico.

[79] É digno de nota que "para a consciência, a inteira soma dos processos psíquicos aparece como o reino do pré-consciente. Uma parte enorme desse pré-consciente se origina do inconsciente, tem o caráter dos derivados deste e submete-se a uma censura antes de poder se tornar consciente. Uma outra parte do *Pcs* é capaz de consciência, sem censura" (Freud, 1915/2021c, p. 132).

chamado de pré-consciente, uma vez que "[...] o sistema *Pcs* compartilha as propriedades do sistema *Cs* e a censura rigorosa desempenha seu papel na passagem do *Ics* para o *Pcs*" (Freud, 1915/2021c, p. 110).

Por outro lado, o inconsciente é uma região que opera inúmeros processos psíquicos sem a capacidade de retorno à consciência ou de alcançar a consciência, ao contrário do que ocorre na instância pré-consciente. Essa distinção entre as regiões consciente, pré-consciente e inconsciente é fundamental para a Psicanálise, pois permite uma melhor compreensão dos processos psíquicos e da relação entre o psíquico e o somático. Ela também destaca a complexidade das motivações de caráter inconsciente que Freud se viu obrigado a explorar em sua teoria. Dessa forma, Freud avançou em sua teoria e contribuiu para o desenvolvimento da Psicanálise como uma disciplina autônoma e importante para a compreensão da mente humana. No entanto, segundo Civita (2011), essa complexidade de motivações inconscientes remete ao conteúdo dessas motivações, ou seja, o 'Trieb', o instinto.

A teoria Freudiana dos instintos é profundamente filosófica e questiona a essência da vida humana. Em Freud, o poder do *Id* expressa o verdadeiro propósito, a motivação da vida individual, que consiste em satisfazer necessidades congênitas. A compreensão do aparelho psíquico só é possível por meio de estudos do desenvolvimento do ser humano, principalmente em sua infância, que constitui uma parte temporal do sujeito. Freud chamou a parte mais antiga e herdada do aparelho psíquico de *Id*, que contém os instintos oriundos da organização do corpo e que encontram uma primeira expressão psíquica desconhecida em suas formas (Freud, 1940 [1938]/2018).

De acordo com Birman (2003, p. 38) em "Freud & a filosofia", a teoria Freudiana afirma que a formação do psiquismo é baseada no "imperativo do prazer". Esse imperativo estaria constantemente presente na criação e reprodução do psiquismo, regulando-o em suas várias formas. Por conseguinte, a sexualidade, associada à busca constante pelo prazer, é considerada um elemento fundamental na construção do aparelho psíquico.

No segundo capítulo do "Compêndio de psicanálise" (1940 [1938]/2018, p. 195), intitulado "Teoria dos instintos", Freud afirma que o "poder do *Id* expressa o verdadeiro propósito da vida do indivíduo". Esse propósito de vida (*Lebensabsicht*), expressado pelo *Id*, consiste em satisfazer as necessidades congênitas, que são características da vida e essenciais para a sobrevivência e o bem-estar do indivíduo. No entanto, a satisfação dessas necessidades não pode ser atribuída apenas ao *Id*. O *Eu* também deve satisfazer suas necessidades, mas de uma maneira diferente, já que não pode contar com a angústia como um meio de proteção contra

perigos. Como explicado por Freud: “Não podemos atribuir ao Id o propósito de manter-se vivo e proteger-se de perigos mediante a angústia” (*Ibid*., p. 195).

Freud (1940 [1938]/2018) ressaltou a impossibilidade de afirmar que o propósito do *Id* seja, resumidamente, manter-se vivo e proteger-se de todos os perigos através da angústia. Essa compreensão ocorre porque, de acordo com a teoria psicanalítica, o *Id* é uma das três instâncias da psique humana, responsável pelos instintos e desejos mais primitivos e inconscientes. Portanto, seu funcionamento é regido pelo princípio do prazer, buscando a satisfação imediata desses impulsos sem levar em consideração as consequências ou a preservação da própria vida. Além disso, Freud destaca a relação dos afetos com os destinos dos instintos, que podem permanecer inalterados, transformar-se em angústia, ser suprimidos ou ter seu desenvolvimento impedido.

Na descrição que Freud (1915/1949c) faz dos destinos dos instintos no ensaio “Os instintos e seus destinos”, é sintetizado no ensaio “O inconsciente” (Freud, 1915/2021c, p. 116) da seguinte forma: “O afeto pode continuar como é, no todo ou em parte; pode se transformar em um montante de afeto qualitativamente diferente, sobretudo em angústia; pode ser suprimido, ou seja, pode ser impedido no seu desenvolvimento”.

A importância da inserção dos conceitos de repressão e afeto por Freud (1915/2021c, p. 116) neste ensaio é atentar para o fato de que o objetivo real da repressão é, em última instância, a “supressão do desenvolvimento do afeto”. Nos casos em que a repressão opera com êxito, Freud chama esses afetos de “inconscientes” (*Ibid*., p. 116).

A partir disso, Freud reconhece a necessidade de inserir outro processo que, além de sustentar o primeiro caso, ou seja, a repressão, também dê continuidade à sua produção. Já neste segundo caso, Freud afirma que somente podemos compreendê-lo por meio da suposição de um contrainvestimento, que é responsável por proteger o sistema *Pcs* do assalto da ideia inconsciente. O contrainvestimento representa não apenas a própria repressão primordial, mas também garante sua permanência: “o contrainvestimento é o único mecanismo da repressão primordial; da repressão propriamente dita (a ‘pós-repressão) sobrevém a subtração do investimento” (Freud, 1915/2021c, p. 120).

Segundo Carvalho (2021), a prática psicanalítica desenvolvida por Freud estabeleceu bases para que ele falasse não só dos afetos inconscientes, mas também de sentimentos (de culpa) inconscientes. Não obstante, uma importante questão de Freud tem dado margem a interpretações de que os afetos inconscientes, bem como os sentimentos de culpa inconsciente, não são propriamente esses afetos e sentimentos que se tornam inconscientes, mas sim, como

Freud descreve, o registro – de caráter ideativo – deles: “isso ocorre mesmo que a pessoa pretenda reprimir o sentimento desagradável, ou seja, ele permanece” (*Ibid*., p. 110). Como destaca Perez (2021, p. 121), no ensaio “O inconsciente” (Freud, 1915/2021c), Freud aponta que não podemos afirmar que existem sentimentos inconscientes.

Os sentimentos inconscientes desempenham um papel fundamental na vida psíquica e no processo de desenvolvimento do sistema psíquico Freudiano. Em Freud, o inconsciente pode ser encarado como uma espécie de reservatório que inclui desejos e impulsos reprimidos, que não encontraram uma expressão consciente adequada. São esses sentimentos que, muitas vezes, se manifestam na forma de instintos.

De maneira geral, segundo Perez (2021, p. 44-5), os aspectos que abrangem aquilo que é chamado de instinto são: “fonte, finalidade, objeto”. A fonte de um instinto, por exemplo, é um processo puramente somático que possui sua localização, ou em um organismo físico ou em uma parte do corpo – no entanto, é pelo instinto que ocorre a excitação e é representada no sistema psíquico. Já a finalidade, como um dos aspectos do instinto, nada mais é do que a satisfação desse instinto, e o seu objeto – o objeto para a satisfação – é completamente variável. Esse objeto, segundo Perez, em ser qualquer um, pode ser um dentre todos, e a princípio pode ser qualquer objeto exterior – como outra pessoa –, mas também pode ser uma parte do próprio.

Sobre os instintos, Freud diz:

> Representam [os instintos] as exigências somáticas à vida psíquica. Embora sejam a causa última de toda atividade psíquica, são de natureza conservadora; de todo estado alcançado por um ser nasce o empenho de restaurar esse estado assim que é abandonado. Pode-se, então, diferenciar um número determinado de instintos, e assim se costuma fazer. Para nós é importante a possibilidade de referir todos esses múltiplos instintos a alguns poucos instintos básicos. Descobrimos que os instintos podem mudar sua meta (mediante o deslocamento), e também que podem substituir uns aos outros, quando a energia de um passa para o outro (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 195).

Freud (1940 [1938]/2018) ressalta a importância dos instintos na vida psíquica, que representam as demandas somáticas essenciais à sobrevivência do indivíduo. Ele enfatiza que esses instintos têm uma natureza conservadora e que, uma vez alcançado um estado satisfatório, há um esforço para mantê-lo. Além disso, Freud destaca a possibilidade de reduzir os diversos instintos a um pequeno número de instintos fundamentais, o que desempenha um papel fundamental na compreensão da teoria psicanalítica. Além disso, ele observa a capacidade dos instintos de alterar seus objetivos e de se substituírem mutuamente, o que é crucial para a compreensão da dinâmica psíquica e da complexidade dos comportamentos humanos.

Apesar da oposição entre consciente e inconsciente, a noção de instintos ou conteúdos instintivos não pode ser aplicada à consciência, uma vez que um instinto não pode ser objeto da consciência, apenas a ideia desse instinto pode ser representada na consciência. No inconsciente, o instinto só pode ser representado pela ideia, não pelo instinto em si, já que, de acordo com Freud, só podemos saber sobre o instinto se ele estiver ligado a uma ideia ou a um estado afetivo (Freud, 1915/2021c, p. 115)[80].

Conforme apontado por Freud (1940 [1938]/2018), dois instintos fundamentais da psique são destacados: Eros e o instinto de destruição (*Destruktionstrie*) [81]. Enquanto Eros visa estabelecer unidades e conexões, o instinto de destruição busca a dissolução e a desintegração. Esse instinto é considerado uma variante do instinto de morte[82] e é notável que haja um conflito constante entre essas duas categorias de instintos[83] devido às funções biológicas intrínsecas a elas. Freud argumenta que esses dois instintos fundamentais não se restringem apenas às "províncias da psique" (*Ibid*., p. 197). No entanto, o instinto de destruição apresentou desafios significativos ao pensamento de Freud, uma vez que ele não conseguiu nomear claramente sua energia ou identificar seus destinos, ao contrário do que fez com a libido[84].

Podemos afirmar que o Eros, instinto de vida, está relacionado à libido, energia psíquica que impulsiona o indivíduo na satisfação de suas necessidades e desejos. A libido pode ser direcionada tanto para objetos externos quanto internos, como a representação consciente e

---

[80] "O termo *sublimação* tem sua origem em um dos processos físicos que transformam a matéria de um estado para o outro. Especificamente, trata-se da passagem da matéria do estado sólido ao gasoso. A sublimação na Psicanálise é a denominação do processo pelo qual a pulsão encontra satisfação em objetos que aparentemente não têm relação com o sexual. A pulsão se dirige a objetos artísticos, a prática de esportes e o trabalho individual ou social. Poderíamos dizer que a carga pulsional decididamente sexual é descarregada na atividade social e cultural do ser humano. Assim, o ser humano não só se alimenta e se reproduz, procurando sua supervivência e a da sua espécie, mas também produz objetos estéticos, rituais e práticas esportivas individuais ou sociais que nada têm a ver com essa necessidade" (Perez, 2021, p. 48, grifo no original).

[81] Para Freud, "[...] dentro do Eros a oposição instinto de autoconservação-instinto de conservação da espécie, assim como a de amor do Eu-amor objetal" (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 195-6).

[82] Sobre esse assunto, esclarece-nos Perez (2021, p. 49): "no momento em que Freud escrevia o texto *O mal-estar na civilização*, a vida e a destruição estão compondo um combate que marcará a nossa memória com milhões de corpos cremados em campos de extermínio. A história estará pintada de quase pura pulsão de morte. É como se o pensador Sigmund Freud tentasse, desse modo, dar conta dos ecos daquilo que ainda não ocorreu, mas está prestes a acontecer. A alienação produzida pela força dos processos repressivos institucionais e psíquicos, sem qualquer chance sublimatória, conduz a descarga pulsional a reduzir seu objeto a puro desejo. Estou falando da Shoah".

[83] Como exemplo disso, Freud (1940 [1938]/2018, p. 196) diz: "assim, o ato de comer é uma destruição do objeto com a meta de incorporá-lo, e o ato sexual, uma agressão com o propósito da mais íntima união. Dessa ação conjunta ou contraditória dos dois instintos fundamentais resulta toda a variedade dos fenômenos vitais. Indo além do âmbito do que vive, a analogia de nossos dois instintos básicos leva ao par de opostos atração-repulsão, vigente no que é inorgânico".

[84] Sobre isso, Freud exemplifica: "imaginamos um estado inicial em que toda energia disponível de Eros, que passamos a chamar de *libido*, está presente no Eu-Id ainda não diferenciado e serve para neutralizar as tendências destrutivas também presentes. (Falta-nos, para a energia do instinto de destruição, um termo análogo ao de libido). Depois se torna relativamente fácil acompanharmos as vicissitudes da libido, mas no caso do instinto de destruição é mais difícil" (Freud, 1940 [1938]/2018, p. 197, grifo no original).

inconsciente. A primeira corresponde à representação da coisa acrescida da palavra correspondente, enquanto a segunda é a representação da coisa sem o acréscimo da palavra correspondente. A representação consciente está disponível para o pensamento e percepção imediata do sujeito, enquanto a representação inconsciente está oculta e fora do alcance da consciência, podendo ser acessada somente por meio de técnicas como a associação livre e interpretação dos sonhos. Em outras palavras, a representação consciente corresponde à representação da coisa com a palavra correspondente, enquanto a representação inconsciente corresponde apenas à representação da coisa (Perez, 2021).

Nesse sentido, a pulsão de morte, representada pela destrutividade, pode ser direcionada tanto para a representação consciente quanto para a inconsciente, tendo como objetivo a descarga de energia e a busca pelo equilíbrio psíquico. Assim, a representação inconsciente assume grande importância na teoria Freudiana, pois é nesse nível que se encontram as raízes dos conflitos psíquicos e a fonte dos sintomas neuróticos.

A Psicanálise tem como foco a relação complexa entre consciente e inconsciente, destacando a influência que o funcionamento inconsciente exerce sobre as representações conscientes e a vida em geral. Na análise, o discurso consciente do analisando é o ponto de partida para a investigação dos elementos cruciais da força pulsional e do processo de repressão, que não se revelam de maneira clara na consciência. Perez complementa:

> A questão é que a psicanálise, como se pode observar claramente, compreende que as representações conscientes e a vida consciente em geral estão marcadas, em grande medida, pelo funcionamento Inconsciente. De fato, o discurso com o qual se trabalha em análise é aquele que o analisante expressa "conscientemente" (as aspas são um modo de marcar a precariedade da situação que se pretende designar) – contudo, como se trata da força pulsional e do processo da repressão, o relevante são os elementos da consciência que equivocamente deixam revelar os elementos Inconscientes. As negações[85] insistentes que mostram uma inquietação peculiar, os esquecimentos de palavras muito comuns ou de nomes muito próximos, as ideias incidentes que aparecem do nada no meio de uma fala sobre outra coisa, o querer dizer no dito não dito, as cadeias associativas que levam de um conteúdo ao outro da consciência favorecem a experiência de tornar consciente o Inconsciente, e é esse um dos fatores fundamentais para o progresso de uma análise (Perez, 2021, p. 102-3).

De acordo com o excerto, a relação entre as representações conscientes e o funcionamento inconsciente na Psicanálise é destacada por Perez (2021). Como podemos notar,

[85] Como vimos anteriormente, e aqui acompanhamos a esteira do próprio Freud, as caraterísticas de dúvida, afirmação, certeza e negação, por exemplo, não são conteúdos do sistema *Ics* propriamente, pois, para o sistema *Ics*, tudo é trazido até ele pelo trabalho realizado pela censura que há entre o *Ics* e o *Pcs* no processo mental (Freud, 1915/2021c). Processos mentais ou psíquicos, que Civita (2011) assume como sinônimos, podem ser qualificados como inconsciente se eles, ou não são percebidos pela consciência ou não são re-conhecidos pela consciência.

a vida consciente é em grande medida marcada pelo funcionamento do inconsciente. Durante a análise, o discurso do analisante é o ponto de partida para o trabalho, mas é através dos elementos da consciência que se revelam inconscientemente a força pulsional e o processo de repressão que se alcança o progresso na análise. Esses elementos incluem negações insistentes, esquecimentos de palavras comuns, ideias incidentes, o querer dizer no dito não dito e as cadeias associativas que levam de um conteúdo ao outro da consciência.

O processo de tornar consciente o inconsciente é um dos fatores fundamentais para o sucesso da análise. Todavia, além da questão das representações conscientes e inconscientes, é importante considerar o problema dos derivados dos impulsos instintuais do *Id*. Os instintos básicos do ser humano, como o Eros e o instinto de destruição, são representados no inconsciente e podem gerar derivados que influenciam o comportamento e a vida consciente. Esses derivados podem se manifestar como sintomas, comportamentos impulsivos ou até mesmo doenças psicossomáticas. É fundamental que a análise leve em conta esses derivados dos impulsos instintuais para compreender as questões do paciente e ajudá-lo a lidar com seus conflitos internos. Portanto, além de trabalhar com as representações conscientes e inconscientes, a Psicanálise deve lidar com os derivados dos impulsos instintuais para obter uma compreensão mais profunda do funcionamento psíquico e promover o progresso na análise.

Na descrição dos derivados dos impulsos instintuais do *Id*, Freud procura reforçar algo que servirá como ponto de confronto com a descrição do conceito de inconsciente proposto por Frankl. Os derivados dos impulsos instintuais do *Id* são (i) organizados e (ii) isentos de contradição (Freud, 1915/2021c). Ainda, eles, os derivados dos impulsos instintuais do *Ics*, reúnem características opostas que, por um lado, se são organizados, isentos de contradição e que, segundo Freud (*Ibid*., p. 132), possuem a qualidade de utilizar as aquisições do sistema *Cs*, bem como "mal se distinguirem"; por outro, "[...] são inconscientes e incapazes de tornar-se conscientes", devido à natureza desses derivados, que são a "fantasia dos normais" e a "fantasia dos neuróticos". Essas estruturas são descritas como estágios anteriores à formação dos sonhos e dos próprios sintomas. Embora a subestrutura seja organizada, esses derivados permanecem reprimidos, ou seja, impedidos de se tornarem conscientes[86].

[86] Freud, para exemplificar seu argumento, faz uso da seguinte descrição dos derivados dos impulsos instintuais do *Ics*: "Devemos compará-los aos mestiços das raças humanas, que geralmente se parecem com brancos, mas revelam a origem de cor em algum traço notável e por isso são excluídos da sociedade, não desfrutando dos mesmos privilégios que os brancos" (Freud, 1915/2021c, p. 132).

O pensamento de Freud sugere que os processos conscientes não formam séries ininterruptas e completas em si mesmos. Isso implica na atribuição de maior completude aos processos somáticos em relação às séries psíquicas, o que significa que alguns processos somáticos possuem processos paralelos conscientes, mas outros não. Essa constatação evidencia a necessidade de reconhecer nos processos somáticos o que é propriamente psíquico e buscar uma apreciação diferente dos processos conscientes. A compreensão de Perez destaca que a Psicanálise não se preocupou com a univocidade do discurso da consciência, uma vez que esse discurso é polissêmico e não se ordena de maneira unidirecional (Cf. Perez, 2021; Freud, 1940 [1938]/2018)[87].

Em suma, o conceito de derivados dos impulsos instintuais do *Ics* apresentado por Freud aponta para a existência de processos inconscientes que se manifestam por meio da afetividade e motilidade voluntária. Embora esses processos sejam organizados e isentos de contradição, permanecem reprimidos e incapazes de se tornarem conscientes.

A compreensão de Freud sobre a relação entre o psíquico e o somático evidencia a importância de reconhecer nos processos somáticos o propriamente psíquico e buscar uma apreciação diferente dos processos conscientes. Apesar da hipótese de algo psíquico ser inconsciente possa ser criticada por alguns, a Psicanálise não se preocupa com a univocidade do discurso da consciência, uma vez que ele é polissêmico e não ordena unidirecionalmente.

O pensamento Frankliano compreende que a Psicanálise, ao focar-se exclusivamente no inconsciente humano e em suas pulsões instintivas, acaba por reduzir a complexidade do ser humano a uma simples máquina instintiva, perdendo de vista as dimensões mais profundas e significativas da existência humana. Em Frankl, a Psicanálise nega o valor da liberdade humana e reduz o homem a um ser dominado pelos instintos e impulsos primitivos. Ele acredita que a Psicanálise não leva em conta as escolhas que o ser humano faz diariamente, e que a redução do ser humano a um conjunto de pulsões primitivas é inadequada para uma compreensão adequada da natureza humana. Isso faz com que seja possível perceber que Frankl tenta defender que é necessário ir além da Psicanálise para compreender o ser humano e as dimensões espirituais e existenciais que lhe são inerentes.

Essa crítica de Frankl à Psicanálise pode ser entendida como uma defesa da existência humana como algo mais complexo do que a simples expressão dos desejos inconscientes. A

[87] Embora nosso objeto não tenha se referido às fobias, é importante frisar que, no caso específico dessas patologias, Freud argumenta que as fobias se formam pela repressão de uma ideia específica (ou várias), cuja catexia tem o objetivo de expulsá-la para o inconsciente, e essa ideia tende a se aproximar de outra ideia, "[...] que, pela distância em relação à ideia original, escapa do processo repressivo" (Carvalho, 2021, p. 113).

existência humana é permeada por uma dimensão espiritual que é responsável por dar sentido à vida e às experiências vividas pelo homem. Essa dimensão espiritual é o que dá sentido à liberdade humana e permite ao homem transcender suas limitações biológicas e instintivas.

Assim, a crítica de Frankl à Psicanálise pode ser vista como uma tentativa de resgatar a importância da dimensão espiritual da existência humana e reconhecer a complexidade do ser humano como um todo. Enquanto a Psicanálise reduz o ser humano a uma simples máquina instintiva, a *Existenzanalyse* proposta por Frankl busca compreender o homem em sua totalidade. Nesse sentido, Frankl afirma que a "psicanálise coisifica ou 'id-ifica' e 'des-egofica' o ser humano" (Frankl, 1948/2016a, p. 21)[88].

O termo 'id-ificar' refere-se à noção de que a Psicanálise, em sua tentativa de compreender a psique humana, acabou por reduzir o ser humano ao seu *Id*, ou seja, aos impulsos e instintos primitivos que governam a mente humana. Nessa perspectiva, a Psicanálise teria ignorado outros aspectos importantes da existência humana, como a capacidade de escolha e a busca por sentido e propósito.

Já o termo 'des-egofica' refere-se à ideia de que a Psicanálise também teria contribuído para enfraquecer o *Ego* do indivíduo, tornando-o mais vulnerável a forças externas e internas que o desestabilizam. Ao enfatizar a importância do inconsciente e das motivações inconscientes, a Psicanálise pode ter minado a crença do indivíduo em sua própria capacidade de agir e escolher conscientemente. Portanto, ao afirmar que a Psicanálise 'id-ificou' e 'des-egoficou' o ser humano, Frankl está criticando a visão reducionista da Psicanálise, que ignora aspectos importantes da existência humana e contribui para enfraquecer a autonomia e a capacidade de escolha do indivíduo.

3.3 A descrição da indeterminação do conteúdo espiritual do inconsciente na dimensão psíquica Frankliana

A teoria do inconsciente é um dos pilares na tese frankliana. No entanto, é importante ressaltar a contribuição de Leibniz para o entendimento da esfera psíquica, especialmente para a descoberta do inconsciente (Cf. Leibniz, 1765/1984, p. 118). Ao investigar a natureza das mônadas superiores e suas percepções não conscientes, Leibniz (1765/1984) oferece uma

[88] A *Existenzanalyse*, por sua vez, busca resgatar a importância da dimensão espiritual da existência humana como um fator crucial na busca de sentido da vida. Em Frankl, a busca por sentido é a principal motivação do ser humano e pode ser alcançada por meio de experiências que transcendem a satisfação das necessidades básicas.

compreensão sobre o inconsciente que reverberará em Frankl. Sua compreensão do inconsciente vai além das noções tradicionais, incluindo aspectos como as percepções subliminares, os processos mentais involuntários e a influência dos afetos na esfera psíquica.

Ao analisar as contribuições de Leibniz para o entendimento do inconsciente, é fundamental considerar as implicações filosóficas e epistemológicas que surgem dessa perspectiva. A teoria monadológica de Leibniz desafia a dicotomia clássica entre a mente consciente e inconsciente, estado de vigília e sono, propondo uma compreensão da existência de diferentes níveis de consciência, uma visão mais holística e integrativa da psique humana.

A partir da ideia de que todo indivíduo possui uma infinidade de percepções simultâneas, mesmo que não estejam conscientes no momento, Leibniz (1765/1984) propôs que essas percepções fossem organizadas por uma força unificadora, que ele chamou de ‘mônada’.

Essa teoria de Leibniz (1765/1984) foi fundamental para a compreensão posterior do inconsciente. Ele defendia que as percepções não conscientes não eram simplesmente descartadas, mas sim organizadas e integradas pela consciência, uma mônada superior. Dessa forma, o inconsciente não era visto como um mero depósito de conteúdos reprimidos, mas sim como uma dimensão ativa e organizadora da psique.

A descoberta do inconsciente por Leibniz teve um impacto significativo na história da psicologia e na compreensão do ser humano como um ser psicologicamente complexo e multifacetado. Com isso, é essencial reconhecer a contribuição de Leibniz para a compreensão do inconsciente e sua posterior evolução, permitindo uma visão mais abrangente e complexa da psique humana.

Ainda de acordo com Leibniz (1765/1984), há uma variedade de sinais que indicam a existência de percepções infinitas que, no entanto, são concebidas sem reflexão ou apercepção por parte dos sujeitos. Essas percepções causam alterações na consciência do sujeito, embora não sejam apercebidas. Isso ocorre porque as impressões que elas geram podem ser insignificantes em número ou intensidade de forma a não apresentarem características distintas quando isoladas, mas que, em conjunto, produzem um efeito e são sentidas, mesmo que de forma confusa.

Leibniz (1765/1984) argumenta que esses efeitos não são inertes e afirma que as impressões causadas pelas percepções despertam movimentos nos órgãos e na consciência. Porém, tais impressões, por não serem novas o suficiente, não são fortes o bastante para atrair a atenção e a memória das pessoas, que geralmente estão ocupadas com objetos mais chamativos.

Para Leibniz (1765/1984, p. 118), as percepções inconscientes, também conhecidas como “pequenas percepções” (*petites perceptions*), têm uma importância significativa em relação às percepções conscientes, em termos de quantidade e influência. Quando não prestamos atenção às percepções presentes, deixamos que elas passem sem reflexão ou até mesmo sem notá-las, e, no entanto, elas causam alterações na consciência do sujeito. Para ilustrar esse ponto, Leibniz apresenta o seguinte exemplo:

> Para melhor julgar sobre as pequenas percepções que somos incapazes de distinguir em meio à multidão delas, costumo utilizar o exemplo do bramido do mar, que nos impressiona quando estamos na praia. Para ouvir este ruído como se costuma fazer, é necessário que ouçamos as partes que compõem este todo, isto é, os ruídos de cada onda, embora cada um desses pequenos ruídos só se faça ouvir no conjunto confuso de todos os outros conjugados, isto é, no próprio bramir, que não se ouviria se esta onda que o produz estivesse sozinha. Com efeito, é necessário afirmar que somos afetados, por menos que seja, pelo movimento desta minúscula onda, e que temos alguma percepção de cada um dos seus ruídos, por menores que sejam; se assim não fosse, não teríamos a percepção de cem mil ondas, pois cem mil ondas nunca poderiam produzir alguma coisa. Jamais dormimos tão profundamente, que não tenhamos algum sentimento fraco e confuso; e jamais seríamos despertados pelo maior ruído do mundo, se não tivéssemos alguma percepção do seu início, que é pequeno, da mesma forma como jamais romperíamos uma corda com a maior força do mundo, se ela não começasse a ser esticada um pouco por esforços iniciais menores, ainda que esta primeira pequena distensão da corda não apareça (Leibniz, 1765/1984, p. 118).

Além disso, Leibniz (1765/1984) propõe que, ao aprofundarmos nossa capacidade de perceber e entender essas pequenas partes da realidade, podemos ganhar uma visão mais abrangente e profunda do todo. Cada detalhe, por menor que seja, possui sua relevância e pode revelar conexões e padrões significativos que enriquecem nosso entendimento do universo em que estamos imersos.

Assim, podemos considerar que, para Leibniz (1765/1984), o som do mar não é apenas uma metáfora para a percepção humana, mas também uma sugestão de que a percepção e a compreensão estão presentes nos detalhes e nas partes, bem como no todo que se forma a partir da interação harmoniosa desses elementos. Portanto, ao nos atentarmos aos pormenores, abrimos caminho para uma compreensão mais significativa da existência.

Por fim, o texto de Leibniz (1765/1984) levanta questões importantes sobre a natureza da percepção e da consciência. Ele argumenta que a percepção consciente é apenas uma pequena parte da nossa experiência, e que há muitas outras coisas acontecendo na nossa consciência que não nos damos conta. Isso pode ser interpretado como uma crítica à visão da mente como algo transparente para si mesma, capaz de acessar todas as suas próprias atividades de forma direta e imediata. Em vez disso, Leibniz (1765/1984) sugere que a mente é muito mais

complexa e que muitas das suas atividades ocorrem de forma ‘inconsciente’. Essa visão mais complexa da mente humana tem implicações importantes para nossa compreensão da consciência e do comportamento, e sugere que devemos buscar ser mais conscientes de todas as nossas percepções, mesmo as mais sutis, para obter uma compreensão mais profunda de nós mesmos e do mundo ao nosso redor.

Segundo Emanuele, “[...] os estudos mais modernos do pensamento leibniziano tendem, hoje, a valorizar a descoberta do inconsciente por Leibniz muito mais do que se fez no passado” (Emanuele, 2013, p. 14, tradução nossa)[89]. Assim, a história da filosofia, como compreende Emanuele (2013), ao abordar o tema do inconsciente, considera Leibniz um dos autores fundamentais, não apenas por ter descoberto o inconsciente, mas também por ter contribuído para o desenvolvimento do próprio conceito[90].

Quanto ao desenvolvimento do conceito de inconsciente, a obra de Frankl representa uma importante contribuição para o campo da psicologia, uma vez que sua abordagem transcende a visão determinista do inconsciente defendida pela Psicanálise a partir da reparação do conceito de inconsciente.

De acordo com Frankl (1948/2016a), o inconsciente não possui características determinantes para o ser humano. Pelo contrário, a importância que ele dá ao conceito de inconsciente está diretamente relacionada à sua indeterminação em relação ao sujeito.

---

[89] “[...] gli studi più moderni del pensiero leibniziano tendono oggi a valutare la scoperta dell’inconscio da parte di Leibniz assai più di quanto non si facesse in passato” (Emanuele, 2013, p. 14).

[90] “Essas pequenas percepções, devido às suas consequências, são por conseguinte mais eficazes do que se pensa. São elas que forma este não sei o quê, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém confusas nas suas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito, ela ligação que cada ser possui com o resto do universo. Pode-se até dizer que, em consequência dessas pequenas percepções, o presente é grande e o futuro está carregado do passado, que tudo é convergente (*sýmpnoia pánta*, como dizia Hipócrates), e que, na mais insignificante das substâncias, olhos penetrantes como os de Deus poderiam ler todo o desenrolar presente e futuro das coisas que compõem o universo” (Leibniz, 1765/1984, p. 118-9). Leibniz enfatiza a importância das pequenas percepções na nossa experiência e argumenta que essas percepções têm consequências significativas. Ele defende que, mesmo que essas percepções não sejam conscientemente percebidas, elas afetam a nossa consciência e a nossa percepção do mundo. Leibniz sugere que essas percepções formam “esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém confusas nas suas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito” (*Ibid*., p. 118-9). Ou seja, elas formam o conjunto de nossas impressões sensoriais e influenciam a forma como entendemos o mundo. Além disso, Leibniz (1765/1984) acredita que as pequenas percepções têm uma conexão com o universo como um todo. Ele argumenta que cada ser no universo está ligado a todos os outros seres, e que a soma de todas essas pequenas percepções cria um ‘não sei o quê’ que é muito mais do que a soma de suas partes. Essa visão holística do universo é representada pela frase ‘sýmpnoia pánta’, que significa ‘tudo está em harmonia’. Por fim, Leibniz (1765/1984) acredita que até mesmo a substância mais insignificante contém informações sobre todo o universo, passado, presente e futuro. Essa visão da interconexão de todas as coisas sugere uma compreensão profunda da natureza da percepção e da consciência, que vai além da compreensão tradicional da mente como algo transparente para si mesma e capaz de acessar todas as suas atividades de forma direta e transparente.

Conforme afirma Frankl: “Da mesma forma que para Freud, para Jung, o inconsciente, e assim também o inconsciente ‘religioso’, continua sendo algo que determina a pessoa” (*Ibid*., p. 61).

Na compreensão de Machado (2013), Frankl aparenta ter uma perspectiva diferente de Jung quanto ao papel do inconsciente religioso. Em Frankl, o inconsciente espiritual não determina a pessoa. A religiosidade em Frankl não é apenas uma questão psicofísica, mas também espiritual e está relacionada ao indivíduo em si. Assim, Frankl rejeita a ideia de que os arquétipos religiosos sejam meras imagens impessoais do inconsciente coletivo, prontas para serem acessadas pelo inconsciente individual. A religiosidade inconsciente no pensamento Frankliano vem do centro do homem e só pode ser reprimida se permanecer latente na profundidade da pessoa. Dessa forma, a religiosidade não pode ser considerada inata, mas é moldada por esquemas preestabelecidos, herdados culturalmente e não geneticamente. Em resumo, como Machado (2003, p. 91) compreende, enquanto Jung acredita que o “inconsciente religioso” determina a pessoa, Frankl argumenta que ele coexiste com a pessoa e é influenciado por fatores espirituais e culturais.

Frankl (1948/2016a) propõe uma visão mais ampla e integrada da subjetividade humana, que reconhece não somente os aspectos biológicos e psicológicos, mas também os valores e propósitos que orientam as escolhas e ações dos indivíduos, sua dimensão espiritual. Nesse sentido, a abordagem de Frankl representa uma importante contribuição para o campo da psicologia, que busca compreender de forma mais completa e complexa a natureza humana.

Para Peter (2020), a diferença fundamental entre a Psicanálise e a *Existenzanalyse* de Frankl reside na compreensão do ser humano como um ser condicionado. Enquanto a Psicanálise Freudiana tende a reduzir o indivíduo a seus instintos e desejos inconscientes, a *Existenzanalyse* de Frankl destaca a capacidade humana de se autodeterminar, de escolher seu próprio caminho e de atribuir significado à sua vida. Em outras palavras, a *Existenzanalyse* de Frankl busca ir além da visão determinista do inconsciente da Psicanálise e oferece uma abordagem mais ampla da psicologia, reconhecendo tanto as limitações quanto às possibilidades da condição humana. Nesse sentido, o inconsciente, assim como em Freud, exerce um papel de extrema importância, mas não é considerado como algo que determina o ser humano de forma absoluta.

De acordo com Carvalho (2021, p. 102), o conceito de inconsciente em Frankl é entendido como um “espaço de oportunidades existenciais”. Embora essa terminologia possa parecer enigmática, sugere que o inconsciente em Frankl é uma fonte de oportunidades para a existência humana. Ou seja, o inconsciente não contém apenas conteúdos reprimidos ou

inacessíveis à consciência, mas também uma dimensão criativa da vida mental. Essa visão é considerada "pacífica entre os comentadores" da obra filosófica de Frankl, segundo Carvalho (*Ibid*., p. 102).

Em compreensão sobre aquilo que temos enquanto conceito de 'inconsciente espiritual', Larchet, em um texto intitulado de "L'inconscient spirituel" [*O inconsciente espiritual*], afirma que:

> A noção de inconsciente espiritual foi evocada principalmente pela psicanálise existencial, cujos principais representantes foram Igor Caruso, Wilfried Daim e Viktor Frankl. Viktor Frankl consagra o inconsciente espiritual um breve capítulo em seu livro *O Deus inconsciente*; mas no que se refere à espiritualidade ele fica em generalidades, o que sem dúvida lhe era imposto por seu projeto de elaborar uma psicoterapia que fosse aplicável aos seres humanos de todas as crenças. Sua tese principal é que toda neurose resulta de uma perda do sentido da existência, e que a única terapêutica adequada é a 'logoterapia', que visa a encontrar o sentido perdido, que reside em Deus (Larchet, 2009, p. 108).

A crítica de Larchet e o movimento de inserção do conceito de inconsciente espiritual, por ele desenvolvido, estão intimamente ligados ao aspecto teológico. Sem embargo, eles parecem se direcionar mais aos pressupostos de uma abordagem puramente religiosa do que ao constante afastamento que Frankl, em várias ocasiões, enfatizou em relação à *Existenzanalyse*. Portanto, embora Larchet faça importantes críticas à *Existenzanalyse*, o conceito de inconsciente espiritual de Frankl difere do apresentado por Larchet. Enquanto Frankl (1948/2016a) evita essa relação direta por meio da fundamentação de uma psicoterapia, Larchet (2009) não tem preocupação em saltar do inconsciente espiritual para o 'inconsciente teófilo'.

Seja a *Existenzanalyse* uma abordagem de psicoterapia, seja até mesmo o que Aquino (2014, p. 29) chama de "modalidade de psicoterapia", o horizonte que perpassa toda a obra de Frankl em relação ao fundamento de sua psicoterapia é a questão do sentido da existência humana. A forma constituinte da abordagem ou modalidade de sua psicoterapia, na esteira da interpretação de Aquino, encara o problema do sentido da vida como o grande desafio, ou mesmo o maior problema, que a psicoterapia tem que enfrentar em seu tempo. A centralidade desse aspecto autorreferencial em sua psicoterapia, que fundamenta a capacidade humana de questionar o sentido de sua própria existência, é algo especificamente humano.

Frankl (1950/2019b, p. 241) analisa a negação de sentido, que ele mesmo intitula de "fenômeno da negação de sentido" (*Phänomen der Sinnleugnung*). Esse fenômeno é anterior à afirmação do sentido, uma vez que é possível perceber, em questões fundamentais, que a noção de sentido pode ser negada, reduzida a uma visão de que a realidade "não é mais que" algo a

que é reduzida ou deduzida, ou seja, "[...] que a realidade 'não é mais que' isto ou aquilo a que é reduzida ou de que é deduzida por ele próprio em sua correspondente concretização" (*Ibid*., p. 241).

Aqui, Frankl está diante do niilismo. Sua interpretação busca entender que a estrutura conceitual do niilismo não nega a existência em si, mas o sentido da existência. A compreensão que Frankl tem do niilismo não é aquela que afirma que nada existe, mas sim que a realidade é reduzida a algo insignificante, sem sentido ou trágico. Para isso, Frankl (1950/2019b) busca compreender que a redução que o niilismo provoca na realidade pode gerar três formas ou modalidades bastante específicas de niilismo: (i) um niilismo que gera o fisiologismo; (ii) um niilismo que gera o psicologismo; e, por fim, (iii) um niilismo que gera o sociologismo.

De acordo com Ryan, Frankl se afasta completamente de qualquer método reducionista do ser humano, evitando "procedimentos reducionistas que muitas vezes são expressos em termos de 'nada além de...'" (Ryan, 2019, p. 35, tradução nossa)[91]. Em outras palavras, se a redução da realidade leva em conta somente a dimensão física (*physische Wirklichkeit*), gera-se o fisiologismo; se a redução é feita na dimensão psíquica (*psychologischer Wirklichkeit*), surge o psicologismo; e, se é feita na dimensão sociológica (*soziologische Wirklichkeit*), tem-se o sociologismo. De forma mais detalhada, o fisiologismo tende a admitir somente a existência de mecanismos (*Mechanismen*) e quimismos (*Chemismen*). Quando se trata do ser humano, essa perspectiva leva ao que Frankl (1950/2019b) chama de vitalismo (*Vitalismus*), em que o ser humano é visto como uma espécie de aparelho autômato dominado por reflexos condicionados e outros não. Já o psicologismo, que está intimamente ligado ao fisiologismo, não ultrapassa o olhar sobre o ser humano como um aparelho (*Apparats*) em referência aos mecanismos psíquicos (*psychischen Mechanismen*). Nessa perspectiva, a atenção dada a esse automatismo psíquico, quando exclusiva, reconhece a autonomia do aparelho psíquico sem reconhecer a autonomia da existência espiritual. Dessa forma, a vida psíquica é vista como um jogo de forças impulsoras (*Kräftespiel von Triebkräften*) que agem automaticamente sob os impulsos parciais (*Partialtrieben*) e componentes de impulsos (*Triebkomponenten*), levando o ser humano a ser entendido como um feixe de impulsos (*Triebbündel*)[92]. Em relação ao

[91] "[…] reductionist procedures that are often expressed in terms of 'nothing but …'" (Ryan, 2019, p. 35).

[92] Para exemplificar, Frankl (1948/2016a, p. 15, grifos no original) afirma: "Já mencionamos que, além do atomismo, a psicanálise também defende a teoria da energia psíquica. A psicanálise, de fato, opera constantemente com os conceitos de energia pulsional e dinâmica afetiva. Os impulsos, assim como seus componentes, funcionam da mesma forma como aquilo que a física denomina de *paralelograma de forças*. Mas qual o objeto dessas forças? A resposta é: o eu, ou ego. Em última análise, do ponto de vista psicanalítico, o ego não passa de um joguete dos impulsos. Ou, como certa vez disse o próprio Freud, o ego não manda em sua própria casa".

sociologismo, Frankl (1950/2019b) o enxerga como um joguete (*Spielball*) não das energias vitais, mas sim das forças sociais.

A teoria psicológica Frankliana se afasta completamente de qualquer redução de um elemento psíquico a outro. De acordo com Ryan (2019), um dos afastamentos de Frankl da Psicanálise deve-se a redução da dimensão espiritual à biológica, já que "Frankl nunca diria que o espiritual é 'nada mais' do que uma parte psíquica da existência, ou que esse psíquico é 'nada mais' do que uma manifestação alterada do biológico" (*Ibid*., p. 31, tradução nossa)[93].

Em suma, Frankl (1950/2019b) critica veementemente abordagens que reduzem o ser humano a meros aparelhos automatizados, seja pelo viés do fisiologismo ou do psicologismo. Em primeiro lugar, o vitalismo e a concepção de homem como feixe de impulsos são vistas como limitantes para a compreensão da existência espiritual humana. Além disso, o sociologismo também é apontado como uma visão que reduz o ser humano a um joguete das meras forças sociais. Frankl (1950/2019b), por sua vez, propõe uma abordagem que reconhece a autonomia da existência espiritual humana e a busca por sentido como um aspecto central da vida.

Isso faz com que Frankl (1950/2019b) identifique que restringir a percepção somente ao efeito do niilismo impede de encontrar sua verdadeira intenção, tornando-se incapaz, para ele, de perceber a existência de qualquer sentido. Assim, a existência é privada de motivação e do próprio sentido, e surge uma limitação do sentido diante das camadas da existência que o niilismo pode gerar (física, psíquica ou social). Ao combater qualquer redução do homem a uma dimensão específica, Frankl não só afirma as dimensões psicofísicas (biológica e psíquica) do sujeito, mas também, sob toda estrutura fenomenológica, reitera a dimensão espiritual (Peter, 2020).

As dimensões da existência estão profundamente interligadas no pensamento filosófico Frankliano, já que não é possível concebê-las isoladamente, com o sentido de 'existência' utilizado pelo filósofo. Como Ryan (2019, p. 31, tradução nossa)[94] afirma, "essas dimensões não são partes separadas, como tijolos em uma parede". Frankl (1950/2019b) não apenas identifica essas dimensões, mas deseja relacioná-las não apenas dentro do indivíduo, mas por meio do conceito de existência como um todo. Embora cada uma das três dimensões do ser humano estabelecidas por Frankl na *Existenzanalyse* atue de maneira diferente das outras,

[93] "Frankl would never say the spiritual is 'nothing but' a psychic part of existence, or that the psychic is 'nothing but' an altered manifestation of the biological" (Ryan, 2019, p. 31).
[94] "These dimensions are not separable parts, like bricks in a wall" (Ryan, 2019, p. 31).

o sujeito só pode ser considerado como uma unidade operacional diante da constituição do ser humano sob a égide do reducionismo.

Frankl (1950/2019b) mantém a interpretação de que a existência espiritual, a busca por valores e sentido, é o que permite manifestar o sentido da realidade e da vida em si. No entanto, o niilismo cria obstáculos para essa busca, e é importante notar que esses impedimentos não podem ser comparados com as disciplinas da fisiologia, psicologia e sociologia. Isso ocorre porque o problema do niilismo surge da absolutização de uma visão particular como sendo a *Weltanschauung*, o que resulta na exclusão de outras camadas e na relativização das demais, levando ao vazio existencial. Portanto, é necessário evitar essa generalização absoluta e reconhecer a relatividade que permeia a existência humana.

A solução que Frankl encontra para o vazio existencial, em grande parte causado pelo afastamento da possibilidade do sujeito dar sentido à vida, é a retomada da vontade de sentido por meio da *Existenzanalyse*, em contraposição à vontade de prazer da Psicanálise. Dar sentido a todas as escolhas, experiências e atividades da vida é a forma encontrada de preencher esse vazio não como algo volátil e insustentável, mas sim algo que sustente e preencha qualquer lacuna na existência humana, na dimensão espiritual do indivíduo (Peter, 2020).

A *Existenzanalyse*, como uma abordagem de psicoterapia aberta, apresenta vias interpretativas que abrem espaço para o tema da pessoa. Podemos, a partir da Lukas (2002), sustentar três movimentos que podemos fazer tendo o sujeito como objeto de investigação: (i) o que é atribuído ao sujeito? (ii) o que esperar desse sujeito? (iii) o que se refere a esse sujeito? Esses três movimentos que o sujeito pode realizar, ou fazer também em relação a outro, valem na tentativa de buscar a essência do ser humano. Tanto em um sentido subjetivo quanto em um sentido não subjetivo, ou seja, a partir de um sentido particular e um sentido último, que não está subordinado (ou que é suscetível) às condicionalidades nas quais os sujeitos estão necessariamente imersos, embora saibamos que esse mesmo sujeito não esteja determinado por essa(s) condicionalidade(s).

O primeiro movimento abarca as múltiplas características e aspectos atribuídos ao indivíduo, englobando a identificação de traços de personalidade, crenças, valores, emoções e comportamentos, dentre outros fatores que contribuem para a constituição da pessoa. O segundo movimento se relaciona às expectativas que recaem sobre o indivíduo, tanto aquelas que ele projeta sobre si mesmo quanto aquelas que provêm de outras pessoas ou da sociedade. Por fim, o terceiro movimento está intrinsecamente voltado para o que é significativo e crucial na vida do indivíduo, englobando seus valores, metas, propósitos almejados, além dos eventos e

experiências permeados pela busca consciente de sentido, pela vontade de sentido (*Wille zum Sinn*).

Sobre a vontade de sentido, Aquino (2014) comenta que, no pensamento Frankliano, ela precisa ser compreendida a partir de um aspecto que englobe tanto o conceito de liberdade (*Freiheit*) quanto a sua relação direta com o conceito de responsabilidade (*Verantwortung*). A condição na qual o sujeito está imerso é, de algum modo, importante para ele, pois diz respeito a um aspecto ontológico de sua própria constituição. Em outras palavras, a condicionalidade inerente à vontade (*Wille*) humana frente à existência, sob o espectro da vontade de sentido, anuncia que o ser humano possui a característica de ser em um contexto imposto não deliberadamente e não escolhido livremente. O ser humano possui uma liberdade não da condicionalidade que o constitui enquanto sujeito, mas uma liberdade a partir dessa condicionalidade constituinte, isto é, uma liberdade inerente ao ser do sujeito como um ser humano não determinado, fechado ou até mesmo completo, mesmo sabendo que é um ser condicionado.

Na perspectiva de Ryan, ele entende que o conceito de "vontade de sentido" presente no pensamento Frankliano converge para algo como uma orientação permanente, pois é "pré-dado", ao contrário do que ocorre na interpretação Freudiana da psique (Ryan, 2019, p. 33).

Sobre o método de interpretação da psique Freudiana, vista a partir da perspectiva Frankliana, Peter (2020) afirma que o homem foi resgatado da libido Freudiana pela *Existenzanalyse*. Qualquer tema que esbarre, mesmo que minimamente, em núcleos fechados – no sentido de reducionismo do homem, embora não simplista dos fatos que o sujeito está vivenciando – Frankl tende a se afastar. A fundamentação da pessoa e a inserção da dimensão espiritual que atravessa todas as outras dimensões devolve a todo ser humano um fardo largado: a responsabilidade. Ao afirmar a tamanha importância da esfera psíquica, juntamente com a instintividade, Frankl (1950/2019b), ao dar mais atenção à dimensão noológica, não cai no erro de reduzir todas as dimensões à espiritual ou noológica. Embora a *Existenzanalyse* Frankliana afirme a existência da vontade de sentido no ser humano, ela adota uma compreensão antropológica que versa sobre sua constituição somático-psíquico-espiritual, caracterizando aqui sua unidade. Seu modelo não pode ser encarado como reducionista, como Frankl (1950/2019b) afirma haver na Psicanálise Freudiana. Antes de tudo, é preciso salientar o que Frankl compreende como espiritual.

> Devemos esclarecer, neste ponto, que o espiritual, como o conceituamos, não apenas nada tem a ver com os "espíritos", como também não é idêntico à consciência: nossa

> concepção ontológica mantém-se afastada da pseudometafísica empirista quanto da psicologia intelectualista. O espiritual não se confunde com a consciência, como se conclui das investigações que publicamos em outra oportunidade (*Ärztliche Seelsorge; Der Unberwußte Gott* e outros trabalhos). Tentamos demonstrar ali que, ao lado inconsciente instintivo, há também um inconsciente espiritual. Esse espiritual é inconsciente na medida em que se "absorve" na execução irrefletida de atos espirituais. É incorreto afirmar – como já foi feito – não só o *sict* mas também *se scire scit*; pelo contrário, tudo indica que o ato espiritual pode visar também um objeto, sem com isso visar a si próprio, fazendo do sujeito objeto, por conseguinte, sem refletir sobre isso (Frankl, 1950/2019b, p. 198).

A dimensão espiritual é um tema central na teoria da *Existenzanalyse* proposta por Frankl (1950/2019b). A presença do espiritual na teoria da *Existenzanalyse* propõe uma dimensão que não se restringe à experiência puramente sensorial, mas que é observada na posição dos pacientes diante do próprio Frankl. Essa dimensão, portanto, não pode ser totalmente compreendida por meio da 'ciência', mas sim por meio das inquietações e perguntas dos pacientes que Frankl atendeu ao longo de sua carreira. Através das perguntas e inquietações dos pacientes, Frankl percebeu a necessidade de abordar temas filosóficos que não poderiam ser descartados na psicoterapia, mesmo diante da fundação da psicologia como disciplina autônoma. Ao incorporar a dimensão espiritual em sua abordagem terapêutica, Frankl percebeu que essa dimensão poderia ajudar significativamente os pacientes que apresentavam sofrimentos psíquicos em algum nível de sua existência, que pode ser, como aponta Ryan (2019), a dimensão espiritual.

A introdução desta dimensão em sua teoria, caracterizada pela fenomenologia, pode ser entendida como uma resposta a todos os tipos de reducionismo que estavam se infiltrando na época de Frankl. Com isso, a *Existenzanalyse* parte do espiritual, da dimensão espiritual, para responder a todos aqueles modelos deterministas e reducionistas que surgiram no desenvolvimento da psicoterapia (Peter, 2020, p. 30).

A afirmação de Carvalho (2021, p. 47) de que "é a interioridade, ou seja, o lugar do *Leib*, que é o constituidor do espírito" coloca em destaque a importância da dimensão subjetiva da experiência corporal para a construção da subjetividade do indivíduo. Ou seja, a partir da vivência do corpo e do sentir, o indivíduo constrói sua compreensão de si e do mundo. Além disso, o autor destaca que o espírito é o estrato mais elevado, onde se estabelecem a razão, os valores, o raciocínio lógico, os processos decisórios e a busca por sentido. Essa ideia de elevação do espírito sugere uma hierarquia entre as dimensões do ser humano, onde a dimensão espiritual ocupa o topo, também no pensamento filosófico de Frankl.

No entendimento de Peter (2020), o pensamento filosófico de Frankl se fundamenta em três conceitos essenciais: espiritualidade, responsabilidade e significado. A partir da

compreensão desses conceitos, Frankl define o homem como um ser responsável cuja constituição passa pela problemática da dimensão espiritual e sua relação com o sentido da vida. Tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada do pensamento filosófico Frankliano é a dimensão espiritual, que integra e totaliza a compreensão do ser humano. Frankl, conforme a compreensão de Peter (2020), não se afastou da filosofia e encontrou na dimensão espiritual um espaço dentro do ambiente fenomenológico de Husserl e Scheler. A atitude decididamente filosófica de Frankl ajuda a compreender suas numerosas e profundas críticas às perspectivas setoriais do ser humano.

Dessa forma, a dimensão espiritual se torna um elemento fundamental da *Existenzanalyse*. A atitude decididamente filosófica de Frankl ajudou-o a compreender as críticas que ele fez às perspectivas setoriais do ser humano, ou seja, àquelas que consideram apenas aspectos isolados da vida humana, sem levar em conta sua totalidade. Frankl acreditava que a busca por um sentido único e insubstituível na vida é fundamental para uma existência verdadeiramente plena e que isso só pode ser alcançado por meio da dimensão espiritual.

Portanto, a *Existenzanalyse* proposta por Frankl (1948/2016a) não pode ser compreendida adequadamente sem levar em consideração a incorporação da dimensão espiritual em sua abordagem terapêutica, que se conecta com a noção de um inconsciente coletivo e pessoal. Essa dimensão é fundamental para a compreensão do ser humano como um ser responsável e para a busca de significado em sua vida, inclusive quando surgem conflitos internos que derivam desses aspectos inconscientes. A filosofia Frankliana, em resumo, ajuda-nos a compreender que a vida só pode ser vivida de forma plena quando se busca a totalidade e a integração das diversas dimensões, incluindo a dimensão inconsciente, que compõem a existência humana. Nesse sentido, Frankl enfatiza que é necessário buscar o equilíbrio entre as dimensões consciente e inconsciente, pois a ignorância desta última pode levar a uma vida desprovida de significado. A *Existenzanalyse*, portanto, apresenta-se como uma abordagem terapêutica que busca ajudar o indivíduo a acessar e integrar as dimensões inconscientes e conscientes da vida, permitindo assim a busca pelo sentido.

Para Carvalho (2021, p. 103), Frankl criou um correlato psíquico do conceito de Jaspers, denominado de “englobante”, levantando a hipótese de que a motivação espiritual ou a força espiritual pode ser o impulso que guia o sujeito na teoria psicanalítica Freudiana (tendo em vista o inconsciente). Frankl não se satisfaz com a ideia de que apenas impulsos, instintos e desejos guiem o sujeito, pois não concebe que somente o elemento instintivo rege o ser humano, mas também o espiritual.

Peter (2020, p. 28) interpreta que a *Existenzanalyse* pode ser caracterizada como um sistema "fenomenológico-analítico-terapêutico", cuja orientação, em comparação com outras posições psiquiátricas e psicoterapêuticas, baseia-se em uma "tripla prerrogativa": (i) "parte do espiritual"; (ii) "vai na direção do espiritual"; e (iii) "trata do espiritual".

A afirmação de Peter (2020) é de extrema importância para o entendimento da *Existenzanalyse* como um sistema fenomenológico-analítico-terapêutico que enfatiza o aspecto espiritual da existência humana. Compreendemos que (i) partir do espiritual significa que a *Existenzanalyse* começa com a percepção de que o ser humano é um ser primordialmente espiritual e que o sentido da vida está ligado à dimensão espiritual. Essa posição vai além do entendimento da natureza humana como apenas uma estrutura física (dimensão somática) ou psicológica (dimensão psíquica), mas compreende a existência humana como um todo, incluindo a dimensão espiritual. (ii) Ir na direção do espiritual, como cogitamos, significa que a *Existenzanalyse* busca ajudar o indivíduo a compreender sua dimensão espiritual e a encontrar um sentido mais profundo para sua vida. Isso implica em um direcionamento terapêutico que busca trabalhar com a espiritualidade do indivíduo, auxiliando-o a desenvolver uma perspectiva mais ampla e profunda sobre sua existência. (iii) Tratar do espiritual significa que a *Existenzanalyse* trabalha diretamente com a dimensão espiritual do indivíduo, auxiliando-o a superar dificuldades e conflitos nessa área. Essa compreensão inclui ajudar o indivíduo a lidar com questões de sentido e propósito, bem como a superar crises existenciais relacionadas à dimensão espiritual. Por fim, a abordagem fenomenológico-analítica-terapêutica da *Existenzanalyse* implica uma compreensão do ser humano como um ser que experimenta o mundo de forma subjetiva e que pode transformar sua realidade por meio da reflexão e da busca de sentido. A *Existenzanalyse* diferencia-se de outras abordagens por sua ênfase no sentido da vida e na busca pela realização pessoal a partir da dimensão espiritual, algo que a Psicanálise Freudiana não cogitou.

Peter (2020) destaca que na *Existenzanalyse* o ser humano possui a capacidade de exercer autonomia em suas decisões pessoais. Frankl corrobora essa perspectiva ao afirmar que "o homem decide por si mesmo", o que se alinha com o conceito de inconsciente em sua teoria (*Ibid*., p. 20). O inconsciente Frankliano não determina o indivíduo, permitindo que, mesmo sob a influência do inconsciente, a dimensão espiritual se estenda e permeie além dos limites do mesmo.

Com isso, Frankl (1948/2016a) afirma que quando falamos de eu espiritual presente na esfera inconsciente, entendido como sua base ou origem, é possível falar também, portanto, de três aspectos: (i) consciência (*Gewissen*); (ii) amor; ou (iii) arte.

Essa compreensão apresenta uma reflexão importante sobre a visão de Frankl entre o eu espiritual e o inconsciente e como essa relação pode afetar a vida do indivíduo. É fundamental ressaltar que a consciência, o amor e a arte são considerados, por Frankl (1948/2016a), como aspectos essenciais para a busca de sentido e a realização do indivíduo.

A abordagem de Frankl evidencia sua preocupação com a busca de sentido e a realização do homem em sua plenitude, considerando aspectos conscientes e inconscientes do próprio sistema psíquico.

> Dentro do inconsciente espiritual, ao lado do inconsciente ético, da consciência moral, há também, por assim dizer, um inconsciente estético – a consciência artística. Tanto em relação à produção artística quanto como em relação à reprodução, o artista também depende da espiritualidade inconsciente nesse sentido. A intuição da consciência, que em si é irracional e, por isso, não totalmente possível de ser racionalizada, corresponde no artista à inspiração – e também ela está enraizada numa esfera de espiritualidade inconsciente. O artista cria a partir dela, e assim as fontes das quais ele cria são e permanecem numa escuridão que nunca poderá ser totalmente iluminada pela consciência. Nota-se o tempo todo que ao menos a consciência exagera em relação a tal produção "a partir do inconsciente" atrapalha; não raramente a auto-observação forçada, o desejo do "fazer" consciente daquilo que deveria ocorrer por si numa profundidade inconsciente é uma desvantagem do artista criador. Todas as reflexões desnecessárias só o atrapalham (Frankl, 1956/2016d, p. 215-6).

Para Frankl (1948/2016a, p. 33), existem duas características específicas do sistema psíquico inconsciente: (i) sua "profundidade intuitiva" e (ii) seu aspecto "irracional". No entanto, há quatro conteúdos gerais que têm raízes diretas tanto nesta "profundidade intuitiva" quanto na caracterização "não racional do inconsciente": (i) conteúdo ético (*Ethische*); (ii) conteúdo erótico (*Erotische*); (iii) conteúdo moral da consciência (*Gewissen*) e o (iv) amor. Esses conteúdos possuem ambivalência, formando assim duas classes: (a) ético-erótico e (b) moral-amor. Frankl (1948/2016a), a partir disso, descobre um possível terceiro aspecto: o estético[95].

[95] Frankl apresenta o seguinte exemplo: "Conhecemos o caso de um violonista que sempre tentava tocar de forma mais consciente possível; queria 'fazer' tudo conscientemente, desde o posicionamento do violino até o mais insignificante detalhe técnico de sua execução; fazia tudo com autorreflexão. Tal procedimento só podia levá-lo a um fracasso artístico total. A terapia a que foi submetido teve que eliminar primeiramente essa tendência para a reflexão excessiva, ou hiper-reflexão, e a autocontemplação constante; teve que lançar mão daquela técnica que, num outro contexto, acabamos por denominar de derreflexão. O tratamento psicoterápico precisou devolver a esse paciente sua *confiança no inconsciente*, instruindo-o de que deveria constantemente se convencer de que seu inconsciente era 'mais musical' do que seu consciente. Realmente, a terapia assim direcionada levou, de certo modo, a um desbloqueio das 'forças criadoras' e artísticas do inconsciente, precisamente por libertar o processo

Frankl (1948/2016a) apresenta uma reflexão importante sobre a natureza do sistema psíquico inconsciente e suas características específicas. Ele destaca que o inconsciente é marcado por uma profundidade intuitiva e um aspecto irracional, o que o torna um campo fértil para a manifestação de conteúdos éticos, eróticos, morais e amorosos. Essa reflexão de Frankl destaca a complexidade do sistema psíquico humano e a importância de se considerar não apenas os aspectos conscientes, mas também os inconscientes, para uma compreensão mais profunda da natureza humana. Além disso, ela ressalta a relação entre arte, espiritualidade e intuição, indicando que esses elementos desempenham um papel fundamental na busca de sentido na vida[96].

A *Existenzanalyse*, assim, enfatizou todos aqueles fatores advindos da dimensão espiritual como constituintes "[...] da realidade específica do homem e reafirmou, juntamente com o espiritual, entendido como fenômeno originário, e por isso mesmo não analisável, a liberdade e a responsabilidade como atributos existenciais da pessoa humana" (Peter, 2020, p. 31-2).

É de suma importância observar que uma consciência excessiva em relação à produção a partir do inconsciente espiritual pode ser prejudicial. A auto-observação forçada e o anseio por realizar de forma consciente aquilo que deveria fluir espontaneamente no âmbito do inconsciente podem revelar desvantagens para o artista criador.

Conforme afirmado por Lukas (2002), embora Frankl utilize amplamente o conceito de consciência em sua obra, a dinâmica com a qual esse conceito foi abordado revela diferentes definições, sem chegar a um conceito definitivo. A afirmação de Lukas, na verdade, reforça a compreensão de que o conceito de consciência[97] pode ser considerado polissêmico no pensamento Frankliano.

---

essencialmente inconsciente de (re)produção da influência inibidora de uma excesso de consciência (*Bewusstheit*)" (Frankl, 1948/2016a, p. 34-5). Frankl tenta resolver o problema da tendência do violonista de depender excessivamente da consciência e da reflexão consciente em sua prática musical, o que resultou em um fracasso artístico. Ele busca mostrar a importância de equilibrar o consciente e o inconsciente, demonstrando como confiar no inconsciente e reduzir a reflexão excessiva pode levar a um desbloqueio das capacidades criativas e artísticas. O tratamento psicoterapêutico, nesse contexto, visa promover a confiança no inconsciente e a libertação das forças criativas internas, oferecendo uma abordagem alternativa à abordagem excessivamente consciente adotada pelo violonista.

[96] A descoberta dos conteúdos espirituais no inconsciente, ou seja, de um sentido inconsciente como sendo uma espécie de sede da pessoa ou de sentido para a existência humana, ajuda, como afirma Carvalho (2021, p. 101), a pessoa a enfrentar tanto o vazio existencial quanto a neurose noogênica: "o psiquiatra descobriu uma dimensão inconsciente mais ampla que o inconsciente freudiano, centro dos atos volitivos e motivos existenciais, onde se encontram os elementos espirituais".

[97] Lukas (2002, p. 48) ressalta que a consciência (*Gewissen*) pode sofrer alguns impactos importantes que devem ser encarados com extremo cuidado: "[...] [o] processo de escutar ou detectar necessita de horas de reflexão, de uma pausa de meditação, de um tempo de recolhimento e silêncio. Sem tal separação ocasional do ruído externo, nosso 'órgão de sentido' se atrofiaria paulatinamente. Na agitação do dia a dia sua capacidade de escuta diminuiria

A partir disso, Frankl (1948/2016a, p. 36) levanta uma importante questão sobre o conceito de "sentimento" (*Gefühl*), indagando se toda reprodução ou produção artística poderia ser atribuída aos sentimentos, que incluem as realizações éticas, eróticas e estéticas mencionadas anteriormente. Isso faz com que Frankl aborde os sentimentos de caráter intencional e sua relação com o inconsciente espiritual. Segundo ele, os sentimentos intencionais, ou seja, aqueles relacionados aos objetivos e propósitos da vida humana, podem ser atribuídos ao inconsciente espiritual.

O conceito de consciência intencional é fundamental nessa discussão, pois refere-se à capacidade do ser humano de direcionar sua atenção para um objeto ou evento específico. Contudo, Frankl também argumenta que os estados afetivos não podem ser atribuídos ao inconsciente espiritual, pois não possuem uma conexão direta com a dimensão espiritual-existencial do ser humano.

No que se refere à intencionalidade da consciência, como citado no parágrafo anterior, ela possui, por um lado, uma forma de interação com o mundo, pois enquanto consciência de algo que além de intencionar, está situada no mundo, é também uma consciência que se manifesta em um corpo e interage com a vida psíquica. Por outro lado, foi a partir da descrição desse fenômeno que Husserl (HUA IV, 150) inaugurou a concepção de percepção do corpo com base em suas experiências, tanto o 'Leib' quanto o 'Körper'. Observa-se que as experiências presentes na consciência têm uma importante distinção em relação a outros aspectos da psique, mesmo que interajam e integrem tanto a interioridade desse sujeito, o 'Leib', quanto aqueles que constituem o psíquico (Carvalho, 2021).

A premissa que aborda a constituição do corpo, tanto o 'Körper' quanto o 'Leib', em Frankl, não é especificada nesta primeira parte do texto. Porém, no artigo "Einführung in die Individualpsychologie. Erste Folge" [Introdução à Psicologia Individual. Primeira Entrega], publicado originalmente em 1927, Frankl utiliza o substantivo 'Körper' ao se referir ao corpo no sentido somático. Embora o artigo sobre a Psicologia Individual não faça uma distinção clara, podemos observar essa menção na seguinte frase: "[...] nos damos conta da importância fundamental do desenvolvimento de partes do corpo que servem ao movimento, à obtenção de

e em meio à agitação do trabalho perderia sua capacidade de detecção. Em resumo, são tantas as coisas subjetivamente importantes que acabam enfraquecendo a presença do transsubjetivamente essencial. Não desejo especular sobre as consequências no sentido metaclínico, pois bastam as consequências no sentido clínico. Estas acabam no colapso do organismo, fato que entrementes também a sociedade industrial, cegada pela obsessão da produtividade, descobriu e procura compensar com toda sorte de métodos artificiais de distensão. Mais simples e mais natural seria voltar ao 'dia do Senhor', ao dia em que todo o organismo descansa, com exceção de um órgão – a consciência".

alimento, à fuga e à luta" (Frankl, 1927/2010b, p. 38, tradução nossa)[98]. Mesmo que, como dito anteriormente, a referência não esteja explicitamente relacionada à diferenciação em torno de sua obra, não podemos negar que Frankl já tinha conhecimento de que a tradição fenomenológica Husserliana apontava para essa distinção. Nessa época, quando Frankl descobriu o livro "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" [O formalismo na ética e a ética material dos valores)], publicado em 1973, possivelmente influenciado pelo círculo Adleriano que frequentava, Max Scheler já havia feito essa diferenciação no desenvolvimento de sua fenomenologia, assim como Husserl e Edith Stein (Frankl, 1987/2010c; Cusinato, 2018).

Mesmo nas obras em que Frankl (1956/2016d) desenvolve a *Existenzanalyse*, não é difícil compreender que ele está constantemente fundamentando sua teoria nas bases antropológicas fornecidas pela fenomenologia. A abertura filosófica de Frankl exclui qualquer espaço que possa conceber o ser humano fora dessa dimensão, assim como a importância dos valores, pois a *Existenzanalyse* não pode ser compreendida sem levar em consideração a singular importância que Frankl atribui ao desenvolvimento de sua psicoterapia. A psicoterapia de Frankl interpreta o ser humano como aquele que é orientado por valores, e aqui a crítica à Psicanálise Freudiana também surge da exclusão do que o ser humano pode se tornar no futuro e de sua inclinação para o aspecto temporal do passado. Em suma, de acordo com a compreensão de Peter (2020), a Psicanálise possui uma característica peculiar que vai contra a abordagem de Frankl: a ênfase no passado. Essa ênfase, segundo o autor, pode de certa forma limitar a compreensão da existência do sujeito, reduzindo-o aos seus instintos. Peter (2020) destaca que, na *Existenzanalyse*, Frankl não está completamente preocupado com o passado em si, embora reconheça os avanços da Psicanálise Freudiana em seu desenvolvimento. Não obstante isso, para Frankl, a questão do passado não possui o poder de determinar o destino do ser humano ou de levá-lo a agir de determinada maneira. Essa perspectiva prevalece na compreensão Frankliana, que busca não se voltar para um sujeito completamente determinado e regido por instintos.

A *Existenzanalyse*, como afirma Frankl (1948/2016a), é, em resumo, uma abordagem psicoterapêutica que pretende posicionar-se de forma mais avançada em relação à Psicanálise Freudiana. Ao contrário desta última, a *Existenzanalyse* não se preocupa mais com o 'futuro de uma ilusão', mas concentra-se na reflexão sobre o que Frankl chama de "eternidade" e

[98] "[...] nos damos cuenta de la importancia fundamental del desarrollo de partes del cuerpo que sirven al movimiento y a la obtención de alimento, a la huida y a la lucha" (Frankl, 1927/2010b, p. 38).

"atualidade" de uma realidade específica e detalhada: a religiosidade humana (*Ibid*., p. 64). Em Frankl, a religiosidade constitui uma realidade no sentido mais estrito do termo empírico, mas também pode ser reprimida e, portanto, inconsciente.

O livro "Pastoral Médica: Fundamentos da Logoterapia e Análise Existencial" (*Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*) (Frankl, 1946/2019d)[99] fornece uma das bases para compreender a orientação psicoterapêutica da *Existenzanalyse*. Através dessa obra, podemos entender que a *Existenzanalyse* se diferencia de outras abordagens psicoterapêuticas ao enfatizar o papel e o conceito de sentido. O livro foi reescrito por Frankl após entregar o primeiro manuscrito no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau em 1941, o que, sem dúvida, influenciou sua 'visão de mundo' (*Weltanschauung*) e de psicoterapia. Segundo Peter (2020), essa obra mantém a coerência da *Existenzanalyse*, embora ainda careça de esclarecimentos conceituais mais aprofundados em relação ao sistema.

Quanto ao conceito de sentido, é importante lembrar que ele está intrinsecamente ligado ao conceito de consciência nesta obra, uma vez que, como afirma Frankl (1946/2019d, p. 106, grifo no original), "[...] a consciência é um *órgão-sentido*". Ainda assim, o texto não aborda o inconsciente nem a forma como os conteúdos do inconsciente são acessados. Antes de prosseguir, é necessário mencionar que a descoberta de Frankl sobre o conteúdo espiritual do inconsciente ocorreu da mesma forma que Freud descobriu o conteúdo instintivo: através da associação livre (*freie Assoziation*).

O sistema psíquico pode ser encarado como uma entidade complexa e multifacetada. No texto "Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse", originalmente publicado em 1967 [Teoria e Terapia das Neuroses: Introdução à Logoterapia e à Análise Existencial (1967/2016d)], Frankl admite utilizar o método da associação livre. Não obstante, apesar de a *Existenzanalyse* também fazer uso desse método, seu objetivo é trazer à tona outros conteúdos inconscientes não descritos por Freud: os conteúdos espirituais.

Frankl (1938/2021g), no texto "Sobre a problemática espiritual na psicoterapia", defende que ao discutir a problemática espiritual da psicoterapia, é importante examinar as correntes psicoterápicas atuais e suas tendências de desenvolvimento histórico-espirituais. Ele identifica a Psicanálise e a Psicologia Individual como os grandes representantes históricos

[99] Em língua portuguesa, temos a tradução intitulada "Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial" (Frankl, 1946/2019d).

dessas correntes. Em relação ao surgimento de sintomas neuróticos, Frankl destaca a diferença na abordagem terapêutica da Psicanálise e da Psicologia Individual. Para a Psicanálise, a repressão é o momento essencial no surgimento desses sintomas, e o princípio terapêutico consiste em tornar consciente o que foi reprimido. Já para a Psicologia Individual, o sintoma neurótico é interpretado como uma tentativa do indivíduo de se livrar de uma responsabilidade, e o objetivo terapêutico é atenuar a sensação de responsabilidade. A frase de Freud citada por Frankl, "lá onde se acha o id é que o eu deve vir a ser" (*Ibid.*, p. 9), destaca a importância de tornar conscientes os conteúdos inconscientes, ou seja, trazer à tona o que foi reprimido para que o *Ego* possa integrá-los e se tornar mais consciente. Por outro lado, a abordagem da Psicologia Individual destaca a responsabilidade do indivíduo sobre suas escolhas e ações e busca atenuar essa sensação de responsabilidade excessiva que pode levar à neurose (Frankl, 1938/2010f). Frankl aponta essas diferenças na abordagem terapêutica para destacar a importância de compreender as tendências histórico-espirituais que influenciam a psicoterapia e a forma como cada abordagem busca entender e tratar os sintomas neuróticos. No texto "Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à logoterapia e à análise existencial", de 1956, Frankl afirma o seguinte:

> [...] Nosso intuito é trazer à consciência – e à responsabilidade – não apenas a pulsão inconsciente, mas também a espiritualidade inconsciente. Nos sonhos, essas produções autênticas do inconsciente, entram não apenas elementos do inconsciente pulsional, mas também aqueles do inconsciente espiritual. Mas se usamos os mesmos métodos para compreendê-los que os usamos por Freud para investigar o inconsciente pulsional, podemos – mesmo perseguindo outro objetivo, que é a descoberta do inconsciente espiritual – dizer à psicanálise: marchamos juntos, mas atacamos em separado. Queremos nos guiar pela grande virtude da psicanálise, a objetividade, também em relação aos fatos empíricos do inconsciente espiritual. Entretanto, não exigimos honestidade absoluta não apenas do objeto a ser pesquisado (no que diz respeito, por exemplo, aos eventos produzidos), mas exigimos uma imparcialidade absoluta também do sujeito pesquisador, que não permita que ele feche os olhos diante dos fatos da espiritualidade inconsciente (Frankl, 1956/2016d, p. 157).

Como é possível observar, a *Existenzanalyse* possui o objetivo de trazer à consciência e à responsabilidade tanto a pulsão inconsciente – relacionada diretamente à Psicanálise Freudiana – quanto a espiritualidade inconsciente, agora como elemento-chave da psicoterapia Frankliana. Frankl discute a importância de reconhecer não apenas a pulsão inconsciente, mas também a espiritualidade inconsciente no processo psicanalítico. Ele argumenta que nos sonhos, o inconsciente apresenta elementos tanto da pulsão quanto do espiritual e que é possível utilizar os métodos da Psicanálise para compreendê-los.

Na tese de 1948, Frankl tende a afirmar que não é mais viável, dentro da prática psicoterapêutica, trazer tudo absolutamente à consciência a qualquer custo; é preciso que o psicoterapeuta traga o conteúdo inconsciente à consciência, mas de forma temporária. O psicoterapeuta deve tornar consciente algo inconsciente, inclusive algo espiritualmente inconsciente, para, finalmente, fazê-lo voltar a ser inconsciente. Dito de outra forma, a tarefa do psicoterapeuta, de acordo com Frankl, é transformar o que ele chama de "potentia inconsciente" em um "actus consciente", visando reconstituir um "habitus inconsciente" (Frankl, 1948/2016a, p. 35). O psicoterapeuta tem o intuito de "[...] restabelecer a espontaneidade dos processos inconscientes (*Ibid*., p. 35)[100].

A Psicanálise, como afirma Frankl (1956/2016e), precisa manter algo no inconsciente ou trazer à consciência novamente. Contudo, para a *Existenzanalyse*, o retorno ao inconsciente do(s) conteúdo(s) é um elemento de extrema importância, pois o esquecimento dos fatos, do(s) conteúdo(s), reflete a operação de um mecanismo de defesa da própria psique[101].

Frankl (1948/2016a) depara-se com a complexidade de conceituar o inconsciente espiritual em sua teoria, e é nesse encontro com a obscuridade desse aspecto que ele segue os passos de Freud, valendo-se do tema dos sonhos, por motivos semelhantes. A busca por uma via de acesso que possibilite a investigação profunda do inconsciente o conduz à introdução do método da associação livre, um pilar na técnica psicanalítica de Freud. A partir disso, Frankl afirma que, para a interpretação analítico-existencial dos sonhos, é necessário utilizar o método da associação livre, pois é preciso trazer os conteúdos à consciência (*Bewusstheit*) e à responsabilidade, não se limitando apenas à instintividade inconsciente. Os sonhos são produções autênticas do próprio inconsciente e, portanto, enquanto na perspectiva psicanalítica Freudiana eles apresentam elementos instintivos do inconsciente, a interpretação analítico-existencial dos sonhos permite encontrar conteúdos do inconsciente espiritual. Além disso, Frankl insiste que a consciência (*Gewissen*), tendo como referência a interpretação dos sonhos,

---

[100] Não apenas na obra "Der Unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion" de 1948 que Frankl afirma isso. No livro "Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse" de 1967 [Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à Logoterapia e à Análise Existencial (1956/2016e)], Frankl afirma: "O psicoterapeuta só deve alcançar uma conscientização total de maneira temporária. Ele deve tornar o inconsciente (e também o inconsciente espiritual) consciente para depois permitir que ele se torne inconsciente de novo: *ele deve conduzir uma* potentia *inconsciente a um* actus *consciente*, como único objetivo de *criar novamente um* habitus *inconsciente*. *O psicoterapeuta precisa restabelecer o caráter espontâneo de operações inconsciente*" (Frankl, 1956/2016e, p. 216-7, grifos no original).

[101] Sobre isso, Frankl recorre a uma lendo do Talmude: "[...] compreendemos a sabedoria profunda anunciada por uma lenda do Talmude, segundo a qual cada recém nascido [sic], assim que chega ao mundo, leva um tapa na boca dado por um anjo, esquecendo-se do que havia aprendido e visto antes de nascer. Visto que devemos enxergar essa 'amnésia' platônica como um mecanismo de defesa, podemos chamar o anjo talmúdico de anjo da guarda" (Frankl, 1956/2016e, p. 217).

é um modelo produtivo para demonstrar a importância e a eficácia da descoberta do inconsciente espiritual.

A interpretação analítico-existencial dos sonhos (*Existenzanalytische Traumdeutung*), de acordo com Chaves e Aquino (2022), aborda os sonhos de maneira geral em apenas três obras, nas quais Frankl explica a prática de analisar os sonhos e suas técnicas, a saber: *A presença ignorada de Deus* (Frankl, 1948/2016a); *A psicoterapia na prática: uma introdução casuística para médicos* (Frankl, 1947/2019a); *Psicoterapia e existencialismo: textos selecionados em logoterapia* (Frankl, 1967/2020).

Frankl (1956/2016e), seguindo os passos de Freud, acredita que os sonhos são autênticas produções do inconsciente. No entanto, ele destaca que os elementos instintivos não são os únicos que se manifestam nos sonhos através do inconsciente. Sem dúvida, também há elementos produzidos pelo inconsciente espiritual. Ambas abordagens, a Psicanálise de Freud e a *Existenzanalyse* de Frankl, utilizam o método de investigação da associação livre. Ainda assim, o objetivo de compreensão é diferente. Ao contrário de Freud, Frankl busca a descoberta do inconsciente espiritual.

A escolha do método da associação livre que Frankl (1948/2016a) utiliza da Psicanálise Freudiana demarca objetivos que não são comuns, embora o método utilizado seja o mesmo. As interpretações dos sonhos não podem partir da premissa de que em todo e qualquer sonho há somente conteúdos de sexualidade infantil, pois os sonhos carregam elementos extremamente distintos entre si, e uma interpretação preconcebida, antes de uma observação acurada, pode gerar compreensões errôneas do evento. A objetividade, característica intrínseca da Psicanálise, salienta Frankl, aponta para o confrontamento dos fatos empíricos da existência do inconsciente espiritual, pois essa é a grande virtude da Psicanálise. Esse apontamento da objetividade traz uma exigência ao analisado, assim como ao analista. Para ilustrar isso, Frankl apresenta seis sonhos que serão analisados.

> Uma paciente sonha que, juntamente com a roupa suja, foi enviado para a lavanderia um gato sujo, o qual foi devolvido morto no meio da roupa lavada. A doente fez as seguintes associações: quanto ao gato, lembrou que ama os gatos "acima de tudo", porém ama também "acima de tudo" sua filha, a única que tem. Neste contexto, "gato" significa então "filha". Mas por que o gato estaria "sujo"? Isso foi esclarecido quando a paciente relatou que ultimamente houve muitos mexericos na vizinhança sobre a vida amorosa de sua filha e, neste sentido, realmente foi "lavada roupa suja". Esse também era o motivo pelo qual a paciente, conforme ela mesma admitiu, constantemente ficava espionando e espezinhando a filha. O que significaria então o sonho como um todo? Constitui uma advertência para que a enferma não atormentasse a filha com exagerada insistência quanto à sua "pureza" (!) moral, o que poderia acabar destruindo a filha. O sonho expressa, assim, a voz de advertência da própria consciência (Frankl, 1948/2016a, p. 38).

O exemplo do sonho também ilustra a complexidade da mente humana e como nossos pensamentos e emoções podem se manifestar de maneira simbólica. Carvalho (2021) afirma que a interpretação analítico-existencial dos sonhos difere da abordagem psicanalítica Freudiana. Segundo o autor, Frankl identificou que a advertência contida nos sonhos não estava relacionada à repressão de impulsos infantis, mas sim à consciência moral. Isso levou Frankl (1946/2019d, p. 414) a comentar o seguinte sobre os sonhos: "podemos até ir além e reconhecer sem medo que tudo o que a psicanálise nos ensinou, por exemplo, sobre os sonhos, mantém, essencialmente, sua validade, podendo-se concordar, afinal, com esta afirmação: quem sonha não sou 'eu' (ego), é o *Id* que sonha em mim". Além disso, Frankl aborda a questão da origem da consciência, destacando "[...] não há nenhuma saída psicológica ou psicogenética, apenas uma resposta ontológica" (Frankl, 1948/2016a, p. 53).

É importante ressaltar que Frankl (1946/2019d) aponta para a concepção psicanalítica da existência de uma camada inconsciente da psique, responsável por nossos desejos e impulsos mais primitivos. Por sua vez, o *Ego* é a parte consciente da psique, capaz de tomar decisões e controlar esses impulsos. Já o *Id*, por outro lado, representa a parte mais primitiva da psique, que está além do controle consciente.

> Sonhos de advertência moral e de autorrepreensão não realizam desejos como entendeu Freud e não se reduzem à sexualidade infantil. Frankl observou que não se pode fechar os olhos para elementos que evidenciam a existência do inconsciente espiritual, necessário para explicar a sublimação (Carvalho, 2021, p. 154).

Inicialmente, de forma geral, Carvalho (2021) apresenta uma crítica à teoria de Freud, que entendia que os sonhos são uma forma de realizar desejos reprimidos, especialmente de ordem sexual. Aponta o entendimento de Frankl quanto aos sonhos, que também podem ter um caráter de advertência moral e de autorrepreensão, ou seja, uma função que vai além da realização de desejos. Essa reflexão é importante porque mostra a necessidade de uma análise mais aprofundada e complexa dos sonhos, que não se restrinja apenas ao seu conteúdo manifesto, mas que leve em conta o contexto emocional e psicológico do indivíduo que os está experimentando. Além disso, Carvalho (2021) menciona a existência do inconsciente espiritual Frankliano, uma dimensão da psique que não se limita à sexualidade infantil e que é fundamental para explicar a sublimação.

A sublimação, nesse contexto, pode ser entendida como uma forma de transformação dos impulsos primitivos em atividades socialmente aceitáveis e culturalmente valorizadas. Essa

transformação é possível graças à existência do inconsciente espiritual, que permite ao indivíduo transcender suas necessidades mais básicas e buscar uma realização mais profunda e significativa.

Podemos identificar no sonho mencionado alguns problemas que só podem ser abordados pelo método da associação livre, por exemplo. Podemos dar como exemplo o problema da ambiguidade simbólica descrita. Os símbolos utilizados no sonho podem ter vários significados possíveis, e não há uma maneira objetiva de determinar qual é o mais apropriado, a não ser pela interpretação e associação que a paciente faz com eles. Por exemplo, o gato pode ser interpretado como representando a filha ou algo completamente diferente. Além disso, o próprio sonho apresenta um grau de complexidade, uma vez que é uma manifestação do inconsciente composta por várias camadas de significado e associações, o que dificulta a interpretação adequada. Como ficou evidente, a paciente precisou fazer várias associações para chegar ao significado do sonho, e mesmo assim a interpretação pode não ser completa ou precisa. Além disso, o significado do sonho é influenciado pelas experiências e perspectivas pessoais, levando em conta a associação livre. O mesmo sonho poderia ter significados diferentes para outra pessoa. Por fim, e aqui não pretendemos esgotar as possibilidades de análise, Frankl pressupõe como premissa a existência da consciência intencional espiritual, uma vez que no sonho há a manifestação da voz da consciência da paciente. De toda forma, Frankl (1948/2016a) apresenta outro exemplo de sonho.

> O enfermo relata um sonho que se repete constantemente a intervalos relativamente curtos, aparecendo até repetidas vezes durante uma mesma noite, como um sonho em cadeia. Sonha que se encontra numa certa cidade estrangeira, onde tenta telefonar para uma determinada senhora, o que nunca consegue. O principal motivo de não conseguir fazer a ligação é que o disco do telefone é demasiadamente grande, com cerca de cem números, impedindo-o de efetuar corretamente a discagem. Ao acordar, percebeu que o número que queria discar era apenas semelhante ao número real do telefone daquela senhora; por outro lado, o número era idêntico ao número de telefone de uma empresa para a qual estava atualmente trabalhando com sucesso. Ao discutir o sonho com o paciente, evidenciou-se que ele, que era compositor, estivera realmente naquela cidade estrangeira e, durante sua estadia, dedicara-se a um trabalho de composição que lhe dava profunda satisfação; tratava-se de música de conteúdo religioso. No seu trabalho atual compondo música de *jazz* para filmes, era bem-sucedido, porém não tinha aquela sensação de realização interior. Em seguida, o paciente declarou decididamente que não se tratava em absoluto de saudades daquela cidade estrangeira, pois os anos que lá vivera foram desagradáveis em todos os sentidos, com exceção do seu trabalho. Também não era saudade daquela senhora, pois não havia nenhuma ligação erótica entre eles. Espontaneamente, porém, declarou que, naquela parte do sonho em que aparece o enorme disco de telefone, ele vê a constatação resignada de que atualmente tem dificuldade de optar. Qual opção?, precisamos perguntar. A resposta é óbvia: a escolha profissional, a decisão entre compor música profana ou sacra, sendo esta última a que representa a sua vocação autêntica. De repente, também se elucida para nós o significado do conteúdo central do sonho, a saber: nosso paciente tenta repetidamente, porém em vão, estabelecer uma comunicação, uma ‘nova

> ligação'. Substituindo essa 'nova ligação' por 'religação', basta traduzi-la ao seu equivalente latino e, assim, teremos *religio*, ou 'religião' (Frankl, 1948/2016a, p. 39-40).

O sonho sugere que o paciente está enfrentando uma crise de identidade e propósito, sentindo-se desconectado de sua verdadeira vocação e desejando uma nova ligação com seus valores e crenças mais profundos. O grande disco do telefone simboliza a dificuldade em estabelecer essa conexão, mas ao interpretar o sonho, o paciente começa a compreender o que está faltando em sua vida e a tomar decisões mais alinhadas com sua verdadeira vocação, manifestada em seu inconsciente espiritual durante o sono, o que guarda certa relação com a interpretação Freudiana das representações oníricas (disfarçadas ou obnubiladas).

De acordo com Aquino (2013), o significado desse sonho em específico está intimamente relacionado à palavra religião, ou seja, um "religare" que refaz uma ligação entre o sujeito, o paciente e Deus. Assim, Frankl (1948/2016a) defende a existência, sob a estrutura de uma religiosidade íntima (*intimen*), de uma repressão da religiosidade, ou seja, seu velamento psicológico ou ocultamento diante do eu consciente (*Ich bewussten*). Essa interpretação leva Frankl a defender que além da libido inconsciente, que pode estar reprimida e ligada ao inconsciente instintivo, há uma *religio* inconsciente reprimida, ligada ao inconsciente espiritual.

Ressaltamos que Frankl, no livro "A psicoterapia na prática: uma introdução casuística para médicos" (1947/2019a), discute brevemente a importância diagnóstica dos sonhos, especialmente na Psicanálise, onde se acredita que as aspirações do inconsciente só chegam à consciência através de um disfarce simbólico. Alguns sonhos podem provocar uma advertência ao sujeito que dorme, outros podem representar uma autorrepressão (*Selbstvorwurf*). Contudo, esses sonhos se originam na consciência (*Gewissen*), ou seja, os sonhos se originam no íntimo do inconsciente espiritual, que pode manifestar uma consciência ética (*ethischen Gewissen*), assim como artística ligada ao inconsciente estético (*ästhetisch Unbewussten*) (Frankl, 1948/2016a). Isso ocorre porque o sonho é um acordo entre as exigências pulsionais do inconsciente e a consciência que censura os conteúdos infanto-sexuais das aspirações, transformando-os em conteúdo manifesto do sonho. Segundo a teoria de Freud, e também de acordo com a perspectiva de Frankl (1947/2019a), o sonho tem um significado biológico fundamental como guardião do sono, uma vez que auxilia a regular a atividade psíquica durante o sono e previne o despertar por estímulos externos. Frankl cita outro sonho:

> Um paciente sonha que seu pai lhe entrega sacarina, porém ele a recusa com o comentário orgulhoso de que prefere tomar café ou chá amargo, ao invés de adoçá-los com quaisquer sucedâneos. Com "entregar" (*übergeben*), o doente associa: "Entrega, literalmente 'tradição' (*Tradition*), porém, aquilo que me foi transmitido (*tradiert*) por meu pai é a crença religiosa que ambos professamos". Além disso, as associações revelam os seguintes restos diurnos: na noite anterior ao sonho, o paciente lera um artigo numa revista que reproduzia o diálogo entre um filósofo existencialista e um teólogo. A argumentação do filósofo existencialista lhe parecera bastante plausível, tendo ficado impressionado, sobretudo, com a rejeição por parte do filósofo de uma religiosidade existencialmente falsa. Concretamente, recorda um trecho do diálogo em que o filósofo se recusa a "fugir para um reino de fé ou um reino de sonhos" e exclama: "Que motivo é este, o de ser feliz? Queremos a realidade". Também no estado de vigília ocorre a rejeição de algo falso. Mas continuemos ouvindo as associações do enfermo. Na mesma noite, nosso paciente ouvira pelo rádio um sermão, o qual, de alguma maneira, sentiu como um consolo barato, como algo "adocicado". Ligando agora esse sermão a uma passagem do artigo anteriormente citado, em que se pergunta: "O que acontece quando se perde o gosto (!) pelo mundo?", compreendemos muito bem por que as conexões associativas ligaram seletivamente o falso (o existencialmente falso, aqui referindo-se à religiosidade, ou melhor, à confissão religiosa transmitida) com a esfera do gosto, e por que razão foi especialmente escolhido, como imagem onírico-plástica, um adoçante artificial (falso), justamente o sucedâneo sacarina, que deveria substituir o autêntico açúcar. Por fim, a escolha desse símbolo se torna totalmente clara quando ficamos sabendo ainda do seguinte: nosso paciente leva sempre consigo, como um talismã, um certo símbolo religioso de sua confissão "transmitida" e, para "camuflá-lo" dos olhos de estranhos, guarda-o dentro de uma caixinha de madeira que, originalmente, serviu de embalagem para... sacarina (Frankl, 1948/2016a, p. 40-1).

Frankl destaca que a escolha da sacarina como símbolo onírico-plástico se torna clara quando se descobre que o paciente carrega consigo um símbolo religioso de sua confissão transmitida guardado dentro de uma caixinha de madeira que originalmente serviu como embalagem para a sacarina. A associação do falso (a religiosidade existencialmente falsa) com o substituto sacarina e a perda do gosto pelo mundo tornam-se significativas no contexto do sonho e da vida do paciente. "Assim, se inicialmente o eu se revelou como 'também inconsciente', ou o inconsciente como sendo 'também espiritual', agora esse inconsciente mostrou ser 'também transcendente'" (Frankl, 1948/2016a, p. 58).

Portanto, o sonho de Frankl é um exemplo de como as associações oníricas podem revelar questões profundas e complexas na vida do paciente, como suas crenças e valores religiosos, suas preocupações com a autenticidade e o sentido da vida, e seus esforços para lidar com a perda do interesse pelo mundo. Isso ecoa a afirmação de Aquino (2014, p. 77) de que "a hipótese de um inconsciente transcendente decorreu, principalmente, das experiências clínicas, nas quais ocorreram manifestações de sonhos religiosos em pacientes não religiosos". Em outros sonhos, a problemática religiosa se torna bastante evidente, podendo ou não estar relacionada à espiritualidade inconsciente, seja de forma aparente ou latente. Além disso, dentro da própria manifestação do inconsciente espiritual, surge o problema religioso pessoal que se

choca com o aspecto confessional da religião, assim como o problema eclesiástico-institucional dentro do contexto teórico confessional (Frankl, 1948/2016a). Frankl também apresenta outro exemplo de uma paciente:

> Ela sonhou: "Estou indo para a igreja de Alser" e faz as seguintes associações: "No caminho para meu psicoterapeuta, quando passo perto da igreja de Alser, repetidamente pensei: 'Estou caminhando em direção a Deus, mas não através da igreja, e sim, de certa maneira, através do tratamento psicoterapêutico. Meu caminho para Deus, de algum modo, passa pelo médico; mas, sem dúvida, na volta do médico novamente passo pela igreja de Alser. Meu caminho para a terapia é, assim, um desvio que leva à igreja". O sonho continua da seguinte maneira: "A igreja parece abandonada". Interpretação: a igreja está abandonada significa que a paciente abandonou a igreja; de fato, ela havia deixado de ir à igreja. "A igreja está completamente destruída por bombardeios, o teto desabou, somente o altar está intacto". Interpretação: as comoções (internas) causadas pela guerra não apenas abalaram-na psicologicamente, como também libertaram sua visão para o aspecto central (o altar!) da religião. "Do interior vê-se o céu azul, o ar circula livremente". Interpretação: as comoções internas libertaram sua visão, abrindo-a para o sobrenatural. "Porém, acima de mim estão ainda restos do telhado, vigas que ameaçam ruir – e disso tenho medo". Interpretação: a paciente tem medo de uma recaída, de ser "soterrada" de novo. "E fujo para o exterior, um pouco desapontada". Interpretação: de fato, ultimamente tem tido pequenas decepções quanto à afirmação de sua fé religiosa e também quanto a aspectos eclesiástico-institucionais; a adesão total à sua igreja foi dificultada por impressões ocasionais de uma suposta mesquinhez e falta de generosidade por parte de alguns sacerdotes e teólogos (Frankl, 1948/2016a, p. 41-2).

O sonho da paciente mostra como a psicoterapia pode ser um caminho para Deus para algumas pessoas e como a visão de alguém pode ser afetada por suas experiências internas. A igreja de Alser, que é abandonada e destruída por bombardeios, representa a dor e as cicatrizes emocionais que a paciente carrega consigo. Todavia, o altar, que permanece intacto, simboliza a crença da paciente em algo maior do que ela mesma e sua busca por significado e propósito. O medo de uma recaída mostra que a jornada da paciente em busca de Deus e significado ainda é incerta e desafiadora, mas também demonstra que ela está disposta a enfrentar esses desafios. Essa interpretação, talvez através da Psicanálise, é de difícil consenso devido ao fato de que esses conteúdos chegam bastante difusos em uma função simbólica na consciência.

> O motivo pelo qual a psicanálise considera como algo dado que os impulsos em geral chegam ao consciente exclusivamente numa roupagem simbólica reside em que o sonho representa de antemão um "compromisso" entre as exigências dos impulsos do inconsciente, por um lado, e, por outro lado, o consciente que "censura" os conteúdos sexuais infantis daqueles impulsos, transformando-os no "conteúdo manifesto do sonho". Com isso, Freud, concedeu ao sonho o significado biológico fundamental de um "guardião do sono" (Frankl, 1947/2019a, p. 210).

Em outras palavras, Frankl (1947/2019a) aborda a questão do motivo pelo qual a Psicanálise considera que os impulsos inconscientes chegam ao consciente apenas de forma simbólica e explica que isso ocorre devido ao compromisso estabelecido pelo sonho entre esses impulsos e o consciente, que censura os conteúdos sexuais infantis dos impulsos, transformando-os no conteúdo manifesto do sonho. Assim, Freud atribuiu ao sono o significado biológico fundamental de um guardião.

Frankl (1947/2019a) argumenta que o sonho, na Psicanálise, atua como um intermediário entre o inconsciente e o consciente, permitindo que os impulsos inconscientes sejam transformados em imagens simbólicas que o consciente é capaz de compreender e lidar. Isso ocorre porque o consciente censura os conteúdos sexuais infantis desses impulsos, transformando-os em algo mais aceitável e compreensível. Frankl sugere que o sonho é uma defesa natural do organismo humano, que busca proteger a mente consciente dos impulsos inconscientes que poderiam ser perturbadores ou prejudiciais.

Podemos destacar, logo, o fato de que Frankl apresenta uma explicação interessante sobre o motivo pelo qual os impulsos inconscientes chegam ao consciente de forma simbólica e como o sonho atua como um intermediário ou guardião desses impulsos, permitindo que o consciente os enfrente de maneira mais segura e saudável. No penúltimo sonho, Frankl relata o seguinte:

> "Estou no Stephansplatz (Praça de Santo Estêvão, em Viena)". Interpretação: o centro da Viena católica. – "Estou diante do pórtico da igreja de Santo Estêvão e vejo que este está fechado com um muro". Interpretação: o acesso ao cristianismo ainda lhe está vedado. – "Dentro da catedral está escuro, mas sei que Deus está lá". Associação: "De fato és um Deus oculto". – "Procuro a entrada". Interpretação: agora está procurando o acesso ao cristianismo. –"São quase doze horas". Interpretação: está mais do que na hora. – "Padre N. N. está pregando lá dentro" (De alguma forma, o padre N. N. representa para nossa paciente o cristianismo). "Através de uma fresta, vejo sua cabeça. Interpretação: sua pessoa lhe transmite apenas um fragmento daquilo que representa. – "Quero entrar lá" Interpretação: ela quer afastar-se da pessoa e aproximar-se da essência. –"Corro por corredores estritos". Interpretação: "estreiteza" significa angústia, portanto nossa paciente espera com angústia e impaciência alcançar sua meta. – "Trago comigo uma *bombonnière* na qual há a inscrição: Deus chama". Interpretação: sua vocação para uma vida religiosa, aquela meta que tenta alcançar tão impacientemente, e o próprio caminho para esse alvo implicam a doçura de uma experiência extático-religiosa. – "Tiro um bombom da *bombonnière* e o como, mesmo sabendo que talvez possa me fazer mal". Associação: repetidas vezes a enferma declarou que se entrega a seus êxtases místicos, apesar de estar consciente do perigo de "cair na demência", ou seja, de ficar doente. – "Tenho medo de que alguém veja a inscrição na *bombonnière*, fico com vergonha e começo a apagar a inscrição". Associação: a paciente sabia que seu "caso" seria publicado e, consequentemente, fez todo o possível para impedir essa publicação" (Frankl, 1948/2016a, p. 42-3).

O relato do sonho, por Frankl (1948/2016a), mostra como a análise dos símbolos presentes nos sonhos pode ser uma ferramenta poderosa para compreender a dinâmica psicológica dos indivíduos. Através da interpretação dos símbolos, é possível compreender as censuras e exigências do inconsciente, bem como as angústias e medos que impedem o indivíduo de alcançar suas metas. Além disso, a análise dos sonhos pode ser útil para ajudar o paciente a compreender suas emoções e desejos mais profundos e encontrar maneiras de lidar com eles de forma saudável e construtiva.

Na compreensão de Carvalho (2021), a interpretação analítico-existencial dos sonhos, embora aceite a interpretação dos sonhos proveniente da Psicanálise Freudiana, considera-a como uma indicação do inconsciente espiritual. Ou seja, os sonhos são objetos do inconsciente espiritual, mas não apenas isso, pois também reconhecem os aspectos instintivos. Dessa forma, de acordo com o autor, o método de interpretação é o mesmo utilizado por Freud, porém o fenômeno que é descoberto é completamente diferente do da Psicanálise, especialmente quando se trata do problema da religiosidade, que agora também é considerado presente inconsciente espiritual.

Segundo Frankl (1948/2016a, p. 53), é preciso "[...] um pouco de coragem (*Mut*) para declarar-se partidário daquilo que se reconheceu, é preciso ter um pouco de humildade (*Demut*) para designá-lo com aquela palavra que as pessoas vêm usando há milênios: a simples palavra 'Deus'". Em relação a isso, a decisão de renegar (*verleugnen*) Deus pode partir em duas direções: (i) renegar a existência de Deus ou (ii) renegar o uso do nome 'Deus'. Esta última refere-se às pessoas que substituem o nome 'Deus' por termos como divino ou divindade por arrogância (*Hochmut*), ou atribuem significados vagos ou nebulosos, ou mesmo de conotação panteísta. De qualquer forma, essa problemática diz respeito ao que o indivíduo possui diante de sua consciência (*Gewissen*), da liberdade humana e, para Frankl, o questionamento que até então tinha um caráter eminentemente ético agora se torna religioso. O homem irreligioso (*irreligiöse Mensch*), em outros termos, é aquele que tende a aceitar sua consciência (*Gewissen*) apenas em sua facticidade, por meio de sua própria imanência, sem considerar o aspecto transcendente da consciência. Nesse sentido, a consciência se torna a última instância pela qual é responsável, tratando-se, portanto, do homem irreligioso. Para o homem religioso, a consciência não é a última instância pela qual é responsável, mas, para Frankl (1948/2016a), ela é a penúltima instância[102].

[102] Frankl apresenta uma analogia interessante sobre a diferença entre o homem irreligioso (*irreligiöse Mensch*) e o homem religioso (*religiöse Mensch*), uma analogia que provavelmente foi extraída de sua prática como alpinista: "O ser humano irreligioso deteve-se antes do antes do tempo no seu caminho em busca de sentido, já que não foi

Frankl defende a compreensão de que é através da consciência, em última instância, que se percebe – também por meio dos sonhos – a realidade do inconsciente, mas do inconsciente espiritual (Carvalho, 2019; 2021). Com isso, Frankl (1948/2016a), ao comentar esse sonho, se depara em sua investigação com o fato de que a manifestação do fenômeno religioso nos sonhos aponta para uma camuflagem com pudor (*schamhaft*). No entanto, é importante ressaltar que Frankl evita confundir pudor com inibição neurótica (*neurotischer Gehemmtheit*), pois o pudor se refere a "[...] um comportamento absolutamente natural e, de modo algum, pode ser sempre interpretado como uma inibição neurótica" (Frankl, 1948/2016a, p. 43-4). Frankl destaca neste texto os trabalhos de Scheler[103] sobre a questão do sentimento de vergonha, especialmente sua descoberta em relação à sua função protetora, uma vez que "sua tarefa consiste em evitar que algo se torne meramente um objeto, um objeto para os espectadores" (*Ibid*., p. 44).

Conforme compreende Aquino (2013), a análise dos sonhos no pensamento Frankliano deve, em primeiro lugar, ter como objetivo de fazer com que o paciente, com a ajuda da técnica, torne consciente a dimensão do inconsciente espiritual e, em segundo lugar, fazer com que esse conteúdo, ou dimensão, além de seus conteúdos, torne-se novamente inconsciente. Ou seja, o autor afirma que a linguagem concreta dos símbolos precisa ser transformada em uma linguagem abstrata, ou mais abstrata, para ser relacionada ao que o paciente traz em sua vivência.

Na Psicanálise, a análise dos sonhos também está diretamente relacionada à questão do *Id* e do *Ego*. De acordo com a teoria Freudiana, os sonhos são uma forma de expressão do *Id* e de satisfação de seus desejos reprimidos, enquanto o *Ego* busca controlar esses impulsos. Portanto, a análise dos sonhos na Psicanálise tem como objetivo trazer à tona esses conflitos internos e conscientizar o paciente sobre suas motivações inconscientes. Na *Existenzanalyse*, a abordagem é um pouco diferente, pois busca encontrar um sentido existencial para o sonho e relacioná-lo com a vida do paciente.

> Algo análogo se aplica também à neurose, quando vista e interpretada a partir do aspecto psicanalítico; também ela representa um compromisso entre "Ego" e o "Id" é

além de sua consciência, não perguntou além dela. É como se tivesse chegado a um pico imediatamente inferior ao mais alto. Por que não vai adiante? É porque não quer perder 'o chão firme sob seus pés', pois o verdadeiro pico não está visível para ele, está oculto na neblina, e nessa neblina, nessa incerteza, ele não se arrisca a penetrar. Somente a pessoa religiosa assume esse risco. O que, porém, impediria que ambos, naquele lugar onde um para e o outro parte para o último pedaço do caminho, se despeçam um do outro sem rancor" (Frankl, 1948/2016a, p. 52).

[103] É importante destacarmos que Frankl (1948/2016a) pode estar falando aqui do texto "Über Scham und Schamgefühl" [Sobre a vergonha e o sentimento de vergonha], de 1913, de Scheler (1913/1933).

> uma construção. A análise existencial, no entanto, deve ter suas dúvidas a respeito dessa concepção: em nossa opinião, o par de opostos "Ego" e "Id" é uma construção. Em nosso ponto de vista esse tipo de sistema bipartido que, segundo a doutrina freudiana, domina o fenômeno psíquico, é equivocado desde o princípio, uma vez que o suposto "Id", a parte instintiva, está formada e configurada pelo Ego desde o início (Frankl, 1947/2019a, p. 210).

Frankl, aqui, refere-se à relação entre o *Ego* e o *Id* na Psicanálise Freudiana e à forma como a *Existenzanalyse* questiona essa concepção. De forma geral, o *Ego* é a parte da mente que está consciente, que toma decisões e representa a identidade do indivíduo, enquanto o *Id* é a parte inconsciente responsável pelos instintos e impulsos. O *Ego* seria formado a partir do *Id*, que é a base instintiva da psique. No entanto, Frankl questiona essa concepção bipartida da mente e argumenta que o *Id* não é uma entidade separada do *Ego*, mas sim uma parte do *Ego* que é formada e configurada desde o início.

A *Existenzanalyse*, por sua vez, aborda a questão da existência humana e busca compreender a relação entre o indivíduo e o mundo em que vive. A psicoterapia existencial deve considerar a dimensão espiritual do ser humano, que envolve a busca por sentido e propósito na vida. Assim, é questionada por Frankl (1948/2016a) a visão reducionista do ser humano como um ser dominado por instintos e impulsos e propõe uma abordagem mais ampla e integrada da mente e do espírito. Além disso, como já mencionado, ele destaca a importância de trazer à tona o problema da religiosidade para a clínica.

A religiosidade é, segundo Frankl (1948/2016a), aquilo que há de sagrado no ser humano, pois representa, juntamente com o amor, uma verdadeira e autêntica intimidade. A religiosidade possui dois sentidos íntimos identificados por Frankl: (i) ela está localizada no âmago do sujeito; (ii) assim como acontece com o amor, a religiosidade é protegida pelo pudor. Surge uma grande problemática quando o sujeito, ao contrário do que é íntimo, tende a divulgá-la e, ao contrário do pudor, tende a traí-la. Portanto, a problemática se divide tanto na divulgação quanto na traição, já que os sujeitos temem, segundo a compreensão de Frankl, serem traídos ao compartilhar sua experiência íntima com a religiosidade com aqueles que não possuem a capacidade de compreendê-la, tornando-a imprópria. Ao invés disso, eles deveriam perceber que a religiosidade, ou essa experiência, é algo muito pessoal e íntima. Essa preocupação pode levar os sujeitos a interpretarem erroneamente que o médico está tentando "[...] querer desmascarar o religioso como uma sublimação da libido, ou como algo não pessoal, não

pertencente à essência do eu, mas próprio do id (inconsciente arcaico) ou do impessoal (inconsciente coletivo)" (*Ibid*., p. 45) [104]. Para o último exemplo, Frankl cita o VI sonho:

> Estou no meio de uma grande multidão, parece uma feira; todos se movimentam numa mesma direção, enquanto eu tento avançar na direção contrária. Interpretação: no turbilhão da "feira", que é o mundo, a grande massa está unanimemente orientada para uma única direção, está justamente "massificada"; porém, a paciente, por assim dizer, está nadando contra a corrente. – "De alguma forma, conheço a direção na qual devo seguir, pois no céu há uma luz que sigo. Essa luz torna-se agora cada vez mais intensa, até finalmente condensar-se numa figura". Interpretação: inicialmente, a doente conhecia a direção apenas de forma aproximada, depois passa a conhecê-la com mais precisão. – Perguntamos então que espécie de figura era aquela. Neste momento, porém, a doente ficou embaraçada e, após alguns momentos de hesitação, perguntou com olhar suplicante: "Preciso mesmo falar disso?". Somente depois de muito insistir é que ela revelou seu segredo: "A figura era de Cristo". No sonho, sua consciência lhe exigia que seguisse Cristo, que percorresse seu caminho como cristã (Frankl, 1948/2016a, p. 46).

A partir da *Existenzanalyse*, a interpretação desse sonho aponta para a importância da buscar por um sentido para a vida, que pode ser guiada por valores espirituais ou sagrados. No caso da paciente, sua crença em Cristo é o que lhe dá orientação e sentido no meio da multidão que a rodeia. Essa orientação, contudo, não é algo que vem de fora, mas sim algo que a paciente busca dentro de si mesma, ao seguir a luz que percebe no céu.

Na leitura de Aquino (2013, p. 116), é possível identificar nos exemplos que Frankl deu com os seis sonhos religiosos três tipos: (i) "advertência", (ii) "conflito" e (iii) "sentimento de proteção". No entendimento do autor, na prática clínica, o terapeuta pode ajudar alguns pacientes a obter as elucidações necessárias e determinantes das situações conflitantes, bem como indicar possíveis soluções advindas desses conflitos internos, além de sempre tentar apontar para um consolo que precisa estar em conformidade com a crença do paciente. De toda forma, algo precisa ficar evidente para Aquino (2013): a psicoterapia, em nenhuma hipótese, está autorizada a impor sua crença ou prescrever uma fé para o paciente. Contudo, existem sonhos que não apresentam fortes problemáticas religiosas, embora o tema envolva algum tipo de religião, pois pode ser que não haja dúvidas, para Frankl, sobre a religião em si e muito

[104] Sobre esse aspecto, Frankl acrescenta uma observação a partir de um dos exemplos que ele encontrou em sua prática clínica: "Por que será que tenho vergonha de todas as coisas religiosas, por que elas me parecem desagradáveis e ridículas? Bem, eu mesma sei exatamente por que me envergonho das minhas necessidades religiosas: a tônica básica da psicoterapia a que venho me submetendo há 27 anos – junto a outros médicos e outras clínicas – tem sido sempre a de que tal anseio constitui simples meditação, especulação absurda, porque só existe o que se vê e se ouve, e todo resto é um disparate, desencadeado por um trauma, ou então, é uma fuga para a doença (a fim de fugir da vida). Assim, cada vez que falava da minha necessidade de Deus, até precisava temer que isso faria com que me colocassem na camisa de força. Até agora, todo o tratamento tem sido um eterno 'falar de coisas sem importância'" (Frankl, 1948/2016a, p. 47).

menos a escolha por um caminho no âmbito daquela religião que o sujeito escolhe. Ainda assim, diante daqueles que trazem isso de forma evidente (vide sonhos I, II, III, IV e V), alguns problemas surgem com níveis diferentes de velamento, que podem estar relacionados diretamente aos graus de religiosidade que o sujeito apresenta e que são manifestados nos sonhos, seja em estágios conscientes, de escolha (sonho VI), ou em sua permanência inconsciente e, muitas vezes, reprimida (sonhos I, II, III, IV e V).

Frankl, no entendimento deste modelo que os sonhos podem apresentar frente às problemáticas religiosas, que versa sobre o todo o aspecto institucional-eclesiástico, destaca que há aqueles que apresentam "tendência claramente extático-mística" (Frankl, 1948/2016a, p. 42). Ao reconhecer a tendência extático-mística em alguns sonhos, Frankl sugere que esses sonhos podem ser uma forma de lidar com as problemáticas religiosas, especialmente aquelas relacionadas à instituição e à hierarquia eclesiástica. Isso pode ser interpretado como uma busca por uma conexão direta com o divino, sem a intermediação de figuras religiosas ou instituições.

É importante notar que Frankl (1948/2016a) não está criticando a religiosidade em si, mas sim a forma como ela é frequentemente estruturada e institucionalizada. Ao enfatizar a tendência extático-mística em alguns sonhos, ele destaca a importância da experiência individual e da busca por uma conexão direta com o divino ou com algo maior do que a própria vida. Isso pode ser interpretado como uma crítica à religião institucionalizada, que muitas vezes cria barreiras entre o indivíduo e a experiência espiritual.

Em última análise, a visão de Frankl (1948/2016a) em relação aos sonhos extático-místicos reflete sobre a relação entre o indivíduo e a religião, destacando como a busca por uma conexão direta com o divino pode ser uma forma de transcender as limitações impostas pela instituição e pela hierarquia religiosa. Essa perspectiva também abrange a relação entre a consciência moral e o inconsciente espiritual, buscando uma compreensão mais ampla do significado da experiência religiosa.

> Para Frankl, as orientações ditadas pela consciência moral podem não ser a última instância perante a qual o indivíduo é responsável, porque, quando projeta a transcendência, cada um se coloca diante daquele Ser que a humanidade denominou Deus. O indivíduo é responsável diante de outro e, também, quando enxerga para além deste o Grande Tu, diante de Deus. Esse raciocínio mostra porque, para análise existencial, Deus não é a imagem do pai, mas ocorre o contrário, é o pai que surge como imagem de Deus, porque Deus é primeiro dos seres (Carvalho, 2021, p. 62).

Carvalho (2021) aborda a relação entre a consciência, a responsabilidade individual e a ideia de Deus na *Existenzanalyse* de Frankl. De acordo com o autor, a consciência

desempenha um papel importante na vida do indivíduo, mas não é necessariamente a instância final perante a qual ele é responsável. Isso ocorre porque, ao projetar a transcendência, o indivíduo se coloca diante de Deus, aquele Ser que a humanidade denomina como tal. Portanto, a responsabilidade individual abrange não apenas o outro, mas também o Grande Tu, que é Deus. Essa perspectiva é significativa, pois demonstra que Deus não é simplesmente a imagem do pai, mas, ao contrário, é o pai que surge como imagem de Deus. Essa visão ressalta a importância de Deus como o primeiro dos seres, o ser primordial a partir do qual todos os outros seres se originam.

A ideia de que o pai é uma imagem de Deus pode ser interpretada como um reflexo da busca humana pela transcendência, pelo divino. Nesse sentido, a figura paterna representa autoridade, proteção e orientação, assim como Deus é visto como a fonte última de orientação e proteção. Além disso, essa perspectiva enfatiza a importância da responsabilidade individual e da consciência (moral) na vida do indivíduo, bem como sua relação com o divino e a transcendência.

De acordo com o pensamento de Frankl (1948/2016a), Deus não pode ser concebido como a imagem do pai (*Vater-Imago*), mas sim o pai é a imagem de Deus (*der Vater reine Imago Gottes*). O pai não é visto como um protótipo da divindade, mas Deus é o verdadeiro protótipo (*Urbild*) de toda paternidade. Frankl destaca que, do ponto de vista ontogenético, biológico e biográfico, o pai é o primeiro, mas do ponto de vista ontológico, Deus está em primeiro lugar. Com isso, a concepção de um transcendente independente da subjetividade, no qual estamos inseridos, surge de forma intuitiva, subjacente à consciência como algo autoevidente.

Frankl (1948/2016a) destaca que, do ponto de vista psicológico, a relação entre filho e pai se distingue da relação entre a pessoa e Deus. Entretanto, podemos estender essa interpretação para abranger a relação entre pais e filhos. A ligação entre filho e pais precede a relação entre a pessoa e Deus, mas essa ligação não deve ser considerada como um modelo, mas sim como uma imagem. Logo, tal entendimento implica que aqueles que me trouxeram à existência física, meus pais terrenos, representam os primeiros fatores causais daquele que gerou todas as coisas, tornando-se o primeiro símbolo e representação do Criador sobrenatural que é a origem de toda a natureza em termos ontológicos. Ou seja, as figuras que me deram vida são uma representação simbólica do Criador, sendo ele o primeiro elo na cadeia causal que deu origem a tudo o que existe. Portanto, meus progenitores naturais assumem uma função de

‘imago’, uma imagem ou representação do Criador sobrenatural de toda a natureza. Nesse sentido, a conexão entre a *Existenzanalyse* e a teologia se torna evidente.

Essa relação apresenta, como afirma Lukas (2002, p. 44), uma interseção entre disciplinas que podem ser consideradas limítrofes, pois há uma linha de demarcação que indica um fluxo puramente temporal. Enquanto a psicoterapia lida com um fluxo temporal transitório, a teologia lida com um fluxo temporal eterno. No entanto, coube a Frankl estabelecer uma ponte entre a psicoterapia e a teologia, “[...] estreitamente junto à margem do rio, ali onde se encontram os pilares da ponte que levam o arco para o ‘outro lado’” (*Ibid*., p. 44) [105].

Frankl (1948/2016a) afirma que existe uma relação estreita entre questões religiosas e a prática médica. Embora o médico não deva se envolver diretamente com essas questões em sua capacidade profissional, ele deve estar ciente e demonstrar um ponto de vista de tolerância incondicional diante delas, especialmente quando fazem parte da ‘visão de mundo’ (*Weltanschauung*) do próprio paciente. Mesmo que a religião (ou os temas relacionados a ela) não deva ser o foco principal da prática médica na *Existenzanalyse*, a tolerância e a compreensão das crenças religiosas e espirituais do paciente são importantes para uma abordagem completa do indivíduo.

Frankl ressalta que, ao considerar a questão da religião de um médico na perspectiva da *Existenzanalyse*, é fundamental lembrar que a obrigação de tolerância se aplica também a si mesmo. Mesmo que não seja possível afirmar com certeza se o médico (ou o logoterapeuta) possui interesse na religiosidade ou na falta de religiosidade de seus pacientes, é possível que, como pessoa com uma determinada religião, ele tenha bastante interesse nessas questões quando levantadas pelo próprio paciente. É crucial lembrar que esse interesse não se restringe apenas à religiosidade do outro, mas também à espontaneidade com que essa religiosidade é manifestada pelo outro.

Em outras palavras, o médico deve se preocupar em permitir que a religiosidade de seus pacientes se manifeste de forma natural e sem pressão por parte do logoterapeuta. O logoterapeuta deve exercer paciência e aguardar a manifestação desse aspecto, pois, para o

[105] De uma maneira didática, embora passível de críticas, Lukas (2002, p. 45) formula aquilo que ela chama de “decálogo em versão logoterapêutica”, ou seja, uma reinterpretação do decálogo bíblico. Para isso temos: 1º mandamento: ‘manterás a relação com a transcendência’; 2º mandamento: ‘conservarás tua receptividade aos valores’; 3º mandamento: ‘periodicamente recolher-te-ás para dialogar com a tua consciência’; 4º mandamento: ‘perdoarás aos teus pais os erros que cometeram contra ti’; 5º mandamento: ‘afirmarás incondicionalmente o sentido da vida’; 6º mandamento: ‘consentirás que a tua satisfação seja o efeito secundário de um ato de amor’; 7º mandamento: ‘só tomarás para ti e assumirás o que te for destinado’; 8º mandamento: ‘não multiplicarás o sofrimento entre as pessoas no mundo’; 9º mandamento: ‘respeitarás e preservarás a unidade da família’; 10º mandamento: ‘não aspirarás a ter, mas a ser’.

terapeuta, a convicção da presença latente de religiosidade já existe mesmo em indivíduos que parecem ser irreligiosos. O médico de fé não acredita apenas em um Deus específico, mas também na fé inconsciente do paciente. Ele não apenas tem fé consciente em seu próprio Deus, mas também acredita nesse Deus inconsciente presente em seu paciente. Ele acredita nesse Deus inconsciente como um Deus que ainda não se tornou consciente para aquele paciente[106].

No entendimento de Frankl (1967/2020), não cabe ao psiquiatra julgar o que tem valor ou não, se a *Weltanschauung* de Nietzsche é verdadeira ou não, o que é verdadeiro ou não, ou se os poemas de Hölderlin são belos ou não. Apesar disso, ele afirma que "a psicoterapia, quando conduzida corretamente, liberará a religiosidade do paciente, mesmo que essa religiosidade esteja latente e sua liberação não seja intencional por parte do terapeuta" (*Ibid*., p. 176).

Dessa forma, Frankl (1948/2016a) estabelece premissas para a relação entre o médico (ou logoterapeuta) e o paciente: (i) a obrigação de tolerância em relação à religiosidade de qualquer paciente se estende também ao médico, que pessoalmente possui uma determinada religião; (ii) o médico adota uma posição neutra em relação à religiosidade do paciente, sem afirmar explicitamente se tem interesse na religiosidade ou irreligiosidade dos pacientes, mas é possível que ele esteja interessado nestes assuntos como pessoa que segue uma religião específica; (iii) esse interesse do médico não se limita apenas à religiosidade do outro, mas também à espontaneidade com que o paciente manifesta essa religiosidade; (iv) o médico, seguindo a abordagem da *Existenzanalyse*, deve permitir que a religiosidade do paciente se manifeste naturalmente, sem exercer pressão, e aguardar pacientemente por essa manifestação; (v) como alguém que professa uma religião específica, o médico está convencido antecipadamente da presença latente de religiosidade mesmo nas pessoas que aparentemente são irreligiosas; e, não menos importante, (vi) o médico que possui fé não acredita apenas em seu próprio Deus, mas também na fé inconsciente do paciente, e acredita nesse Deus inconsciente como um Deus que ainda não se tornou consciente para o paciente.

Seguindo a afirmação anterior, Frankl (1967/2020) estabelece algumas premissas importantes, das quais destacaremos três em particular: (i) a prática da psicoterapia é capaz, por meio de suas técnicas, de ajudar todos os pacientes não apenas a descobrir a dimensão espiritual,

[106] Em suma, segundo Frankl, o médico que tem uma determinada religião deve ser tolerante e respeitoso em relação à religiosidade de todos os seus pacientes, permitindo que ela se manifeste naturalmente, já que ele deve estar consciente de que a religiosidade (na *Existenzanalyse*) é um aspecto importante da vida de muitas pessoas e deve ser tratada com cuidado, também sabendo ele deve estar ciente da fé inconsciente de seus pacientes (Frankl,1948/2016a).

mas a explorá-la; (ii) a religiosidade, seja consciente ou não, é uma das instâncias que proporcionam ao indivíduo a possibilidade de encontrar sentido, através da qual ele pode doar sentido à sua existência; (iii) essa mesma religiosidade, mesmo quando não consciente, está latente na pessoa, uma vez que há uma inclinação natural em direção a esse conteúdo, assim como há em relação ao instintivo.

A *Existenzanalyse* passou, segundo Frankl (1948/2016a, p. 57), por três estágios de evolução em relação à própria investigação: o primeiro estágio é essencialmente o ponto de partida, que se baseia no método fenomenológico. Ou seja, é "[...] o fato fenomenológico primário de que ser humano significa ser consciente e responsável, ou em outras palavras, a síntese 'potenciação' de ambos na consciência da responsabilidade, no estar consciente de ter responsabilidade" (*Ibid*., p. 57). Além disso, "Frankl percebeu a presença de Deus e dos valores no inconsciente espiritual como uma realidade naturalmente reprimida" (Carvalho, 2021, p. 102).

No segundo estágio, a *Existenzanalyse* volta-se para o vasto campo do que Frankl entende como o inconsciente espiritual. Assim, baseado na descrição Freudiana do inconsciente, Frankl avançou ao inserir em sua teoria a dimensão espiritual, ao "[...] ver o espiritual também dentro do inconsciente, algo como um *logos* inconsciente; ao id, como o inconsciente instintivo, foi adicionado, como nova descoberta, o inconsciente espiritual" (Frankl, 1948/2016a, p. 57). Nessa direção, Hertz (2011, p. 36) comenta que Frankl, como já mencionado, "considera a religião uma busca de sentido, e, na medida em que se trata de um sentido último ou um supersentido, a religiosidade é um aspecto íntimo e sagrado que é igual ao amor, pois está no cerne do ser mais profundo".

A partir disso, Frankl (1948/2016a, p. 57) entende que essa espiritualidade inconsciente pertence e qualifica integralmente o eu uma vez que a *Existenzanalyse*, por meio do método fenomenológico, descobriu uma profundidade inconsciente na qual são tomadas decisões de caráter eminentemente existencial: "[...] a partir disso, deduzimos, nem mais nem menos, que, além da consciência da responsabilidade, ou responsabilidade consciente, deve existir algo como uma responsabilidade inconsciente".

Frankl sugere que a religiosidade é um aspecto íntimo e sagrado da experiência humana, presente no âmago do ser. Isso significa que a religiosidade não se resume a seguir dogmas ou rituais, mas é uma dimensão mais profunda da existência que se conecta à essência do ser humano. Para Frankl, a religiosidade é uma forma de amor, pois expressa um desejo

profundo de conexão e significado que transcende a individualidade e se conecta a algo maior (Cf. Scheler, 1914/2022).

Em relação à religião, Hertz (2011) compreende, por exemplo, que, para o pensamento Frankliano, ela é um fenômeno que está correlacionado com muitos outros fenômenos, embora esse tipo de fenômeno, como é o caso da religião e tudo o que ela envolve, ocorra apenas no homem.

Ao enfatizar a natureza íntima e sagrada da religiosidade, Frankl também destaca a importância de levar em consideração a dimensão espiritual da vida humana na psicoterapia, principalmente no aspecto da responsabilidade e da tomada de decisão, que não se limita apenas à consciência do sujeito. É necessário respeitar as decisões daqueles que não questionam sobre o que são responsáveis, sem perceber que a última instância não se encontra na consciência. "Enquanto a descoberta da espiritualidade inconsciente revela o eu (espiritual) por trás do id (inconsciente), a descoberta da religiosidade inconsciente revela o Tu transcendente por trás do eu imanente" (Frankl, 1948/2016a, p. 58). Em síntese, a capacidade do sujeito de realizar atos espirituais por meio da dimensão espiritual constitui sua identidade como pessoa. Não obstante, essa dimensão espiritual não se limita à consciência do sujeito, ela atravessa, segundo Frankl, a dimensão consciente até o inconsciente. Isso nos permite compreender que, na *Existenzanalyse*, além dos conteúdos instintivos presentes no *Id* (inconsciente), também existem conteúdos de natureza espiritual. Com a descoberta de uma religiosidade inconsciente, ou seja, um ato espiritual relacionado a um valor que atua por meio do inconsciente, surge um Tu, ou seja, uma relação com o Outro por meio de um eu imanente ou transcendental, algo que está intimamente ligado à questão do sentido último (Frankl, 1995/2010).

Desta forma, Frankl inclina-se à posição confessional, reconhecendo a existência de Deus juntamente com a liberdade de escolha de não acreditar em Deus, ou seja, "[...] a pessoa religiosa deveria saber que a liberdade para essa decisão [de negação] é uma liberdade desejada e criada por Deus" (Frankl, 1948/2016a, p. 52). Frankl continua afirmando que essa liberdade, da qual tanto o homem religioso (*religiöse Mensch*) quanto o homem irreligioso *(irreligiöse Mensch*) desfrutam, é designada pelo homem religioso como uma liberdade desejada e criada por Deus (Frankl, 2005/2014b).

Ao falar de um sentido último (*Sinnlehrer*), Frankl abre a possibilidade de compreendê-lo como um "[...] sentido do todo que está acima de tudo" (Lukas, 2002, p. 43). O sentido último permeia todos os sentidos (*Sinne*) que o sujeito pode atribuir à vida, seja em diferentes momentos, seja por meio da liberdade de reinterpretar e redar sentido às coisas. Do

ponto de vista teológico, como aponta Lukas, esse sentido último pode ser interpretado com base na existência de um Deus, uma vez que possui a característica de transcender a compreensão humana em relação a esse tipo de sentido que Frankl incorpora em seu pensamento filosófico.

Em seu livro "Was nicht in meinen büchern steht: Lebenserinnerungen" [O que não está escrito nos meus livros: memórias], publicado em 1995, Frankl afirma, ao explicar a ideia do sentido último da existência, que ele tende a ir além da capacidade de compreensão, pois requer transcender a compreensão; "resumindo, trata-se de um 'suprassentido', como eu o chamei, mas não no sentido de algo metafísico. Podemos apenas acreditar nele. Mas também devemos acreditar nele. E mesmo que apenas inconscientemente, todos já acreditamos nele" (Frankl, 1995/2010, p. 63). A conceituação dessa ideia, como afirmou Frankl, começou a ser desenvolvida quando ele tinha entre quinze e dezesseis anos de idade, ao estudar a Psicanálise Freudiana e se deparar com suas duas ideias centrais: que o ser humano não pode questionar o sentido de sua existência, pois é a vida que questiona o sujeito, e a ideia expressada acima, "[...] que o último sentido transcende nossa capacidade de compreensão" (*Ibid*., p. 63). Em relação a esse conceito de suprassentido, ele é um dos pilares centrais do pensamento de Frankl, e, de maneira significativa, também pode constituir um ponto suscetível a críticas. Isso ocorre porque ele lança as bases para uma compreensão, no contexto do desenvolvimento da psicoterapia, da substituição do instinto por um sentido mais elevado, ou melhor, por um suprassentido que todos os indivíduos abrigam, muitas vezes de forma inconsciente.

A interpretação do pensamento Frankliano em relação à existência desse sentido último, a partir de uma hermenêutica teológica que envolve Deus, encontra estrutura argumentativa na medida em que Frankl compreende que "[...] o desejo de uma coisa pressupõe a existência da coisa desejada. A sede, nesse entendimento, é uma espécie de prova ou 'evidência' da água, [...] a 'vontade de sentido' a prova da existência do sentido. O amado vem antes do amor. Em analogia com o célebre *Cogito, ergo sum* de Descartes, poderíamos dizer: '*Amo* (deum), *ergo* (deus) *est*'" (Lukas, 2002, p. 43-4). Frankl, sobre esse assunto, comenta de forma direta: "Isso quer dizer que tudo o que acontece com a pessoa deve ter algum sentido último, ou seja, um suprassentido. Mas podemos não conhecer esse suprassentido, é preciso acreditar nele" (Frankl, 1995/2010, p. 63). Portanto, trata-se de um ato que parte do pressuposto da existência de uma crença.

Para Machado (2013), Deus é o sentido último da existência humana no pensamento Frankliano. Através da *Existenzanalyse*, os indivíduos podem descobrir o sentido de suas vidas

e, dessa forma, se aproximarem do Deus transcendente. Em última análise, é Deus, em última instância, quem promove a cura da neurose causada pela falta de sentido.

Segundo Lukas (2002, p. 46), se a fé é um ato puramente de ordem intencional, considerando que o ato intencional de ter fé, por exemplo, não pode ser um resultado do "ditame da vontade" do sujeito, em outras palavras, "[...] ou se crê em algo ou não se crê. Não se pode crer por uma ordem da vontade". Qualquer relação com algo que não está inserida no âmbito da fé pode tanto ser promovida quanto ser voluntariamente atribuída por um ato de vontade do próprio sujeito. Acreditar em algo não é uma escolha que pode ser feita por meio de um ato de vontade consciente

Segundo Frankl (1948/2016a), quando a crença religiosa é deixada de lado ou não é nutrida em sua totalidade, parece que ela perde sua forma original e se transforma em algo distorcido e irreconhecível. De fato, Frankl não se abstém de escrever em suas obras que a falta de fé não se limita apenas à esfera individual, mas também pode ter um efeito negativo na sociedade como um todo, levando a uma degeneração em superstições. Isso ocorre quando o sentimento religioso é suprimido pela razão autoritária ou pela inteligência técnica. Entretanto, sob o entendimento de Frankl, quando se trata de neuroses individuais ou coletivas, é comum ver a falta de uma dimensão transcendente se manifestar através de uma vida neurótica. Em resumo, quando não experimentamos algo maior do que nós mesmos, isso pode ter um impacto negativo em nossa saúde mental.

> Essa fé inconsciente da pessoa, que aqui se nos revela e está englobada e incluída no conceito de seu "inconsciente transcendente", significaria então que sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus. E é justamente este Deus que denominamos de Deus inconsciente (Frankl, 1948/2016a, p. 58).

Frankl salienta que a formulação de um 'Deus inconsciente' (*unbewußten Gott*) não implica necessariamente que esse Deus seja, em si mesmo, inconsciente. Segundo essa compreensão, pode haver momentos em que Deus permanece inconsciente para nós, ou seja, a relação com esse Tu transcendente pode não ser consciente e, portanto, permanecer inconsciente para o sujeito.

De maneira geral, Frankl concebe um relacionamento com Deus no inconsciente (Aquino, 2014). No entanto, Frankl (1948/2016a) enumera três possíveis interpretações errôneas que podem surgir a respeito do conceito de 'Deus inconsciente'. Em primeiro lugar, não se deve interpretar esse conceito como algo de natureza panteísta, ou seja, não se pode

afirmar que o *Id* ou o próprio inconsciente sejam divinos, sagrados etc. Embora o inconsciente possa ser elevado à categorização de um inconsciente espiritual, resultando no surgimento da religiosidade inconsciente, não se pode defender erroneamente que o divino, o sagrado ou Deus esteja presente no inconsciente. Em outras palavras, o fato de os indivíduos terem uma relação inconsciente com Deus não implica que Deus esteja presente no indivíduo ou que habite seu inconsciente. Essas interpretações, para Frankl (1948/2016a, p. 58), não passam de uma "teologia diletante".

Em segundo lugar, outro equívoco apontado por Frankl (1948/2016a) é interpretar a tese do 'Deus inconsciente' a partir de um sentido ocultista, relacionado ao paradoxo do conhecimento inconsciente de Deus. Esse paradoxo implicaria que o inconsciente assumiria a característica e o papel de uma onisciência, ou seja, que o *Id* saberia mais do que o *Ego* no sistema psíquico, sugerindo que o *Id* conheceria mais do que o próprio *Ego* no sujeito.

Por fim, o terceiro erro, segundo Frankl (1948/2016a), é o mais importante entre a concepção de uma 'teologia diletante' e uma 'metafísica imediatista'. De acordo com sua compreensão, não se pode afirmar que o inconsciente seja divino, onisciente ou ser igualado a Deus ao estabelecer uma relação com Ele.

Seguindo essa compreensão, Aquino (2016, p. 78) comenta que o inconsciente transcendente de Frankl não poderia ser uma espécie de "pulsão religiosa", "[...] pois se o ser humano fosse impulsionado por Deus, ele perderia duas características essenciais da existência: a liberdade e a responsabilidade".

O ser humano transcende a mera definição por instintos, pois é uma criatura dotada de responsabilidade. Tornar-se impossível reprimir, censurar ou sublimar impulso algum que seja intrinsecamente natural. Ademais, atribuir unicamente ao *Ego* a responsabilidade é insuficiente, pois não existe uma regra autônoma que possa ser deduzida puramente da imanência. A responsabilidade, em contrapartida, emerge da esfera da transcendência. Nesse sentido, enquanto o *Id* é movido por impulsos, o *Ego* carrega a responsabilidade não apenas por si mesmo (Machado, 2013).

Antes de avançarmos para o terceiro estágio de desenvolvimento ou evolução da *Existenzanalyse*, é importante destacar que, no desenvolvimento do argumento, e principalmente a partir da descoberta do inconsciente espiritual, Frankl (1948/2016a) se afastou bruscamente de certos perigos interpretativos presentes na Psicanálise, que se tornaram extremamente importantes. O primeiro perigo consistia em fazer o que a Psicanálise Freudiana fez, ou seja, 'des-egoificar' o inconsciente e 'id-ificar' o inconsciente. Essa postura crítica de

Frankl em relação à conceituação do inconsciente Freudiano resulta em uma visão completamente diferente do aparelho psíquico em si e do inconsciente em si mesmo. A ideia de des-egoificar o inconsciente, por exemplo, é compreender que a relação do *Ego* com o *Id* é muito mais próxima do que instâncias que operam de maneira quase oposta. A ideia de id-ificar o inconsciente se assemelha a uma interpretação reducionista que restringe os conteúdos ao âmbito dos instintos no inconsciente.

A religiosidade, no pensamento Frankliano, sempre foi vista como um fenômeno humano, pois sua articulação entre o diálogo da teologia com a psiquiatria concebeu, no âmbito da *Existenzanalyse*, a possibilidade de ser vista como parte constituinte do sujeito quando trazida por ele. Embora haja um descompasso ontológico entre a psicoterapia – neste caso, a *Existenzanalyse* – e a teologia, a religião e a religiosidade, essas áreas sempre foram exploradas por Frankl, provavelmente por serem geradoras de sentido (Aquino, 2014). Nesse entendimento, "[...] trazer luz à luta espiritual do indivíduo constitui a tarefa da logoterapeuta" (Frankl, 1967/2020, p. 175).

O segundo perigo que a *Existenzanalyse* afastou foi o reconhecimento da existência do inconsciente espiritual, o que tornou possível compreender que não podemos partir da premissa que permite qualquer intelectualização e racionalização unilaterais em relação à essência do ser humano. "Para a análise existencial, o ser humano não poderia mais constituir um ser exclusivamente racional, um ser que unicamente pudesse ser entendido a partir da 'razão' teórica ou 'prática'" (Frankl, 1948/2016a, p. 58). A vida psíquica, destacando-se aqui todos os movimentos realizados pelo inconsciente no sentido da motivação, refaz e reagrupa a compreensão do sistema psíquico, considerando a importância do inconsciente, ou melhor, do inconsciente espiritual na *Existenzanalyse*. Essa perspectiva transcende a mera compreensão do sistema psíquico, tratando o fenômeno da consciência não como um núcleo conceitual isolado do sujeito e de suas motivações, mas sim como um elemento intrínseco a esse processo. O inconsciente, e mais precisamente, o inconsciente espiritual, assume um papel essencial na constituição do ser humano, de maneira ontológica. Logo, o inconsciente espiritual se integra como parte inalienável desse domínio do ser, que não se limita apenas à dimensão racional e consciente, mas que também abarca a atuação do inconsciente espiritual. Essa característica, que Freud não considerou plenamente, abrange tanto o conteúdo do inconsciente quanto o aspecto da religião.

A hermenêutica da religião realizada por Freud é profundamente marcada pelo ateísmo declarado, juntamente com uma clara posição em relação à religião e ao fenômeno religioso.

Podemos reconhecer a coerência interna dessa postura por parte de Freud e da Psicanálise em relação à religião, assim como sua influência direta na constituição dos conceitos da psicologia profunda (Greco, 2009). Embora Freud tenha estabelecido uma conexão entre a Psicanálise e a religião, Greco ressalta que a posição negativa de Freud em relação à religião sempre foi explicitada e nunca deixou margem para confusões por parte de seus leitores.

Por fim, e não menos importante, no terceiro e último estágio de desenvolvimento, a *Existenzanalyse* descobriu a presença do inconsciente espiritual ou da espiritualidade no inconsciente. Segundo Frankl (1948/2016a, p. 58), essa descoberta revela "[...] algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano, embora muitas vezes permaneça latente".

> Quando na clínica, o paciente é religioso, pode-se incluir a capacidade de transcender até o futuro e até o outro no abrir-se a Deus. Esse aspecto se encontra nos textos de Frankl, na transição da filosofia para a teologia, embora o psiquiatra acolha esse salto com cautela. Ele sabe que esse é um espaço movediço para o clínico, pois quando este aceita discutir questões religiosas sem o devido preparo, quase sempre ficará embaraçado diante de seus pacientes (Carvalho, 2021, p. 161).

A religiosidade é um tema complexo e controverso no contexto clínico, pois envolve crenças e valores pessoais que podem afetar a tomada de decisão do paciente em relação ao seu tratamento de saúde. Por outro lado, a abertura a Deus e a possibilidade de transcender podem trazer conforto, especialmente em momentos de dor e sofrimento. Apesar disso, como destaca Carvalho (2021), é importante ressaltar que Frankl não defendia uma abordagem exclusivamente religiosa na psicoterapia, mas sim uma visão integrada do ser humano, que inclui aspectos físicos, mentais e espirituais. Portanto, a questão da religiosidade no contexto clínico deve ser abordada com cautela e sensibilidade, respeitando as crenças e valores do paciente, sem impor uma visão exclusivamente religiosa ou secular. A busca pelo sentido na vida e a conexão com algo maior que nós mesmos pode ser uma importante fonte de conforto e apoio para o paciente, desde que abordada de forma adequada e respeitosa.

Segundo Frankl (1948/2016a), a religiosidade inconsciente, aquela que emerge do cerne do indivíduo, caracteriza a própria essência da pessoa, mesmo quando permanece latente, nas profundezas do inconsciente espiritual ou na profundidade da pessoa (*Tiefe der Person*). Essa religiosidade, em sua natureza fundamental, é reprimida, pertencendo à esfera da existência espiritual (*geistigen Existenz*), escapando da simples facticidade psicofísica (*psychophysischen Faktizität*). Frankl ressalta que a religiosidade não pode ser atribuída, seja

de forma indireta ou direta, a um estrato regulado pela facticidade psicofísica, pois, nesse caso, ela teria de ser inata (*Angeborenes*), o que a colocaria em um plano quase biológico. Portanto, não é correto afirmar que a religiosidade seja governada por esquemas preestabelecidos, já que esses esquemas (*Schemata*) não são moldados por arquétipos (*Archetypen*) inatos ou hereditários (*vererbt*), mas sim pelas próprias formas confessionais que já estão plenamente preenchidas pela religiosidade[107].

Se a postura de Freud influencia diretamente a 'postura' da Psicanálise e se essa abordagem contradiz o estatuto ontológico da compreensão do psíquico, ao mesmo tempo em que é profundamente prejudicial a esse psíquico do indivíduo, a religião pode ser interpretada como estando intrinsecamente vinculada a uma forma de "[...] doença psíquica e como tal revela-se danosa para a via dos homens e por isso deve e superada" (Greco, 2009, p. 154). Nessa perspectiva peculiar, que se afasta da proposta da *Existenzanalyse*, o ser humano é entendido como um sujeito inserido no contexto de uma religião específica ou diante de qualquer fenômeno religioso, considerando-o como um sistema organizacional de crenças. No entanto, é imperativo percorrer cuidadosamente o caminho da compreensão, reconhecendo que a religião e todas as suas manifestações não podem ser reduzidas meramente a um desdobramento de uma doença psíquica.

Para Frankl (1948/2016a), a *Existenzanalyse* desempenha um papel de extrema relevância ao trazer à luz a realidade essencialmente espiritual presente no indivíduo, mesmo que inconscientemente. Esse processo exige uma investigação profunda da forma neurótica pela qual o indivíduo existe e a identificação das causas mais profundas (diretamente referindo-se ao inconsciente), frequentemente indicando uma relação perturbada e reprimida da pessoa com o aspecto transcendente. Nessa compreensão, a transcendência reprimida, como defendido por Frankl, pode emergir como uma inquietude do coração e manifestar-se como sintomas neuróticos. Isso sugere que a religiosidade (inconsciente), como apresentada por Frankl, pode ter uma origem potencialmente patogênica, uma vez que é frequentemente reprimida de maneira infeliz. Em resumo, a *Existenzanalyse* busca uma compreensão profunda e minuciosa

[107] Como aponta Frankl, "há tradições suficientes à nossa disposição para que ninguém precise inventar Deus; porém, ninguém já o traz consigo sob a forma de arquétipos inatos. Portanto a religiosidade genuína (neste sentido, primordial, básica) não tem nada a ver com religiosidade arcaica (neste sentido, primitivo). Naturalmente, trata-se de algo diferente quando, muitas vezes, constatamos em algumas pessoas que a religiosidade primordial, aquela religiosidade primordialmente existente e posteriormente reprimida, é ingênua; é ingênua no sentido de uma fé do tipo infantil. *Sendo a religiosidade inconsciente reprimida, só podemos esperar que onde ela voltar à superfície aparecerá ligada a vivências infantis.* De fato, ao buscar a análise existencial tal religiosidade mantida reprimida, efetuando assim uma 'anamnese' no verdadeiro sentido da palavra, verificamos como, muitas vezes, é trazida à tona uma fé inconsciente que, no seu sentido mais próprio, pode ser chamada de infantil" (Frankl, 1948/2016a, p. 63, grifos no original).

da realidade humana, considerando a religiosidade inconsciente como uma possível fonte de patologia, um aspecto que ecoa a abordagem de Freud.

Os comportamentos religiosos ou o estudo desses comportamentos, podem facilmente ser equiparados a uma sintomatologia neurótica a nível individual (Greco, 2009). É crucial que tenhamos uma compreensão clara desse ponto em nossa análise, dada a postura crítica adotada pela Psicanálise e por Freud em relação à religião. Essa postura conduziu Frankl a se afastar de conceitos importantes desenvolvidos por Freud e das influências que poderiam surgir, resultando na ausência de Frankl como um mero continuador do pensamento Freudiano no âmbito da psiquiatria e da psicologia, uma trajetória que não se materializou. Frankl se encontrou confrontado com a necessidade de forjar uma nova psicoterapia, partindo da figura de Freud e de alguns conceitos da clínica psicanalítica, porém se afastando deles, propondo, em diversos aspectos, uma compreensão notavelmente divergente.

A origem dos comportamentos e ações obsessivas dos neuróticos, bem como sua analogia com as crenças religiosas, são intrinsecamente ligadas pelos motivos subjacentes a ambas. Portanto, a explanação da analogia das crenças religiosas como sintomas neuróticos requer inevitavelmente o recurso à remoção de um impulso, como argumentado por Greco (2009).

O ponto que Greco (2009) procura enfatizar em sua interpretação sobre a religião e o fenômeno religioso em Freud é que, para apreendermos a analogia entre neurose e religião, devemos reconhecer que o mecanismo psíquico descrito por Freud tem a capacidade, segundo o próprio pensador, de elucidar a origem tanto das neuroses quanto das ações obsessivas.

> Se Freud disse: “A religião é a neurose obsessiva comum ao gênero humano; da mesma forma que a neurose obsessiva da criança, ela se origina no complexo de Édipo, no relacionamento com o pai”, nós, diante do caso que acabamos de descrever, estamos quase inclinados a inverter a afirmação, ousando dizer que a neurose obsessiva é que seria a religiosidade psiquicamente doente (Frankl,1948/2016a, p. 66).

Diante da afirmação mencionada acima, Frankl sugere, com base no caso anteriormente descrito no excerto, que talvez seja mais apropriado inverter a declaração de Freud, argumentando que a religiosidade pode ser considerada uma neurose obsessiva psicopatológica no sujeito. Como visto anteriormente, Frankl (1948/2016a) fundamenta sua afirmação em observações clínicas de um paciente com neurose obsessiva, que apresentava comportamentos e crenças que poderiam ser caracterizados como religiosos e, igualmente importante, obsessivos. Por exemplo, o medo de que certos atos por ele realizados pudessem

condenar seus parentes falecidos. Dessa forma, Frankl (1948/2016a) busca defender a ideia de que a religiosidade pode ser encarada como uma forma de neurose obsessiva potencialmente prejudicial à saúde psíquica, merecendo atenção clínica.

Se a existência ou a "manifestação" de um impulso, que pode surgir na infância, por exemplo, é percebida sucessivamente pelo sistema psíquico como uma espécie de ameaça tanto para o sujeito quanto para as relações intersubjetivas desse indivíduo, podemos concluir que esse impulso será imediatamente reprimido, ou seja, levado ao inconsciente (Greco, 2009, p. 154). No entanto, o fato de o impulso ser removido não significa que ele será excluído ou deixará de existir; pelo contrário, ele continuará a se manifestar como uma tentação sempre presente. Greco (2009) explica que o conteúdo desse impulso, que pode ser expresso livremente, mesmo na infância, permanece, mesmo que haja um sistema de repressão que o impeça de emergir no sistema consciente do sujeito e tornar-se consciente.

Frankl (1948/2016a), ao considerar um exemplo clínico, e utilizando um método rigoroso em sua abordagem, conclui que a fobia, tema amplamente estudado por Freud, por exemplo, é uma característica essencial da neurose obsessiva. Essa conclusão é baseada no caso que Frankl (1948/2016a) acompanhou de um paciente que sofria dessa condição há décadas e havia resistido a diversos tratamentos psicanalíticos prolongados. O medo central desse paciente era de que seus atos pudessem condenar sua mãe ou irmã falecidas, o que o levava a evitar realizar inúmeras atividades. Por exemplo, ele não ingressava no serviço público devido ao juramento exigido pelo Estado, pois temia que uma quebra insignificante desse juramento resultasse na condenação eterna de seus parentes. Além disso, o paciente evitava o casamento, pois temia não ser fiel em seu 'sim', o que também levaria à condenação de seus parentes falecidos. Ele até mesmo evitava comprar um aparelho de rádio por medo de não entender um detalhe técnico e, assim, condenar sua mãe e irmã.

Frankl (1948/2016a) descreve, no exemplo mencionado acima, uma investigação clínica sobre a vida religiosa de um paciente que sofria de neurose obsessiva. Esse paciente se considerava um livre-pensador e seguidor de Ernst Haeckel (1834-1919), um filósofo e biólogo alemão, deixando claro que não professava nenhuma religião específica. Quando Frankl (1948/2016a) questionou se ele era descrente, o paciente respondeu que, pela razão, não acreditava em Deus, mas que talvez, pelos sentimentos, pudesse ter fé. Não obstante isso, o mesmo paciente relatou ter obsessões relacionadas à ideia de que Deus poderia estar se vingando dele durante um episódio de distúrbio de sua potência. Isso indica que, apesar de suas crenças racionais, suas emoções e pensamentos ainda podiam ser influenciados por conceitos

religiosos. Como Machado (2013, p. 89-90) destaca, a *Existenzanalyse* revela que o *Ego* se manifesta como "também inconsciente", o inconsciente como "também espiritual" e esse "inconsciente espiritual" revela-se também como "transcendente". A fé inconsciente do ser humano está incluída no conceito de seu "inconsciente transcendente".

Segundo Frankl (1948/2016a), emerge uma perspectiva filosófica acerca da autenticidade da religiosidade, sugerindo que a verdadeira expressão religiosa não é imposta ao indivíduo, mas sim surge de sua decisão espontânea. Além disso, ele ressalta que a religiosidade genuína deve ser espontânea, ou seja, deve emergir naturalmente, sem qualquer pressão externa. Não é possível apressar ou forçar alguém a trilhar um caminho religioso, pois é necessário permitir que a religiosidade floresça espontaneamente na pessoa. Portanto, a religiosidade autêntica não deve ser impulsionada pelo *Id* (impulso inconsciente) ou pressionada pelo médico, mas sim deve surgir livre e conscientemente na escolha da pessoa. Frankl enfatiza a importância da liberdade e da espontaneidade na busca pela religiosidade autêntica, conceitos essenciais que devem ser sempre considerados.

É importante que os psicoterapeutas que lidam com questões religiosas demonstrem tolerância incondicional em relação a não religiosidade de seus pacientes. Isso se deve ao fato de que a fé deve ser uma escolha espontânea e não algo imposto por terceiros (Machado, 2013). Por outro lado, Frankl (1948/2016a) aborda a relação entre religião e psicoterapia e destaca que a religião não deve ser o objetivo principal da cura psicológica. Ele discute a relação entre psicoterapia e religião, argumentando que é importante preservar a autonomia da psicoterapia como uma ciência independente, sem reduzi-la a um possível papel assistencial na cura de almas ou como serva da teologia (*ancilla theologiae*).

Um médico religioso deve estar atento não apenas à religiosidade do paciente, mas também à sua espontaneidade. Mesmo em pacientes que se apresentam como irreligiosos, o médico deve estar ciente da religiosidade latente em sua personalidade e esperar que ela se manifeste (Machado, 2013).

Frankl (1948/2016a), dessa forma, afirma que a *Existenzanalyse* não pode nem quer substituir nenhuma psicoterapia, mas sim complementá-la. Ele declara que quer complementá-la e, a partir disso, afirma "[...] a respeito da 'assistência médica da alma' (*ärztliche Seelsorge*) que esta, de forma nenhuma, quer substituir a 'assistência pastoral da alma' (*priesterliche Seelsorge*)" (*Ibid*., p. 70). Essa afirmação ressalta a questão filosófica relevante de que a *Existenzanalyse* não é a única forma de tratamento disponível, mostrando a abertura de Frankl para outras abordagens terapêuticas. Além disso, a distinção entre assistência médica da alma

e assistência pastoral da alma, conceitos destacados por Frankl, ressalta a importância de considerar sempre as diferentes crenças religiosas que podem estar envolvidas no tratamento de questões emocionais[108].

A religiosidade só pode ser genuína quando é uma escolha existencial, quando a pessoa não é compelida a segui-la, mas decide por si mesma (Machado, 2013). Seguindo essa linha de pensamento, Frankl coloca as seguintes perguntas:

> Será que nós, médicos, deveríamos ser mais sacerdotais do que os sacerdotes? Não deveríamos, pelo menos na mesma medida que os sacerdotes, respeitar a livre decisão das pessoas confiadas a nós, dos doentes que se colocam sob nossos cuidados, especialmente em suas questões irreligiosas? (Frankl,1948/2016a, p. 69-70).

Essas perguntas levantadas por Frankl (1948/2016a) suscitam uma série de questões filosóficas e éticas importantes sobre o papel do médico e sua relação com os pacientes. Além disso, é necessário destacar que não se trata apenas da relação entre médico e paciente, mas sim de uma relação filosófica entre a *Existenzanalyse* e o indivíduo em questão.

A comparação possível com os sacerdotes traz à tona questões intrincadas relacionadas tanto à moralidade quanto à consciência e aos significados da vida[109]. No que concerne à primeira questão, a noção de ser 'mais sacerdotal do que os próprios sacerdotes' pode envolver um papel para o médico que transcende consideravelmente a mera prática clínica identificada por Frankl (1948/2016a). Uma das propostas fundamentais da *Existenzanalyse* é, precisamente, contrapor-se a essa visão reducionista da abordagem humana e da percepção do médico em relação ao paciente. Ser 'sacerdotal', como sugerido por Frankl (1948/2016a), permite uma abertura para uma compreensão mais ampla da autonomia, emergindo dos relatos do sacerdote e destacando a autonomia inerente ao indivíduo em face de suas questões, especialmente no domínio da religiosidade.

---

[108] Frankl comenta: "A obrigação do médico de abordar pontos de vista religiosos frente a um paciente que tem religião não é do médico como médico propriamente dito, mas como pessoa que crê. Em segundo lugar, o direito de fazê-lo cabe-lhe somente na condição de pessoa que tem religião, pois um médico irreligioso jamais teria o direito de usar a religião como um meio útil entre tantos outros, para um fim terapêutico. Isso significaria degradar a religião, transformá-la em algo apenas suficientemente bom para manter ou restituir a saúde" (Frankl,1948/2016a, p. 71).

[109] Cabe salientar uma descrição de Scheler sobre essa inversão da hierarquia de valores, principalmente sua inversão entre valores vitais e valores úteis: "A *mais profunda* inversão da hierarquia de valorativa, que a moral moderna carrega consigo é, porém, a *subordinação*, que vai se insinuando cada vez mais, *dos valores vitais aos valores de utilidade*; subordinação esta que cresce em todos os seus desdobramentos, e se insere mais profundamente com a conquista do espírito industrial e comercial, passando pelo militar e pelo teológico-metafísico, até o seio de todas as avaliações concretas. Ou como podemos dizer sucintamente, no que compreendemos as qualidades que perfazem o valor da vida em organismos, a partir de um conceito de nobreza: a subordinação do que é 'nobre' ao que é 'útil'" (Scheler, 1916/2021, p. 163, grifos no original).

Quanto à segunda pergunta, o tema central é a autonomia do paciente. A autonomia é um dos princípios fundamentais da *Existenzanalyse*, que reconhece no sujeito o direito de tomar decisões, ser livre para fazê-lo e assumir responsabilidade por suas escolhas. O respeito à autonomia ressaltado por Frankl (1948/2016a) implica reconhecer a diferença que o outro sempre será diante de nós e o papel do médico é, primeiramente, compreender essa autonomia e permitir que ela se manifeste. Todavia, essa questão não é simples. O respeito à autonomia pode entrar em conflito com outros princípios que estão intrinsecamente relacionados à visão de mundo (*Weltanschauung*) de cada indivíduo, incluindo o médico. Isso ocorre especialmente em situações em que o paciente apresenta, por exemplo, questões religiosas ao médico (psicoterapeuta). Nessas circunstâncias, o médico pode se sentir em uma posição conflituosa ao tentar conciliar o respeito à autonomia do paciente com sua própria visão de mundo (*Weltanschauung*).

A consideração pela livre decisão das pessoas, ou seja, a autonomia, no contexto dos cuidados médicos assume uma relevância particular, especialmente quando se aborda questões irreligiosas. Neste contexto, a capacidade de escolha do paciente pode ser entendida como uma extensão significativa do princípio de autonomia enfatizado pelo pensamento filosófico de Frankl, implicando que o médico deve, em especial, respeitar a decisão do paciente, mesmo que esta se oponha profundamente e entre em confronto com suas próprias crenças. Porém, é crucial enfatizar que a liberdade de escolha advogada por Frankl não se traduz em uma completa ausência de responsabilidade. A partir disso, Frankl afirma:

> Recentemente têm se manifestado vozes nos meios psicoterapêuticos exigindo que o psicoterapeuta tente sobrepujar o sacerdote. Isso, porém, seria uma arrogância injuriosa (*hybris*), pois *precisamos* diferenciar claramente a função médica da *missão sacerdotal*. Da mesma forma que o médico irreligioso deve deixar ao paciente o que ele tem, isto é, sua fé, o médico que tem religião deve deixar ao sacerdote o que é dele, isto é, seu ministério (Frankl,1948/2016a, p. 70, grifos no original).

Frankl (1948/2016a) apresenta uma discussão interessante sobre a relação entre psicoterapeutas, médicos e sacerdotes, levantando a questão de até que ponto é adequado dizer que os psicoterapeutas devem sobrepujar os sacerdotes em termos de função ou missão.

A primeira questão levantada por Frankl (1948/2016a) diz respeito à importância de diferenciar claramente a função médica da missão sacerdotal, assim como a proposta da *Existenzanalyse* em relação ao papel do sacerdote. Enquanto o médico tem a responsabilidade de cuidar da saúde física e, possivelmente, mental do indivíduo, o sacerdote tem a missão de cuidar da saúde espiritual. Embora haja casos específicos nos quais essas áreas possam se

sobrepor, Frankl (1948/2016a) entende que elas são distintas e exigem habilidades, conhecimentos e abordagens diferentes. Além disso, Frankl (1948/2016a) destaca a importância da humildade por parte dos profissionais de saúde e terapeutas, evitando uma postura arrogante que desrespeita a autonomia do outro indivíduo.

Essa noção de humildade é particularmente relevante quando se trata de questões religiosas, uma vez que a religião desempenha um papel extremamente importante na vida de muitas pessoas e deve ser tratada com o devido respeito, levando em consideração a autonomia e a escolha do indivíduo. Nesse contexto, é fundamental que os profissionais de saúde adotem uma abordagem respeitosa e sensível às crenças religiosas dos pacientes, reconhecendo a importância da espiritualidade em sua saúde geral. Essa compreensão implica em estar aberto ao diálogo, respeitar as diferentes perspectivas e evitar qualquer forma de imposição ou desvalorização das convicções religiosas dos pacientes.

Ao estabelecer uma colaboração respeitosa entre médicos, psicoterapeutas e sacerdotes, podemos oferecer um cuidado mais abrangente e holístico aos indivíduos, considerando tanto sua saúde física quanto sua saúde mental, emocional e espiritual. Essa abordagem integrativa promove uma compreensão mais profunda da complexidade humana e contribui para o bem-estar integral dos pacientes.

Uma das inúmeras questões que podemos levantar é se um médico irreligioso deve respeitar a fé do paciente, assim como um médico religioso deve deixar o ministério ao sacerdote. Essa questão é complexa e pode ser abordada sob diferentes perspectivas, tanto do ponto de vista filosófico e ético quanto do encontro entre abordagem terapêutica e crença religiosa. Se um paciente busca a ajuda de um médico religioso, é natural que a perspectiva do médico possa ser influenciada.

A questão central permanece sendo o respeito e a importância do conceito de autonomia na perspectiva de Frankl. O respeito à autonomia implica o reconhecimento da liberdade do paciente para tomar suas próprias decisões, inclusive no que diz respeito a questões religiosas. O médico deve estar disposto a colaborar com o paciente, seja respeitando suas crenças religiosas ou encaminhando-o a um sacerdote, caso isso seja relevante para o paciente.

Em última análise, o objetivo é oferecer um ambiente terapêutico onde o paciente se sinta respeitado, compreendido e apoiado em suas escolhas individuais. Isso requer

sensibilidade para lidar com as crenças religiosas dos pacientes, garantindo que o tratamento seja adequado e respeitoso, independentemente da orientação religiosa do médico[110].

Uma das principais ideias enfatizadas por Frankl (1948/2016a) nesse contexto, que constitui um aspecto fundamental de seu pensamento filosófico em diálogo com a ciência psicológica, é que a *Existenzanalyse* não tem a pretensão de substituir a psicoterapia, mas sim de complementá-la de maneira profunda e integradora. Em outras palavras, a *Existenzanalyse* não compete diretamente com a psicoterapia, mas sim se apresenta como uma abordagem complementar que pode ser utilizada em conjunto com outras formas de tratamento, dada a abertura deixada por Frankl em seu método e abordagem.

Enquanto a *Existenzanalyse* se concentra na busca de sentido na vida do indivíduo, compreendemos que a psicoterapia pode abordar uma variedade de outras questões, como a resolução de conflitos internos e o tratamento de distúrbios mentais. Nesse sentido, a *Existenzanalyse*, como abordagem, pode desempenhar um papel auxiliar significativo. Com uma postura respeitosa e acolhedora, o psicoterapeuta pode auxiliar seus pacientes a lidar de forma saudável e positiva com questões religiosas, promovendo o bem-estar mental e emocional dos pacientes (Machado, 2013).

Segundo Aquino (2013), o pensamento de Frankl propõe a existência de uma relação positiva entre a saúde mental e a experiência religiosa. Ademais, a prática de uma religião autêntica pode acarretar efeitos terapêuticos de grande magnitude na vida das pessoas. Mantendo esta linha de argumentação, a religiosidade pode conferir um sentido à vida, o que se mostra crucial para uma saúde mental equilibrada. A vivência religiosa também pode servir como fonte de apoio emocional e social, auxiliando as pessoas a lidar de maneira mais positiva com os desafios da existência. Entretanto, é fundamental ressaltar que a *Existenzanalyse* não promove uma abordagem dogmática ou impositiva em relação à religiosidade. Em vez disso,

[110] Tal como apresentado por Frankl, "a respeito do neurótico obsessivo afirmamos em outra parte que ele é imbuído de um ímpeto faustiano para que tudo seja cem por cento, buscando o conhecimento cem por cento correto e a decisão cem por cento válida. Neste sentido, presumimos que estaria preso à promessa feita pela Serpente: '*Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*'. (Na realidade, a arrogância injuriosa – *hybris* – do neurótico obsessivo está neste seu querer sobrepor-se à sua condição de criatura, e não na sua escrupulosidade e hiperacusia da consciência – *Gewissen* –, onde tenta localizá-la erroneamente). Quanto aos psicoterapeutas que querem usurpar as atribuições dos sacerdotes, podemos dizer: eles querem '*esse sicut pastores – demonstrantes bonum et malum*' (Frankl,1948/2016a, p. 70). Assim, o tema da tendência neurótica obsessiva é aquele de buscar a perfeição em todas as coisas, em um ímpeto faustiano de alcançar o conhecimento correto e tomar decisões válidas (sempre). Essa busca incessante é vista como uma tentativa, em uma de suas perspectivas, de se sobrepor à condição de criatura e se assemelhar a Deus, o que é considerado uma arrogância injuriosa. Frankl ainda argumenta que a hiperacusia da consciência é frequentemente erroneamente atribuída como fonte dessa total arrogância, quando na verdade está na busca por uma perfeição. Ainda assim, em resumo, a crítica aos psicoterapeutas é bem visível: eles, nesse entendimento, tentam usurpar as atribuições que estão conferidas aos sacerdotes, afirmando que desejam ser uma espécie de pastores que demonstram o bem e o mal, assim como Deus.

enfatiza a importância da religiosidade autêntica, ou seja, uma escolha pessoal e voluntária baseada em uma busca sincera por significado na vida. Além disso, a *Existenzanalyse* reconhece que a religiosidade não é a única fonte de sentido e propósito na vida. Há inúmeras outras maneiras de encontrar sentido na existência, e a *Existenzanalyse* pode auxiliar as pessoas a descobrir suas próprias fontes de significado e propósito pessoal, independentemente de suas inclinações religiosas ou crenças espirituais.

> Para que a religião possa ter efeitos psicoterapêuticos, seu motivo primário não pode ser absolutamente psicoterapêutico. E, mesmo quando, como efeito secundário, a religião tiver uma influência favorável sobre aspectos tais como saúde e equilíbrio psíquicos, seu objetivo não é a cura psíquica (*seelische Heilung*), mas a salvação da alma (*Seelenheil*). A religião não é um seguro para uma vida tranquila, para a ausência máxima de conflitos ou para quaisquer outros objetivos psico-higiênicos. A religião dá à pessoa mais do que a psicoterapia, mas também exige mais dela. *Deve ser evitada com todo rigor qualquer contaminação entre esses dois campos, que podem até coincidir quanto a seus efeitos, mas são diferentes quanto à sua intencionalidade* (Frankl,1948/2016a, p. 71, grifos no original).

A distinção entre a psicoterapia e a religião é crucial para garantir que a religião seja respeitada em sua totalidade e não seja reduzida a uma mera ferramenta terapêutica. Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que a religião pode desempenhar um papel significativo no bem-estar psicológico de uma pessoa, porém esse não deve ser o objetivo principal da prática religiosa. Conforme enfatizado por Frankl (1948/2016a), a religião não deve ser vista como uma solução garantida para alcançar uma vida livre de problemas, conflitos ou para obter uma saúde mental perfeita. Em resumo, Frankl (1948/2016a) destaca a importância de separar a religião e a psicoterapia, reconhecendo os limites de cada uma. A religião pode ser um caminho significativo na busca de sentido na vida, mas seu principal objetivo é a salvação da alma. Por sua vez, a psicoterapia pode ser um valioso meio para tratar a dimensão psíquica do indivíduo, mas não deve ser considerada como um substituto da religião.

3.4 Considerações finais do capítulo

Neste capítulo, buscamos realizar uma descrição abrangente do conteúdo instintivo presente no conceito metapsicológico de inconsciente na psicologia profunda de Freud e o que deste é reconhecido e validado por Frankl, bem como da dimensão espiritual identificada por Frankl no inconsciente através da *Existenzanalyse*, também conhecida como psicologia das alturas (*Höhenpsychologie*).

Nossa jornada iniciou com uma apreciação da abordagem de Frankl em relação ao sistema psíquico inconsciente de Freud na seção “O inconsciente instintivo”. A complexidade desse empreendimento foi prontamente reconhecida, nos preparando assim para uma exploração na seção subsequente. Enfatizamos os pilares essenciais da teoria psíquica Freudiana, destacando os momentos em que Frankl reconhece e valida as contribuições do pioneiro da Psicanálise. É imperativo ressaltar que o alicerce da *Existenzanalyse*, no tocante ao sistema psíquico, está solidamente enraizado nas teorias de Freud, as quais desempenham um papel primordial em nossa busca por compreensão. No entanto, é importante notar que nossa exploração não visou uma comparação direta entre essas abordagens, nem a promoção de um conflito entre as figuras de Freud e Frankl. Nossa verdadeira intenção foi aprofundar a compreensão das sutilezas do sistema psíquico, enquanto exploramos os conceitos fundamentais que sustentam nossa análise rumo ao inconsciente espiritual, em harmonia com as perspectivas de Frankl.

Posteriormente, na seção “A descrição da indeterminação do conteúdo espiritual do inconsciente na dimensão psíquica Frankliana”, exploramos o aspecto filosófico da *Existenzanalyse*, destacando o princípio da autonomia do indivíduo como pedra angular dessa abordagem. A perspectiva de Frankl transcende a concepção determinista do inconsciente da Psicanálise, reconhecendo tanto os aspectos conscientes quanto os inconscientes do sistema psíquico na busca pelo sentido da existência humana. Investigamos a importância do inconsciente espiritual e utilizamos o estudo dos sonhos como uma ferramenta para compreender essa dimensão obscura e irracional. Além disso, exploramos a relevância da espiritualidade e sua conexão com a religiosidade, ressaltando a busca de sentido como a motivação central do ser humano, que vai além das necessidades básicas e pode ser alcançada através das experiências espirituais.

4. A CAPACIDADE DE INTUIR VALORES NA DIMENSÃO PRÉ-COGNITIVA: A INTUIÇÃO EMOCIONAL DOS VALORES COMO GÊNESIS DO INCONSCIENTE ESPIRITUAL

4.1 Apresentação do capítulo

O que seria o espírito (*Geist*) e o aspecto aplicacional, enquanto adjetivo do inconsciente, e em que medida podemos conceber o inconsciente espiritual como uma manifestação da intuição emocional dos valores de Scheler? Essas das perguntas que regem esse capítulo intitulado "A capacidade de intuir valores na dimensão pré-cognitiva: a intuição emocional dos valores como gênesis do inconsciente". Nossa hipótese sugere, em linhas gerais, que o inconsciente espiritual, inspirado pela abordagem de Frankl, pode revelar uma dimensão pré-cognitiva da capacidade de intuir os valores. Ou seja, Frankl, ao nosso ver, realiza aquilo que nós chamamos de 'leitura forte' da intuição emocional dos valores de Scheler.

Para isso, o conceito de inconsciente espiritual é apresentado como a capacidade inata do sujeito de intuir valores antes mesmo de serem totalmente reconhecidos cognitivamente. Ao conhecer a hierarquia de valores proposta por Scheler, especialmente os valores superiores, compreendemos que o sujeito no pensamento Frankliano tende a se orientar naturalmente por esses valores, o que é essencial para Frankl em relação à questão do sentido existencial representado pelos conceitos de λόγος [lógos] e τέλος [télos]. Através da intuição emocional de Scheler ou do inconsciente espiritual de Frankl, o sujeito traz à consciência o sentido existencial, caracterizado por uma dimensão espiritual que transcende tanto a consciência quanto o inconsciente. Logo, a compreensão desses elementos aprofunda a relação entre intuição emocional e inconsciente espiritual, destacando a importância do sentido existencial, que permeia toda a experiência humana, consciente ou inconsciente.

Estabelecendo essa hipótese, nos debruçaremos em duas seções específicas para sustentá-la: Primeira, "4.2 A dimensão transcendente do τέλος [télos] como fundamento do espírito"; e a segunda, "4.3 Em direção à ontologia da ordenação hierárquica dos diferentes níveis ou estágios da vida mental: Frankl sob a influência de Scheler".

Na segunda seção deste capítulo, discorreremos o papel do τέλος [télos] como fundamento do espírito por meio de uma análise da dimensão transcendente, onde encontramos o sentido em Frankl, e como esse aspecto espiritual interage e molda a motivação humana através do pensamento filosófico Frankliano.

Tendo essas considerações em vista, elaboraremos uma estrutura teórica que abarca tanto a compreensão essencial do espírito como princípio fundamental, cujo fundamento reside em Scheler, quanto a dimensão transcendente e teleológica do λόγος [lógos] em Frankl.

Um dos pontos cruciais de Scheler, em "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) [A posição do homem no cosmos], enfoca a compreensão essencial do espírito como princípio fundamental. Segundo o fenomenólogo, a palavra 'espírito' (*Geist*) foi frequentemente mal compreendida e interpretada de forma imprecisa. Ele argumenta que o conceito de espírito envolve uma função particular de conhecimento, uma forma de saber que só o espírito pode proporcionar, o que implica em sua independência, liberdade e autonomia existencial em relação aos vínculos e pressões do orgânico e da vida. Esse ser espiritual não está mais vinculado aos impulsos ou ao mundo circundante (*Umwelt*), mas é livre em relação a eles, aberto ao mundo conforme expresso por Scheler. Enfatizaremos que, de acordo com a visão de Frankl, o sentido da existência, o τέλος, é conferido pelo espírito humano, o que também é destacado por Scheler. Em Scheler, o espírito é a fonte da atribuição de sentido ao mundo, à vida e à existência humana, estando intrinsecamente vinculado à objetividade e representando a capacidade de ser determinado pela própria natureza dos objetos. Segundo ele, um ser se torna portador de espírito quando sua relação com a realidade exterior é invertida de forma dinamicamente oposta à dos animais. Partiremos de alguns textos de Scheler e Frankl para a sustentação desse objetivo específico, a saber: "Die Stellung des Menschen im Kosmos" [A posição do homem no cosmos] (1928/1994), "A presença ignorada de Deus" (1948/2016a), "Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à logoterapia e à análise existencial" (1956/2016d) e outros relacionados à proposta da seção. Quanto aos comentadores, que também utilizaremos na seção seguinte, partiremos de autores como Davis e Steinbock (2021), Pereira (2021), Cadena e Castañon (2020) e outros.

A seguir, na seção intitulada "4.3 Em direção à ontologia da ordenação hierárquica dos diferentes níveis ou estágios da vida mental: Frankl sob a influência de Scheler", empreenderemos uma investigação sobre a ontologia da ordenação hierárquica dos diferentes níveis da vida mental, tal como descritos por Scheler. Nosso principal objetivo, utilizando as obras "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" [O formalismo na ética e a ética material dos valores] (1928/1994), "A presença ignorada de Deus" (1948/2016a), "Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à logoterapia e à análise existencial" (1956/2016d), será demonstrar a forte influência da fenomenologia de Scheler sobre Frankl, especialmente quando se trata do tema do inconsciente espiritual. Argumentaremos que a abordagem de Frankl realiza

uma interpretação profunda da intuição emocional dos valores de Scheler, *i.e.*, defenderemos a ideia de que Frankl realiza aquilo que intitulamos de 'leitura forte' da intuição emocional dos valores de Scheler. Descreveremos que o inconsciente espiritual de Frankl é entendido como a capacidade inata do sujeito de intuir valores antes mesmo de se tornarem cognitivamente claros. Ao conhecer a hierarquia de valores proposta por Scheler, o sujeito tende a se orientar naturalmente por esses princípios, o que é fundamental para a questão do sentido existencial representado por λόγος [logos] e τέλος [télos]. Através da intuição emocional dos valores de Scheler ou do inconsciente espiritual de Frankl, o sujeito pode encontrar o sentido existencial, conectando-se com valores profundos e transcendentes que guiam suas ações e decisões para uma vida mais significativa. Essa compreensão amplia nossa visão da relação entre os conceitos e revela a importância da dimensão espiritual que permeia toda a experiência humana, tanto consciente quanto inconsciente.

4.2 A dimensão transcendente do τέλος [télos] como fundamento do espírito

No cerne das reflexões de Scheler (1928/1994), particularmente em "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) [A posição do homem no cosmos], está a compreensão essencial do espírito como um princípio fundamental. Não é difícil percebermos, como aponta Scheler, que trata-se de uma palavra, espírito (*Geist*), frequentemente mal compreendida e interpretada de forma imprecisa. Na compreensão do fenomenólogo, se considerarmos que no âmago do conceito de espírito há uma função particular de conhecimento, uma forma de saber que apenas o espírito pode proporcionar, então a propriedade fundamental de um ser espiritual é sua independência, liberdade ou autonomia existencial – ou a do centro de sua existência – em relação aos vínculos e pressões do orgânico, da vida e de tudo o que pertence à vida, incluindo a inteligência impulsiva própria dela. Esse ser espiritual já não está ligado aos seus impulsos nem ao mundo circundante (*Umwelt*), mas é livre em relação ao *Umwelt*, está aberto ao mundo, conforme expressão que Scheler utiliza.

Davis e Steinbock (2021) afirmam que Scheler parte do entendimento de que o espírito é essencialmente caracterizado por sua abertura ao mundo. Essa abertura revela que o próprio fundamento de todo ser está em constante devir. Nessa perspectiva, Scheler critica a religião por tender a fixar ou estabelecer uma noção segura e fixa de Deus[111], ocultando assim a abertura

[111] A compreensão do devir de Deus também implica uma mudança na concepção de Scheler sobre o divino, segundo Davis e Steinbock (2021). Em seu pensamento posterior, Deus é entendido como um devir que ocorre

radical inerente ao espírito. Ele argumenta que a filosofia, ao contrário, permanece mais fiel ao significado do ser humano como mundo aberto, pois reconhece que o sentido da existência está em constante fluxo e é co-criado pelas ações de cada ser humano. E isso se dá por aquilo que é entendido por espírito.

O espírito transcende, assim como concebe Scheler (1928/1994), as limitações do mundo orgânico e da vida, manifestando-se como uma dimensão superior de existência. Sua natureza autônoma permite que ele se desvencilhe das influências meramente instintivas e impulsivas, abrindo-se para uma compreensão mais ampla e profunda da realidade. Essa liberdade frente ao *Umwelt* possibilita ao espírito uma relação direta com a verdade, o conhecimento e os valores mais elevados. Além disso, o espírito não se restringe apenas ao domínio intelectual. Ele abarca uma forma particular de intuição, que nos permite apreender as essências e fenômenos primordiais, bem como um conjunto específico de atos emocionais e volitivos, como a bondade, o amor, o arrependimento e a veneração. Esses aspectos emocionais e volitivos transcendem as características meramente racionais do espírito e desempenham um papel fundamental na manifestação da pessoa, o centro ativo onde o espírito se revela dentro das esferas do ser finito.

Assim, o espírito, como princípio essencial do ser humano, é um elemento que vai além das categorias comuns da vida e da inteligência. Ele representa uma dimensão única e singular que nos distingue dos demais seres vivos. É a fonte da liberdade, da consciência e da capacidade de atribuir significado e valor ao mundo. Portanto, ao considerar o espírito, adentramos em um território que transcende os limites do conhecimento empírico e nos remete

---

nos e por meio dos atos de todos os seres espirituais. A divindade não é vista como uma entidade estática e separada, mas como uma força em processo de desenvolvimento, cuja manifestação depende das escolhas e ações dos seres humanos. Essa visão desafia a noção tradicional de um Deus transcendente e imutável, abrindo espaço para uma compreensão mais dinâmica e relacional da divindade. Como compreendem esses autores, essa visão também traz consigo um desafio existencial significativo. Reconhecer que o sentido do mundo está em constante devir implica enfrentar um mundo sem uma estrutura ou sentido fixo. Isso requer coragem e responsabilidade para enfrentar a incerteza e assumir a responsabilidade por nossas ações, pois cada ação contribui para a construção e transformação do sentido do mundo. Os autores ainda destacam a rejeição de Scheler à concepção tradicional de um Deus criador na tradição judaico-cristã. Em Scheler, o espírito não possui o poder de criar algo do nada (*ex nihilo*), e Deus, como espírito puro, também é impotente nesse sentido. O poder do espírito reside na sua capacidade de guiar e direcionar o devir do mundo. Eles compreendem que Scheler argumenta que Deus não criou o mundo, mas permitiu que ele se tornasse. O mundo, entendido como a ânsia de vida, é o agente realizador do espírito, e ao permitir que o mundo venha a ser, Deus torna possível a realização do bem. Nesse sentido, o devir do mundo é impulsionado pelo amor de Deus, um amor ágape. O ser humano, como o ponto de encontro do espírito e da vida, assume a responsabilidade pelo devir de Deus e, consequentemente, pela realização do bem. Essa tarefa de realização de Deus é a mesma tarefa de realizar os valores espirituais mais profundos. À medida que os valores espirituais mais profundos são realizados, a existência humana adquire um significado mais profundo e aponta para o valor supremo, o divino. A metafísica de Scheler é reveladora da responsabilidade humana em sua essência mais profunda. A expressão da existência humana pode ser uma manifestação do divino ou apenas uma relação com valores mais baixos, dependendo exclusivamente de como os seres humanos assumem a responsabilidade por um futuro que está aberto.

ao âmbito da metafísica e da compreensão mais profunda da existência humana (Scheler, 1928/1994).

Aqui, como percebemos, há um ponto de contato de extrema importância entre Scheler e Frankl. Como aponta Pereira (2021), Frankl expressa que Scheler foi o responsável por despertá-lo de sua visão puramente psicológica, levando-o a transcender essa perspectiva. Descreve o autor, citando a perspectiva de Eric Voegelin (1901-1995), que Scheler foi encarado como uma figura influente e inspiradora para Frankl, tendo Voegelin ter chamado de seu 'pai espiritual' do pensamento filosófico de Frankl. Além disso, Voegelin, como aponta Pereira (2021) reconhece a importância da pesquisa de Frankl ao redescobrir o que Schelling (1775-1854) descreveu como pneumopatologia e afirma que as intenções do pensamento filosófico e psicológico Frankliano estão alinhadas com a noção platônica do conceito de terapia.

A atribuição de sentido à existência, seu τέλος, como também compreende Frankl, só será feita pelo espírito humano, pois como vimos em Scheler, o espírito é a fonte de atribuição de τέλος ao mundo, à vida, à existência humana, já que o conceito de espírito, em Scheler (1928/1994), está intrinsecamente ligado à objetividade. Ele representa a capacidade de ser determinado pela própria maneira de ser dos objetos. No sentido da compreensão Scheleriana, um ser é um sujeito ou portador de espírito quando sua relação com a realidade exterior é invertida de forma dinamicamente oposta à dos animais.

Em seu trabalho, Pereira (2021) discute o pensamento de Scheler no que diz respeito à objetividade do sentido, e como essa perspectiva influencia a obra de Frankl. Um dos argumentos centrais da ética material de Scheler é a objetividade dos valores para o autor, tema que veremos adiante. De toda forma, em Scheler (1913/2021), para Pereira (2021), os valores são considerados objetos intencionais, ou seja, não são criados pela mente humana.

Scheler busca explorar, segundo Davis e Steinbock (2021), a complexidade e a elevação do que significa ser um ser vivo, propondo uma nova abordagem para a compreensão do ser humano. Uma das principais questões levantadas por Scheler é se os seres humanos são apenas seres vivos inteligentes ou se há algo de especial e único neles. Ele questiona se a diferença entre o ser humano e outros animais é apenas uma diferença de grau ou se há uma diferença de espécie. Essas indagações são cruciais para Scheler, pois estão relacionadas ao significado do ser humano como pessoa e como valor absoluto[112].

[112] Davis e Steinbock (2021) apresentam quatro distinções fundamentais entre o espírito e a vida, segundo a perspectiva do filósofo: a primeira distinção reside na forma como o espírito e a vida se relacionam com os objetos. Enquanto os seres vivos têm uma relação utilitária com os objetos, buscando satisfazer suas pulsões e desejos, o espírito é capaz de objetivar e representar os objetos em termos do que eles significam. Para o ser espiritual, um objeto como uma maçã é apreendido como algo além de sua função imediata, reconhecendo sua qualidade

Scheler (1928/1994) compreende que nos animais, seja com uma organização superior ou inferior, toda ação e reação, mesmo as consideradas inteligentes, derivam de um estado fisiológico do sistema nervoso, no qual os impulsos e percepções sensoriais estão coordenados no lado psíquico. Apenas aquilo que é relevante para esses impulsos é considerado, e o que é dado é percebido apenas como um centro de resistência aos seus desejos e repulsas.

Em sua antropologia filosófica, como comentam Davis e Steinbock (2021), Scheler busca demonstrar que o ser humano também participa do movimento do espírito, que é essencialmente diferente do movimento da vida. Ele argumenta que o espírito é uma dimensão intrínseca ao ser humano, que o distingue dos demais seres vivos. Essa dimensão espiritual vai além da inteligência e do simples conhecimento, envolvendo a capacidade humana de transcender a si mesmo, de buscar a verdade, o sentido e os valores superiores.

Dessa forma, para Scheler (1928/2018), o espírito é entendido como a capacidade de ir além dos impulsos instintivos e da percepção imediata, possibilitando uma relação mais profunda e ampla com o mundo. É através do espírito que o ser humano pode se elevar além do domínio puramente biológico e se conectar com os aspectos mais elevados da existência, como a intuição de fenômenos primários, a apreciação da bondade, do amor, do arrependimento, da veneração e da doação de sentido à existência humana.

Esse entendimento abre a possibilidade de compreender a capacidade do espírito humano de transcender as experiências imediatas e encontrar um sentido na vida, ressaltando também a responsabilidade individual de atribuir tal sentido, seja na apreciação dos valores superiores propostos por Scheler ou na busca de significado pessoal em situações desafiadoras, conforme destacado por Frankl.

---

intrínseca como alimento; em seguida, Scheler, como comentam os autores, destaca a importância do valor na atividade espiritual. Enquanto o desejo de viver está ligado à busca de satisfação e não possui um valor intrínseco, o movimento do espírito é impulsionado pelo bem e fundamentado no ágape, um amor caridoso e abnegado. O espírito revela os valores que transcendem a mera busca por prazer, destacando a importância do valor moral e ético na conduta humana; outra distinção crucial está relacionada à autoconsciência. Enquanto os seres vivos possuem uma consciência corporal, que os permite interagir com o mundo a partir de sua perspectiva individual, os seres espirituais possuem uma consciência de si mesmos como seres reflexivos, capazes de questionar e criticar a própria identidade e a forma como são vistos pelos outros. Essa autoconsciência implica uma compreensão de que cada indivíduo tem uma experiência única do mundo. Por fim, Scheler destaca a abertura do espírito para o mundo e para as questões metafísicas. Os seres espirituais não se restringem às preocupações imediatas e limitadas do presente, mas são capazes de contemplar o significado mais amplo do ser, do tempo, da morte e do propósito da existência. Essa abertura para além da vida revela uma capacidade de maravilhar-se com a existência e buscar respostas para questões existenciais profundas. Essas distinções entre espírito e vida são cruciais para a compreensão do ser humano como um ser espiritual, dotado de consciência, capacidade de objetivação e busca por valores mais elevados. Scheler enfatiza a importância de reconhecer e cultivar essa dimensão espiritual do ser humano, que vai além das necessidades e desejos imediatos, e permite uma compreensão mais profunda e significativa da existência humana (Davis; Steinbock, 2021).

Frankl (1956/2016d) geralmente faz a distinção entre (i) encontrar o sentido da vida e (ii) doar sentido à vida. A tentativa de interpretar o significado na formação delirante, deve ser entendida como encontrar o sentido. No entanto, não devemos esquecer, ainda para Frankl, que a interpretação da formação delirante é, em último lugar, uma interpretação de um sentido que é para mim. Na perspectiva médica, contudo, a psicose de fato tem um sentido para o próprio paciente, mas esse sentido não é doado por outrem; em vez disso, ele será doado pelo próprio paciente. É o paciente, e sempre será ele, que deve atribuir sentido à sua doença.

Como sabemos, o conceito central abordado por Frankl (1948/2016a) é o conceito de sentido da vida. Nesse ínterim, Frankl, no capítulo "O órgão de sentido" (*Das Sinn-Organ*), do texto "A presença ignorada de Deus" (1948/2016a), diz que o sentido não é apenas uma necessidade básica, mas também algo que pode ser encontrado. Para compreender essa ideia, precisamos lembrar de que Frankl define a consciência (*Gewissen*) como órgão do sentido, uma capacidade inerente ao ser humano de procurar e descobrir o sentido único e exclusivo oculto em cada situação. A consciência, nesse contexto, refere-se à consciência do indivíduo sobre sua própria existência e a capacidade de refletir sobre o significado de suas experiências. A busca pelo sentido da vida é um empreendimento individual e subjetivo. Cada pessoa tem a responsabilidade de descobrir e construir seu próprio sentido, e é a consciência que orienta essa busca. A consciência permite que o indivíduo reflita sobre sua situação atual, suas circunstâncias, seus valores e suas aspirações, buscando encontrar um propósito que dê significado à sua vida.

O sentido da vida não é algo estático e universalmente definido. Ele varia de pessoa para pessoa e pode evoluir ao longo do tempo (Frankl, 1946/2016b). O que confere sentido à vida de uma pessoa pode não ter o mesmo significado para outra. É por isso que a consciência desempenha um papel crucial, pois permite que cada indivíduo descubra seu sentido pessoal, levando em consideração sua própria história, valores e aspirações (Frankl, 1948/2016a).

Frankl (1967/2020) enfatiza a importância de buscar o sentido mesmo nas situações mais difíceis. Ele argumenta que, mesmo diante do sofrimento, é possível encontrar um sentido para a vida. Essa busca pelo sentido pode fornecer um propósito que transcende as circunstâncias adversas, trazendo esperança e motivação para superar as dificuldades.

Como apontam Cadena e Castañon (2020), a motivação pode ser compreendida como a característica psicológica que impulsiona o indivíduo a agir em busca de um objetivo, conferindo propósito e direção ao comportamento. A motivação desempenha um papel crucial tanto na determinação da intensidade da ação na quanto persistência da ação. Ela envolve uma

relação extremamente complexa de fatores internos, como necessidades, desejos, valores e até mesmo crenças, juntamente com as inúmeras categorizações de influências externas, como aquelas que passam pelas recompensas, incentivos e pressões de caráter sociais. É, em suma, um fenômeno multifacetado que varia tanto na questão subjetiva quanto na intersubjetiva.

Ao longo do seu pensamento, Frankl (1946/2016b) apresenta exemplos concretos de como indivíduos encontraram sentido em diferentes situações, como em campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial. Esses relatos reforçam a ideia de que o sentido da vida não está necessariamente ligado às circunstâncias externas, mas sim à atitude interna e à busca consciente por significado.

Com isso, abordando a importância da consciência na busca pelo sentido da vida, a consciência desempenha um papel fundamental ao encontrar um sentido único em cada situação (Frankl, 1946/2016b). Ao perceber uma *Gestalt*, a consciência revela tanto o sentido real presente na situação quanto o sentido possível baseado na vontade de sentido (Frankl, 1948/2016a).

Salienta Frankl (1948/2016a), que a 'vontade de sentido' é considerada por James C. Crumbaugh (1912-2001) e Leonard T. Maholick como a capacidade humana por excelência. Essa vontade representa o desejo inerente do ser humano de buscar e encontrar significado em sua vida. É por meio dessa vontade que a consciência é 'ativada', direcionando o indivíduo para a busca do sentido em sua existência. A consciência, nesse contexto, vai além da percepção superficial da realidade. Ela penetra nas camadas mais profundas da experiência humana, permitindo a descoberta de configurações de sentido que podem não ser evidentes à primeira vista. Ao acessar essa percepção mais profunda, a consciência revela novas perspectivas e possibilidades de sentido.

A busca pelo sentido é uma busca individual e subjetiva (Frankl, 1969/2011). Cada pessoa tem sua própria história, valores e aspirações, o que influencia a forma como ela encontra e constrói seu sentido de vida. A consciência é o guia nessa jornada, ajudando o indivíduo a refletir sobre sua situação atual e a explorar diferentes direções em busca do sentido desejado (Frankl, 1948/2016a).

É importante ressaltar que o sentido da vida não é estático, mas sim um processo em constante evolução. À medida que a consciência se aprofunda, novos sentidos podem surgir, transformando a perspectiva do indivíduo (Frankl, 1959/2021c). O sentido não é algo fixo e universalmente definido, mas sim uma construção pessoal que pode se adaptar e se transformar ao longo do tempo, e essa transformação é guiada pela consciência (Frankl, 1948/2016a).

A consciência ativa a vontade de sentido, permitindo ao indivíduo descobrir configurações de sentido tanto no real quanto no possível. Essa busca é individual e subjetiva, guiada pela reflexão sobre a situação atual e pela exploração de diferentes direções (Frankl, 1948/2016a). Se o sentido da vida não é fixo, mas um processo em constante evolução, adaptando-se às experiências e transformações pessoais, independentemente das circunstâncias adversas, a busca consciente por sentido pode trazer significado, propósito, sentido à existência (Frankl, 1946/2016b).

Frankl (1948/2016a) aborda a relação entre sentido e situação, destacando que o sentido não se limita apenas à situação em si, mas também à pessoa envolvida nessa situação. Dentre os estudiosos citados por Frankl, Wertheimer (1880-1943), o criador da psicologia experimental de *Gestalt*, fala das exigências da situação como qualidades objetivas, enquanto Lewin (1890-1947) menciona o caráter de conclamação da situação. Essas abordagens sugerem que o sentido possui um aspecto transubjetivo, ou seja, vai além da subjetividade individual. No entanto, como sabemos, em Frankl, o sentido não é apenas determinado pela situação, mas também varia de pessoa para pessoa. Cada indivíduo possui sua própria perspectiva, experiências e valores, o que influencia a maneira como ele encontra e atribui sentido à sua vida.

Uma compreensão mais aprofundada do sentido da vida não se limita apenas à situação presente, mas também leva em consideração a história e a trajetória pessoal de cada indivíduo. O sentido está enraizado em um contexto mais amplo, que abrange não apenas a situação atual, mas também as experiências passadas e as aspirações futuras (Frankl, 1987/2021f). Dessa forma, o sentido pode ser compreendido como algo *ad situationem*, ou seja, relacionado à situação, mas também *ad personam*, relacionado à pessoa (Frankl, 1948/2016a).

A busca pelo sentido envolve a consciência, que desempenha um papel central nesse processo (Frankl, 1956/2016d). A consciência permite que o indivíduo reflita sobre sua própria existência, suas circunstâncias e seus valores, buscando descobrir e construir um sentido que dê significado à sua vida. É através da consciência que se torna possível perceber as configurações de sentido presentes na situação e nas interações com o mundo ao redor (Frankl, 1948/2016a).

O sentido da vida não é algo que pode ser imposto externamente, mas é uma construção interna, resultante da interação entre a consciência e a realidade vivida (Frankl, 1997/2020). Mesmo em situações adversas, a busca pelo sentido se mostra fundamental. Se encontrar um sentido para a vida pode fornecer esperança, motivação e um propósito que transcende as

circunstâncias difíceis, Frankl (1948/2016a) também fala da possibilidade de a consciência enganar a pessoa, mesmo até o último instante de sua vida. A autenticidade da busca pelo sentido é colocada em questão, pois a pessoa não pode ter certeza se realmente cumpriu o sentido de sua vida ou se apenas se enganou. Frankl destaca a incerteza presente na consciência humana, utilizando a expressão *Ignoramus et ignorabimus*, que significa, em tradução livre, 'não sabemos e nunca saberemos'.

Essa incerteza é enfatizada pelo fato de que, até mesmo em nosso leito de morte, não saberemos se nossa consciência foi vítima de uma ilusão de sentido. Essa perspectiva nos leva a considerar a possibilidade de que a consciência do outro pode estar correta, e não a nossa própria. Frankl ressalta que isso não implica a inexistência da verdade, mas sim a impossibilidade de sabermos se somos detentores dessa verdade (Frankl, 1948/2016a).

Essa reflexão de Frankl coloca em discussão a natureza da verdade e a limitação da perspectiva individual. Embora exista uma verdade objetiva, Frankl destaca que não temos como saber com certeza se somos aqueles que a possuem. A busca pelo sentido da vida se torna, então, um empreendimento complexo e incerto, que exige humildade e abertura para considerar diferentes perspectivas (Frankl, 1948/2016a). A consciência, assim, é retratada como uma faculdade que nos permite refletir sobre o sentido da vida, mas também é reconhecida como uma ferramenta limitada. A incerteza presente na consciência nos desafia a questionar nossas próprias convicções e a considerar a possibilidade de estarmos enganados. Essa consciência limitada e sua relação com a verdade é um ponto que incomoda Frankl (1946/2019d).

Frankl (1948/2016a) discute a relação entre o sentido e os valores. Enquanto o sentido está vinculado a uma situação única e singular, existem também valores que se relacionam com a condição humana de forma mais ampla e universal. Esses valores representam possibilidades amplas de sentido e estão relacionados a princípios morais e éticos que se cristalizaram ao longo da história da sociedade humana. Assim, os valores desempenham um papel importante na facilitação da experiência humana. Eles fornecem orientações e direcionamentos que auxiliam o indivíduo na busca do sentido. No entanto, essa facilitação dos valores não é gratuita. O indivíduo enfrenta conflitos ao tentar seguir esses princípios morais e éticos estabelecidos. Esses conflitos surgem da necessidade de fazer escolhas e tomar decisões em conformidade com os valores vigentes.

Frankl (1948/2016a) ressalta que, na realidade, não existem conflitos de consciência. A consciência, por sua natureza, é clara em relação ao que é correto ou errado. No entanto, os conflitos surgem quando há uma discordância entre os valores vigentes e as circunstâncias

individuais. Esses conflitos podem ser desafiadores, pois o indivíduo precisa equilibrar suas próprias necessidades e aspirações com os valores da sociedade.

A consciência desempenha um papel fundamental nesse processo de enfrentar os conflitos (Frankl, 1987/2021f). É por meio da consciência que o indivíduo reflete sobre os valores, avalia suas implicações e faz escolhas que se alinham com seu próprio sentido de vida. A consciência atua como um guia interno, permitindo que o indivíduo tome decisões autênticas e em consonância com os valores

Frankl recorda que a *Existenzanalyse* não busca apenas revelar algo, mas também despertar algo. O que ela revela, segundo Frankl (1948/2016a), é a um tipo de humanidade que é íntegra e, não menos importante, inviolável. Nesse entendimento, existem três elementos existenciais que não apenas caracterizam, mas também constituem a própria existência humana: (i) espiritualidade, (ii) liberdade e (iii) responsabilidade. E quando a *Existenzanalyse* tenta descobrir a espiritualidade mesmo na existência psicótica, por exemplo, ela também se empenha em despertar tanto a liberdade quanto a responsabilidade nessa situação a partir do espírito (Frankl, 1948/2016a).

Assim, em contato com conceito de espírito em Scheler, por exemplo, ele, o conceito de espírito, representa a capacidade do ser humano de ser um sujeito ativo e livre em relação ao mundo, de transcender os limites da mera vida e estabelecer uma conexão significativa com a realidade em sua totalidade. É uma dimensão que vai além das categorias da inteligência e da escolha, abrindo caminho para uma compreensão mais profunda da natureza humana e de seu lugar no universo.

Segundo Frankl (1956/2016d, p. 76, grifos no original), "o espírito humano está condicionado à funcionalidade de seu corpo; sim, mais ainda: o corpo também pode renunciar aos seus serviços – em contextos semelhantes e apoiando-me na *potentia oboedientialis*, falei de uma *impotentia oboedientialis*".

> Aquele que enxerga somente os condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos do ser humano de maneira individual e não o *poder de obstinação do espírito* em relação a eles assemelha-se àquela pessoa que enxerga o câmbio no motor dos carros, mas não a embreagem. O ser humano pode distanciar-se do "mecanismo" das pulsões, da herança e do ambiente – essas três "marchas" – e por força do poder de obstinação do espírito também "desengatar" as influências vitais e sociais. O fato de esse poder de obstinação do espírito não ser sempre necessário é um assunto à parte; felizmente, o ser humano não precisa fazer uso constante dele. Afinal, com a mesma frequência com que o homem se afirma, *apesar* de sua herança, apesar de seu ambiente e apesar de suas pulsões, ele também o faz *graças* à sua herança, graças ao seu ambiente e *em virtude* de suas pulsões (Frankl, 1956/2016d, p.76-7, grifos no original).

Como podemos perceber, Frankl (1956/2016d) traz à baila a questão da capacidade do ser humano de transcender seus condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos por meio do poder de obstinação do espírito. Frankl compara essa capacidade com a embreagem de um carro, que permite desacoplar o motor das marchas e influências externas. Como pudemos perceber, ele sugere que aqueles que apenas enxergam os aspectos condicionantes individuais do ser humano sem reconhecer o poder de obstinação do espírito são semelhantes a alguém que observa o funcionamento do câmbio do carro sem perceber a importância da embreagem.

Como notamos, o ser humano tem a capacidade de se distanciar das marchas dos condicionamentos biológicos, herança genética e influências sociais, graças ao poder do espírito. Esse poder permite que ele se liberte das influências e determinações que poderiam limitar sua liberdade e autenticidade. No entanto, Frankl (1956/2016d) também menciona que o uso desse poder de obstinação espiritual nem sempre é necessário e que o ser humano não precisa recorrer constantemente a ele, uma vez que essa compreensão sugere que o ser humano possui uma dualidade complexa, na qual ele pode tanto afirmar-se apesar de suas limitações e influências externas, como também pode encontrar sua afirmação e autenticidade por meio dessas mesmas influências. Ou seja, ele pode transcender seus condicionamentos ou encontrar significado dentro deles. Essa reflexão nos convida a considerar o potencial humano para superar desafios e adversidades, explorando sua capacidade de resistir às influências externas e, ao reconhecer a importância do poder de obstinação do espírito, somos encorajados a valorizar a liberdade e a responsabilidade pessoal na busca por significado e realização (Frankl, 1948/2016a).

Tal compreensão explora a capacidade do ser humano de se libertar das influências externas e encontrar sentido tanto ao transcender seus condicionamentos quanto ao encontrar a autenticidade dentro dessas mesmas influências, algo que está intimamente ligado à separação entre o ser humano e o animal. Destacamos a relação entre a estrutura do meio ambiente e a formação do comportamento animal, revelando a importância tanto da liberdade individual quanto da interação entre organismo e ambiente para o desenvolvimento humano e animal.

A partir das reflexões de Scheler (1928/1994), a estrutura do meio ambiente está intimamente ligada à idiossincrasia fisiológica do animal e, indiretamente, à sua morfologia. Além disso, essa estrutura está diretamente relacionada à estrutura de seus impulsos e sentidos, formando uma unidade funcional precisa. Tudo o que o animal pode apreender e reter do meio está dentro dos limites seguros e marcos que circundam a estrutura desse meio. Para isso, Scheler distingue três diferentes tipos de ato no drama do comportamento animal.

1) Assim, o primeiro ato em relação ao seu meio sempre parte do estado fisiológico-psíquico. O ser humano, como portador de espírito, apresenta uma mudança nesse aspecto. Sua relação com a realidade exterior é marcada por uma abertura ao mundo, onde o espírito permite uma relação direta com os objetos, independentemente dos impulsos e necessidades individuais. O espírito se manifesta como uma capacidade de transcender os limites da própria existência e conectar-se com a realidade em sua totalidade (Scheler, 1928/1994).

2) O segundo ato consiste em produzir uma modificação real no meio por meio da reação do animal, direcionada para alcançar o objetivo do impulso. Esse ato representa a ação efetiva do animal no meio em busca de satisfazer suas necessidades e desejos. Através dessa modificação, ocorre a interação entre o animal e o ambiente, resultando em mudanças tanto no animal quanto no próprio meio (Scheler, 1928/1994).

3) O terceiro ato é o novo estado fisiológico-psíquico gerado por essa modificação. Essa transformação ocorre tanto no corpo quanto na mente do animal (que difere do termo ‘consciência humana’), refletindo as adaptações necessárias para lidar com a nova situação criada pela ação do animal no meio. Essa mudança no estado fisiológico e psíquico é resultado da interação contínua entre o animal e o ambiente, moldando seu comportamento e suas percepções (Scheler, 1928/1994).

Portanto, como entende Scheler (*Ibid.*, p. 57), o curso da conduta animal segue sempre essa forma: “animal ↔ meio”. É uma relação de interdependência e influência mútua, na qual o animal age sobre o meio e é por ele afetado. Essa dinâmica contínua entre o animal e o ambiente determina sua sobrevivência, seu desenvolvimento e sua adaptação às condições do meio em que está inserido. Através dessa compreensão da relação animal-meio, podemos perceber como a estrutura física, os impulsos e os sentidos do animal são fundamentais para sua interação com o ambiente.

No cerne desse entendimento, Scheler (1928/1994) desponta a compreensão da essência do ser humano, possuidor de espírito, e de sua capacidade de agir e interagir com o mundo ao seu redor. O fenomenólogo defende que a vida humana transcende o reino animal, incorporando uma dimensão espiritual que confere ao ser humano uma natureza única, que é a natureza espiritual. Essa natureza espiritual permite ao ser humano refletir sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre o sentido da existência. É nessa dimensão que reside a capacidade de questionamento, de busca por significado e de conexão com valores mais elevados (Davis; Steinbock, 2021).

A conduta humana difere fundamentalmente daquela dos animais, pois é motivada pela própria essência de um complexo intuitivo elevado à condição de objeto. Essa motivação ocorre independentemente do estado fisiológico do organismo humano, dos impulsos e das partes externas sensíveis do meio, que estão intrinsecamente ligados a esses impulsos e são determinados de forma modal, ou seja, de maneira óptica, acústica, entre outras (Scheler, 1928/1994). Segundo Cadena e Castañon (2020), a ética encontra sua fundação no conhecimento do valor, que possui seu próprio conteúdo *a priori* e sua própria evidência. O querer humano é direcionado principalmente para a realização de um valor que é dado na esfera do conhecimento moral. Quando esse valor é percebido sentimentalmente e preferido, o querer se torna moralmente claro, uma volição motivada. Dessa forma, o querer moral é uma decisão fundamentada e bem justificada, em contraste com o querer cego e impulsivo.

Scheler avança no argumento e sugere novos tipos de atos.

1) O primeiro ato desse novo drama, o drama humano, consiste em que a conduta é impulsionada pela pura maneira de ser desse complexo intuitivo. É uma resposta direta à realidade objetiva, transcendendo os aspectos meramente fisiológicos e sensoriais (Scheler, 1928/1994).

2) O segundo ato deste drama humano envolve a capacidade de reprimir ou liberar impulsos, exercendo um controle consciente e autônomo sobre eles. O indivíduo humano é capaz de tomar decisões e escolher seu comportamento, agindo de acordo com sua vontade e consciência (Scheler, 1928/1994).

3) O terceiro ato deste drama humano se manifesta na capacidade do ser humano de modificar a objetividade das coisas, dando-lhes significado e valor em si mesmas. Essa capacidade de atribuir sentido e importância às experiências e fenômenos vividos é única do ser humano e reflete a sua relação profunda e complexa com o mundo. Essa relação se desdobra continuamente, em um processo interativo e dinâmico, entre o ser humano e o mundo circundante (Scheler, 1928/1994).

Para Scheler (*Ibid.*, p. 57), essa dinâmica de "estar aberto ao mundo" possui uma forma específica, representada pela interação constante entre o ser humano e o mundo: "Homem ↔ Mundo → → . . .". O ser humano não é apenas um ser passivo diante do mundo, mas atua de forma ativa e intencional, moldando e sendo moldado pela realidade que o cerca.

Enquanto os animais, segundo Scheler (1928/2018), vivem imersos em seu mundo ambiente, sem a capacidade de transformar o meio em um mundo objetivo, o ser humano é dotado de um espírito que lhe permite expandir sua conduta de forma ilimitada, abrindo-se ao

mundo dos objetos. A conduta humana é impulsionada não apenas pelos instintos e impulsos fisiológicos, mas também pela pura maneira de ser de um complexo intuitivo que se eleva à condição de objeto. Diferentemente dos animais, o ser humano é capaz de reprimir ou liberar livremente seus impulsos a partir do centro de sua pessoa, exercendo um papel ativo na modificação da objetividade das coisas. Essa capacidade de abrir-se ao mundo e transformá-lo em objeto revela a singularidade da natureza humana.

Se os animais estão intrinsecamente ligados à realidade vital correspondente a seus estados orgânicos, sem apreendê-la objetivamente, como compreende Scheler (1928/1994), o ser humano transcende essa ligação e busca compreender o mundo em sua totalidade. A conduta humana não está limitada aos instintos e às percepções sensíveis do ambiente, mas sim à capacidade de relacionar-se com os objetos de forma autônoma, livre dos condicionamentos orgânicos. Essa abertura ao mundo, característica do ser humano, é um princípio que se opõe à mera vida em si. O espírito humano transcende a esfera vital e se conecta com o fundamento supremo das coisas, sendo capaz de compreender e atribuir significado ao universo de forma única. Através do espírito, o ser humano manifesta-se como pessoa, diferenciando-se de meros centros funcionais da vida.

Na compreensão de Scheler (1928/1994), o ser humano é concebido como um ser que se encontra por três vezes em si mesmo. Além da consciência e da capacidade de receber e processar sensações, o ser humano possui a capacidade única de refletir sobre si mesmo e objetivar todos os seus processos psíquicos. Essa terceira dimensão de consciência de si e objetivação é o que diferencia o ser humano dos demais seres vivos. Podemos perceber, então, para Scheler, uma progressão gradual na arquitetura do universo, em que um ser primordial vai se inclinando cada vez mais sobre si mesmo. O ser humano representa o ápice desse processo, em que a pessoa, como um centro superior, transcende a antítese entre organismo e meio. É nesse ponto que o ser humano se compreende e se possui integralmente, alcançando uma consciência plena de si mesmo.

Nas percepções de Davis e Steinbock (2021) fica evidente o compromisso filosófico de Scheler com a natureza distintiva do ser humano, reconhecendo os dois movimentos irredutíveis do *Weltgrund*, o espírito e o impulso vital. Essa postura resulta em um certo dualismo em seu pensamento, embora Scheler argumente que se trata de um novo tipo de dualismo que supera as limitações do dualismo cartesiano entre mente e corpo. Compreendem os autores que devido à natureza incompleta da antropologia filosófica e metafísica de Scheler, surgem mais questões do que respostas em relação à interação entre vida e espírito. Embora as

formas de como o espírito e a vida se relacionam sejam indagadas, é evidente que esses dois movimentos se entrelaçam por meio do discurso do amor, o ερως [eros] da vida e o αγάπη [ágape] do espírito, constituindo assim o lugar único do ser humano[113].

Simplesmente não é correto que a natureza não dê saltos, segundo Frankl (1956/2016d). Ela dá saltos quantitativos e também saltos qualitativos. Em outras palavras, a quantidade se transforma em qualidade. Frankl advoga a tese de que há uma diferença qualitativa entre ser humano e animal. Mas o que importa para Frankl é menos a diferença entre ser humano e animal e mais o reconhecimento do especificamente humano como um fenômeno irredutível. Ou seja, Frankl afirma que não teria nada contra se realmente ficasse provado que o ser humano é um macaco. Também não teria nada contra descobrir traços humanos no macaco; e, além disso, não se furtaria a dizer "que o macaco é um homem" (*Ibid*., p. 236)

Frankl prefere abordar a questão em termos de diferença de dimensão em vez de diferença de qualidade. A vantagem deste enfoque, segundo ele, é que os achados provenientes de diferentes dimensões, mesmo que contraditórios, não estão em uma relação de exclusão mútua. Nas diferentes dimensões, Frankl observa que a dimensão imediatamente superior engloba a dimensão abaixo dela. Em relação ao modelo de níveis ontológicos proposto por Nicolai Hartmann, no qual um nível ontológico sempre 'supera' o nível ontológico imediatamente inferior, a abordagem dimensional da *Existenzanalyse* garante a continuidade de fenômeno para fenômeno, apesar da especificidade de cada dimensão superior. Para Frankl (1956/2016d, p. 236), o "ser humano", apesar das características específicas que definem a humanidade, continua sendo um animal. Ou seja, o ser humano e o animal, compreende Frankl, não estão em uma relação de contradição, mas sim de inclusão.

> O que acabamos de afirmar não vale apenas para a relação entre homem e animal, mas também para aquilo que está para além do homem. E quando se fala que não é possível encontrar qualquer teleologia no âmbito da natureza, tal afirmação vazia deveria ser formulada com mais cuidado: dentro do âmbito de projeção da biologia e/ou da etologia não é possível comprovar algo como a teleologia. E concluir, a partir daí, que não há qualquer teleologia não seria um achado empírico, mas filosofia – filosofia apriorística, ainda por cima. Podemos afirmar, de maneira legítima, que dentro do nível de projeção de Konrad Lorenz simplesmente não encontramos uma imagem de teleologia. A teleologia não é nem tocada no seu recorte de nível. Poderíamos falar de uma *teleologia negativa*, de maneira análoga à teologia negativa que abre mão de definir Deus, mas se limita a dizer o que *Deus não é*. E quando Konrad Lorenz desistir de negar de antemão a possibilidade de teleologia e confessar – seja forçado a isso –

[113] Através de sua existência, o ser humano une e incorpora ambas as formas de amor, recebendo assim insights únicos que surgem através do eros e do ágape. A tentativa de Scheler, para os autores, de desenvolver uma metafísica representa uma abordagem especulativa para examinar a existência humana em um nível mais profundo. Esse movimento especulativo é motivado pela compreensão da abertura original e amorosa que o ser humano carrega consigo para o mundo (Davis; Steinbock, 2021).

> seu princípio de possibilidade, mesmo numa dimensão que supere sua ciência, então ele não apenas terá merecido o prêmio Nobel por sua ciência, mas será candidato a uma categoria até então inexistente: o prêmio Nobel por sabedoria. Pois podemos definir *sabedoria* por *saber – e a consciência concomitante dos limites de tal saber* (Frankl, 1956/2016d, p. 237, grifos no original).

Frankl (1956/2016d) destaca que a relação entre ser humano e animal não se limita apenas a essa dicotomia, mas também se estende a algo além do ser humano. A afirmação de que não é possível encontrar teleologia na natureza precisa ser formulada com mais cuidado, segundo ele, pois se aplica apenas ao âmbito da biologia e da etologia. Concluir a partir disso que não há teleologia não é um resultado empírico, mas uma posição filosófica prévia. Dentro da perspectiva de projeção de Konrad Lorenz (1903-1989), Frankl não encontra uma imagem de teleologia. Assim, para ele, podemos falar de uma teleologia negativa, de forma semelhante à teologia negativa que se abstém de definir Deus, mas apenas declara o que, de fato, Deus não é. Se Lorenz abandonar a negação prévia da possibilidade de teleologia e admitir, mesmo que seja forçado, a existência de um princípio de possibilidade que transcenda sua ciência, para Frankl, ele, Lorenz, não apenas mereceria o Prêmio Nobel por sua ciência, mas se tornará um candidato a uma categoria até então inexistente: o Prêmio Nobel pela sabedoria.

Segundo Scheler (1928/1994), a objetividade é a categoria mais formal do lado lógico do espírito, representando a capacidade de ser determinado pela maneira de ser dos próprios objetos. Enquanto os animais vivem imersos em seu meio de forma extática, sem a separação entre sensação e sistema motor, o ser humano se distingue pela sua capacidade de separar e notificar seu esquema corporal e seus conteúdos sensoriais em relação ao mundo externo. Embora os animais possuam um esquema corporal, eles continuam conduzindo-se de maneira extática em relação ao meio, mesmo quando suas ações parecem inteligentes.

Em sua análise do pensamento de Scheler, abordado por Pereira (2021), encontramos a discussão sobre a teoria objetivista do valor. Nessa perspectiva, o valor não está intrinsecamente ligado aos processos conativos, ou seja, não depende exclusivamente do ato de gostar ou do desejo pessoal. Diferentemente de uma visão subjetivista, que afirma que o valor é criado pelo simples ato de gostar de algo, a teoria objetivista argumenta que o valor não é determinado apenas por preferências individuais. Essa abordagem objetivista busca estabelecer que o valor possui uma existência independente das opiniões e desejos pessoais. Não é apenas o gosto individual que confere o valor bom a um objeto, mas sim a sua própria natureza intrínseca. Em outras palavras, há uma qualidade objetiva e essencial que define o valor de um objeto, que vai além da mera apreciação subjetiva.

É importante ressaltar que o animal não está privado de toda sensação, representação ou consciência. Ele possui uma forma limitada de consciência que lhe permite perceber o mundo circundante e agir de acordo com seus impulsos fisiológicos. No entanto, essa consciência é limitada em comparação com a capacidade humana de objetivar o mundo e atribuir significado aos objetos (Scheler, 1928/1994).

A objetividade, então, dentro do pensamento Scheleriano, está intimamente ligada à capacidade humana de separar-se do mundo extático e relacionar-se com os objetos de forma autônoma. O ser humano transcende a mera sensação e impulsos fisiológicos ao notificar e interpretar os estímulos do ambiente, tornando-os objetos de sua percepção. Assim, o espírito humano se manifesta na capacidade de objetivar o mundo, *i.e.*, de conferir significado e atributos aos objetos. Essa objetividade é uma característica fundamental do espírito humano, diferenciando-o da conduta animal. Enquanto o animal age impulsivamente em resposta aos estímulos do meio, o ser humano é capaz de agir de forma consciente e intencional, moldando o mundo à sua vontade e compreendendo-o em sua complexidade. Os conceitos de objetividade e espírito apresentados por Scheler (1928/1994) revelam a natureza única da conduta humana, na qual a capacidade de objetivar o mundo e a autonomia diante dos estímulos do meio desempenham um papel central.

Para Scheler, como destacado por Cadena e Castañon (2020), o sujeito não é apenas um mero espectador passivo diante dos valores vivenciados. Pelo contrário, o sujeito é dotado de autonomia, liberdade e livre-arbítrio, capaz de realizar atos espirituais de decisão e julgamento. Scheler atribui ao espírito humano uma função ativa, na qual ele não apenas vivencia e sente os valores, mas também os compreende, prefere, adia e ama. E, quando realiza essas ações de acordo com a hierarquia de valores, sua decisão é fundamentada. Dessa forma, os seres humanos não estão limitados a apenas responder aos estímulos da vida natural, mas possuem a capacidade de se libertar desses estímulos e conhecer as coisas de acordo com sua essência e valor. Eles são capazes de formular hipóteses diversas para a realização dos valores, buscando agir de maneira a promover o que é considerado valioso.

No ponto crucial de sua reflexão, o fenomenólogo levanta questões fundamentais sobre a atribuição de inteligência aos animais e a possibilidade de diferenças apenas em grau em relação aos seres humanos. Surge a indagação sobre a existência de algo completamente distinto nos seres humanos, algo que os distinga de forma essencial. Para responder a essas questões, Scheler (1928/1994) nos desafia a explorar dimensões mais profundas da existência humana,

além da inteligência e da capacidade de escolha, como a consciência (*Gewissen*), a apreciação da beleza, a busca de significado, e a abertura para o transcendente.

As dimensões complexas e multifacetadas da existência humana, como a capacidade de questionar, refletir sobre valores, buscar a verdade e relacionar-se com o mundo, revelam uma diferença essencial em relação aos animais, de acordo com Scheler (1928/1994). Essa diferença não implica em superioridade absoluta, mas sim em características distintas que conferem ao ser humano a capacidade de realizar conquistas intelectuais, éticas, estéticas e espirituais únicas. No debate sobre esses conceitos, diferentes posições surgem, alguns defendendo a exclusividade das capacidades humanas, enquanto outros adotam uma postura evolucionista, negando uma diferença metafísica entre o ser humano e o restante do universo. Essa complexidade nos desafia a explorar o significado mais profundo da existência humana e a reconhecer nossa singularidade e responsabilidade no mundo.

A divergência de perspectivas sobre a natureza humana nos leva a questionar a existência de algo único e transcendental que diferencia os seres humanos das outras formas de vida. O fenomenólogo nos convida a refletir sobre a complexidade da natureza humana e a explorar os limites da inteligência e da escolha, buscando compreender se essa diferença é apenas uma questão de grau ou se há algo de essencialmente distinto nos seres humanos. Essa discussão nos impulsiona a questionar nossa compreensão da consciência, da liberdade e do nosso lugar no universo. Diante disso, a visão de Scheler (1928/1994) rejeita tanto a ideia de que somos apenas um grau aperfeiçoado das funções vitais e psíquicas quanto a ideia de que somos meramente um produto da evolução biológica. Ele argumenta que há algo completamente distinto e transcendental que nos torna humanos, indo além das categorias tradicionais do pensamento científico. Essa perspectiva nos leva a buscar uma compreensão mais profunda da nossa singularidade e do nosso papel na ordem cósmica, explorando as dimensões metafísicas e espirituais da existência humana.

Scheler (1928/1994) apresenta um princípio que distingue o ser humano de todas as formas de vida e que transcende a evolução natural. Esse princípio, chamado de espírito, abrange a razão, a intuição das essências primárias e certos atos emocionais e volitivos, como bondade e amor. A pessoa é o centro ativo em que o espírito se manifesta, diferenciando-se dos centros funcionais de vida. Essa abordagem nos leva a compreender a dimensão metafísica da existência humana e a reconhecer nossa conexão com um universo mais amplo e significativo, transcendendo as limitações da materialidade e da vida biológica.

Outra característica relevante dos valores, segundo Cadena e Castañon (2020), é a sua materialidade. Os valores não são apenas princípios formais ou abstrações vazias, mas têm um conteúdo específico. Eles não se limitam a estabelecer relações entre objetos, mas possuem uma carga intrínseca de significado e importância.

A análise dos conceitos de Scheler (1928/1994) nos leva a explorar a dimensão do ato espiritual humano em contraste com a mera percepção do esquema corporal e seus conteúdos no animal. O ato espiritual humano está intrinsecamente ligado a uma segunda dimensão e nível do ato reflexivo, que envolve a consciência de si mesmo.

Podemos chamar, como afirma Scheler (1928/1994, p. 58), esse objetivo desse ato de "recolhimento em si mesmo" ou a consciência que o centro das ações espirituais possui de si mesmo. É importante destacar que, enquanto o animal possui consciência em contraste com as plantas, ele não possui consciência de si mesmo. O animal não se possui, não é dono de si mesmo e, consequentemente, não tem consciência de si mesmo.

O *recolhimento em si mesmo*, a consciência de si e a capacidade de tornar objeto a resistência primitiva ao impulso formam uma estrutura indivisível exclusiva do ser humano. Essa estrutura é fundamental para compreender a natureza singular da conduta humana (Scheler, 1928/1994).

Ao se recolher em si mesmo, o ser humano é capaz de tomar consciência de si mesmo como um sujeito distinto dos objetos do mundo. Essa consciência de si permite ao ser humano exercer sua faculdade de atribuir significado e objetivar a realidade. Através dessa capacidade, o ser humano se torna capaz de refletir sobre si mesmo, de questionar sua existência e de explorar os limites da consciência (Scheler, 1928/1994).

Essa estrutura inquebrantável do recolhimento em si mesmo e da consciência de si, para Scheler, torna o ser humano único em relação aos demais seres vivos. Enquanto os animais vivem imersos em suas ações instintivas e não têm a capacidade de refletir sobre sua própria existência, o ser humano transcende esses limites e se torna consciente de si mesmo como um ser autônomo (Scheler, 1928/1994).

Dentre os aspectos fundamentais ressaltados pelo fenomenólogo, destacamos a notável capacidade do ser humano em adquirir consciência de si mesmo, o que implica em uma reflexão interna e uma concentração existencial que o distingue dos demais seres vivos. Essa consciência de si é o que possibilita o surgimento do espírito humano, conferindo-lhe uma dimensão singular. Ao se tornar consciente de si, o ser humano é capaz não apenas de elevar o meio à categoria de mundo e transformar as resistências em objetos, mas também de tornar tangível

sua própria constituição fisiológica e psíquica, bem como cada uma de suas vivências psíquicas. É justamente por meio dessa capacidade que o ser humano pode moldar livremente sua própria vida, pois, ao contrário dos animais, que possuem a capacidade de ouvir e ver, o ser humano vai além, pois ele não apenas percebe os estímulos sensoriais, mas também tem consciência dessas percepções. Essa consciência é o que possibilita ao ser humano atribuir significado e compreender o mundo ao seu redor de maneira mais profunda (Scheler, 1928/1994).

Essa habilidade de objetivar tanto o mundo externo quanto a própria experiência interna, como entende Scheler, é o que confere ao ser humano uma liberdade única. Ao tomar consciência de si mesmo e de suas vivências, o ser humano pode refletir sobre suas ações, desejos e motivações, possibilitando-lhe fazer escolhas conscientes e agir de acordo com sua vontade e valores (Scheler, 1928/1994).

Essa capacidade de reflexão e liberdade é um dos traços distintivos do ser humano em relação aos demais seres vivos. Enquanto os animais agem de acordo com seus instintos e estão imersos em suas experiências sensoriais sem consciência reflexiva, o ser humano transcende esses limites e adquire a capacidade de autodeterminação (Scheler, 1928/1994).

Para compreendermos de forma adequada os conceitos apresentados por Scheler (1928/1994), é necessário mergulharmos em uma análise do estado normal dos animais. Para tanto, podemos fazer uma conexão com certos estados extáticos raros encontrados nos seres humanos, como os observados no despertar da hipnose, no consumo de substâncias intoxicantes e em práticas que diminuem a atividade do espírito, como, de acordo com Scheler, em certos cultos orgiásticos. Nessas situações, compreende Scheler (1928/1994), podemos ter uma ideia aproximada da vivência animal, onde os impulsos não são experimentados como pertencentes ao próprio ser, mas sim como movimentos e repulsões que emanam diretamente dos objetos do meio.

Mesmo nos estágios mais primitivos da existência humana, como entende Scheler (1928/1994, p. 59), onde ainda se encontram traços animalescos, o indivíduo não expressa sua aversão a algo dizendo: “Eu detesto essa coisa”, mas sim: “Essa coisa é tabu”. Isso evidencia a ausência, no animal, de uma vontade que transcenda os impulsos e seja capaz de manter a continuidade diante das mudanças em seus estados psicofísicos. Ao contrário do animal, o ser humano possui a capacidade de fazer promessas, o que é destacado de forma precisa, segundo Scheler (1928/1994), por Nietzsche.

Essa característica peculiar do ser humano de poder prometer revela a presença de uma vontade que transcende os meros impulsos imediatos. O ser humano é capaz de projetar-se no

futuro, de planejar, estabelecer metas e comprometer-se com elas. Essa capacidade de comprometimento, de olhar para além do momento presente, confere ao ser humano uma dimensão temporal que o diferencia do animal. Enquanto o animal está constantemente buscando satisfazer suas necessidades imediatas, o ser humano é capaz de adiar a gratificação e direcionar suas ações com base em valores, ideais e propósitos mais elevados (Scheler, 1928/1994).

Segundo Scheler (1928/1994), podemos identificar quatro graus essenciais nos quais todas as coisas existentes se manifestam em relação à sua natureza íntima e própria. As entidades inorgânicas carecem de qualquer ser íntimo e próprio, o que implica a ausência de um centro ontológico que lhes pertença. O que chamamos de unidade nesse mundo de objetos, incluindo moléculas, átomos e elétrons, depende exclusivamente da nossa capacidade de dividir corpos de forma real ou mental. Toda unidade corporal é, portanto, relativa a uma determinada lei que governa sua interação com outros corpos.

Por outro lado, os seres vivos são sempre centros ontológicos e, por si mesmos, estabelecem sua unidade e individualidade tempo-espacial. Essa unidade não surge apenas por meio da nossa síntese condicionada biologicamente, mas é intrínseca a esses seres. Os seres vivos são como um X que se autolimita, determinando sua própria identidade (Scheler, 1928/1994). Dentro desse contexto, os seres humanos se destacam ainda mais. Além de possuírem essa capacidade de autolimitação e estabelecimento de sua unidade ontológica, eles também são dotados de um espírito, o que confere a eles uma dimensão ainda mais complexa e peculiar. Enquanto os animais e as demais formas de vida possuem uma relação extática com o meio ambiente, em que estão imersos e são influenciados diretamente por estímulos externos, o ser humano se destaca pela sua capacidade de reflexão, concentração e consciência de si mesmo.

Essa dimensão espiritual, segundo Scheler (1928/1994), do ser humano permite-lhe transcender os limites do imediato e refletir sobre sua própria existência. O ser humano não se limita a vivenciar impulsos e repulsões diante do meio, mas é capaz de refletir sobre seus estados psicofísicos, compreender sua constituição fisiológica e psíquica, e transformar cada vivência em um objeto de conhecimento objetivo. Essa capacidade de objetivar-se a si mesmo e suas experiências é o que possibilita ao ser humano moldar livremente sua vida, estabelecendo seus valores, metas e propósitos.

De maneira semelhante, Frankl afirma o seguinte:

> O campo espiritual é aquela dimensão que deixamos de lado até o momento, quando falamos do somático e do psíquico como dimensões da existência humana – e da possível existência humana num estado patológico. Essa terceira dimensão, a espiritual, é necessária à integridade da dimensão humana, à sua "totalidade" (como já mencionado), mas não como mais uma dimensão em si, pois ela é justamente aquela – se não a única – dimensão de fato humana, visto que o ser humano se constitui como tal apenas por meio de tais atos (espirituais), nos quais ele se eleva da dimensão somático-psíquica e alcança a espiritual (Frankl, 1956/2016d, p. 66).

Nesse trecho, Frankl (1956/2016d) aborda a dimensão espiritual como uma faceta essencial da existência humana. Enquanto se discute normalmente as dimensões física e psíquica do ser humano, muitas vezes relega-se a dimensão espiritual a segundo plano. No entanto, Frankl destaca que essa terceira dimensão é crucial para a integridade e totalidade da experiência humana. A dimensão espiritual é descrita como não sendo apenas mais uma dimensão, mas sim a própria dimensão humana em sua essência. Frankl argumenta que o ser humano se constitui como tal por meio dos atos espirituais, nos quais ele transcende a dimensão físico-psíquica e alcança a espiritual. Isso implica dizer que a espiritualidade não é uma simples adição às outras dimensões, mas sim aquela que confere verdadeiramente a humanidade ao ser humano.

Ao afirmar que a dimensão espiritual é necessária para a integridade da existência humana, Frankl (1956/2016d) sugere que a busca por um sentido maior, a relação com valores e propósitos significativos, e a experiência de transcendência são elementos fundamentais para uma vida plena e satisfatória. A espiritualidade não se restringe a práticas religiosas ou crenças específicas, mas envolve a busca por sentido, por valores superiores. Essa perspectiva ressalta a importância de se reconhecer e cultivar a dimensão espiritual em nosso desenvolvimento pessoal e na compreensão da natureza humana. Ela nos convida a considerar não apenas os aspectos físicos e mentais de nossa existência, mas também a buscar uma relação mais profunda com algo que transcenda essas dimensões e dê sentido à vida.

Ao trazer à tona a dimensão espiritual como parte integrante da existência humana, Frankl (1956/2016d) nos desafia a olhar para além do material e do racional, e a explorar a nossa capacidade de transcendência, de encontrar sentido na existência. Ele destaca que a espiritualidade não deve ser negligenciada, pois é através dela que alcançamos uma compreensão mais completa de nós mesmos e do mundo ao nosso redor.

De maneira geral, no entanto, para Frankl (1956/2016d), permanece claro quanto que um organismo psicofísico em bom estado é a condição para o florescimento da espiritualidade humana. Frankl ignorar o fato de que o aspecto psicofísico, por mais que possa influenciar o aspecto espiritual, não possui a capacidade de criar essa espiritualidade. Também não devemos

esquecer, ainda segundo Frankl, que é sempre apenas o organismo psicofísico que é afetado – por exemplo, no contexto de uma doença psicótica. De qualquer forma, uma disfunção psicofísica pode impedir que a pessoa espiritual que está por trás desse organismo psicofísico consiga se expressar e se manifestar adequadamente no mundo ao seu redor.

Segundo Scheler (1928/1994), existem diferentes graus de desenvolvimento e consciência que distinguem os seres vivos e sua relação com o mundo ao seu redor. Inicialmente, temos as entidades inorgânicas, que carecem de um ser íntimo e próprio, não possuindo um centro ontológico que lhes seja exclusivo. Nesse estágio, a unidade das coisas é relativa, dependente da nossa capacidade de dividi-las no aspecto mental ou físico. Por outro lado, nos seres vivos, surge a presença de um centro ontológico, um ser íntimo que confere a eles sua individualidade e unidade tempo-espacial. Enquanto as plantas possuem um impulso afetivo que as conecta ao meio ambiente, os animais vão além, possuindo sensações e consciência, o que implica em um centro que recebe e percebe os estados orgânicos. No entanto, é no ser humano que essa estrutura se desenvolve em sua plenitude.

Segundo Frankl (1956/2016d), o aspecto mental e o físico, *i.e.*, o somático, estão intimamente ligados no ser humano; contudo, isso não significa que a unidade seja igual à identidade, que o mental e o corporal sejam a mesma coisa. Mesmo a união psicofísica mais estreita no ser humano não abrange a sua totalidade; falta-lhe o aspecto noético, pois o ser humano é um ser espiritual – "[...] não somente espiritual, mas essencialmente espiritual; em outras palavras, a dimensão espiritual lhe é constitutiva na medida em que representa a dimensão autêntica (não a única, contudo) de sua existência" (*Ibid*., p. 101).

Frankl (1948/2016a) explora a complexidade de apreender um significado de natureza abrangente, que transcende a capacidade limitada de compreensão humana. Nesse ponto, a ciência pode se mostrar impotente, abrindo espaço para a emergência da sabedoria do coração. O coração é reconhecido como possuidor de razões que transcendem a esfera da razão cognitiva. Blaise Pascal (1623-1662), como apontado por Frankl (1956/2016d), expressou que 'O coração tem razões que a própria razão desconhece'. O salmista também faz menção a uma 'sapientia cordis' (Salmo 89)[114]. Além disso, podemos contemplar a presença de um

[114] "[1]Súplica. De Moisés, homem de Deus. Senhor, foste para nós um refúgio de geração em geração. [2]Antes que os montes tivessem nascido e fossem gerados a terra e o mundo, desde sempre e para sempre tu és Deus. [3]Fazes o mortal voltar ao pó, dizendo: "Voltai, ó filhos de Adão!". [4]Pois mil anos são aos teus olhos como o dia de ontem que passou, uma vigília dentro da noite! [5]Tu os inundas com sono, eles são como erva que brota de manhã: [6]de manhã ela germina e brota, de tarde ela murcha e seca. [7]Sim, por tua ira nós somos consumidos, ficamos transtornados pelo teu furor. [8]Colocaste nossas faltas à tua frente, nossos segredos sob a luz da tua face. [9]Nossos dias todos passam sob tua cólera, como um suspiro consumimos nossos anos. [10]Setenta anos é o tempo da nossa vida, oitenta anos, se ela for vigorosa; e a maior parte deles é fadiga e mesquinhez, pois passam depressa, e nós

autoconceito ontológico pré-reflexivo no ser humano, que mantém uma conexão direta com a questão dos valores.

Destacamos que Cadena e Castañon (2020) salientam a importância do sentimento como órgão dos valores em Scheler. É por meio do sentimento que somos capazes de intuir a ordem do coração e perceber as conexões entre os valores. Ou seja, o sentimento desempenha um papel fundamental na vivência dos valores. É por meio da percepção emocional, no momento da experiência, nos atos de preferir, adiar, amar e odiar, que os valores se revelam. Os valores provocam estados sentimentais de prazer ou desprazer, e esses estados estão intimamente relacionados às qualidades do agradável e do desagradável.

Através de uma análise fenomenológica, Frankl acredita ter percebido que ser, em último, humano significa estar constantemente confrontado com situações que são ao mesmo tempo dádivas e incumbências. O cumprimento dessas incumbências é o que confere sentido a cada situação. Ao mesmo tempo, essas situações nos oferecem a possibilidade de nos realizarmos por meio do cumprimento do sentido que elas nos apresentam. Cada situação se torna um chamado que devemos ouvir e ao qual devemos obedecer (Frankl, 1948/2016a).

Nesse contexto, o sentido não é algo estático, mas algo que emerge das situações e que demanda uma resposta ativa por parte do indivíduo. Cada situação traz consigo um chamado específico que nos convoca a agir de acordo com o sentido que ela apresenta. O cumprimento desse sentido não apenas dá significado à situação, mas também nos permite desenvolver e realizar nosso potencial humano (Frankl, 1948/2016a).

A escuta atenta e a obediência ao chamado de cada situação nos levam a um processo de autorrealização e crescimento pessoal. Ao responder aos chamados do sentido, encontramos propósito e direção em nossa vida. Essa postura ativa diante das situações nos desafia a ir além do conformismo e a buscar uma vida autêntica e significativa (Frankl, 1948/2016a).

Portanto, o pensamento filosófico de Frankl vai ao encontro da importância de estar atento aos chamados do sentido que emergem das situações. O sentido abrangente pode transcender a compreensão finita, e é a sabedoria do coração que nos permite responder a esses chamados. Cada situação é uma dádiva e uma incumbência, demandando uma resposta ativa de nossa parte. O cumprimento do sentido não apenas confere significado à situação, mas também nos possibilita alcançar nossa autorrealização e crescimento pessoal (Frankl, 1948/2016a).

---

voamos. [11]Quem conhece a força de tua ira, e, temendo-te, conhece teu furor? [12]Ensina-nos a contar nossos dias, para que venhamos a ter um coração sábio! Volta, Iahweh! Até quando? Tem piedade dos teus servos! [14]Sacia-nos com teu amor pela manhã, e, alegres, exultaremos nossos dias todos. [15]Alegra-nos pelos dias em que nos castigaste e os anos em que vimos a desgraça. [16]Que tua obra se manifeste aos teus servos, e teu esplendor esteja sobre nossos filhos! Que a bondade do Senhor esteja sobre nós! Confirma a obra de nossas mãos!" (Salmo 90 (89)).

Frankl (1948/2016a) sugere que uma análise fenomenológica da experiência humana revelaria que o ser humano não apenas busca sentido, impulsionado por sua vontade de sentido, mas também o encontra por meio de três vias distintas. Como já destacamos, embora caiba lembrarmos, primeiramente, encontramos sentido ao realizar ou criar algo. Ao dar forma às nossas ideias e colocá-las em prática, encontramos um sentido em nossa ação. Além disso, encontramos sentido ao experimentar coisas, ao amar alguém e ao nos envolvermos em relacionamentos significativos. Essas experiências nos proporcionam um senso de conexão, satisfação e significado. No entanto, Frankl também aponta que mesmo em situações de desespero, onde não podemos mudar a realidade externa, ainda é possível encontrar sentido. O que importa nesses momentos é a atitude e postura que adotamos diante de um destino inevitável. É nessa atitude que encontramos a capacidade única do ser humano de transformar o sofrimento em algo valioso, em um mérito. Essa transformação ocorre quando encontramos um propósito, um significado mesmo em meio às circunstâncias mais difíceis (Cf. Frankl, 2019/2022).

Essa perspectiva nos convida a olhar para além das adversidades e a buscar um sentido mais profundo em nossa existência. Mesmo quando nos deparamos com situações aparentemente sem esperança, podemos encontrar um propósito por meio da nossa resposta ativa e da nossa postura diante do sofrimento. Essa capacidade de transformar o sofrimento em mérito nos permite enfrentar os desafios com coragem e resiliência, encontrando um significado mesmo nas situações mais adversas (Frankl, 1977/2015).

Frankl (1948/2016a) nos leva a refletir sobre as diferentes vias pelas quais encontramos sentido em nossa vida. A realização de ações criativas, a experiência de amor e relacionamentos significativos e a capacidade de encontrar sentido mesmo em situações desesperadoras são caminhos que nos permitem encontrar significado em nossa existência.

Frankl (1948/2016a) ilustra a importância do sentido na vida de uma pessoa por meio de uma carta de um estudante de Medicina dos Estados Unidos. Nessa carta, o estudante relata estar cercado por pessoas jovens e mais velhas que estão desesperadas em busca de sentido para suas existências. Ele menciona a morte de um de seus melhores amigos, que não conseguiu encontrar sentido e acabou falecendo. O estudante percebe que, se ainda estivesse vivo, poderia ter ajudado seu amigo através da abordagem psicoterapêutica de Frankl, uma abordagem terapêutica centrada no sentido, motivo, da falta dele, ter ocorrido a morte. A morte do amigo se torna uma motivação profunda para o estudante ajudar aqueles que enfrentam dificuldades. Citamos a carta:

> Aqui na América estou cercado de gente jovem, da minha idade, mas também de pessoas mais velhas, que estão todas desesperadas à procura de sentido para a sua existência. Faz pouco tempo, faleceu um dos meus melhores amigos, justamente por não conseguir encontrar esse sentido. Hoje sei que poderia muito bem tê-lo ajudado, graças à logoterapia, caso ainda fosse vivo. Mas ele não vive mais. Sua morte, entretanto, sempre me servirá de motivação para ajudar aqueles que sofrem dificuldades. Penso que não pode existir motivação mais profunda. Apesar de eu prantear a morte de meu amigo, apesar da minha parcela de culpa por sua morte, sua existência – e também seu não-existir-mais! – tem um sentido importantíssimo. Se eu algum dia conseguir reunir forças para trabalhar como médico e estar à altura de minha responsabilidade, ele não terá morrido em vão. Mais que qualquer outra coisa no mundo, quero fazer uma coisa: evitar que semelhante tragédia se repita – que ela suceda a outro (Frankl, 1948/2016a, p. 90).

Em síntese, a carta recebida por Frankl retrata a angústia vivenciada pelo remetente, que relata estar cercado de pessoas jovens e mais velhas em busca desesperada de sentido para suas existências. O autor da carta menciona a morte recente de um dos seus melhores amigos, enfatizando que esse amigo não conseguiu encontrar sentido e, consequentemente, faleceu. O remetente expressa o sentimento de culpa por não ter sido capaz de ajudá-lo e reflete sobre a importância do sentido na vida das pessoas.

Através da *Existenzanalyse* e da prática clínica, isto é, a *Logoterapia*, o remetente reconhece que poderia ter oferecido auxílio ao seu amigo se ainda estivesse vivo. Mesmo diante da sua ausência, a morte do amigo continua a motivá-lo a ajudar aqueles que enfrentam dificuldades em encontrar sentido. Ele considera essa motivação como algo extremamente profundo e poderoso. Apesar do lamento pela perda do amigo e da culpa que carrega, o remetente atribui um sentido importantíssimo à existência do amigo, mesmo após sua morte.

Essa carta, além de outras coisas, revela a consciência do autor sobre a relevância do sentido e a responsabilidade que sente em relação aos outros. Ele reconhece que, se algum dia conseguir reunir forças para trabalhar como médico e cumprir sua responsabilidade, a morte de seu amigo não terá sido em vão. O desejo mais profundo do remetente é evitar que tragédias semelhantes aconteçam e que outras pessoas sofram da mesma forma.

Essa história expressa a importância de encontrar sentido em nossa existência, bem como a responsabilidade de ajudar aqueles que enfrentam dificuldades na busca por sentido. A morte do amigo se torna um lembrete constante para o remetente sobre a importância de seu trabalho futuro como médico e sua capacidade de influenciar positivamente a vida das pessoas.

O relato da carta demonstra a profundidade do impacto que a busca pelo sentido pode ter na vida das pessoas. O remetente reconhece que o sentido vai além da própria existência e afeta aqueles ao seu redor. Sua experiência pessoal o motiva a agir em prol dos outros e a

dedicar-se a evitar o sofrimento e a tragédia na vida de outras pessoas. Assim, a carta recebida por Frankl ressalta a importância do sentido na vida de cada indivíduo e a responsabilidade que temos em ajudar os outros a encontrarem sentido em suas próprias existências. Destacamos que o relato do remetente reflete a profunda conexão entre o sentido, a responsabilidade e a busca por uma vida significativa.

Essa história nos convida a refletir sobre o poder do sentido em nossas vidas e como ele pode nos impulsionar a agir em benefício dos outros. Quando encontramos um sentido significativo em nossa existência, mesmo diante das dificuldades e tragédias, somos capazes de transformar essas experiências em uma motivação para fazer a diferença na vida dos outros. O sentido nos conecta com um propósito maior, estimula nossa compaixão e nos impulsiona a agir em prol do bem-estar e da felicidade dos outros.

Portanto, Frankl (1948/2016a) nos mostra como a busca por sentido pode impactar profundamente a vida de uma pessoa. A história relatada na carta ressalta a importância de encontrar sentido em nossas experiências, mesmo diante das adversidades. O sentido nos motiva a agir em prol dos outros e a fazer a diferença no mundo. Quando somos impulsionados por um sentido maior, podemos transformar até mesmo as tragédias em oportunidades de crescimento e serviço através da motivação.

De todo modo, a motivação pode ser entendida como uma espécie de impulso – interno – que mobiliza recursos cognitivos do indivíduo, direcionando-o em direção a um objetivo específico. Sem a presença da motivação, as ações humanas tenderiam a ser desprovidas, em termos Franklianos, de sentido. Por um lado, dentro do campo da psicologia, existem diferentes teorias que buscam explicar a natureza e os determinantes da necessidade, como a Hierarquia das Necessidades de Maslow (1908-1970). Por outro lado, a necessidade pode ser definida como uma demanda psicológica que, se não for satisfeita, resulta em desconforto e que, se permanecer insatisfeita por um período suficiente, pode levar à morte ou doença. Embora a psicologia frequentemente trate esses termos como sinônimos, é importante destacar que eles são conceitos distintos, não-coextensivos. Isso significa que eles se referem a aspectos diferentes da experiência humana. As teorias da necessidade concentram-se nas necessidades básicas que impulsionam o comportamento humano. Elas consideram que as necessidades são forças motivadoras que buscam ser satisfeitas e que influenciam o comportamento e o bem-estar das pessoas (Cadena; Castañon, 2020).

A motivação está relacionada à força interna que impulsiona a ação e direciona o comportamento em direção a metas específicas. Ela surge do desejo de alcançar algo desejado

ou evitar algo indesejado. A necessidade está relacionada a uma condição que requer satisfação para manter o equilíbrio e o bem-estar do organismo. Quando uma necessidade não é atendida, surgem sensações de desconforto e urgência para buscar a satisfação.

Assim, embora os conceitos de motivação e necessidade estejam relacionados à psicologia e ao impulso para a ação, eles abordam diferentes aspectos da experiência humana. Enquanto a motivação lida com os fatores internos que impulsionam a ação, a necessidade enfoca as demandas do organismo por satisfação e equilíbrio. É importante reconhecer a distinção entre esses conceitos para uma compreensão mais precisa do comportamento humano e dos processos psicológicos envolvidos.

Na esteira de Scheler, como bem destacam Cadena e Castañon (2020), Frankl compreende que é preciso que haja uma defesa da busca pelo sentido da vida e que esta busca é influenciada pela pessoa, uma vez que há variação, e pela situação em que essa mesma pessoa se encontra na vida. Ou seja, há fatores internos quanto externos em todo o processo. No entanto, é importante ressaltar que o sentido em si é objetivo, e não subjetivo. Cadena e Castañon (2020) ilustram essa ideia usando o exemplo de um jogo de xadrez, onde a jogada mais adequada em uma determinada rodada muitas vezes é determinada objetivamente pela disposição das peças, mesmo que essa jogada possa variar a cada rodada.

É necessário, contudo, destacar que o sentido não é uma entidade fixa e imutável. Assim como as configurações das peças de xadrez mudam a cada rodada, as circunstâncias e as experiências individuais também mudam constantemente ao longo do tempo. Portanto, a busca pelo sentido é um processo que é que precisa ser dinâmico, que requer constante reflexão e adaptação. Dessa forma, ao compreender o sentido como algo objetivo, mas moldado pelas peculiaridades de cada situação e pessoa, Frankl nos convida a refletir sobre a importância de explorar e descobrir o sentido em diferentes aspectos da vida. Essa busca pelo sentido envolve, por exemplo, a identificação de valores fundamentais.

A teoria de Frankl, portanto, nos lembra que o sentido não é meramente subjetivo, mas sim um fenômeno objetivo que se manifesta de maneiras diversas em diferentes contextos. Assim como no jogo de xadrez, a busca pelo sentido envolve a compreensão das regras e das possibilidades inerentes à situação em que nos encontramos.

> Para a Psicanálise o homem busca a gratificação, mas para a Logoterapia a felicidade só é encontrada no ato de se pôr em direção a algo, a um valor. Ao contrário dos sistemas homeostáticos de motivação, o modelo de ser humano frankliano considera que a saúde psíquica humana é um estado de tensão entre o que se é e o que se deveria ser. Temos intuições naturais e inconscientes não só do prazer e da saúde, mas do amor, da justiça, da verdade, da beleza e também do sagrado. Quando deixamos de

> buscar a realização ou concretização dessas intuições, também ficamos neuróticos (Cadena; Castañon, 2020, p. 129)

Cadena e Castañon (2020) abordam a diferença de perspectivas que há entre a Psicanálise Freudiana e a *Logoterapia* em relação à busca da gratificação e da felicidade humana. É possível compreendermos na Psicanálise que o ser humano busca a gratificação como forma de encontrar satisfação e bem-estar. No entanto, a *Logoterapia* propõe que a verdadeira felicidade, ou aquilo que chega mais perto dela, é encontrada ao direcionar-se para algo maior, para um valor significativo e objetivo no mundo.

Ao contrário dos sistemas de motivação homeostáticos, nos quais o equilíbrio é buscado para alcançar algum tipo de satisfação, a visão de ser humano da *Existenzanalyse*, considera que a saúde psíquica humana está relacionada à tensão existente entre o que somos, *i.e.*, aquilo que se é, e o que deveríamos ser, um vir-a-ser. Quando deixamos de buscar a realização ou concretização dessas intuições, quando não damos importância a esses valores significativos, podemos experimentar, por exemplo, um estado de neurose. Todo esse movimento pode significar que negligenciamos aspectos importantes de nossa existência e nos distanciamos da nossa plenitude e sentido de vida. Assim, a *Existenzanalyse* e seu cunho filosófico-antropológico, bem como a *Logoterapia*, em sua prática clínica, propõem que a verdadeira saúde psíquica e a felicidade são encontradas ao nos comprometermos com valores e direcionarmos nossas ações para algo maior do que nós mesmos. É nessa busca e realização que encontramos um sentido profundo e autêntico para nossas vidas.

Para Cadena e Castañon (2020), Frankl, inspirado na teoria dos valores e antropologia de Scheler, desenvolveu um modelo psicoterapêutico inovador. Em sua abordagem, ele não apenas ofereceu uma psicoterapia e psicopatologia dos valores, mas também apresentou uma nova teoria da motivação humana. Ao contrário das concepções tradicionais que enfatizam as carências e necessidades como principais impulsionadores da motivação, Cadena e Castañon (2020) demonstram que Frankl propôs que a busca por sentido e valor é uma motivação humana fundamental. Essa motivação não surge da falta ou do vazio, mas sim do desejo livre do espírito em se orientar em direção a valores positivos, superiores e sagrados.

Nessa perspectiva, o ser humano é impulsionado por uma vontade deliberada (*Willkür*) de buscar significado em sua vida. Essa busca vai além das necessidades básicas e se concentra em direcionar-se para valores espirituais e transcendentais, *i.e.*, objetivos. É através desse engajamento com valores superiores que o indivíduo encontra motivação e um senso profundo de realização. Dessa forma, Frankl amplia a compreensão da motivação humana, destacando a

importância de direcionar nossas ações para além das meras satisfações de necessidades imediatas. Ele ressalta, como ainda destacam os autores, a necessidade de buscar e cultivar valores positivos e significativos, conectando-se com algo maior do que nós mesmos. Essa abordagem oferece uma nova perspectiva sobre a natureza humana e o papel dos valores na busca pela realização pessoal e pela própria saúde psicológica.

> Essa concepção [...] foi praticamente toda herdada de Scheler, que a partir de uma abordagem fenomenológica propôs uma descrição da motivação humana direcionada à existência de valores objetivos intuídos emocionalmente na vivência e compreendidos pela consciência. Evidentemente este tipo de abordagem da motivação humana está além da possibilidade de investigação experimental. Isso não quer dizer, no entanto, que não saibamos ser intuitivamente óbvio que buscamos o bom, o belo, o verdadeiro e o justo sem qualquer necessidade de suprir uma carência (Cadena; Castañon, 2020, p. 130).

Frankl (1946/2016b) ressalta que não existe uma situação na vida que realmente não tenha sentido. Isso se deve ao fato de que até mesmo os aspectos aparentemente negativos da existência humana, como o sofrimento, a culpa e a morte, podem ser transformados em algo positivo quando enfrentados com a atitude e postura corretas. O ser humano comum, mesmo que não seja capaz de expressar verbalmente, possui uma consciência implícita desse fato. Em seu autoconceito original, ele não se vê como um campo de batalha onde ocorre uma guerra interna entre o *Eu*, o *Id* e o *Superego*. A vida é uma sucessão de situações que ele encontra e precisa enfrentar de diferentes maneiras, dependendo das circunstâncias. Cada uma dessas situações possui um sentido específico que diz respeito unicamente a ele e o convoca a agir.

Essa visão coloca o indivíduo como protagonista de sua própria vida, responsável por encontrar sentido nas situações que enfrenta (Frankl, 1946/2016b). Mesmo nas circunstâncias mais desafiadoras, o ser humano comum possui a capacidade de atribuir significado e valor às experiências que vivencia. Ao adotar uma postura ativa e consciente, ele é capaz de transformar adversidades em oportunidades de crescimento e superação (Frankl, 1948/2016a).

Essa compreensão implícita do sentido da vida é o que guia a pessoa comum em suas ações diárias, mesmo que ela não tenha plena consciência disso. É uma intuição profunda que a impulsiona a encontrar significado em suas experiências. Essa capacidade inerente de atribuir sentido à vida é o que nos torna seres humanos únicos e distintos de outras formas de existência, pois, ao adotarmos uma postura ativa e consciente, podemos encontrar significado mesmo nas situações mais desafiadoras. Cada experiência que vivenciamos tem um propósito e um convite para crescer e evoluir. Somos responsáveis por atribuir sentido à nossa existência e encontrar um propósito que nos motive a agir de forma autêntica e significativa (Frankl, 1948/2016a).

O ser humano tem uma compreensão inerente de si mesmo, reconhecendo que precisa se empenhar para descobrir esse sentido. É através da compreensão fenomenológica do sujeito que a o pensamento de Frankl pode ser efetivamente entendido, traduzindo o conhecimento elaborado pela fenomenologia sobre as possibilidades de encontrar sentido na vida para a linguagem acessível e compreensível da pessoa comum. A *Existenzanalyse*, por sua vez, destaca a importância da responsabilidade pessoal na busca pelo sentido, encorajando o indivíduo a assumir a responsabilidade por suas escolhas e ações. Através desse processo terapêutico, o indivíduo é capacitado a encontrar significado em sua vida, o que pode promover um maior sentido de realização, satisfação e bem-estar (Frankl, 1948/2016a). A aplicação do seu pensamento na clínica, o terapeuta auxilia o paciente a explorar suas vivências, desejos, valores e crenças, visando a identificação e a perseguição de um sentido pessoal (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1948/2016a) também traz o exemplo de uma enfermeira que sofria de um câncer incurável. Ela tinha plena consciência da gravidade de sua condição e, desfeita em lágrimas, entrou em um quarto onde estavam reunidos os psiquiatras da Universidade de Stanford. Ela compartilhou sua história de vida, mencionando seus filhos talentosos e bem-sucedidos, e expressou a dificuldade de se despedir de tudo isso.

Frankl menciona nesse relato que, até aquele momento, ele não havia encontrado uma oportunidade para introduzir ideias logoterapêuticas na discussão. Isso nos leva a refletir sobre a sensibilidade necessária ao lidar com situações tão delicadas e profundas, já que a *Existenzanalyse* busca ir além das palavras e conceitos pré-fabricados, buscando compreender a experiência singular de cada indivíduo em sua busca por sentido. Nesse sentido, a abordagem de Frankl reconhece a importância de ouvir e acolher a narrativa pessoal do indivíduo, permitindo que ele compartilhe suas experiências, sentimentos e preocupações. O terapeuta precisa estar atento às sutilezas e nuances das palavras e expressões do paciente, buscando identificar momentos propícios para introduzir conceitos que possam trazer clareza e ajuda na busca por sentido.

A enfermeira, ao compartilhar sua história e expressar suas emoções, estava buscando um espaço de compreensão e acolhimento. Nesse momento de vulnerabilidade, o logoterapêuta pode desempenhar um papel fundamental ao ajudar o indivíduo a encontrar sentido, mesmo nas circunstâncias mais desafiadoras, pois o pensamento de Frankl propõe que o sentido não está apenas relacionado às conquistas externas ou às circunstâncias favoráveis da vida, mas também à forma como o indivíduo escolhe enfrentar e dar significado às situações que lhe são

apresentadas. Mesmo diante de uma doença grave e incurável, é possível encontrar sentido ao valorizar os relacionamentos, as experiências significativas e a oportunidade de viver plenamente cada dia (Frankl, 1948/2016a).

No exemplo apresentado por Frankl (1948/2016a) da enfermeira, a paciente inicialmente vivenciava a perspectiva negativa de ter que deixar o mundo sem ter filhos, o que para ela representava um valor significativo. No entanto, através de um diálogo socrático, Frankl pôde questionar e mostrar à paciente que a vida de uma mulher sem filhos não precisa ser destituída de sentido. Ele ressaltou que mesmo sem ter filhos, ela poderia encontrar um significado em sua existência.

Ao ser confrontada com essa nova perspectiva, a paciente experimentou, como relata Frankl (1948/2016a), uma transformação em seu semblante e compreendeu que o importante não é apenas o ato de se despedir, pois isso é inevitável para todos nós. O que realmente importa é ter algo para deixar no mundo, algo com o qual podemos realizar um sentido tanto para nós mesmos como para os outros. Essa inversão de perspectiva, essa mudança de foco do que é perdido para o que pode ser deixado no mundo, trouxe alívio, de acordo com Frankl (1948/2016a), e um novo sentido à paciente.

Esse exemplo ilustra uma parte importante do pensamento de Frankl, que busca auxiliar o indivíduo a encontrar sentido em sua existência, independentemente das circunstâncias e desafios que enfrenta, uma vez que a sua abordagem reconhece que o sentido não está apenas ligado às conquistas pessoais ou à realização de desejos individuais, mas também à capacidade de encontrar significado em nossas interações com os outros e em como impactamos o mundo ao nosso redor. É nesse sentido que a *Existenzanalyse* enfatiza a importância da responsabilidade pessoal, pois somos chamados a assumir a responsabilidade por nossas escolhas, atitudes e ações, buscando sempre contribuir para um mundo melhor (Frankl, 1948/2016a).

Portanto, o exemplo da paciente nos mostra como essa terapia do sentido pode proporcionar uma mudança de perspectiva, permitindo que o indivíduo encontre sentido mesmo nas situações mais desafiadoras. Ao direcionar o foco para aquilo que podemos oferecer ao mundo e para os valores que nos orientam, somos capazes de encontrar um propósito maior e alcançar uma sensação de realização e significado em existência.

No pensamento de Frankl (1948/2016a), principalmente a partir do capítulo “Das präreflexive ontologische Selbst-Vertändnis des Menschen” [A autocompreensão ontológica pré-reflexiva do ser humano] encontramos uma comparação entre a abordagem Frankliana e o

estudo psicanalítico realizado por Edith Weisskopf-Joelson (1910-1983). Segundo o relato, uma mulher que sofria de câncer incurável passou por uma psicoterapia com um psicanalista Freudiano, que negou a existência de um sentido na vida, especialmente no contexto do sofrimento. Esse tipo de abordagem pode ter um efeito desmoralizante, pois nega a possibilidade de encontrar um sentido profundo mesmo diante de situações difíceis (Frankl, 1948/2016a)[115].

Weisskopf-Joelson, que passa a se dedicar à *Logoterapia*, ressalta a importância de reconhecer o potencial significado do sofrimento na vida da paciente. Para ela, a *Logoterapia* e a *Existenzanalyse*, diferentemente da abordagem psicanalítica descrita, busca ajudar o indivíduo a encontrar um sentido mesmo nas circunstâncias mais desafiadoras. A negação do

[115] Frankl cita a seguinte situação: "Weisskopf-Joelson dá, então, a palavra a K. Eissler: Ela comparou a riqueza de sentido de sua vida anterior com a ausência de sentido da fase atual; porém, mesmo agora, quando ela não mais podia exercer sua profissão e tinha que ficar deitada muitas horas todos os dias, sua vida, não obstante, tinha sentido na sua opinião, uma vez que sua existência era importante para seus filhos, sendo que assim ela mesmo preenchia certa função. Mas quando fosse internada num hospital, sem qualquer perspectiva de voltar para casa, incapaz de deixar o leito, ela passaria a ser amontoado de carne inútil a se decompor, e sua vida perderia todo o sentido. Embora ela estivesse pronta a suportar todas as dores enquanto isso ainda tivesse algum sentido, por que haveria eu de condená-la a suportar seu sofrimento durante um período no qual a vida nem de longe tinha mais sentido? Diante disso repliquei que, a meu entender, ela estava incorrendo num erro muito grave; pois *toda* a sua vida não tivera sentido, nem jamais tivera sentido anteriormente, mesmo *antes* de adoecer. Encontrar o sentido da vida, disse-lhe eu, é algo que os filósofos nunca conseguiram, de modo que a única diferença entre a sua vida anterior e a atual estaria exclusivamente no fato de que na fase anterior ela ainda conseguia acreditar no sentido da vida, ao passo que na fase atual ela não era mais capaz de fazê-lo. Na realidade – incuti-lhe –, *ambas* as fases de sua vida não tiveram sentido qualquer que fosse. Diante dessa revelação, a paciente ficou desorientada, alegou não me compreender direito e se desfez em lágrimas" (Frankl, 1948/2016a, p. 92-3, grifos no original). Encontramos um diálogo entre K. Eissler e uma paciente que estava enfrentando uma fase de sua vida em que sentia uma ausência de sentido. A paciente comparou sua vida anterior, em que encontrava significado em sua profissão e em ser importante para seus filhos, com a fase atual, em que se via limitado por doença e internação hospitalar, sentindo-se como um amontoado de carne inútil. Nesse contexto, a paciente expressou sua crença de que, ao perder a capacidade de exercer sua função e de ter perspectiva de voltar para casa, sua vida perderia todo o sentido. Ela estava disposta a suportar as dores enquanto ainda houvesse algum sentido, mas questionava por que deveria continuar a suportar o sofrimento em uma fase em que a vida parecia não ter mais sentido algum. K. Eissler, por sua vez, discordou dessa visão, argumentando que, na verdade, a vida da paciente nunca teve sentido em nenhuma das fases, nem mesmo antes da doença. Ele afirmou que encontrar o sentido da vida é algo que os filósofos nunca conseguiram, destacando que a diferença entre a fase anterior e a atual residia apenas na capacidade de acreditar no sentido da vida. Essa revelação causou uma desorientação na paciente, levando-a a alegar não compreender completamente as palavras de K. Eissler e a se emocionar. Em resumo, como sabemos, Frankl enfatizou a importância de encontrar um sentido na vida, mesmo diante das circunstâncias mais adversas. No entanto, a visão de Eissler parece negar a possibilidade de encontrar sentido em qualquer fase da vida, sugerindo que a existência humana é essencialmente desprovida de sentido intrínseco. Essa perspectiva pode ser considerada limitada, pois nega a capacidade humana de atribuir sentido à própria existência. Ao afirmar que a vida da paciente nunca teve sentido, nem mesmo antes da doença, Eissler parece desconsiderar a riqueza de experiências, relações e realizações que podem dar sentido à vida de uma pessoa. Uma crítica filosófica que Frankl estabeleceria poderia argumentar que a busca pelo sentido é uma necessidade fundamental do ser humano. A vida não é simplesmente um estado de existência vazio de significado. Negar a existência do sentido pode levar ao niilismo e à falta de propósito, privando as pessoas da esperança e da motivação para enfrentar as dificuldades e desafios da vida. Frankl, por outro lado, propôs uma abordagem mais otimista e afirmativa. Ele defendeu que, mesmo nas situações mais difíceis, podemos encontrar um sentido na busca por valores, no amor e nos atos de criação. A capacidade de atribuir significado às nossas experiências e escolhas é o que nos diferencia como seres humanos e nos permite transcender as circunstâncias adversas.

sentido da vida pode levar à desmoralização e ao desespero, impedindo o indivíduo de enfrentar sua situação com esperança e propósito (Frankl, 1948/2016a).

A *Existenzanalyse* enfatiza a importância de reconhecer a capacidade humana de encontrar sentido, mesmo nas condições mais adversas. A busca por sentido pode ser orientada para diferentes aspectos da vida, como o trabalho, os relacionamentos, as experiências pessoais e até mesmo o sofrimento (Frankl, 1948/2016a). Ela parte do pressuposto de que o ser humano possui uma vontade de sentido, uma busca intrínseca por significado em sua existência (Frankl, 1969/2011).

Ao contrário da visão negativa que nega a possibilidade de encontrar sentido no sofrimento, o pensamento Frankliano encoraja o indivíduo a explorar o potencial transformador das experiências dolorosas. Frankl reconhece que, mesmo nas situações mais desafiadoras, é possível encontrar um propósito, uma lição ou um crescimento pessoal que contribua para o sentido da vida, sabendo que a *Existenzanalyse* propõe uma abordagem mais esperançosa, resiliente e otimista diante das adversidades. A *Existenzanalyse* busca ajudar o indivíduo a se conectar com seus valores e aspirações mais profundos, a descobrir sua responsabilidade pessoal na criação de um sentido e a encontrar significado em suas ações e escolhas. Ao confrontar o estilo da *Existenzanalyse* com a abordagem psicanalítica descrita, Frankl destaca a importância de reconhecer o papel do sentido na vida humana e o impacto que diferentes abordagens terapêuticas podem ter sobre o bem-estar e a resiliência do indivíduo (Frankl, 1948/2016a).

Essa abordagem de Eissler levanta questionamentos sobre o tratamento dado pela psicanálise nesse caso específico. Ao não oferecer ao paciente a possibilidade de encontrar sentido no sofrimento e ao negar que a vida em si possa ter qualquer sentido, Eissler parece minar a esperança e a busca por um propósito significativo na existência. Essa visão contrasta com a abordagem proposta por Frankl, em que a busca pelo sentido é considerada uma parte essencial da vida humana. Frankl acredita que mesmo diante das situações mais adversas e dolorosas, é possível encontrar sentido na existência, seja por meio de atividades, relacionamentos ou da atitude adotada perante as circunstâncias (Frankl, 1948/2016a).

A divergência entre essas perspectivas nos convida a refletir sobre o papel do sentido na vida humana e a importância de oferecer suporte e orientação para aqueles que estão enfrentando crises existenciais (Frankl, 1946/2021a). Enquanto Eissler parece negar a possibilidade de encontrar sentido, Frankl ressalta a importância de ajudar as pessoas a descobrirem o sentido pessoal em suas vidas, mesmo nas circunstâncias mais desafiadoras.

Frankl (1948/2016a) enfatiza que o sofrimento, quando enfrentado com uma postura de dignidade e resiliência, pode oferecer uma oportunidade única para encontrar sentido na vida. Ele ilustra esse ponto por meio de um diálogo gravado com uma paciente durante uma preleção clínica. Esse diálogo improvisado ocorreu diante de estudantes de Medicina, Filosofia e Teologia, e a paciente em questão tinha 80 anos e estava lidando com um câncer não passível de cirurgia.

Nesse diálogo, Frankl mostra como a sua perspectiva pode ser aplicada na prática clínica. Ele explora o potencial de encontrar sentido mesmo nas circunstâncias mais desafiadoras, como o enfrentamento de uma doença grave. Ao apresentar essa abordagem para os estudantes, ele demonstra a importância de considerar o aspecto existencial na medicina e em outras áreas relacionadas à saúde e ao bem-estar humano.

Ao ressaltar a importância de encarar o sofrimento de cabeça erguida, Frankl (1948/2016a) destaca que essa atitude não se trata apenas de oferecer um alívio momentâneo, mas sim de proporcionar um apoio fundamental e de longo prazo. Ele defende que é por meio do enfrentamento ativo do sofrimento que podemos encontrar um sentido profundo e significativo em nossas vidas.

Essa abordagem vai além do mero alívio dos sintomas ou do tratamento da doença em si. Ela reconhece a dimensão existencial do ser humano e busca auxiliar os pacientes a descobrirem significado. Tal contexto enfatiza que o papel do terapeuta não é apenas oferecer consolo superficial, mas sim guiar os indivíduos em sua busca por um sentido maior em suas vidas. Ele encoraja os profissionais de saúde a explorarem essa dimensão existencial em sua prática, reconhecendo que cada pessoa possui uma história única e uma busca individual por significado (Frankl, 1948/2016a).

Ao compartilhar esse diálogo improvisado com a paciente idosa, Frankl (1948/2016a) demonstra a aplicação prática de sua abordagem logoterapêutica e convida os estudantes e profissionais presentes a considerarem uma perspectiva mais ampla sobre o sofrimento e o sentido da vida. Ele encoraja a reflexão sobre a importância de tratar não apenas os sintomas físicos, mas também as necessidades e anseios existenciais dos pacientes.

> Frankl: “Então, senhora Kotek, a senhora acredita que por isso todas essas coisas agradáveis que a senhora experimentou estão eliminadas do mundo? Que não são mais válidas, que estão destruídas”. Paciente (ainda pensativa): “Essas coisas agradáveis que eu experimentei...”. Frankl: “Diga-me, senhora Kotek, será que alguém poderia fazer com que essa felicidade que a senhora experimentou deixasse de ter acontecido? Será que alguém pode apagá-la”. Paciente: “O senhor tem razão, professor, ninguém pode apagar tudo isso”. Frankl: “Poderia alguém apagar a bondade que a senhora

> encontrou na vida?". Paciente: "Não, ninguém pode". Frankl: "Será que alguém pode anular o que a senhora conseguiu e conquistou?". Paciente: "O senhor tem razão, professor, ninguém pode anulá-lo". Frankl: "Ou será que alguém pode eliminar o fato daquilo que a senhora aguentou com muita coragem e bravura? Será que alguém pode eliminar isso do seu passado? Do passado no qual a senhora salvou tudo, no qual a senhora guardou tudo o que ceifou? No qual a senhora armazenou e empilhou tudo?". Paciente (em meio a lágrimas): "Ninguém pode. Ninguém" (Depois de se calar uns instantes): "Sem dúvida tive que sofrer muito. Mas também procurei aguentar os golpes que recebi na vida. O senhor entende, professor, acho que o sofrimento é um castigo. Acontece que eu acredito em Deus". Por iniciativa própria, eu, por mim mesmo, jamais teria tido o direito de iluminar a questão do sentido sob qualquer perspectiva religiosa para submetê-la ao parecer da enferma; no entanto, assim que veio à tona a postura religiosa positiva da paciente, nada mais impedia de encaixá-la como fato dado também na psicoterapia. Frankl: "Mas diga, senhora Kotek, será que o sofrimento não pode ser uma prova também? Não poderia ser que Deus quis ver como é que a senhora Kotek suporta o sofrimento? E que ao final ele talvez tenha que admitir: É verdade, ela aguentou com bravura. Agora diga-me o que a senhora acha: poderia alguém desfazer esses méritos?". Paciente: Não, ninguém pode". Frankl: "Isso permanece, não é assim?". Paciente: Com certeza: isso permanece!". Frankl: "Sabe de uma coisa, senhora Kotek, a senhora em sua vida não só teve toda uma gama de méritos, mas também fez do seu sofrimento o que dele melhor se pode fazer! E nesse sentido a senhora é um exemplo para nossos pacientes. Congratulo-me com seus companheiros pacientes por poderem tomar a senhora como exemplo!". Neste instante dá-se algo que jamais sucedera numa preleção: ouve-se o aplauso espontâneo de 150 ouvintes! Volto-me mais uma vez para a anciã: "Veja, senhora Kotek, este aplauso é para a senhora; e para a sua vida, que foi desta vida. Como são poucas as pessoas que podem ter orgulho de sua vida! Eu diria, senhora Kotek: a sua vida é um monumento. Um monumento que pessoa alguma pode eliminar deste mundo!" (Frankl, 1948/2016a, p. 94-6).

No diálogo entre Frankl (1948/2016a) e a paciente, encontramos uma discussão profunda sobre a validade e a permanência das experiências agradáveis, da bondade encontrada na vida e das conquistas pessoais. Frankl questiona a paciente se alguém poderia apagar ou anular todas essas vivências e ela reconhece que ninguém tem o poder de fazê-lo. Essa reflexão levanta uma questão filosófica importante sobre a natureza do tempo, da memória e da existência.

Ao afirmar que ninguém pode apagar a felicidade, a bondade ou as conquistas da paciente, Frankl (1948/2016a) destaca a dimensão intemporal dessas experiências. Embora o tempo possa trazer mudanças e desafios, os momentos de significado e realização permanecem como marcos inapagáveis na vida de alguém. Isso nos leva a pensar na relação entre o tempo objetivo, que é linear e passa inexoravelmente, e a subjetividade da experiência humana, que pode transcender as limitações temporais.

Além disso, a discussão sobre o sofrimento traz à tona uma reflexão filosófica sobre o papel desse aspecto da existência humana. Frankl (1948/2016a) questiona se o sofrimento pode ser uma prova ou um teste, uma maneira de avaliar a coragem e a resiliência de alguém. Essa

perspectiva, por exemplo, nos remete a conceitos filosóficos como a ética e a busca pelo sentido da vida.

A paciente, ao expressar sua crença em Deus, adiciona uma dimensão religiosa à discussão. Frankl (1948/2016a) sugere que Deus pode estar observando como ela lida com o sofrimento, reconhecendo sua bravura e mérito. Essa compressão nos leva a refletir sobre a relação entre a religiosidade e a busca por sentido. A religião muitas vezes oferece uma estrutura moral e espiritual que pode ajudar as pessoas a encontrar significado e enfrentar desafios existenciais.

O aplauso espontâneo dos ouvintes ao reconhecer a vida da paciente como um exemplo e um monumento nos traz à tona reflexão sobre a importância do reconhecimento e da valorização das trajetórias individuais. A vida de cada pessoa é única e singular, e pode ser considerada uma obra digna de celebração. Podemos repensar a forma como encaramos nossas próprias vidas e as vidas dos outros, tendo o valor superior como horizonte e mote de pensamento (Frankl, 1948/2016a).

O diálogo entre Frankl (1948/2016a) e a paciente nos apresenta questões filosóficas profundas sobre a natureza do tempo, da memória, do sofrimento, da religiosidade e da valorização da vida individual. Essas compreensões tendem a formar um tipo de pensamento que caminha para a importância do sentido da existência e a importância de encontrar significado e valor nas experiências vividas, dado que essa perspectiva nos convida a refletir sobre a relação entre a finitude da vida e a busca por um legado duradouro. Embora todos estejamos cientes de nossa mortalidade, a compreensão de que nossas experiências, conquistas e até mesmo nosso sofrimento têm uma importância duradoura pode trazer um senso de significado à existência.

Esse diálogo também destaca a importância do reconhecimento mútuo na construção do sentido da vida. O aplauso espontâneo dos ouvintes em homenagem à vida da paciente mostra como o reconhecimento e a valorização das conquistas individuais podem contribuir para uma sensação de significado e satisfação. Ao sermos testemunhas e apoiarmos uns aos outros em nossas jornadas, fortalecemos os laços humanos e enriquecemos nossas próprias vidas (Frankl, 1948/2016a).

A abordagem de Frankl (1948/2016a) demonstra a importância de considerar múltiplas perspectivas para a compreensão do sentido da vida. Ele não impõe sua própria visão, mas estimula a paciente a refletir sobre suas próprias convicções e crenças. Ao incorporar a dimensão religiosa e a visão da paciente, Frankl (1948/2016a) mostra respeito pela

individualidade e singularidade de cada pessoa, reconhecendo que o sentido da vida pode ser construído a partir de diferentes fontes e significados pessoais, porque ele nos desafia a refletir sobre a importância de reconhecer e valorizar a singularidade de cada pessoa, bem como a construir um senso de significado que transcenda as limitações temporais e existenciais.

Ao questionar se alguém pode desfazer os méritos e conquistas da paciente, Frankl (1948/2016a) nos leva a refletir sobre a natureza da identidade e do valor pessoal. O que define quem somos e o que torna nossas realizações significativas? Ao mencionar a possibilidade de que Deus esteja testando a paciente através do sofrimento, Frankl (1948/2016a) abre espaço para uma reflexão mais profunda sobre a existência de uma dimensão transcendental e sua relação com o sentido da vida. Essa abordagem não exclui outras visões de mundo ou crenças religiosas, mas destaca a importância de explorar o significado existencial em diferentes contextos. A abordagem de Frankl nos lembra que o sentido da vida não está apenas enraizado em conquistas externas ou circunstâncias favoráveis, mas também em nossa capacidade de enfrentar o sofrimento com coragem e resiliência.

É importante ressaltar que o pensamento filosófico de Frankl vai além da mera teorização e busca trazer sua abordagem para a prática da psicoterapia. Ao integrar aspectos filosóficos e psicológicos, ele propõe uma abordagem holística. No diálogo, somos desafiados a refletir sobre nossa própria busca por sentido e significado. Como lidamos com o sofrimento em nossas vidas? Como reconhecemos e valorizamos nossas próprias conquistas? E como podemos encontrar significado em meio às circunstâncias desafiadoras?

Como percebemos, a paciente no diálogo com Frankl (1948/2016a) reconhece que, embora tenha enfrentado dificuldades e sofrimento, também procurou aguentar os golpes da vida. Essa consciência de sua própria resiliência e coragem mostra como a busca pelo sentido está intrinsecamente ligada à noção de autotranscendência. Ao direcionar nosso foco para além de nós mesmos, encontramos um propósito maior em servir e contribuir para o bem-estar dos outros. Em conclusão, Frank comenta o seguinte:

> A passos lentos, a velha senhora saiu do auditório. Uma semana depois, ela morreu. Morreu como Jó, farta de anos. Mas, durante a sua última semana de vida, ela não mais esteve deprimida. Ao contrário, estava altiva e cheia de fé. Aparentemente consegui mostrar-lhe que também sua vida teve sentido, sim, que mesmo seu sofrimento tinha um sentido mais profundo. Antes a velha senhora se sentia oprimida com a preocupação de que sua vida fora inútil. Suas últimas palavras, porém, estão anotadas no boletim médico: “Minha vida é um monumento, o professor disse aos estudantes no auditório. Portanto, minha vida não foi em vão” (Frankl, 1948/2016a, p. 96).

4.3 Em direção à ontologia da ordenação hierárquica dos diferentes níveis ou estágios da vida mental: Frankl sob a influência de Scheler

Para Scheler (1928/1994), a compreensão do lugar singular do ser humano surge quando dirigimos nossa atenção para a estrutura completa do mundo biopsíquico. Para essa análise, é necessário considerar uma série gradual de forças e faculdades psíquicas, conforme estabelecido pela ciência ao longo do tempo. Em outras palavras, o limite do psíquico coincide com o limite da vida em geral. Além das propriedades objetivas que são essenciais aos fenômenos dos seres vivos, como (i) o automovimento, (ii) a autoformação, (iii) a autodiferenciação e a (iv) autolimitação no espaço e no tempo. Para Scheler (1928/1994), há outra característica fundamental presente nesses seres: eles não são apenas objetos para observadores externos, mas também possuem um ser próprio, uma intimidade consigo mesmos. Essa característica revela uma comunidade ontológica estreita entre a estrutura e o curso dos seres vivos e os fenômenos objetivos da vida.

Seguindo esse momento discricional acima, Scheler (1928/1994) compreende essa relação íntima que os seres vivos têm consigo mesmos, vai além de sua natureza meramente observável e objetiva. Eles possuem uma realidade interna, uma experiência subjetiva que os distingue dos demais objetos do mundo. Essa dimensão interna é essencial para compreender a singularidade do ser humano e sua posição no mundo. Através dessa perspectiva, é possível explorar a profundidade da experiência humana e sua relação com a totalidade da existência. O ser humano não é apenas um observador passivo do mundo, mas um ser ativo e dotado de consciência, capaz de se relacionar de forma única com o seu entorno.

Essa análise nos conduz a uma compreensão mais abrangente da natureza humana e de sua importância no contexto da vida a partir desse pensamento Scheleriano. O ser humano não é apenas um fenômeno biopsíquico, mas também um ser que se reconhece e se relaciona consigo mesmo. Essa autoconsciência e subjetividade são aspectos cruciais da existência humana, que nos permitem explorar a complexidade do ser e sua conexão com o mundo que o cerca.

Scheler (1928/1994) aborda o conceito do impulso afetivo como o substrato mais rudimentar do psíquico, responsável por fornecer energia para atividades mentais superiores e atos de bondade, embora desprovido de consciência, sensação ou representação. Esse impulso não se distingue claramente entre sentimento e instinto, limitando-se a uma direção vaga de prazer e sofrimento, sem um objeto específico. Enquanto os corpos inorgânicos das imagens

transconscientes carecem de um ser íntimo, o impulso afetivo possui uma dimensão subjetiva ainda em desenvolvimento. Scheler reflete sobre a complexidade da vida psíquica e a presença de diferentes graus de consciência, ressaltando que o impulso afetivo é o nível mais básico desse mundo psíquico, sendo essencial para impulsionar atividades mentais e expressões de bondade. A partir desse ponto, surgem as diversas formas de consciência e direcionamento, à medida que avançamos em direção a atividades espirituais mais elevadas.

Scheler (1928/1994) analisa o estágio primordial da evolução psíquica encontrado nas plantas, que se manifesta por meio do impulso afetivo. Nesse contexto, fica claro que as plantas possuem uma forma rudimentar de vida psíquica representada por esse impulso. No entanto, é importante salientar que esse impulso não deve ser confundido com sensação e consciência, como sugerido por Fechner (1801-1887). Scheler (1928/1994) argumenta contra aqueles que consideram sensação e consciência como elementos essenciais do psíquico, pois tal visão negaria a existência de vida nas plantas. O impulso afetivo das plantas é adaptado ao seu ambiente, respondendo às direções “acima” e “abaixo”, em direção à luz e à terra (*Ibid*., p. 29). Essa adaptação ocorre em relação a características gerais do ambiente, como resistências e efetividades, e não a estímulos específicos que envolvam qualidades sensíveis ou elementos representacionais. Scheler (1928/1994) destaca que as plantas reagem de forma específica à intensidade dos raios de luz, mas não diferenciam cores ou direções desses raios.

Conforme descrito por Scheler (1928/1994), com base nos estudos detalhados do botânico Blaauw, não é possível atribuir às plantas nenhum tropismo específico, sensação, reflexos condicionados ou associações, e, portanto, não há indícios de órgãos sensoriais. Os fenômenos de movimento observados nas plantas, anteriormente atribuídos a estímulos específicos, revelaram-se partes dos movimentos gerais de desenvolvimento das plantas. Portanto, embora as plantas possuam um estágio inicial de evolução psíquica no impulso afetivo, elas não apresentam elementos mais complexos, como sensação, consciência ou órgãos sensoriais.

Scheler (1928/1994) explora a complexa relação entre sensação, vida instintiva e comportamento nas plantas, comparando-as aos animais superiores. Ele argumenta que, nas formas mais elevadas de vida animal, a sensação é baseada nos estímulos das glândulas sanguíneas e desempenha um papel fundamental tanto nas sensações orgânicas quanto nas provenientes do ambiente externo. Ao examinar as plantas com maior atenção, Scheler (1928/1994) observa que elas não possuem sensações como os animais. Falta-lhes um aviso interno específico que seja transmitido a um centro e a capacidade de modificar seus

movimentos em resposta a esse aviso. Além disso, as plantas não têm memória específica nem capacidade de aprendizado. Enquanto os animais superiores podem exibir reflexos condicionados e aprender com a experiência, as plantas não apresentam tais características.

Scheler (1928/1994) ressalta que algumas pesquisas que buscaram identificar reflexos condicionados e aprendizado nas plantas cometeram equívocos. Assim, ele conclui que as plantas não possuem sensações, memória específica nem capacidade de aprendizado, diferenciando-as dos animais superiores. Scheler (1928/1994) também discute a vida instintiva nas plantas em contraste com a vida dos animais. Ele enfatiza que o impulso afetivo, que representa o impulso geral de crescimento e reprodução, é a única manifestação da vida instintiva nas plantas. Ao contrário dos animais, as plantas não buscam ativamente seu sustento nem escolhem ativamente seu parceiro para a reprodução. A fertilização das plantas ocorre passivamente, por meio do vento, aves e insetos. Essa passividade na reprodução vegetal contrasta com a atividade e escolhas observadas nos animais nesse processo. Além disso, as plantas possuem a capacidade de sintetizar seu próprio alimento a partir de substâncias inorgânicas disponíveis no ambiente. Essa autossuficiência nutricional permite que as plantas não precisem se deslocar em busca de alimentos, ao contrário dos animais que precisam procurar ativamente por alimento em lugares específicos. Essas diferenças evidenciam as características únicas da vida vegetal e destacam a complexidade das formas de vida presentes na natureza.

Na análise de Scheler (1928/1994), as diferenças entre as plantas e os animais revelam uma distinção fundamental entre a vida instintiva vegetal e a vida instintiva animal. Enquanto os animais demonstram uma vontade de poder e uma busca ativa por sobrevivência e reprodução, as plantas revelam uma forma de vida mais passiva, caracterizada pelo impulso afetivo de crescimento e reprodução. Essa perspectiva contrasta com a visão de Nietzsche, que associava a vida essencialmente à vontade de poder.

Scheler (1928/1994) desenvolve conceitos que destacam as diferenças ontológicas entre as plantas e os animais. Nas plantas, há uma ausência de livre espaço para o movimento de deslocamento, bem como a falta de sensação, instinto específico, associação, reflexo condicionado e sistema nervoso e de poder. Essas características são consideradas deficiências inerentes à estrutura ontológica das plantas. Scheler (1928/1994) argumenta que, se a planta possuísse apenas uma dessas características, seria necessário que também tivesse todas as outras, uma vez que a sensação está intrinsecamente ligada ao impulso motor e à tentativa simultânea de ação motora. Assim, onde não há sistema de poder, como a captura ativa de

presas e a escolha sexual espontânea, não pode haver sistema de sensações. Além disso, Scheler (1928/1994) destaca que as capacidades sensoriais de um animal são sempre uma função de seus movimentos e ações naturais, sendo limitadas pelo repertório de movimentos espontâneos.

Segundo Scheler (1928/1994, p. 31), a direção essencial da vida, explorada no termo "vegetativo", engloba fenômenos de transição entre plantas e animais estudados por Aristóteles. Essa direção é caracterizada por um impulso que se projeta para fora, sendo descrito como extático nas plantas, que carecem da reflexão consciente dos estados orgânicos. As plantas não possuem uma reversão da vida sobre si mesmas, uma reflexão primitiva de consciência. A consciência surge a partir da reflexão primitiva da sensação em resposta a resistências que se opõem ao movimento espontâneo primordial. Esses conceitos destacam as diferenças fundamentais entre plantas e animais. Enquanto os animais têm a capacidade de experimentar sensações e refletir sobre elas, as plantas não possuem essa capacidade. A vida vegetativa é caracterizada por um impulso externo, uma orientação para o ambiente, onde a planta busca crescimento e reprodução de forma passiva, sem ações conscientes ou escolhas ativas. As plantas não possuem um sistema nervoso desenvolvido nem a capacidade de movimento espontâneo dos animais. Essa compreensão nos leva a questionar a natureza da vida e o papel dos diferentes graus de consciência e sensação, reconhecendo a importância da reflexão e da consciência como atributos distintivos da vida animal, enquanto as plantas demonstram uma adaptação intuitiva ao meio ambiente, orientando-se em direção à luz e à terra, sem uma consciência individualizada ou resposta sensorial específica.

A compreensão dos conceitos de Scheler (1928/1994) sobre a vida vegetativa nos leva a refletir sobre suas características distintivas em relação à vida animal e humana: a planta, como uma entidade química máxima, é capaz de sintetizar sua própria estrutura orgânica a partir de substâncias inorgânicas, focalizando na nutrição, crescimento, reprodução e morte, embora não tenha uma duração de vida específica. Apesar de sua falta de sensações, a planta revela expressões primordiais em sua fisionomia, refletindo estados internos como murcha, viçosidade, exuberância ou pobreza, sendo esse fenômeno fundamental para sua existência. A planta carece das funções de comunicação dos animais, que permitem interação e emancipação da presença imediata das coisas, sendo apenas no ser humano que se destaca a função de representação e denominação de sinais, capacitando-o a criar um mundo simbólico e abstrato, transcender a experiência imediata e alcançar uma compreensão mais complexa da realidade. Essas distinções destacam a riqueza e diversidade das formas de vida, onde as plantas manifestam expressões internas visíveis, os animais possuem mecanismos de comunicação

mais avançados, e o ser humano se destaca pela capacidade de representação simbólica, levantando questionamentos sobre a natureza e os limites da vida vegetativa, animal e humana, e a importância da expressão, comunicação e representação para a compreensão da complexidade do mundo vivo.

A análise de Scheler (1928/1994) das diferenças entre plantas e animais revela questões profundas relacionadas à consciência, individualização e evolução. Enquanto os animais possuem uma consciência das sensações e uma função vigilante, as plantas carecem dessa capacidade, assim como têm uma menor individualização espacial e temporal. Essas características implicam uma compreensão metafísica da unidade da vida, destacando a interconexão e interdependência de todas as formas de vida. Além disso, Scheler (1928/1994) argumenta que as plantas não seguem o princípio da utilidade em seus comportamentos e formas, rejeitando tanto o darwinismo quanto o lamarckismo quando aplicados ao reino vegetal. Ele enfatiza que as formas das partes foliadas das plantas revelam um princípio estético e lúdico enraizado na vida de forma desconhecida, diferentemente dos animais que vivem em grupos com princípios de liderança e imitação. A ausência de uma centralização adequada da vida vegetativa e a falta de um sistema nervoso levam a uma dependência mais intrínseca dos órgãos e funções nas plantas em comparação com os animais. Essas reflexões nos levam a ponderar sobre a natureza e complexidade da vida vegetal, além de nos confrontar com questões fundamentais sobre consciência, evolução e as peculiaridades das diferentes formas de vida.

Scheler (1928/1994) aborda a diferença entre as plantas e os animais, destacando a expressão estética das formas das plantas e sua dependência orgânica profunda. Enquanto as plantas revelam uma fantasia lúdica e estética, desprovida do princípio de liderança e imitação encontrado nos animais que vivem em grupos, a falta de um sistema nervoso nas plantas resulta em uma maior sensibilidade aos estímulos e dificulta a explicação mecânica da vida vegetal. Por outro lado, nos animais, a centralização do sistema nervoso confere maior independência nas reações, assemelhando-se à estrutura de uma máquina. Essas reflexões nos conduzem a uma compreensão mais profunda da complexidade e diversidade da vida, destacando as peculiaridades das plantas e animais em suas interações com o ambiente.

Scheler (1928/1994) aborda o impulso afetivo como o aspecto fundamental da vida humana, presente desde os estágios mais básicos da sensação. Esse impulso influencia nossa percepção e representação do mundo, moldando nossa experiência consciente e proporcionando uma sensação de resistência concreta. Localizado no tronco cerebral humano, o impulso afetivo desempenha um papel central nas funções corporais e psíquicas, sendo o sujeito da unidade da

realidade e da impressão de realidade. Antes mesmo do desenvolvimento da capacidade de representação mental, somos imersos nessa sensação de realidade, permitindo-nos interagir diretamente com o mundo. Essa compreensão ressalta a complexidade e a influência do impulso afetivo em nossa vida, evidenciando sua importância na construção de nossa experiência existencial.

Na perspectiva de Scheler (1928/1994), o impulso afetivo desempenha um papel central em nossa vida, impulsionando nossas emoções, sentimentos e ações para buscar a satisfação de nossas necessidades e aspirações. Essa conexão entre o impulso afetivo e nosso ser físico e psíquico reflete a complexidade da existência humana. Além disso, Scheler (1928/1994) explora a relação entre a realidade, as representações e o pensamento mediato, destacando que essas representações fornecem apenas informações sobre as características distintas da realidade. Ele também examina o sistema nervoso vegetativo, que regula a distribuição de alimentos no corpo humano, sugerindo uma continuidade entre os aspectos vegetativos e animais em nossa natureza. O fenomenólogo ainda argumenta que a alternância entre os estados de vigília e sono é essencial para o ritmo da vida, considerando o sono como um estado relativamente vegetativo. Esses conceitos nos desafiam a refletir sobre a interação complexa entre nossas dimensões biológicas, afetivas e cognitivas, destacando a importância do impulso afetivo na nossa existência e na compreensão da realidade.

Scheler ainda destaca, de acordo com Cadena e Castañon (2020), a importância do sentimento na ética. Os sentimentos não são apenas emoções subjetivas desprovidas de significado, mas desempenham um papel central na apreensão dos valores e na tomada de decisões éticas. É por meio dos sentimentos que os valores se tornam evidentes e adquirem um significado profundo para o sujeito.

É interessante destacarmos que Scheler (1928/1994) discute uma segunda forma psíquica essencial, o instinto, cuja definição suscita debates e interpretações obscuras. Para evitar a obscuridade, propõe-se focar na conduta do ser vivo, descrevendo-a externamente em termos possíveis. A particularidade desse instinto reside em sua independência das unidades fisiológicas de movimento e na dispensa de conceitos de estímulos físicos ou químicos. Por meio da observação e descrição da conduta em diferentes circunstâncias, podemos estabelecer relações coerentes e orientadas a um fim, revelando a ordem gradual e objetiva da vida. Scheler (1928/1994) enfatiza que a conduta é expressão de estados internos físicos e mentais, exigindo uma explicação tanto fisiológica quanto psicológica, sem preferência por uma em detrimento

da outra. Essa análise aprofundada da conduta nos conduz a uma compreensão mais completa da vida psíquica e de sua complexidade intrínseca.

Dentro do contexto da conduta instintiva, Scheler (1928/1994) destaca a importância da relação de sentido e do ritmo temporal. Essa conduta deve contribuir para o todo do ser vivo ou para outros seres vivos, seja em benefício próprio ou alheio. Ao analisar os movimentos instintivos, Scheler (1928/1994) critica a redução desses movimentos a reflexos particulares, encadeados e tropismos, destacando sua característica de abranger situações distantes no tempo e no espaço. Além disso, ressalta a interdependência e a complexidade desses movimentos, em contraste com os movimentos adquiridos por associação, exercício e hábito. A compreensão da conduta humana requer uma abordagem holística que considere tanto os aspectos fisiológicos quanto psicológicos, reconhecendo a riqueza e a peculiaridade dos movimentos instintivos e sua capacidade de transcender o momento presente, conectando-se a uma ampla gama de situações.

Scheler (1928/1994) aborda a conduta instintiva dos animais, destacando sua capacidade de realizar ações com sentido, antecipando eventos futuros mesmo sem terem vivenciado situações semelhantes individualmente. Essas ações são preparatórias e visam lidar com eventos sazonais, sem dependerem de aprendizado social ou cultural. A conduta instintiva dos animais é direcionada para a preservação da espécie, respondendo a situações típicas e relevantes, sem considerar a experiência individual. Scheler (1928/1994) também estabelece uma analogia entre o comportamento dos animais e o movimento dos elétrons na teoria quântica, sugerindo uma capacidade de previsão do futuro. Além disso, enfatiza a interação entre diferentes espécies em relações vitais importantes, como evidenciado na interação entre formigas e hospedeiros ou nas relações entre insetos, aves e plantas. Essa capacidade distintiva da conduta instintiva dos animais é essencial para sua diferenciação de outros tipos de comportamento.

A conduta instintiva, conforme descrita por Scheler (1928/1994), difere do autoadestramento baseado em tentativa e erro e do uso do intelecto, pois é inata e orientada para o benefício da espécie. Enquanto o autoadestramento envolve aprendizado individual e busca de soluções por meio de tentativas e erros, o instinto atua em prol da preservação e perpetuação da espécie, mesmo que possa trazer benefícios individuais. Essa distinção ressalta a importância do comportamento instintivo como uma força voltada para o bem-estar coletivo e a continuidade da vida da espécie. A conduta instintiva também é caracterizada por uma estrutura singular e específica, sendo uma resposta às partes do ambiente que podem ser percebidas pelo

organismo. Essa estrutura permanece intacta, mas qualquer alteração mínima pode resultar em desvios significativos no comportamento. Assim, a conduta instintiva está intrinsecamente ligada à preservação e ao bem-estar da espécie, diferenciando-se de outros tipos de conduta que são mais direcionados ao indivíduo.

As observações minuciosas de Fabre em “Souvenirs entomologiques” [Recordações Entomológicas] corroboram a concepção de Scheler (1928/1994) sobre a conduta instintiva como uma manifestação intrínseca e complexa da natureza, adaptada às necessidades específicas de cada espécie. A especificidade do instinto está relacionada ao seu papel na sobrevivência e bem-estar da espécie, diferenciando-se de outros comportamentos aprendidos ou adquiridos ao longo da vida. O instinto é inato e hereditário, uma resposta automática e predefinida a estímulos ou situações vitais. Sua orientação para o bem da espécie o distingue do autoadestramento, do aprendizado e do uso do intelecto, que têm foco individual. Assim, o instinto desempenha um papel crucial na adaptação e preservação das espécies, garantindo seu sucesso reprodutivo e perpetuando suas características distintivas.

O inatismo, conforme concebido por Scheler (1928/1994), destaca que o comportamento instintivo não é adquirido ou aprendido ao longo da vida, mas sim inato e herdado pelos animais. É uma faculdade específica de conduta, independente do número de tentativas, pronta para ser expressa em situações específicas. O inatismo reconhece a influência do ambiente e do desenvolvimento individual, mas ressalta a natureza intrínseca dos instintos, adaptados às necessidades da espécie. A organização dos animais e a complexidade do instinto não podem ser explicadas por pequenas variações diferenciais ou pela soma de movimentos parciais bem-sucedidos. Além disso, Scheler (1928/1994) destaca que os instintos podem ser especializados por meio da experiência e do aprendizado, exemplificando com os animais caçadores. Essa compreensão do instinto como uma combinação de elementos inatos e aprimorados pela experiência nos permite compreender a complexidade do comportamento animal e suas interações com o ambiente.

A abordagem Scheleriana sobre o instinto animal nos leva a reconhecer a complexidade e a adaptabilidade dos seres vivos, que não se limitam a instintos fixos, mas também podem aprimorar suas habilidades por meio da experiência e do aprendizado. O instinto é compreendido como uma disposição singular e específica em relação às partes do mundo circundante, independente do número de tentativas do animal para lidar com uma situação. A especialização do instinto ocorre através da experiência, como evidenciado nos instintos dos animais caçadores. Além disso, Scheler (1928/1994), destaca a relação entre instintos e a

representação e sentimento dos animais, ressaltando que as reproduções da memória estão ligadas às funções instintivas predominantes. Em termos de neurofisiologia, a formação dos caminhos nervosos aferentes ocorreu após a disposição dos caminhos nervosos eferentes e dos órgãos necessários para a conduta instintiva.

A discussão de Scheler (1928/1994) sobre as diferentes formas de conduta baseadas no instinto destaca a importância da conduta habitual, impulsionada pela memória associativa. Essa faculdade não está presente em todas as formas de vida, sendo ausente nas plantas, por exemplo. A conduta habitual baseada na memória associativa envolve a aprendizagem a partir de experiências passadas e a adaptação às situações presentes com base nesses aprendizados. A medida em que essa conduta parece ter sentido em um determinado momento depende do número de tentativas e movimentos realizados anteriormente. Essa conduta, impulsionada pela memória associativa, desempenha um papel crucial na sobrevivência e adaptação dos seres vivos, permitindo-lhes aprender com o passado e ajustar sua conduta de forma eficaz. Além disso, Scheler (1928/1994) explora a relação entre a conduta animal e a repetição dos movimentos, distinguindo a repetição em si da memória associada a ela. A tendência à repetição é inerente à conduta animal, levando-os a realizar novamente os movimentos bem-sucedidos na satisfação de um impulso, independentemente do prazer ou do desgosto gerados.

A conduta animal, segundo Scheler (1928/1994), envolve a repetição seletiva dos movimentos bem-sucedidos, ou seja, aqueles que levaram à satisfação de um impulso, enquanto evita os movimentos que resultaram em fracasso. Essa seleção e repetição são moldadas pelo princípio do sucesso e do erro, em que o animal aprende a escolher os movimentos que trouxeram resultados positivos. Esse princípio, inato na conduta animal, é fundamental para a adaptação e sobrevivência. Scheler (1928/1994) também explora os processos de exercício, aquisição de hábitos, autoadestramento e treinamento, que estão ausentes na vida vegetativa e envolvem a repetição quantitativa de ações, a formação de padrões de comportamento estáveis, a adaptação da conduta a diferentes situações e o desenvolvimento intencional de habilidades específicas.

A memória desempenha um papel fundamental nos processos descritos por Scheler (1928/1994), incluindo o reflexo condicionado, que é a base da memória. Esse fenômeno ocorre quando um estímulo condicionado desencadeia uma resposta fisiológica, mesmo na ausência do estímulo original. Scheler (1928/1994) destaca que os seres humanos podem secretar sucos digestivos até mesmo em sonhos nos quais estão consumindo alimentos correspondentes. Através do condicionamento, estímulos condicionados podem induzir a execução de atos

mesmo sem a presença direta do estímulo adequado. Esse processo de associação entre estímulo e resposta é denominado reflexo condicionado, evidenciando a plasticidade do sistema nervoso e a capacidade de aprendizado e modificação das respostas fisiológicas. Scheler (1928/1994) aborda a lei associativa como o análogo psíquico do reflexo condicionado, enfatizando que associações estritamente rígidas e reflexos isolados não são possíveis, já que as representações e respostas são influenciadas pela contiguidade, semelhança e mudanças impulsivas e de memória.

Scheler (1928/1994) escreve sobre as leis de associação e os processos mentais revela a complexidade das associações mentais, que vão além da contiguidade e semelhança. A mente humana é caracterizada por uma rede intrincada de influências, incluindo memória, emoções e impulsos. Esses fatores interagem dinamicamente, tornando impossível a existência de associações isoladas ou reflexos mecânicos. As leis de associação são estatísticas e fornecem tendências, mas não determinam completamente as relações entre estímulos e respostas. Scheler (1928/1994) nos leva a questionar os limites do conhecimento humano, a relação entre o mundo externo e a subjetividade, e a compreender que as associações mentais são moldadas por uma variedade de fatores subjetivos. Essa perspectiva revela a imprevisibilidade e singularidade das experiências individuais, bem como a influência da subjetividade humana na interpretação do mundo.

Scheler (1928/1994) enfatiza a relação entre o envelhecimento e as transformações mentais, evidenciando como o curso anímico das representações se assemelha ao modelo de associação na velhice, manifestado na arte e na linguagem. Essas mudanças podem levar à limitação da experiência e à submissão aos hábitos. Essa análise, contudo, também nos leva a refletir sobre a possibilidade de sabedoria no envelhecimento, que envolve uma acumulação de conhecimentos e uma apreciação da totalidade da existência. Além disso, Scheler (1928/1994) explora as associações de representações individuais em contraposição às associações de complexos, ressaltando que a capacidade de associação mais complexa e abstrata é um fenômeno tardio no desenvolvimento psíquico. Ele destaca a importância da imaginação e da mitologia na formação de associações elaboradas, essenciais para a construção de narrativas culturais e sistemas de crenças compartilhados.

Scheler (1928/1994) examina a complexidade das associações de representações, destacando a interação entre acaso e sentido. Ele enfatiza que a associação não segue uma progressão linear, mas envolve uma influência intelectual e uma dimensão criativa. A associação não é simplesmente uma repetição mecânica, mas uma interação sutil entre

elementos aleatórios e elementos de significado. Explorando o princípio da lembrança nos animais, Scheler (1928/1994) observa as disparidades em sua extensão e manifestação. A presença da memória varia entre os diferentes tipos de animais, sendo uma consequência direta da existência do arco reflexo. Essas reflexões nos levam a refletir sobre a natureza complexa das associações e a importância da memória na formação de conexões significativas.

Scheler (1928/1994) destaca a importância da memória na modificação e adaptação do comportamento animal, observando que sua presença e extensão variam entre os diferentes animais. Ele enfatiza o papel da imitação e da tradição na transmissão de comportamentos estabelecidos ao longo das gerações, permitindo que os animais aprendam com a experiência acumulada. Esses processos, associados à tendência à repetição e à internalização de padrões de comportamento, desempenham um papel fundamental na formação do comportamento animal e na capacidade de sobrevivência e adaptação dessas espécies. A memória, nesse contexto, é um elemento crucial para a aprendizagem social e para a perpetuação de comportamentos que são passados de geração em geração.

A interconexão entre memória, imitação e tradição é um elemento fundamental na compreensão do papel da experiência coletiva na formação do comportamento animal. Scheler (1928/1994) explora a dinâmica complexa entre esses elementos, destacando como a imitação e a transmissão cultural de comportamentos adaptativos vão além da simples repetição do passado. A tradição é um fenômeno vivo e em constante transformação, moldado pela interpretação e continuidade das experiências vividas. Ela surge da interação social, da colaboração entre os membros de uma comunidade, que constroem e compartilham significados comuns ao longo do tempo. A memória individual desempenha um papel crucial nesse processo, pois cada indivíduo contribui com suas vivências para a construção coletiva do conhecimento, fortalecendo a memória coletiva e garantindo a continuidade da tradição. Assim, a tradição se torna um elo entre o passado, o presente e o futuro, proporcionando um senso de identidade e pertencimento, preservando o legado cultural e permitindo sua evolução para as gerações futuras.

Scheler (1928/1994) ainda traz uma reflexão sobre a sugestão e o declínio do poder da tradição ao longo do tempo. A sugestão é entendida como um fenômeno primordial que influencia a mente e a conduta dos animais, indo além da simples transmissão de informações. No ser humano, a sugestão também envolve a compreensão consciente dos conteúdos objetivos mencionados. O hipnotismo, por sua vez, é uma forma específica de sugestão que induz um estado alterado de consciência, aumentando a suscetibilidade às sugestões. Quanto à tradição,

seu declínio é associado à influência da razão e ao avanço da ciência histórica, que nos incentivam a questionar e reavaliar os preceitos tradicionais. A objetivação dos conteúdos tradicionais pela razão permite olhá-los de forma mais distanciada, liberando o peso da tradição e abrindo espaço para novas formas de pensamento e descoberta. A ciência histórica contribui para o enfraquecimento da tradição ao revelar as circunstâncias históricas e influências que moldaram as tradições, incentivando uma análise crítica de sua relevância no presente. Essa crítica não nega completamente o valor da tradição, reconhecendo seu papel na transmissão de conhecimentos e identidade cultural, mas encorajando a separação dos elementos essenciais dos limitantes ou obsoletos.

Scheler (1928/1994) revela a dualidade do princípio associativo, que atua tanto como um agente conservador, preservando padrões de pensamento e comportamento estabelecidos, quanto como um agente liberador, permitindo a ampliação dos horizontes e a emergência de novas conexões. Esse princípio desempenha um papel crucial na estrutura do mundo psíquico, resultando no declínio do instinto e no avanço da centralização e mecanização da vida orgânica. Através das associações significativas formadas pelo princípio associativo, a memória, a imitação e a sugestão surgem como fenômenos fundamentais tanto no reino animal quanto na experiência humana. Ao longo da história, observamos um enfraquecimento do poder da tradição, impulsionado pelo desenvolvimento da razão e pelo progresso da ciência histórica, o que nos convida a questionar e reinterpretar os preceitos tradicionais. Esse processo de racionalização e objetivação do passado nos liberta das amarras da tradição, possibilitando a busca por novas formas de compreensão e significado. Assim, o princípio associativo desempenha um papel complexo e essencial na evolução da consciência humana, ao mesmo tempo em que nos confronta com a dualidade entre a conservação e a transformação.

O princípio associativo desempenha um papel central na emancipação dos impulsos em relação ao instinto, oferecendo tanto estabilidade quanto liberdade, ao influenciar tanto a inteligência técnica quanto os desejos humanos. Enquanto o impulso sexual tem sua origem na sobrevivência das espécies, ao longo da evolução ele adquire uma dimensão mais ampla de prazer e gratificação individual. Essa busca incessante pelo prazer, quando se torna o objetivo principal da existência, é vista por Scheler (1928/1994) como um sintoma de decadência, reduzindo a vida à perseguição hedonista e negligenciando outros aspectos fundamentais da existência. Portanto, a complexidade dos impulsos e a relação entre vida impulsiva e gratificação mostram as múltiplas facetas envolvidas nesse processo, onde a busca pelo prazer pode tanto enriquecer como empobrecer a experiência humana.

A partir disso, Scheler (1928/1994) reflete sobre o desafio de encontrar um equilíbrio saudável entre a vida impulsiva e a busca pelo prazer, especialmente à medida que avançamos na idade. Enquanto a vida impulsiva, quando direcionada e integrada a propósitos mais amplos, pode enriquecer nossa experiência humana, a busca desenfreada pelo prazer, dissociada das necessidades básicas e das demandas instintivas, pode resultar em isolamento e superficialidade, negando a profundidade e a riqueza da existência. Portanto, Scheler (1928/1994) nos alerta para a importância de reconhecer e valorizar a integração do prazer com outros valores e dimensões da vida, a fim de vivermos de forma plena e significativa, transcendendo as meras satisfações imediatas.

Scheler (1928/1994) destaca a relação complexa entre a memória associativa e a inteligência prática, apontando a importância desta última como um corretivo para os riscos envolvidos naquela. A inteligência prática, presente tanto nos seres humanos quanto nos animais, está ligada à capacidade de escolha e preferência, desempenhando um papel regulador na orientação ética e moral das nossas ações. Ela nos permite avaliar as opções disponíveis, considerando valores éticos, princípios morais e o bem-estar coletivo, e serve como uma ferramenta para tomar decisões conscientes e éticas. Scheler (1928/1994) ainda explora a ideia de conduta inteligente, que se caracteriza pela capacidade de agir de forma sensata, adaptável e direcionada a objetivos, mesmo em situações novas e desafiadoras, demonstrando a habilidade de ajustar-se e encontrar soluções criativas diante de desafios inéditos.

Scheler, segundo Cadena e Castañon (2020), argumenta que os valores éticos são manifestados na experiência vivida de um sujeito específico. Eles não têm origem no sujeito, mas são vivenciados por ele de maneira semelhante às essências. Assim como as essências, os valores são *a priori*, universais e necessários. Essa perspectiva de Scheler (1928/1994) desafia a visão de que os valores são meramente subjetivos ou relativos ao sujeito. Embora a vivência dos valores seja única para cada indivíduo, eles possuem uma dimensão objetiva e transcendem o eu individual.

Scheler (1928/1994) propõe o conceito de conduta inteligente, caracterizada por respostas criativas e imediatas, independentes de tentativas anteriores, diante de problemas relacionados a impulsos específicos (Scheler, 1914/1960). Essa forma de inteligência, denominada inteligência prática, envolve coerência, adaptabilidade e independência das experiências passadas, permitindo a aprendizagem, inovação e ajuste às demandas do ambiente e dos impulsos. Além disso, o fenomenólogo destaca a importância da inteligência prática como um elemento fundamental na capacidade humana de tomar decisões, resolver problemas

complexos e se adaptar a novas situações, estando intimamente ligada à realização dos impulsos e à busca de satisfação das necessidades do organismo.

A reflexão de Scheler (1928/1994) sobre a vida psíquica nos animais, especialmente nos antropoides superiores, é um tema complexo e em constante debate. A obra "Die Stellung des Menschen im Kosmos" [A posição do homem no cosmos] lança luz sobre essa questão, abordando a existência de aspectos psíquicos nos animais e suas implicações para a compreensão da natureza humana. Essa discussão envolve a análise de características como inteligência, emoção, comportamento e percepção nos animais, questionando as fronteiras tradicionais entre o humano e o não humano. Scheler (1928/1994) destaca a importância de considerar a diversidade da vida psíquica e a necessidade de uma abordagem interdisciplinar e ética para compreendermos melhor a complexidade do reino animal e nossa relação com ele.

A controvérsia em torno da inteligência animal permeia as reflexões de Scheler (1928/1994) sobre os estudos de Köhler com chimpanzés, os quais sugerem a existência de ações verdadeiramente inteligentes além do mero instinto. A questão fundamental para Scheler (1928/1994) era determinar até que ponto os animais são capazes de manifestar inteligência além da memória e do instinto, desafiando a concepção exclusiva de tal capacidade aos seres humanos. Essa discussão envolve a observação de comportamentos que indicam aprendizagem, raciocínio e resolução de problemas, bem como a consideração de diferentes perspectivas teóricas e metodológicas. Desde aquela época, ainda há muito a ser explorado e compreendido sobre a vida psíquica animal, exigindo um enfoque interdisciplinar e rigor científico para avançar em nosso entendimento desses fenômenos e sua relação com a inteligência e a consciência.

A análise da inteligência animal exige uma abordagem multidisciplinar, envolvendo campos como a psicologia, biologia e etologia, para investigar as habilidades cognitivas dos animais em diferentes contextos. Scheler (1928/1994) destaca a presença de uma forma de inteligência orgânica e prática nos animais, evidenciada por transformações na percepção e na interação com o ambiente em função dos impulsos e objetivos. Essa forma de inteligência vai além dos comportamentos instintivos e associações simples, permitindo escolhas conscientes e adaptativas. A compreensão completa dessa inteligência animal ainda é objeto de debate científico, com diferentes perspectivas teóricas e interpretações dos fenômenos observados.

Scheler (1928/1994) revela a peculiaridade da percepção animal ao conferir aos objetos um relevo abstrato que vai além da experiência imediata. Essa capacidade é evidenciada pelo reconhecimento de objetos como galhos e arames, que são utilizados como ferramentas

para atingir objetivos específicos, demonstrando uma cognição complexa e adaptativa. Essa representação abstrata permite aos animais se adaptarem ao ambiente e utilizarem objetos de forma criativa, revelando uma inteligência prática além do instinto. Scheler (1928/1994) destaca a capacidade dos animais de atribuir significado aos objetos, conferindo-lhes direcionalidade e finalidade em relação aos seus impulsos. Nesse processo, a causalidade é objetivada, e a noção de causar está intrinsecamente ligada à ideia de servir como meio.

No âmbito das reflexões filosóficas de Scheler (1928/1994), um tema central que emerge é o valor atribuído aos animais. Ao analisar a percepção e ação desses seres, o pensador destaca sua notável capacidade de estruturar o campo perceptual e estabelecer conexões significativas entre objetos e impulsos. Essa habilidade, para Scheler (1928/1994), transcende o simples instinto, revelando uma forma de inteligência prática e adaptativa nos animais.

Ainda que reconheça essa inteligência prática animal, Scheler (1928/1994) enfatiza a distinção fundamental entre ela e a reflexão consciente e raciocínio abstrato próprios do ser humano. É nesse ponto que o filósofo chama a atenção para a necessidade de valorizar a singularidade dos animais e respeitar sua agência e liberdade de escolha. Ao reconhecer a variação individual na reestruturação interna dos animais diante de estímulos, Scheler (1928/1994) nos convida a compreender a complexidade de seus impulsos e reconhecer a presença de uma dimensão ética em suas ações e interações no mundo.

Essa abordagem ética de Scheler, apresentada por Cadena e Castañon (2020), destaca a importância do conhecimento do valor na tomada de decisões morais. O valor não é subjetivo nem relativo, mas é algo que pode ser intuído e apreendido pela experiência vivida. O conhecimento do valor nos guia para agir de forma moralmente clara e fundamentada, evitando os impulsos arbitrários e os desvios morais.

O tema do valor em Scheler (1928/1994), portanto, ganha relevância ao incitar uma revisão em nossa relação com os animais e demais seres vivos. Ele nos alerta para a importância de não reduzir os animais a meros objetos de uso humano, mas sim de enxergá-los como seres dotados de dignidade própria.

Scheler desenvolveu essa teoria objetivista do valor, enfatizando que os valores possuem uma realidade objetiva e que não são meramente criados pela mente humana. Em sua visão, os valores são considerados como entidades intencionais, ou seja, eles existem independentemente da consciência individual. Assim como a beleza de uma obra de arte não é determinada apenas pela percepção subjetiva, o valor de um objeto ou ação também transcende as preferências pessoais (Pereira, 2021).

Scheler (1914/2001) destaca a existência de conexões apriorísticas entre valores e seus portadores, baseadas em sua essência. Essas conexões revelam que apenas as pessoas podem ser intrinsecamente boas ou más, enquanto tudo o mais é considerado bom ou mau apenas em relação a essas pessoas, mesmo que essa relação seja indireta. Portanto, a valoração dos objetos e situações está sempre vinculada à sua relação com os seres humanos. Scheler (1928/1994) também aborda a constituição da pessoa, que varia de acordo com a sua bondade ou maldade. Quando a pessoa é virtuosa, sua constituição segue regras que promovem a bondade, enquanto que quando é má, sua constituição é influenciada por características negativas. A virtude é entendida como uma qualidade da pessoa que a leva a agir de acordo com princípios éticos e morais, enquanto o vício se refere à inclinação para agir de forma contrária a esses princípios.

Além disso, Scheler (1914/2001) ressalta que os atos da vontade e as ações em si também podem ser considerados bons ou maus somente quando são apreendidos em conjunto com uma pessoa ativa. Isso significa que a avaliação moral dos atos humanos não pode ser dissociada da pessoa que os realiza, pois é a pessoa que confere intencionalidade e significado a esses atos. Assim, a moralidade dos atos está intrinsecamente ligada à participação ativa do sujeito moral[116].

De acordo com Cadena e Castañon (2020), Scheler distingue o conhecimento moral do conhecimento teórico. A moral possui sua autonomia, fundamentos e métodos próprios, e principalmente uma espécie de órgão específico, que é o sentimento experimentado pelo espírito. No entanto, isso não significa que sentimento e consciência, emoção e cognição estejam separados na ação moral. Eles desempenham funções complementares, pois ao lado da Ética empírica, existe uma Ética pura.

No contexto do pensamento de Scheler, discutido por Pereira (2021), a noção de transcendência dos objetos dos atos intencionais em relação ao processo de conhecimento desempenha um papel central. Essa abordagem também é evidente no pensamento de Frankl, que enfatiza a qualidade transcendente dos valores em relação aos atos intencionais.

Frankl argumenta que o valor é necessariamente transcendente em relação ao ato que o intenciona. Isso significa que o valor vai além do processo de conhecimento ou da apreensão

[116] Cadena e Castañon (2020) afirmam que, para Scheler, a moralidade não se baseia apenas na razão, mas também nos sentimentos. Os sentimentos desempenham um papel essencial na apreensão dos valores morais e na tomada de decisões éticas. Através da intuição emocional, os valores são vivenciados e compreendidos, possibilitando uma ação moral fundamentada. Além disso, a Ética pura estuda os valores em sua dimensão pura e hierárquica, estabelecendo uma ordem e uma estrutura entre eles. Scheler argumenta que existem valores superiores e valores inferiores, e a hierarquia dos valores é fundamental na ética. Essa hierarquia nos orienta a dar prioridade aos valores mais elevados em nossas ações e escolhas.

cognitiva. Ele não pode ser totalmente capturado ou compreendido apenas através do ato cognitivo direcionado a ele. Da mesma forma, um objeto de um ato cognitivo estrito também está além desse ato, ou seja, está fora do próprio ato cognitivo (Pereira, 2021).

Essa perspectiva de transcendência enfatiza que os valores não são meramente subjetivos ou construídos pelo sujeito cognoscente. Eles possuem uma realidade objetiva e existem independentemente do ato de conhecê-los. Os valores transcendem o processo cognitivo e têm uma existência própria, que vai além das nossas representações mentais (Pereira, 2021).

Scheler (1914/2001) destaca alguns pontos importantes em relação aos valores estéticos. Primeiramente, ele ressalta que certos valores, como ser "agradável" ou "útil", não podem ser atribuídos a uma pessoa (*Ibid*., p. 150). Esses valores são essencialmente valores de coisas e eventos, e não se aplicam diretamente a indivíduos. Além disso, Scheler afirma que não existem coisas ou eventos moralmente bons ou maus. Ou seja, a moralidade não é uma característica inerente a objetos ou situações em si. Os valores estéticos, portanto, não podem ser julgados como moralmente corretos ou incorretos.

Scheler considera, ainda segundo Cadena e Castañon (2020), que o conhecimento moral é fundamental nesse processo, pois é por meio desse conhecimento que os seres humanos podem discernir e compreender os valores em sua dimensão pura e hierárquica. O conhecimento moral não se restringe apenas à razão, mas também envolve a intuição emocional dos valores, que é experimentada pelo sujeito. Nesse sentido, a moralidade não é simplesmente uma questão de seguir regras externas ou obedecer a um sistema de normas estabelecidas. Ela envolve uma participação ativa do sujeito, que, por meio de suas vivências e sentimentos, tem a capacidade de intuir e vivenciar os valores em sua singularidade.

De acordo com as leis essenciais dos valores estéticos, Scheler (1914/2001) identifica três tipos de valores. Primeiramente, temos os valores de objetos, ou seja, valores que estão relacionados diretamente a características físicas ou materiais de um objeto. Em segundo lugar, os valores de objetos, cuja posição real está excluída, mas que são percebidos como "aparência" (*Ibid*., p. 150). Nesses casos, o fenômeno da realidade desses objetos é parcialmente contido na imagem ou na representação, como ocorre, por exemplo, no drama histórico. Por fim, Scheler destaca os valores que são próprios dos objetos devido à sua plasticidade intuitiva. Esses valores estão relacionados à capacidade de um objeto de despertar uma resposta intuitiva ou emocional, em oposição a ser apenas uma ideia abstrata ou pensada.

Essa perspectiva objetivista do valor influencia o pensamento de Frankl, conforme destacado por Pereira (2021). Frankl herda a ética material de Scheler, o que significa que ele compartilha a crença na objetividade dos valores. Segundo Pereira (2021), no entendimento de Frankl, o sentido da vida não é algo que simplesmente inventamos ou projetamos de forma subjetiva, mas algo que descobrimos e vivenciamos como uma realidade objetiva. Dessa forma, a compreensão do valor como algo objetivo tem implicações profundas para a visão de mundo de Frankl. Ele acredita que o ser humano possui a capacidade de encontrar sentido mesmo em situações extremamente desafiadoras, pois o sentido não se baseia apenas nas preferências individuais, mas na conexão com valores objetivos que conferem significado à existência. Portanto, ao explorar os conceitos discutidos, podemos perceber a importância da teoria objetivista do valor no pensamento de Scheler e sua influência sobre Frankl. Essa abordagem desafia a visão subjetivista, que associa o valor exclusivamente às preferências individuais, e enfatiza a existência de uma realidade objetiva dos valores, que transcende as opiniões pessoais.

Scheler (1914/2001) destaca que os valores éticos são distintos dos valores estéticos. Em primeiro lugar, os valores éticos são valores cujos portadores não podem ser considerados como objetos, pois estão enraizados nas pessoas e nas ações. Uma pessoa não pode ser reduzida a um mero objeto, assim como um ato não pode ser tratado da mesma forma. Quando tentamos objetivar um ser humano, perdemos a essência do portador dos valores morais.

Em segundo lugar, ainda segundo Scheler (1914/2001), os valores éticos estão intrinsecamente ligados aos portadores reais, não existindo apenas como objetos imaginados ou aparentes. Mesmo dentro de uma obra de arte, como um drama, por exemplo, onde os valores éticos podem ser abordados, é importante reconhecer que os portadores desses valores devem ser considerados como reais. Embora façam parte do objeto estético imaginário, eles não podem ser desconsiderados como portadores reais dos valores éticos. Essa distinção entre valores éticos e estéticos ressalta a importância da pessoalidade e da realidade dos portadores dos valores éticos. Os valores éticos estão enraizados nas pessoas e nas ações concretas, e não podem ser reduzidos a meras abstrações ou ideias imaginadas. É necessário reconhecer a singularidade e a existência real dos portadores dos valores éticos para compreender plenamente sua natureza e significado.

Scheler (1914/2001), os valores não estão necessariamente ligados a portadores que sejam intuitivamente dados na imagem, mas podem também pertencer a portadores pensados. Ele destaca que os valores “nobre” e “vulgar” – ou “vil” – assim como o bom e o mau, têm como portadores essencialmente pessoas (*Ibid*., p. 150). Ele ressalta, contudo, que esses valores

também têm como portadores essencialmente seres vivos, abrangendo não apenas os seres humanos, mas também animais e plantas. Essas categorias de valores, segundo Scheler, chamadas de “valores da vida” ou “valores vitais”, são negligenciadas por Kant devido, o que Scheler critica, ao seu falso dualismo (*Ibid*., p. 151).

Cadena e Castañon (2020) destacam que Scheler, assim como Husserl, não define o *a priori* da mesma maneira que Kant. Para Scheler, o *a priori* fenomenológico é intuído na vivência, não construído pelo entendimento. Ele é transcendente, não transcendental, e pode ser material, não exclusivamente formal. Os valores e as conexões entre eles estão fundamentados nas essências, que permitem apreender o λόγος que informa o universo.

É importante observar que esses valores não são exclusivos apenas dos seres humanos, mas também se aplicam aos seres vivos em geral. Porém, eles nunca são atribuídos às coisas, como os valores do agradável e do útil. Os seres vivos são distintos das coisas, não sendo considerados meros objetos corpóreos. Eles representam uma classe única de unidades categoriais, sendo dotados de uma dimensão vital que os diferencia das meras entidades materiais. Essa compreensão ampla dos valores vitais nos convida a considerar a importância dos seres vivos em suas diversas manifestações e a reconhecer a relevância moral e ética que permeia todas as formas de vida (Scheler, 1914/2001).

Em uma espécie de reino dos valores, há uma característica, em Scheler, peculiar que consiste na existência de uma “hierarquia” entre eles, estabelecendo que um valor pode ser considerado “mais alto” ou “mais baixo” em relação a outro (Scheler, 1914/2001, p. 151). Essa hierarquia não se limita apenas aos valores que conhecemos, mas é uma propriedade intrínseca dos próprios valores. Além disso, essa hierarquia está intimamente ligada à diferença entre os valores “positivos” e “negativos” (*Ibid*., p. 151). A ideia de um valor ser considerado superior ou inferior em relação a outro é uma parte essencial da natureza dos valores. Essa hierarquia não é uma mera construção subjetiva, mas sim uma característica fundamental dos valores em si.

Portanto, os valores possuem uma ordem intrínseca que determina suas posições relativas dentro do sistema de valores. Essa hierarquia é uma parte integral do reino dos valores e influencia como os valores são percebidos, avaliados e comparados entre si. É importante ressaltar que essa hierarquia não é fixa ou universalmente aceita, pois pode variar de acordo com diferentes perspectivas, culturas e contextos. No entanto, a existência dessa hierarquia sugere que alguns valores podem ser considerados mais fundamentais, abrangentes ou essenciais do que outros. Assim, a hierarquia dos valores desempenha um papel significativo

na compreensão da complexa rede de relações entre os valores e como eles são posicionados uns em relação aos outros (Scheler, 1914/2001).

Cadena e Castañon (2020) trazem a importância de reconhecer que a apreensão do valor está enraizada em nosso ser e é fundamental na forma como nos relacionamos com o mundo. Valorizar não é apenas um processo intelectual, mas também um fenômeno sentimental e afetivo. Através desse processo, atribuímos significado e sentido às coisas que nos rodeiam, tornando-as valorosas em nossa experiência.

Segundo Scheler (1914/2001), o conhecimento dos valores envolve um ato especial chamado "preferir", através do qual percebemos a "superioridade" de um valor sobre outro (*Ibid*., p. 152). Essa superioridade não é simplesmente uma percepção emocional do valor em si, seguida pela preferência ou postergação do valor superior Na verdade, a superioridade de um valor é essencialmente "dada" somente no ato de preferir (*Ibid*., p. 152). A razão pela qual isso é negado muitas vezes é porque se confunde erroneamente o ato de preferir com a 'escolha' em geral, tratando-o como um ato de tendência. Essa tendência, e aqui Scheler (1914/2001) enfatiza, deve ser fundamentada no conhecimento da superioridade do valor, ao escolhermos aquele entre os fins possíveis que é baseado em um valor superior.

Destacamos que em Scheler (1914/2001), que o ato de preferir não é realizado com inclinação, escolha ou desejo. Por exemplo, quando dizemos "prefiro a rosa ao cravo", não estamos conscientemente fazendo uma escolha (*Ibid*., p. 152). Todas as escolhas ocorrem entre diferentes ações a serem realizadas. Por outro lado, o ato de preferir pode ser realizado em relação a qualquer bem ou valor. O primeiro tipo de preferência, que envolve a escolha entre diferentes bens, pode ser chamado de "preferência empírica" (*Ibid*., p. 152).

Na compreensão de Cadena e Castañon (2020), em Scheler, o valor é um conceito primitivo e fundamental, mais básico do que o conceito de bem. Nessa perspectiva, o bem é algo que sustenta e carrega consigo o valor, e não o contrário. Além disso, Cadena e Castañon (2020) apresentam outras propriedades do valor de acordo com Scheler. Uma delas é a objetividade, ou seja, o valor não é produzido pelo sujeito, mas sim descoberto. O valor possui uma existência objetiva e independente da vontade humana. Essa compreensão ressalta a importância de reconhecer que os valores não são simplesmente subjetivos, mas possuem uma realidade que transcende a esfera individual.

Assim, Scheler (1914/2001) enfatiza que o conhecimento dos valores envolve o ato de preferir, pelo qual apreendemos a superioridade de um valor sobre outro. Essa superioridade não é meramente uma percepção emocional, mas sim uma característica intrínseca ao ato de

preferir. Ele destaca a diferença entre o ato de preferir e a escolha, enfatizando que o ato de preferir não envolve tendências ou desejos, mas é baseado no conhecimento da superioridade do valor. Portanto, a preferência ocorre sem uma escolha consciente, e todas as escolhas envolvem ações específicas, enquanto a preferência pode se aplicar a qualquer bem ou valor.

Scheler (1914/2001, p. 152) destaca a natureza aporética do ato de "preferir" entre os próprios valores, independentemente dos bens em questão. Esse tipo de preferência abrange conjuntos completos e potencialmente ilimitados de bens. Aqueles que escolhem o nobre em detrimento do agradável experimentam uma variedade de mundos de bens que são diferentes daqueles que não fazem essa preferência. Scheler enfatiza que a superioridade de um valor não é algo que é dado a nós "antes" do ato de preferir, mas sim é revelada no próprio ato de preferir (*Ibid*., p. 152). Quando escolhemos um fim baseado em um valor inferior, isso ocorre devido a uma ilusão criada pelo ato de preferir.

A superioridade de um valor não deve ser reduzida apenas ao fato de ter sido preferido em determinado momento. Embora o ato de preferir seja o contexto no qual essa superioridade se manifesta, ela é uma relação intrínseca à essência dos próprios valores. A hierarquia dos valores é algo imutável e absoluto, enquanto as regras de preferência podem variar ao longo da história. Essa variação não está relacionada à apreensão de novos valores, mas sim à maneira como as preferências individuais e coletivas são estabelecidas em diferentes contextos sociais, culturais e históricos (Scheler, 1914/2001).

A noção de superioridade de um valor, como compreende Scheler (1914/1971), vai além do simples fato de ter sido escolhido em uma situação particular. Ela se refere à posição hierárquica que um valor ocupa em relação a outros valores. Essa hierarquia é uma característica intrínseca dos valores e não depende exclusivamente das preferências individuais ou coletivas. Ao afirmar que a hierarquia dos valores é absolutamente invariável, Scheler (1914/2001) destaca que essa ordem hierárquica é universal e independente das circunstâncias temporais ou contextuais. Ela não está sujeita a mudanças históricas ou variações culturais. Por outro lado, as regras de preferência podem variar ao longo do tempo e entre diferentes culturas e sociedades. Essa variação diz respeito às normas, valores e critérios que orientam as escolhas individuais e coletivas, mas não afeta a hierarquia intrínseca dos valores em si.

Para Scheler (1914/1971), é importante distinguir a variação das regras de preferência da apreensão de novos valores. A variação das regras de preferência reflete a influência de fatores históricos, culturais e sociais na maneira como os valores são percebidos e valorizados em diferentes épocas e contextos. Por outro lado, a apreensão de novos valores refere-se à

descoberta e compreensão de valores que antes não eram reconhecidos ou considerados relevantes. Essa apreensão de novos valores pode ocorrer dentro da própria hierarquia existente, expandindo-a e enriquecendo-a.

O fenomenólogo enfatiza que a superioridade de um valor não se resume à preferência individual ou coletiva em determinado momento. Ela é uma relação intrínseca à essência dos valores e é manifestada no ato de preferir. A hierarquia dos valores é imutável, enquanto as regras de preferência podem variar ao longo da história. Essa variação está relacionada a aspectos sociais, culturais e históricos, e não afeta a ordem intrínseca dos valores. A apreensão de novos valores é um processo distinto, que amplia e enriquece a hierarquia existente (Scheler, 1914/2001).

No que diz respeito aos pontos destacados, ele aborda a questão da preferência e da percepção dos valores. Ou seja, Scheler (1914/2001) explora a complexidade da preferência e da percepção dos valores, enfatizando que podemos preferir uma opção sem necessariamente pensar em outras, e que a consciência da superioridade de um valor pode ser percebida mesmo sem termos um valor de referência explícito. É possível que uma ação seja percebida como preferível a todas as outras sem que necessariamente pensemos ou representemos individualmente essas outras ações. O importante é termos a consciência de que temos a capacidade de preferir qualquer outra coisa. Além disso, o valor percebido pelo sentimento pode estar acompanhado da consciência de sua superioridade, mesmo que não tenhamos um valor de referência concreto em relação ao qual ele seja superior. Basta que tenhamos a indicação desse outro valor em uma consciência direcionada.

Cadena e Castañon (2020) ressaltam que, de acordo com Scheler, os valores são apreendidos na vivência pelo sentimento, e não apenas pela razão. Scheler enfatiza a importância das experiências subjetivas e do envolvimento emocional na compreensão e apreensão dos valores.

Dessa forma, Scheler (1914/2001) destaca que quando ocorre uma preferência com certeza absoluta e ao mesmo tempo temos a máxima evidência da superioridade do valor percebido pelo sentimento, temos um caso especial. Também é possível termos a consciência de que existe um valor superior ao percebido pelo sentimento ao preferir uma opção em relação a outra, mesmo que esse valor superior em si mesmo não seja percebido. Nesse sentido, a relação de hierarquia pode ser apreendida tanto ao preferir uma opção em detrimento de outra quanto ao postergar uma opção em favor de outra. Embora sejam modos diferentes de apreensão, ambos podem levar à mesma relação de hierarquia.

É interessante notar que essa diversidade na percepção dos valores também é evidenciada na "Caracterologia" de Scheler (*Ibid.*, p. 154). Ele menciona a existência de caracteres morais especificamente "críticos" e "ascéticos" que percebem a superioridade dos valores principalmente através do ato de postergar (*Ibid.*, p. 154). Esses caracteres contrastam com os caracteres positivos, que principalmente preferem, e para os quais o valor inferior se torna visível dependendo do ponto de vista que eles adotam ao preferir. Enquanto os caracteres "críticos" buscam a virtude através da luta contra o vício, os caracteres positivos tendem a enterrar e ocultar o vício sob virtudes recém-adquiridas (*Ibid.*, p. 154).

Scheler (1914/1971) enfatiza que o ato de preferir deve ser distinguido completamente do modo como é realizado. Esse modo pode envolver uma atividade peculiar que experimentamos através da prática. Em certos casos, ocorre uma preferência consciente e reflexiva entre diferentes valores que são dados ao sentimento. Nesses momentos, estamos cientes de uma atividade mental envolvida no processo de preferir. No entanto, Scheler também destaca que o preferir pode ocorrer de forma automática e intuitiva. Nesses casos, não estamos conscientes de nenhuma atividade específica, mas o valor superior se apresenta por si mesmo, sem a necessidade de reflexão consciente. Ele aponta que, enquanto em alguns casos precisamos nos esforçar para alcançar o valor superior, em outros, podemos abandonar entusiasticamente o valor superior, sentindo que ele nos atrai irresistivelmente.

Cadena e Castañon (2020) enfatizam que não é a razão que desempenha um papel central na compreensão e na apreensão dos valores éticos em Scheler. Ao contrário, é o sentimento que assume a frente nesse processo. A razão reconhece a diversidade e complexidade dos valores, mas não consegue evidenciá-los, apreendê-los ou definir sua essência.

O ato de preferir, independentemente de sua realização, mantém a mesma essência. Scheler (1914/2001) argumenta que a percepção sentimental dos valores também se baseia necessariamente no ato de preferir e postergar. Isso ocorre porque todos os valores existem em uma ordem hierárquica, em uma relação de superioridade e inferioridade mútuas. É através do ato de preferir e postergar que essa hierarquia se torna apreensível.

Contrariamente à ideia equivocada de que a percepção sentimental é fundamental para o modo da preferência, Scheler (1914/2001) defende que é no ato de preferir e postergar que ocorre a ampliação do domínio dos valores. A percepção sentimental dos valores não é o fundamento da preferência, mas sim uma consequência desses atos. Ele ressalta que apenas os

valores que são originalmente dados nesses atos podem ser percebidos secundariamente pelo sentimento.

Portanto, as qualidades de valor que percebemos através do sentimento são delimitadas pela estrutura intrínseca do preferir e do postergar. Scheler (1914/2001) destaca a importância desses conceitos na compreensão da preferência e na percepção dos valores.

Assim, a ordenação hierárquica dos valores não pode ser derivada ou deduzida, sendo necessário recorrer ao ato de preferir e postergar para determinar qual valor é considerado "mais alto" (Scheler, 1914/2001, p. 155). Essa determinação não pode ser alcançada por meio de dedução lógica, mas sim por uma "evidência de preferência" intuitiva que é única e insubstituível (*Ibid*., p. 155). Surge, por um lado, a questão de se existem conexões essenciais apriorísticas entre a superioridade e inferioridade de um valor e suas outras propriedades essenciais.

Ao investigar as características dos valores, observamos que eles possuem diversas características correspondentes à experiência de vida comum, o que aparentemente aumenta sua "altura" (*Ibid*., p. 155). Essas características podem ser reduzidas a uma única característica fundamental. Por exemplo, os valores parecem ser considerados "mais altos" quando são duradouros, ou seja, quando têm uma permanência prolongada (*Ibid*., p. 155). Além disso, os valores também parecem ser considerados "mais altos" quando possuem uma menor participação na "extensão" e divisibilidade (*Ibid*., p. 155). Isso significa que valores que são mais abrangentes e divisíveis podem ser considerados inferiores em relação aos valores mais específicos e indivisíveis.

A fundamentação dos valores também desempenha um papel importante na sua hierarquia. Valores que possuem uma base sólida e não dependem de outros valores são considerados mais altos em relação aos que estão fundamentados em outros valores. A satisfação ligada à percepção sentimental dos valores também influencia a sua altura. Quanto mais profunda for a satisfação experimentada ao vivenciar um valor, mais alto ele pode ser considerado. Por fim, a percepção sentimental dos valores é menos relativa à posição dos indivíduos concretos que os percebem. Essa perspectiva significa que valores que são percebidos de forma menos dependente de contextos e situações específicas podem ser considerados mais altos (Scheler, 1914/2001).

Portanto, para determinar a hierarquia dos valores, é necessário recorrer ao ato de preferir e postergar, reconhecendo a intuição e a evidência de preferência como elementos fundamentais. A duração, a participação na extensão, a fundamentação, a satisfação emocional

e a relativa independência da percepção sentimental são fatores que contribuem para a determinação da altura de um valor na hierarquia (Scheler, 1914/2001).

No pensamento de Scheler, os valores não são meramente construídos pelo sujeito, mas são descobertos. Eles possuem uma existência objetiva e independente da vontade individual. Nesse sentido, a intuição dos valores por meio do sentimento revela a sua objetividade e imparcialidade (Cadena; Castañon, 2020).

Scheler (1914/2001) discute a crença popular de que os bens duradouros são preferíveis aos passageiros e variáveis. Ele argumenta que, do ponto de vista filosófico, essa crença representa um problema. Embora seja comum considerar a duração objetiva como um critério de superioridade do valor, Scheler questiona a validade desse princípio quando aplicado aos bens. Ele exemplifica que elementos como fogo, água e causalidade mecânica podem destruir uma obra de arte valiosa ou prejudicar a saúde e a vida de alguém saudável. A brevidade da existência de um bem não diminui seu valor intrínseco.

Scheler (1914/2001) critica as "moralidades panteístas" que advogam que o bem mais elevado é aquele que não participa de nenhuma mudança temporal (*Ibid*., p. 155). Essa visão é uma ilusão fundamental. Ele menciona Spinoza como um defensor dessa ideia no início de sua obra "Tractatus de Intellectus Emendatione". A moralidade panteísta sugere que não devemos nos apegar a nada passageiro, nem a pessoas, criaturas, família, Estado, pátria ou qualquer outra figura de ser ou valor, pois tudo é efêmero. Scheler (1914/2001) argumenta que o medo e a angústia diante da possibilidade de perda do bem levam o indivíduo a um vazio cada vez maior. Essa atitude impede a realização de qualquer coisa por medo de perder os bens positivos.

Scheler (1914/2001) ainda ressalta que a simples duração objetiva dos bens no tempo não os torna mais valiosos. Ele desafia a ideia de que a durabilidade é o único critério para avaliar a superioridade de um valor. Assim, o filósofo sugere que existem outras características dos valores que podem contribuir para sua "altura" ou importância (*Ibid*., p. 156). Ele indica que a percepção sentimental e a satisfação profunda ligadas a um valor também desempenham um papel na determinação de sua posição na hierarquia de valores.

Pereira (2021) explora a questão da objetividade do valor no pensamento de Scheler, destacando sua relevância na compreensão da ética Scheleriana. Em Scheler, os valores possuem uma natureza objetiva e se manifestam de forma concreta nos bens. Esses bens são objetos materiais que incorporam os valores, mas é importante distinguir claramente os valores em si dos objetos que os expressam.

Com isso, Scheler (1914/2001) questiona a ideia de que a durabilidade é o único fator relevante na hierarquia dos valores. A partir deste momento, torna-se crucial descrever os cinco critérios de valor desenvolvidos por Scheler (1914/2001): i) duração; ii) divisibilidade; iii) fundamentação; iv) satisfação; e v) relatividade.

Scheler (1914/2001) nos lembra que existem múltiplas características e aspectos envolvidos na determinação da importância de um valor e que a simples (i) duração não pode ser considerada como critério exclusivo de sua superioridade. Isso faz com que Scheler (1914/2001) aborde um princípio importante em relação aos valores superiores e sua relação com a duração. Os valores superiores, em contraposição aos bens materiais, são intrinsecamente duradouros. A "duração" é um fenômeno temporal absoluto e qualitativo, que vai além da simples sucessão de eventos (*Ibid*., p. 156). Ela representa a maneira pela qual os conteúdos preenchem o tempo, assim como a sucessão de eventos. A duração é um aspecto positivo e distintivo dos valores superiores.

A durabilidade de um valor não é relativa, mas absoluta. O valor duradouro possui a capacidade de existir ao longo do tempo, independentemente da existência temporal de seu depositário objetivo. Essa duração está intrinsecamente ligada à essência do valor em si, configurado de forma concreta. Scheler (1914/2001) traz o exemplo do ato de amar uma pessoa. Nesse ato, a duração é um elemento presente tanto no valor ao qual nos dirigimos quanto na experiência vivida desse ato de amor. Contradiz, portanto, a conexão essencial tomar a atitude expressa de amar alguém apenas "agora" ou "por um certo tempo" (*Ibid*., p. 157). Essa conexão essencial persiste, independentemente da duração factual do amor no tempo objetivo.

No âmbito do pensamento de Scheler, conforme abordado por Cadena e Castañon (2020), destacam-se dois sentimentos básicos: o amor e o ódio. Esses sentimentos estão presentes em todas as percepções de valor. No ato do amor, o valor de um objeto ou pessoa é revelado, manifestando seu significado mais profundo. Já no ato do ódio, ocorre um movimento de destruição em que o valor é diminuído ou degradado. É por meio desses sentimentos que atribuímos significado ao mundo e iniciamos nossas preferências. Somos atraídos por aquilo que possui valor positivo e sentimos repulsa diante do que é considerado de valor negativo. Nesse sentido, Scheler rejeita qualquer forma de relativismo. Os valores e as regras que regem suas relações são dados, ou seja, são detectados a partir de vivências específicas e não são fundamentados apenas na experiência. Esses valores não são descobertos por um processo indutivo, mas sim intuídos através dos sentimentos.

No caso em que a conexão entre o amor pessoal e a duração não é cumprida na experiência factual, e chegamos a um ponto em que não amamos mais essa pessoa, Scheler (1914/2001) sugere que reconheçamos a falta de autenticidade do amor anterior. Pode ser que tenhamos nos enganado, confundindo o amor com uma mera comunidade de interesses ou idealizando a pessoa de forma irreal. O autêntico ato de amor é caracterizado por ser "*sub specie quadam æterni*", ou seja, possui uma dimensão de eternidade (*Ibid*., p. 157).

Scheler (1914/2001) também faz uma distinção entre a duração factual de uma comunidade e o amor como seu fundamento. A mera duração factual não é prova suficiente de que o amor seja o laço que sustenta a comunidade. Uma comunidade de interesses ou um costume podem perdurar factualmente tanto ou até mais tempo do que um "amor concreto entre pessoas" (*Ibid*., p. 157). A fugacidade é essencial para a comunidade de interesses, uma vez que sua intenção e o valor manifestado nela, a utilidade, são diferentes do amor[117] e dos valores a ele atribuídos. Algo que é agradável sensorialmente e o "bem" correspondente que desfrutamos também possuem uma duração variável no tempo objetivo, assim como nossa percepção sentimental desses valores (*Ibid*., p. 157). É parte essencial desses valores que, em cada ato de sua capacidade, sejam reconhecidos como mutáveis. Em comparação, por exemplo, com o valor da saúde e, de forma mais enfática, com o valor do conhecimento.

> Scheler define o amor como um movimento espiritual em direção ao mais alto valor da pessoa amada, um ato espiritual em que esse valor – a que ele chama a sua «salvação» do homem – é captado. Não anda longe disto o que diz Spranger: o amor, para este autor, reconhece as possibilidades de valor do ser amado. É que v. Hattingberg exprime por outras palavras: o amor vê o homem tal como Deus o «pensou» (Frankl, 1946/2019, p. 243).

Frankl (1946/2019) tem como tema a definição do amor como um movimento espiritual em direção ao valor mais elevado presente na pessoa amada. Scheler, como compreende Frankl (1946/2019), descreve esse ato espiritual como uma busca pela "salvação" do indivíduo, onde esse valor é reconhecido e apreciado (*Ibid*., p. 243). Spranger, por sua vez, como compreende Frankl (1946/2019), enfatiza que o amor consiste no reconhecimento das

[117] Cadena e Castañon (2020) ressaltam que, para Scheler, os valores são fenômenos *a priori*, universais e necessários. Eles transcendem a subjetividade do sujeito, não sendo meramente construídos por ele. Os valores não têm origem no sujeito, mas são vivenciados por ele, assim como as essências. Nesse sentido, a experiência de valor está essencialmente ligada à subjetividade humana, mas não se limita a ela. Os valores são percebidos e apreendidos por meio do sentimento, não da razão. Ao compreendermos os conceitos apresentados por Cadena e Castañon (2020) sobre o pensamento de Scheler, percebemos a importância dos sentimentos na apreensão e atribuição de valor. Através do amor e do ódio, construímos uma relação significativa com o mundo, revelando suas qualidades valorativas. Esses sentimentos nos permitem discernir e preferir aquilo que é considerado valioso em nossa vivência.

possibilidades de valor inerentes ao ser amado. Essas perspectivas, ainda para Frankl (1946/2019), convergem, como resultado final, com a visão de Hattingberg, que sugere que o amor permite ver o ser humano da forma como Deus o concebeu, revelando sua verdadeira essência.

Essas concepções filosóficas destacam a profundidade e a transcendência do amor. Como podemos destacar, Frankl (1946/2019) utiliza o conceito de amor somente tomando como exemplo. Tais concepções vão além da mera atração física ou do interesse egoísta, enfatizando a dimensão espiritual e valorativa do amor.

Ao considerar o amor como um "[...] movimento espiritual em direção ao mais alto valor da pessoa amada", Frankl (1946/2019, p. 243) aponta que Scheler destaca a importância do aspecto transcendente dessa experiência. O amor não se limita ao nível superficial das aparências, mas busca compreender e apreciar o valor mais profundo presente na pessoa amada. É um ato de captar e reconhecer a importância e a singularidade do outro ser humano.

Spranger, segundo Frankl (1946/2019), enfatiza a ideia de que o amor envolve o reconhecimento das possibilidades de valor inerentes ao ser amado. Hattingberg acrescenta outra dimensão à compreensão do amor ao afirmar que ele permite ver o ser humano como Deus o "pensou" (*Ibid*., p. 243). A compreensão do amor nesse sentido seria como um movimento espiritual em direção ao valor mais elevado na pessoa amada.

> O amor, diríamos, faz-nos contemplar a imagem de valor de um ser humano. Assim, leva a cabo uma realização francamente metafísica. Com efeito, a imagem de valor de que nos apercebemos na execução do ato espiritual do amor, em cada caso, é essencialmente a «imagem» de algo invisível, irreal e não realizado. No ato espiritual do amor, portanto, não captamos apenas o que a pessoa «é» no seu «caráter de algo único» e na sua irreptibilidade, isto é, a «*haecceitas*» da terminologia escolástica, mas também, e simultaneamente, o que ela pode vir a ser, precisamente nesse seu «caráter de algo único» e irrepetível, ou seja, a «enteléquia». Lembremo-nos da paradoxal definição que se dá da realidade do homem, como possibilidade: possibilidade de realização de valores, possibilidade de autorrealização. Pois bem, aquilo de que o amor se apercebe é, nem mais nem menos, esta "possibilidade" de um homem (Frankl, 1946/2019, p. 243-4).

Acima, Frankl (1946/2019) tem como um dos temas uma importante reflexão sobre o amor e sua capacidade de nos fazer contemplar a imagem de valor de um ser humano. Essa contemplação realizada pelo amor tem uma natureza francamente metafísica, transcende e nos faz ter essa imagem como algo irrealizado, invisível e irreal.

Ao afirmar que o amor nos permite contemplar a imagem de valor de um ser humano, a dimensão transcendente dessa experiência. O amor não se limita a uma visão superficial das

características externas. Nessa percepção, somos capazes de captar não apenas o que uma pessoa é atualmente, mas também o que ela pode vir a ser. A imagem de valor que se revela através do ato espiritual do amor não é simplesmente a imagem de algo já realizado, mas a imagem de algo que ainda não se concretizou. É a visão do potencial e da possibilidade de desenvolvimento presente em cada indivíduo (Frankl, 1946/2019).

Essa imagem vai além do conceito de "haecceitas", que se refere à singularidade e irrepetibilidade de cada pessoa, e abrange também a ideia de "enteléquia", ou seja, o processo de autorrealização e manifestação plena do ser (Frankl, 1946/2019, p. 243). É interessante lembrar a definição paradoxal da realidade humana como possibilidade. O ser humano é uma criatura dotada de potencialidades, capaz de realizar valores e buscar sua própria autorrealização. Assim, o amor nos leva a perceber e nutrir essa "possibilidade" presente em cada indivíduo (*Ibid.*, p. 243). Podemos, portanto, compreender o amor como um ato espiritual que transcende as limitações materiais e nos permite vislumbrar o valor intrínseco de um ser humano. Em síntese, Frankl (1946/2019) aborda o amor como uma experiência metafísica que nos possibilita contemplar a imagem de valor de um ser humano.

Frankl (1946/2019, p. 244) ressalta que na psicoterapia, quando inspirada pelo *eros paidagogos* (Prinzhorn), é necessário lidar com o indivíduo vendo nele mesmo suas próprias possibilidades, antecipando, portanto, seus valores potenciais. A partir da essência do ser amado, ainda segundo o autor, é possível decifrar, no amor, sua imagem de valor. Esse aspecto, para Frankl (1946/2019), faz parte do caráter misterioso e metafísico desse ato espiritual que é chamado de amor.

De fato, segundo Frankl (1946/2019), antecipar a possibilidade de valor com base na realidade essencial não é uma operação de cálculo. Apenas as realidades podem ser calculadas; as possibilidades, por sua natureza, escapam a qualquer cálculo. Frankl (1946/2019) compreende que o indivíduo só começa a ser verdadeiramente humano, no sentido preciso da palavra, quando não pode mais ser calculado pela realidade existente e sua conexão natural, mas representa para si mesmo uma possibilidade encarregada. Portanto, nesse aspecto, a afirmação comum de que um ser humano movido por instintos é imprevisível parece inadequada, principalmente a partir da perspectiva da *Existenzanalyse*. Desta forma, "é precisamente a partir da sua natureza instintiva que se pode calcular o homem!" (*Ibid*., p. 244). Isso se aplica também ao ser humano puramente abstrato, à mera construção de uma "natureza racional" que Frankl (1946/2019) inclina para a compreensão de ser humano, ou ao tipo psicológico do ser humano "calculista", que é, por sua vez, um ser humano que calcula tudo o

que faz, tudo o que é, e tudo isso pode ser perfeitamente calculado: “mas o homem ‘verdadeiro e próprio’, esse é que, *eo ipso*, não se pode calcular: a existência não consente que a reduzam a uma facticidade, nem desta se deixa derivar” (*Ibid*., p. 244).

Scheler (1914/2001) destaca a importância da duração como uma característica dos valores superiores. Ele enfatiza que a duração não é apenas uma questão de tempo, mas sim uma dimensão qualitativa que diferencia esses valores dos bens materiais. Além disso, Scheler (1914/2001) discute a conexão entre a duração e o amor, destacando a importância da autenticidade e da subjetividade na vivência do amor. Ele também aponta para a distinção entre a duração factual de uma comunidade e o amor como fundamento dessa comunidade. Por fim, Scheler (1914/2001) menciona a mutabilidade como uma característica essencial dos valores sensoriais e sentimentais, em contraste com valores como a saúde e o conhecimento, que possuem uma estabilidade relativa.

A experiência humana é permeada por atos qualitativamente distintos nos quais somos capazes de perceber, de forma sentimental, os valores que nos cercam. Esses valores não estão limitados apenas aos objetos materiais, mas também estão presentes nas vivências e experiências que os envolvem. Um dos aspectos fundamentais abordados por Scheler (1914/2001) é a durabilidade desses valores.

Na busca pela felicidade, segundo Scheler (1914/2001), é essencial compreender que ela não é um estado estático, mas sim algo que persiste e perdura mesmo diante das mudanças de fortuna e adversidade. Da mesma forma, a adversidade também possui sua essência na persistência e duração. Ela não é apenas um momento passageiro de tristeza ou desespero, mas algo que se mantém e perdura ao longo do tempo. A tristeza e a desesperação são vivências que também possuem a capacidade de persistir e durar, mesmo diante das mudanças de conforto e desconforto vitais.

Para Scheler (1914/2001), essa durabilidade não se limita apenas aos aspectos emocionais, mas também se estende aos estados de bem-estar e mal-estar sensoriais. O conforto e o desconforto são vivenciados como duradouros, cada um com sua própria essência, mesmo diante das flutuações desses estados ao longo do tempo. A durabilidade está intrinsecamente implicada na qualidade dessas vivências sentimentais. Ela é uma característica essencial e necessária para compreender a essência desses valores. Aqueles que desejam vivenciar essas experiências têm a liberdade de escolher quando e por quanto tempo desejam vivê-las. Elas são dadas como duradouras ou mutáveis, dependendo das preferências individuais.

Quando vivemos essas vivências, ainda segundo Scheler (1914/2001), não precisamos esperar pela experiência factual de sua duração para percebermos sua durabilidade intrínseca. Elas possuem uma durabilidade específica que pertence à sua própria essência. Além disso, ao vivenciá-las, somos capazes de experimentar a difusão na alma e a penetrabilidade na pessoa. Esses aspectos também são fundamentais na essência dessas vivências.

Scheler (1914/2001) enfatiza que a durabilidade não se limita apenas ao aspecto temporal, mas é uma característica essencial desses valores. Ela está presente nas vivências emocionais, nos estados sensoriais e influencia a forma como percebemos e nos relacionamos com essas experiências. Para isso, Scheler (1914/2001) argumenta que os valores inferiores são caracterizados por serem essencialmente "mais fugazes", enquanto os valores superiores são considerados "eternos" (*Ibid.*, p. 158). Essa distinção entre valores inferiores e superiores transcende o embotamento empírico na percepção desses valores ou fenômenos semelhantes, os quais estão relacionados apenas à constituição psicofísica dos indivíduos que os percebem.

Scheler (1914/2001) comenta que a duração ou a fugacidade de um valor não está diretamente relacionada à sua qualidade ou importância intrínseca. Portanto, a questão sobre se esse critério da altura do valor também constitui um critério essencial e primário é algo completamente distinto.

Ao abordar a "altura" de um valor, Scheler (1914/2001) explora a dimensão temporal e a perenidade dos valores (*Ibid.*, p. 158). Ele destaca que os valores superiores têm uma natureza atemporal, transcendendo as limitações temporais e mantendo-se estáveis ao longo do tempo. Por outro lado, os valores inferiores são efêmeros, transitórios e estão sujeitos à mudança. Ele ressalta que o "embotamento" empírico na percepção dos valores não afeta sua qualidade intrínseca (*Ibid.*, p. 158). Esse embotamento está relacionado à percepção subjetiva dos indivíduos, influenciada por sua constituição psicofísica e outras condições pessoais.

É importante ressaltar que a discussão sobre a "altura" dos valores está além de sua simples percepção ou atribuição subjetiva (Scheler, 1914/2001, p. 158). Scheler (1914/2001) propõe uma análise mais profunda, explorando a relação entre a qualidade dos valores e sua duração. Ele questiona se o critério da altura do valor também pode ser considerado um critério essencial e primário na avaliação dos valores. Essa reflexão de Scheler nos convida a considerar a importância do tempo na compreensão e apreciação dos valores. Ele sugere que a qualidade e a durabilidade são características fundamentais para avaliar a "altura" de um valor (*Ibid.*, p. 158). Enquanto os valores inferiores são transitórios e efêmeros, os valores superiores transcendem o tempo e são percebidos como eternos. No entanto, o fenomenólogo também

aponta para a complexidade dessa questão. Ele reconhece que a relação entre a duração e a qualidade dos valores pode variar e levanta a questão de como esses critérios se entrelaçam na avaliação dos valores. A resposta a essa pergunta permanece aberta e requer uma análise mais aprofundada. Scheler (1914/2001) destaca a importância do critério da "altura" na avaliação dos valores, destacando a distinção entre valores inferiores e superiores. Ele explora a relação entre duração, percepção e qualidade intrínseca dos valores, questionando se esse critério constitui um critério essencial e primário.

Scheler (1914/2001) aborda diversos conceitos relacionados aos valores, sua natureza e sua relação com a (ii) divisibilidade, *i.e.*, discute a relação entre a divisibilidade dos valores e sua percepção, além de abordar a importância do conflito de interesses na apreciação e realização desses valores. Ele argumenta que os valores são considerados mais altos quando são menos divisíveis, ou seja, quando não precisam ser fracionados pela participação de muitos indivíduos. Scheler (1914/2001) destaca o exemplo dos bens materiais, como um pedaço de tecido ou um pão, cuja participação de muitos é possível devido à sua divisão.

Scheler (1914/2001) apresenta uma base fenomenológica para esse fenômeno, afirmando que os valores do agradável sensível são extensos e as vivências de sentimentos correspondentes são localizadas e extensas ao mesmo tempo. Ele usa o exemplo do agradável doce que se estende sobre o açúcar e o sentimento sensível correspondente que se estende sobre a língua. Esse fato fenomenológico tem como consequência a possibilidade de distribuir os bens materiais simplesmente porque eles próprios são divididos e seu valor está relacionado à sua magnitude objetiva.

Scheler (1914/2001) destaca que um pedaço de tecido, por exemplo, vale aproximadamente o dobro da metade do pedaço, e a magnitude do valor é determinada pela magnitude do depositário. Scheler (1914/2001) contrasta essa divisibilidade dos bens materiais com a indivisibilidade da obra de arte. Uma obra de arte não pode ser fragmentada, e nenhum pedaço dela pode ser tomado. Isso leva à conclusão de que o mesmo valor da classe do agradável sensível não pode ser percebido e desfrutado por uma multidão de seres sem a divisão do depositário e, consequentemente, sem a divisão de si mesmo. Daí surge a ideia de que o "conflito de interesses" é essencial para essa classe de valores, tanto em relação à tendência por sua realização quanto em relação ao seu desfrute (*Ibid.*, p. 159). Esse conflito existe independentemente da multidão de bens presentes, que só tem importância para o valor social e econômico dos bens materiais. Portanto, faz parte da essência desses valores separar e não unir os indivíduos que os sentem.

Scheler (1914/2001) aborda os conceitos de valores sagrados, conhecimento, beleza e sentimentos espirituais. Ele observa que esses valores se comportam de maneira diferente dos valores materiais, pois não requerem divisão ou fragmentação quando várias pessoas desejam vivenciá-los. Ao contrário dos bens materiais, que precisam ser divididos para serem compartilhados, obras de cultura espiritual podem ser apreendidas, sentidas e apreciadas em seu valor por muitas pessoas simultaneamente. Esses valores espirituais são essencialmente comunicáveis ilimitadamente, sem perda ou divisão, embora haja limitações práticas relacionadas aos seus depositários e à acessibilidade material, como no caso da compra de livros ou na inacessibilidade física de uma obra de arte.

Ele destaca que a adoração e a veneração do sagrado são capazes de unir e conectar os seres humanos de forma íntima e imediata. O sagrado, por sua própria natureza, exclui a necessidade de um depositário material, embora possa ser simbolizado por algo material. A adoração ao divino, que é o absolutamente e infinitamente sagrado, é um valor inerente a todos os seres, pois é o mais indivisível. Embora ao longo da história as pessoas possam ter se separado por diferentes interpretações do sagrado, como ocorreu em guerras religiosas e disputas confessionais, a intenção em relação ao sagrado é essencialmente unificadora (Scheler, 1914/2001).

Scheler (1914/2001) ressalta que qualquer divisão associada ao sagrado pertence aos seus símbolos e técnicas, não ao próprio sagrado. Ele enfatiza que estamos lidando com "conexões de essências", onde o critério de extensão e divisibilidade pode não ser a essência mais fundamental dos valores superiores ou inferiores (*Ibid.*, p. 160).

Scheler (1914/2001) nos leva a refletir sobre a natureza dos valores espirituais e seu impacto nas relações humanas. Ele sugere que esses valores transcendem a materialidade e são capazes de unir as pessoas de maneira profunda e significativa. Ao considerar o sagrado como um valor indivisível e inerente a todos os seres, Scheler (1914/2001) nos convida a examinar o papel desses valores na busca por sentido e conexão com o divino. Ele também nos alerta sobre os desafios práticos e limitações associados à comunicação e compartilhamento desses valores, destacando a importância de compreender e respeitar a diversidade de perspectivas e interpretações.

Scheler (1914/2001) aborda conceitos como a lei das essências, a relação entre valores das classes A e B, a (iii) fundamentação dos valores e a importância do valor vital. Scheler (1914/2001) parte do pressuposto de que o valor da classe B "fundamenta" o valor da classe A, ou seja, um valor isolado A só pode ser compreendido na medida em que outro valor isolado B

esteja presente (*Ibid.*, p. 160). Além disso, o valor "fundante" também é considerado o valor "mais alto" nessa relação (*Ibid.*, p. 160).

Um exemplo dado por Scheler (1914/2001) é a relação entre o valor do "útil" e o valor do "agradável" (*Ibid.*, p. 160). Ele argumenta que o valor do 'útil' se baseia no valor do 'agradável', pois algo é considerado útil quando se mostra como um meio para alcançar algo agradável. Scheler (1914/2001) destaca que sem algo agradável, não haveria utilidade. Além disso, o fenomenólogo explora a relação entre o valor do agradável e o valor vital. Ele afirma que o valor do agradável está fundamentado em um valor vital, como o valor da saúde. A percepção sentimental do valor do agradável está relacionada à percepção sentimental do ser vivo, que apreende o valor do agradável através de sua sensibilidade emocional.

Scheler (1914/2001) enfatiza que o valor vital não se esgota nos sentimentos do agradável, mas governa a plenitude das qualidades e a magnitude dos valores da classe 'agradável' percebidos por um ser. Ele argumenta que esse princípio, chamado lei das essências, é independente das experiências indutivas dos seres humanos, como as relações entre saúde, doença e sentimentos de prazer e desprazer. O filósofo destaca exemplos que demonstram essa independência, como o fato de certas doenças pulmonares, a morte por asfixia em uma determinada fase e a euforia na paralisia estarem associadas a fortes sentimentos de prazer. Scheler (1914/2001) também menciona que arrancar uma unha, apesar de sua insignificância para o processo total da vida, causa dor intensa, comparável à extirpação da casca cerebral, embora seja mortal.

Scheler (1914/2001) ressalta que o valor do agradável na vida doente está subordinado ao valor do agradável na vida saudável, mesmo quando o valor na vida doente é igual ou maior. Ele questiona quem, por mais infeliz que seja, invejaria o paralítico por sua euforia. Scheler (1914/2001) argumenta que devemos distinguir entre o bem-estar vital de todo o organismo, como depositário do valor da vida, e o bem-estar das partes do organismo, como tecidos e órgãos, que são depositários de valores vitais. Scheler (1914/2001) também destaca que, abaixo do limite do valor da vida, com a morte, é suprimido, pela lei das essências, o valor do agradável (e toda a esfera de valor do agradável e desagradável, respectivamente). Portanto, qualquer valor vital positivo é fundamental para essa série de valores.

Argumentando que, embora a série de valores do nobre e vulgar seja independente, ela está fundamentada na série de valores espirituais, Scheler (1914/2001) compreenderá que isso ocorre porque a vida em si, em todas as suas facetas, é portadora de valores que adquirem

importância de acordo com uma hierarquia absolutamente objetiva. Essa hierarquia, no entanto, só é compreensível através de atos espirituais que não estão condicionados vitalmente.

Scheler (1914/2001) critica a visão antropomórfica que considera o ser humano como o ser vivo mais valioso de todos apenas de forma fantasiosa. Ele argumenta que o valor desse conhecimento axiológico, juntamente com todos os valores espirituais, não é relativo aos seres humanos. De forma enfática, esse princípio é verdadeiro para os homens, no sentido objetivo, independentemente dos próprios homens. Scheler (1914/2001) tende a afirmar que a vida só tem valor na medida em que existem valores espirituais e atos espirituais que os apreendem, independentemente das diferentes qualidades de valor vital. Ele afirma que a vida em si não teria valor se os valores fossem relativos apenas à vida, tornando-a indiferente ao valor.

Scheler ressalta que os valores são sempre objetivos e independentes dos atos pelos quais são apreendidos. Eles possuem uma realidade própria e autônoma, que transcende as experiências empíricas e as apreensões racionais. A apreensão dos valores ocorre por meio de uma intuição ou experiência emocional pura, chamada de *Wertgefühl* por Scheler. Essa experiência emocional é distinta de qualquer experiência empírica ou apreensão racional (Pereira, 2021).

A Ética empírica tem como objeto as vivências e os sentimentos que dão origem à intuição emocional dos valores. Já a Ética pura estuda os valores em sua dimensão pura e hierárquica. Em outras palavras, os sentimentos são o ponto de partida da ação moral, e a razão teórica tem a responsabilidade de justificar essa ação, mas de forma posterior. A vivência dos bens proporciona a ocasião para a intuição sentimental dos valores, seguida pelo conhecimento dos valores (Cadena; Castañon, 2020).

A Ética empírica, por sua vez, lida com as vivências e os sentimentos que estão relacionados aos valores. Nossas experiências subjetivas e emocionais nos permitem intuir e sentir o valor de determinadas ações, pessoas ou objetos. Essa intuição emocional é o ponto de partida para o conhecimento moral e para a tomada de decisões éticas (Cadena; Castañon, 2020). Assim, tanto a Ética empírica quanto a Ética pura desempenham papéis complementares na ética Scheleriana. Enquanto a primeira se concentra nas vivências e nos sentimentos que estão relacionados aos valores, a segunda estuda os valores em si mesmos, em sua dimensão pura e hierárquica. Ambas contribuem para a compreensão dos valores morais e para a orientação de nossas ações éticas.

Scheler (1914/2001) destaca a importância de compreender a relação entre os valores nobre e vulgar e os valores espirituais, argumentando que os últimos são fundamentais para

uma compreensão mais profunda e objetiva da hierarquia de valores. Essa hierarquia é apreendida através de atos espirituais, que transcendem as limitações da vida puramente vital. Scheler (1914/2001) ressalta que a vida não pode ser reduzida a uma mera existência biológica, pois seu valor está intrinsecamente ligado aos valores espirituais que a permeiam.

Scheler (1914/2001) nos apresenta a ideia de que todos os possíveis valores encontram sua base no valor de um espírito pessoal infinito e em um "universo de valores" que se manifesta diante desse espírito (*Ibid*., p. 162). Essa noção sugere que há uma fonte transcendental na qual os valores se originam. Com isso, ele destaca a importância dos atos que apreendem os valores. Esses atos são descritos como apreendedores de valores absolutamente objetivos, pois são realizados nesse espírito pessoal infinito. Aqui, a ênfase recai na objetividade dos valores, indicando que eles existem independentemente das perspectivas individuais e são intrínsecos ao universo de valores. Enfatizando que os valores só se tornam absolutos na medida em que aparecem nessa esfera, ele sugere que os valores não são relativos ou subjetivos, mas sim encontram sua plenitude e validade no âmbito do universo de valores. Essa esfera é concebida como um espaço no qual os valores transcendem as perspectivas individuais e assumem uma natureza objetiva e universal. Ao conectar o valor do espírito pessoal infinito ao universo de valores, Scheler (1914/2001) ressalta a importância de uma base transcendental para a compreensão dos valores. Ele sugere que os valores não são meramente construções humanas, mas estão enraizados em uma realidade mais profunda e ampla.

Scheler (1914/2001) afirma que a altura dos valores não se baseia exclusivamente na profundidade da (iv) satisfação que eles produzem. Embora haja uma conexão essencial entre o valor mais alto e uma satisfação mais profunda, é importante destacar que a satisfação não está ligada ao prazer em si, embora possa ser uma consequência dele, pois define a satisfação como uma experiência de cumprimento, que ocorre quando uma intenção em relação a um valor é cumprida por meio de sua manifestação. No entanto, ele ressalta que a satisfação não está necessariamente vinculada a uma tendência específica. Além disso, a satisfação se diferencia da experiência de cumprimento que ocorre ao alcançar algo desejado ou esperado, embora esses casos sejam considerados formas especiais de satisfação. Isso faz com que ele compreenda que a satisfação mais pura ocorre quando estamos tranquilamente conscientes e possuímos plenamente um bem positivamente valioso, onde não há mais tendências presentes. Ele enfatiza que não é necessário que uma tendência tenha ocorrido anteriormente para que ocorra a satisfação. O simples ato de apreender valores é capaz de proporcionar satisfação,

independentemente de terem sido estabelecidos anteriormente em uma tendência ou desejo de serem realizados.

Scheler (1914/2001) faz uma distinção entre a profundidade e o grau de satisfação. Ele argumenta que uma satisfação no perceber sentimental de um valor é considerada "mais profunda" do que outra quando sua existência se mostra independente da percepção sentimental de outros valores e da satisfação associada a eles, embora essa última dependa da primeira (*Ibid*., p. 162). Ele exemplifica que, em certos momentos, apenas quando estamos "satisfeitos" na esfera mais central de nossa vida, onde somos mais sérios, é que somos plenamente satisfeitos por alegrias superficiais, como em festas ou passeios (*Ibid*., p. 163). O riso plenamente satisfeito por essas alegrias superficiais surge apenas como uma expressão no fundo desse profundo estado de satisfação. Quando a insatisfação domina esse núcleo central da vida, surge uma ânsia insaciável por valores de prazer, substituindo a plena satisfação na percepção sentimental dos valores inferiores. Scheler (1914/2001) conclui que cada forma de hedonismo prático é um sinal de insatisfação em relação aos valores superiores. Ele argumenta que o grau do desejo de prazer é inversamente proporcional à profundidade da satisfação em cada nível da hierarquia de valores.

Tal movimento, faz com que Scheler (1914/2001) aponte que esses critérios, embora se baseiem em conexões essenciais, não conseguem abarcar completamente o significado mais profundo da "altura" dos valores (*Ibid*., p. 163). Scheler (1914/2001) levanta a hipótese de que possa existir um princípio mais profundo, além dos critérios mencionados, que permita compreender o sentido final dessa "altura" dos valores e que possa servir como base para a derivação dos critérios já enumerados (*Ibid*., p. 163). Ele busca ir além das conexões superficiais e essenciais entre os valores, em busca de um fundamento mais fundamental.

Discutindo a relação entre objetividade, natureza fática e valores, Scheler (1914/2001) afirma que tanto a objetividade quanto a natureza fática estão presentes em todos os valores e que suas conexões essenciais são independentes da realidade e da conexão real dos bens nos quais esses valores são realizados, uma vez que ele ressalta a existência de uma diferença entre os valores que não está relacionada à anterioridade ou posterioridade. Essa diferença diz respeito ao grau de "relatividade dos valores" ou à sua relação com os "valores absolutos" (*Ibid*., p. 163).

Ao reconhecer a objetividade dos valores, Scheler destaca que eles não podem ser reduzidos apenas a meras preferências individuais ou subjetivas. Eles possuem uma existência independente, que vai além das nossas percepções pessoais. Os valores são entidades puras e

essenciais, que se manifestam de forma objetiva nos bens, mas não se confundem com eles (Pereira, 2021).

A objetividade dos valores refere-se à sua existência independente dos sujeitos que os percebem, ou seja, os valores não dependem dos indivíduos para existirem. Já a natureza fática está relacionada aos aspectos concretos e empíricos dos valores, como sua manifestação na realidade e sua conexão com os bens nos quais são realizados. Scheler (1914/2001) destaca que, apesar da presença da objetividade e da natureza fática em todos os valores, ainda há uma diferença entre eles que vai além desses aspectos. Essa diferença está relacionada ao grau de (iv) relatividade dos valores, *i.e.*, a medida em que eles estão sujeitos a influências e circunstâncias específicas. Alguns valores podem ser mais relativos, estando sujeitos a variações e interpretações, enquanto outros podem ser considerados mais absolutos, sendo independentes de contextos particulares. Os valores absolutos, nesse sentido, seriam aqueles que possuem uma validade universal e não estão sujeitos a mudanças ou relativização. Eles representam princípios ou ideais considerados como fundamentais e permanentes. A compreensão da relação entre a relatividade e os valores absolutos é crucial para uma análise mais profunda da natureza dos valores. Scheler (1914/2001) questiona se há um princípio mais profundo que permita compreender o sentido último dessa altura dos valores e que sirva de base para os critérios mencionados até então, pois argumenta que a conexão fundamental entre essas entidades implica que não podemos presumir a existência objetiva de valores ou classes de valor independentemente dos bens reais nos quais esses valores são realizados. Em outras palavras, os valores não existem isoladamente, mas estão intrinsecamente ligados às ações e funções correspondentes que os vivenciam.

Scheler (1914/2001) utiliza o exemplo do valor do agradável para ilustrar seu ponto de vista. Ele compreende que o valor do agradável não existe para um ser que não possua sentimentos sensíveis. No entanto, esse ser reconhece o fato de que existem outros seres com sentimentos sensíveis que percebem sentimentalmente os valores do agradável. Portanto, o valor do agradável é relativo a um ser dotado de sentimento sensível, e não existe independentemente dessa condição.

Torna-se importante notarmos que Scheler (1914/2001) faz uma distinção entre valores relativos e absolutos. Ele afirma que os valores absolutos são aqueles que existem para um puro sentir, um sentir independente da essência da sensibilidade e da essência da vida em suas classes e leis funcionais. Isso faz com que Scheler exemplifique os valores morais como pertencentes a essa classe de valores absolutos. No âmbito desse “puro” sentir, é possível

compreender os valores sem necessariamente vivenciá-los através das funções do sentimento sensível (*Ibid*., p. 164). Logo, podemos ter uma compreensão intelectual dos valores morais, por exemplo, sem experimentar emocionalmente esses valores em si mesmos.

Scheler (1914/2001) introduz a ideia de que Deus pode "compreender" as dores sem senti-las, enfatizando que esse entendimento transcende a experiência sensorial (*Ibid*., p. 164). Isso sugere a existência de uma compreensão divina que vai além da vivência subjetiva dos valores. Com isso, discute-se a relação entre ato, objeto e valores, ressaltando a dependência dos valores em relação às ações e funções correspondentes e também diferencia valores relativos, como o valor do agradável, que dependem da existência de seres com sentimentos sensíveis, dos valores absolutos, como os valores morais, que existem independentemente das sensibilidades individuais.

Abordando o tema da relatividade dos valores em relação aos bens e suas características essenciais, Scheler (1914/2001) destaca a diferença entre a relatividade do ser das espécies de valores e a relatividade das classes de bens que são depositários desses valores, já que ele argumenta que a relatividade do ser das espécies de valores não está relacionada à relatividade das classes de bens. Enquanto as espécies de valores têm uma natureza intrínseca e independente, as classes de bens estão ligadas à constituição peculiar e factual do ser real correspondente, ou seja, à sua constituição psicofísica. Scheler (1914/2001) ilustra essa distinção por meio de séries de fatos, como a diferença na reação de animais a determinadas substâncias, em que algo pode ser venenoso para alguns e alimento para outros. Esses fatos evidenciam apenas uma relatividade dos valores em relação aos bens correspondentes, ou seja, como eles são percebidos e vivenciados por diferentes seres. Por outro lado, esses fatos não implicam uma relatividade intrínseca do ser dos valores em si mesmos.

Scheler (1914/2001) chama essa relatividade dos valores de "segunda ordem", em contraposição à relatividade de "primeira ordem" (*Ibid*., p. 165). Ele enfatiza que essa relatividade não pode ser reduzida à relatividade dos bens em relação às espécies de valores. Ambas as relatividades são essencialmente distintas e devem ser consideradas separadamente. Além disso, essa compreensão aponta a existência de conexões *a priori* entre valores relativos que não existem entre os bens. Isso sugere que há aspectos universais e predeterminados na relação entre os valores relativos, independentemente das especificidades dos bens aos quais estão associados.

Scheler enfatiza que o assento próprio de todo o *a priori* estético (e concretamente moral) é o conhecimento do valor, a intuição do valor que se estabelece no perceber sentimental,

no ato de preferir e, em última instância, no amar e odiar. É através dessas experiências e intuições que podemos ter acesso ao mundo dos valores. No entanto, esse conhecimento ocorre por meio de funções e atos específicos que são distintos do ato de perceber e pensar. Eles constituem o único caminho possível para compreender o mundo dos valores (Cadena; Castañon, 2020).

Scheler (1914/2001) explora a complexa dinâmica entre os valores, as espécies de valores e os bens, enfatizando a distinção entre a relatividade do ser dos valores em si e a relatividade das classes de bens. Além disso, ao abordar a relatividade dos valores, Scheler nos leva a considerar a existência de conexões *a priori* entre os valores relativos. Essas conexões transcendem as particularidades dos bens e estão ligadas a princípios universais e predeterminados.

Uma das propriedades destacadas é a imutabilidade do valor por Cadena e Castañon (2020). Eles compreendem que Scheler argumenta que o valor em si não muda, e se um objeto aparenta mudar de valor, isso ocorre porque ele adquiriu um novo valor. Isso implica que os valores são constantes e não estão sujeitos às flutuações ou contingências do mundo. Assim, Scheler também defende a aprioricidade dos valores. Tal perspectiva significa que a hierarquia dos valores é independente da experiência individual e possui um caráter universal e necessário. Os valores não são moldados pelas circunstâncias ou contextos específicos, mas possuem uma estrutura hierárquica que é válida para todos os seres humanos.

Essa ideia sugere que existem certas relações e hierarquias inerentes aos valores relativos, independentemente das circunstâncias individuais ou das preferências subjetivas. Essas conexões *a priori* podem fornecer uma estrutura fundamental para compreendermos a complexidade dos valores e suas interações (Scheler, 1914/2001).

Scheler (1914/2001) também destaca a importância de reconhecer que o valor não é uma qualidade objetiva isolada, mas está intrinsecamente ligado à experiência e à subjetividade humana. Mencionando, por exemplo, que o valor do agradável só existe para um ser que possua sentimentos sensíveis, o valor é assim uma vivência subjetiva que surge da interação entre o sujeito e o objeto. Para isso, Scheler faz uma distinção crucial entre os valores relativos e os valores absolutos. Enquanto os valores relativos estão vinculados às características individuais e às circunstâncias contingentes, os valores absolutos transcendem essas limitações e são independentes da essência da sensibilidade e da vida em suas classes e leis funcionais. Os valores morais são apresentados como exemplos de valores absolutos. Eles são considerados universais e podem ser compreendidos através de um puro sentir, que é desvinculado das

funções do sentimento sensível. Embora possamos compreender e avaliar esses valores de forma racional e intuitiva, não podemos experimentá-los diretamente através do sentimento sensível.

Scheler (1914/2001) afirma que existe uma conexão essencial entre esses dois aspectos, indicando que os valores mais elevados na intuição imediata são dados como os mais próximos do valor absoluto no sentir, independentemente da reflexão. Scheler ressalta que essa percepção sentimental da relatividade de um valor é distinta do julgamento e reflexão, e não pode ser comprovada, mas sim ratificada. Ele argumenta que o valor relativo pode variar enquanto o menos relativo se mantém constante, seja em relação à duração, divisibilidade ou profundidade da satisfação, destacando, portanto, a experiência da vida como algo que nos afasta dos valores absolutos com mais frequência do que nos aproxima deles. Ele menciona o valor de um conhecimento verdadeiro e a beleza serena de uma obra de arte como exemplos de valores desvinculados dos sentimentos e estados sensíveis da vida. Além disso, ele explora o amor autêntico e puro por uma pessoa, afirmando que o valor dessa pessoa se desvincula dos valores pessoais que vivenciamos ligados aos nossos sentidos e sentimentos da vida. Ele sugere que, nesses casos, a percepção imediata do valor nos proporciona a segurança de que estamos diante de um valor absoluto, sem depender de deduções ou generalizações.

Scheler (1914/2001) ressalta que a evidência do valor absoluto não está na perseverança factual na experiência ou na possibilidade de generalização do julgamento. Em vez disso, é a absolutividade com a qual percebemos imediatamente esse valor que nos faz considerar a possibilidade de “ceder” ou “renunciar” a ele em favor de outros valores, como a culpa possível e a queda da altura conquistada em nossa existência valorativa, pois explora conceitos como valores absolutos e relativos, percepção sentimental, conexão de essências, intuição imediata, julgamento, reflexão e a desvinculação dos valores em relação à experiência da vida (*Ibid.*, p. 166). Ele nos convida a refletir sobre a natureza dos valores e a importância de reconhecer a absolutividade na forma como os percebemos, mesmo diante das complexidades da vida e dos sentimentos.

O conhecimento do valor desempenha um papel crucial na ética Scheleriana. O ato de conhecer e intuir o valor precede o ato de querer e guia as decisões morais. O valor possui uma dimensão objetiva e estável, que é apreendida por meio da intuição sentimental. Essa intuição não se baseia na razão ou no entendimento, mas surge da vivência e da relação íntima com o mundo. Através desse conhecimento do valor, o querer se torna moralmente orientado e direcionado para a realização do valor percebido (Cadena; Castañon, 2020).

Isso faz com que o fenomenólogo destaque que a relação entre os valores absolutos e relativos não pode ser reduzida ou equiparada à relação entre os bens e suas espécies de valores. Ele argumenta que as classes de bens são relativas à constituição peculiar fática, ou seja, à constituição psicofísica do ser real em questão. Por exemplo, como vimos anteriormente, certas coisas podem ser venenosas para alguns animais e alimentos para outros, o que indica uma relatividade dos valores em relação aos bens correspondentes. No entanto, Scheler (1914/2001) enfatiza que essa relatividade é de segunda ordem e não se confunde com a relatividade de primeira ordem. Ele ressalta que as espécies de valores em si não são relativas, mas sim absolutas em seu ser. A relatividade das espécies de valores não pode ser reduzida à relatividade dos bens, pois esses dois aspectos são essencialmente distintos. Scheler também aborda a questão da relatividade dos valores em relação à experiência da vida. Ele observa que a experiência da vida nos afasta dos valores absolutos com mais frequência do que nos aproxima deles. Por exemplo, um conhecimento verdadeiro ou a beleza de uma obra de arte podem parecer desvinculados dos sentimentos e estados sensíveis da vida. Assim, mesmo no amor autêntico e puro por uma pessoa, o valor dessa pessoa pode se desvincular dos valores pessoais que vivenciamos ligados aos nossos sentidos e sentimentos da vida.

Nesse sentido, Scheler (1914/2001) argumenta que a percepção imediata do valor nos dá a segurança de que estamos diante de um valor absoluto. Essa segurança não vem da perseverança factual na experiência ou da possibilidade de generalização do julgamento, mas sim da absolutividade com que percebemos imediatamente esse valor. Ele sugere que essa percepção pode levar-nos a renunciar a outros valores em favor do valor absoluto, mesmo que isso implique possíveis sentimentos de culpa ou queda em nossa existência valorativa.

Dessa forma, Scheler (1914/2001) aborda conceitos como relatividade de primeira e segunda ordem, classes de bens, espécies de valores, experiência da vida, desvinculação dos valores dos sentimentos e estados sensíveis, percepção imediata do valor e a segurança proporcionada pela absolutividade do valor percebido. Isso faz com que surja a possibilidade de pensarmos sobre a complexidade da relação entre valores absolutos e relativos, assim como a importância de reconhecer e honrar os valores que percebemos como absolutos, mesmo diante das influências e contingências da vida.

Scheler (1914/2001) também destaca a importância da intuição imediata na determinação dos valores mais elevados. Ele ressalta que, no sentir e preferir, aqueles valores que se aproximam mais do valor absoluto são percebidos como os mais altos. Essa percepção ocorre de forma sentimental, independente do julgamento e da reflexão. Scheler ressalta que

essa intuição imediata revela a relatividade dos valores, que pode variar enquanto se mantém constante o valor menos relativo.

Para Cadena e Castañon (2020), a medida em que o valor é dado de forma adequada no perceber sentimental e no ato de preferir, o querer é direcionado de acordo com uma lei essencial no pensamento de Scheler. Quando o valor está plenamente dado, o querer se torna necessariamente comprometido com seu ser, seguindo uma lei essencial. Scheler, segundo Cadena e Castañon (2020), resgata o princípio socrático de que todo querer bom está fundamentado no conhecimento do bom. Por outro lado, todo querer mau repousa em engano e desvio moral.

Scheler (1914/2001) reconhece que a experiência da vida tende a nos desviar dos valores absolutos, mas argumenta que o conhecimento verdadeiro e a beleza das obras de arte são exemplos de valores que nos aparecem desvinculados dos sentimentos e estados sensíveis da vida. Além disso, ele menciona o amor autêntico e puro, no qual o valor da pessoa amada se desvincula dos valores pessoais que estão ligados aos sentidos e sentimentos da vida. Essa desvinculação é um indício de que estamos diante de um valor absoluto.

Com isso, Scheler (1914/2001) diferencia a evidência do valor absoluto da mera perseverança factual na experiência ou da possibilidade de generalização do julgamento. Ele destaca que a absolutividade com que percebemos imediatamente o valor nos faz considerar a possibilidade de ceder ou renunciar a ele em favor de outros valores. Essa renúncia pode envolver sentimentos de culpa ou a sensação de queda em nossa existência valorativa. Em Scheler, é possível perceber uma abordagem sobre a percepção intuitiva dos valores, a relatividade dos valores em relação aos bens, a influência da experiência da vida na compreensão dos valores absolutos e a importância da absolutividade na percepção do valor.

Scheler (1914/2001) aprofunda a discussão sobre a natureza humana ao abordar a distinção entre eudemonismo e hedonismo, enfatizando que a relação dos seres humanos com o prazer não pode constituir valores morais, e argumenta que o valor moral está relacionado à natureza essencial da pessoa e suas ações, transcendendo a busca pela felicidade individual. Assim, a moralidade envolve a capacidade de agir de acordo com princípios éticos universais e uma responsabilidade ética em relação aos outros e ao mundo, superando o egoísmo e as simples satisfações pessoais.

A fenomenologia da vida emocional é um tema extenso que não pode ser completamente explorado neste contexto, mas é importante mencionar algumas leis fundamentais encontradas por Scheler (1914/2001) que são relevantes para o problema ético e

para a receptividade da sua fenomenologia por Frankl. Existem duas questões fundamentais que se levantam para qualquer ética que rejeite o princípio de que o ser humano busca a realização de estados emocionais sem possuir uma consciência do valor do que é desejado, e também o princípio de que o ser humano deve aspirar à felicidade.

Como aponta Pereira (2021), essa abordagem da objetividade dos valores tem implicações profundas na ética de Scheler. Ela sustenta a noção de que existem princípios e normas objetivas que guiam a conduta humana. Os valores não são meramente relativos ou dependentes de opiniões individuais, mas possuem uma realidade objetiva que orienta o comportamento ético. Além disso, a visão de Scheler sobre a objetividade dos valores também implica que a ética não pode ser reduzida a uma mera análise racional. A apreensão dos valores requer uma experiência emocional pura, uma intuição que vai além das deliberações racionais. Essa abordagem emocional e intuitiva reconhece a complexidade da experiência humana e a importância das emoções na percepção dos valores.

Cadena e Castañon (2020) enfatizam que a vivência dos valores está diretamente ligada às emoções e aos sentimentos experimentados pelo indivíduo. É por meio da vivência emocional que o sujeito se conecta aos valores e compreende a sua importância. Essa vivência é única e subjetiva, pois cada indivíduo experimenta os valores de forma particular[118].

A primeira dessas questões diz respeito à conexão entre os estados emocionais e suas classes fundamentais com o valor moral da pessoa, suas ações e vontades. Scheler (1914/2001) levanta a questão de saber se a existência de sentimentos específicos está intrinsecamente ligada ao comportamento moral e ao ser moralmente valioso. Isso significa investigar se há uma ligação necessária e essencial entre sentimentos positivos e ações positivamente valiosas, sentimentos negativos e ações negativamente valiosas, bem como sentimentos de diferentes estratos e classes associados a diferentes níveis de valor. Ou se essa ligação é meramente fortuita e empírica. Além disso, ele questiona se, como acreditavam Kant e os estóicos, existe apenas uma conexão entre o dever-ser moral e os merecimentos que uma pessoa possui para ser feliz.

A segunda questão, como descreve Scheler (1914/2001), refere-se à relação entre o ser humano e a felicidade. Scheler rejeita a ideia de que a busca pela felicidade é o objetivo primordial da ética e argumenta que os valores pessoais das ações, funções e comportamentos

[118] Scheler enfatiza a capacidade do sentimento de intuir uma ordem do coração, o que implica que os valores não são apenas conceitos abstratos, mas têm uma dimensão afetiva e emocional. Através do sentimento, somos capazes de perceber as qualidades dos valores e de nos relacionar com eles de maneira significativa (Cadena; Castañon, 2020).

são subordinados aos valores dos estados sentimentais. Ele propõe uma visão em que a busca pela felicidade é colocada em segundo plano em relação ao valor moral das ações.

Os valores e suas hierarquias não se manifestam apenas na percepção interior ou na observação do mundo, pois nesses casos estaríamos lidando apenas com aspectos psíquicos. A compreensão dos valores requer um envolvimento vivo e sentimental com o universo, seja ele psíquico, físico ou de qualquer outra natureza. É no ato de preferir, amar e odiar que os valores e suas hierarquias se revelam de maneira mais genuína e concreta (Cadena; Castañon, 2020).

Algumas questões levantadas por Scheler (1914/2001) abrem caminho para uma análise mais profunda das relações entre sentimentos, moralidade e busca pela felicidade. Ele desafia as concepções tradicionais e nos convida a questionar se a conexão entre sentimentos e comportamento moral é necessária, se a busca pela felicidade é o objetivo último da ética e como esses aspectos se relacionam entre si.

A segunda questão levantada por Scheler (1914/2001) está relacionada ao papel essencial desempenhado pelos estados emocionais e seus tipos, não como objetivos da tendência e da vontade de realizar valores, mas sim como fontes vivas dessa tendência e, principalmente, da tendência em direção aos valores de uma hierarquia específica em cada caso. Essa questão muitas vezes é associada ao problema do eudemonismo, que é a doutrina que defende que a felicidade é o objetivo supremo a ser buscado. No entanto, o princípio defendido por muitos grandes pensadores de que somente o indivíduo feliz pode querer e agir moralmente bem não tem absolutamente nada a ver com o eudemonismo.

Scheler (1914/2001) argumenta que a felicidade pode ser um fenômeno inevitavelmente associado a ser uma pessoa boa, além de ser a fonte essencialmente necessária de todo comportamento ético. Ele coloca em questão se a felicidade precisa ser necessariamente o fim e o objetivo da tendência, da vontade e da ação moral, ou pelo menos se essa relação é estabelecida por essas razões específicas. Em outras palavras, Scheler questiona se a busca pela felicidade é o único motivador para a ação moralmente correta ou se existem outras motivações que transcendem a mera busca da própria felicidade. Ele sugere a possibilidade de que a felicidade seja um resultado natural do agir moralmente, mas não necessariamente o objetivo final que direciona a nossa vontade e ação.

Scheler (1914/2001) aborda em um dos seus temas a existência de uma gradação na vida emocional, não se limitando apenas à ocorrência aleatória de determinados estados emocionais. Scheler destaca que não há dúvida de que os fenômenos emocionais designados por palavras como: beatitude, felicidade, sorte, serenidade, contentamento, prazer sensorial,

entre outros, não são simplesmente variações de intensidade ou vinculados a diferentes sensações e correlatos objetivos. Essas palavras denotam categorias distintas de sentimentos positivos e negativos, cada uma com suas características específicas.

Essas diferentes categorias de estados emocionais têm limites bem definidos, não se reduzindo a uma mera diferença de grau ou intensidade. Cada termo utilizado, como felicidade, tristeza, desesperação, agrado ou desagrado, possui uma conotação única e descreve uma experiência emocional particular. Essa concepção, para ele, sugere que os sentimentos não são meramente reações subjetivas, mas possuem uma estrutura objetiva e distinguível. Cada categoria emocional possui qualidades próprias, com limites claros e características que a diferenciam das demais. Dessa forma, não se trata apenas de uma escala de intensidade emocional, mas de uma hierarquia de sentimentos com características específicas (Scheler, 1914/2001).

Essa compreensão da vida emocional nos leva a refletir, seguindo o pensamento Scheleriano, sobre a complexidade e diversidade dos estados afetivos humanos. Cada emoção tem sua natureza peculiar e influencia nossa percepção, atitude e comportamento. Reconhecer a existência dessa gradação emocional nos permite compreender melhor a riqueza e a variedade de experiências emocionais que vivenciamos ao longo da vida. Além disso, essa abordagem nos desafia a refletir sobre como essas diferentes categorias emocionais estão relacionadas à ética e à ação moral. As emoções desempenham um papel crucial em nossas escolhas e comportamentos, e compreender a natureza e os limites de cada categoria emocional pode nos ajudar a desenvolver uma compreensão mais profunda das motivações e dos valores que orientam nossas ações (Scheler, 1914/2001).

O pensamento de Scheler (1914/2001) nos desafia a compreender a complexidade dos sentimentos humanos, indo além das visões simplistas que se baseiam em meras qualidades prazerosas ou dolorosas. Ele nos conduz a uma reflexão profunda sobre a coexistência de sentimentos opostos, demonstrando que a felicidade não exclui o sofrimento e que a serenidade pode ser encontrada mesmo em meio às adversidades. Scheler também ressalta a manifestação dos sentimentos em diferentes camadas da nossa experiência emocional, enfatizando a diversidade e a profundidade dessas vivências. Essa compreensão nos leva a reconhecer a riqueza da vida emocional, superando dualidades simplistas e explorando as complexas interações emocionais que caracterizam cada indivíduo.

Scheler (1914/2001) nos conduz a uma compreensão da profundidade dos sentimentos, destacando sua origem em uma fonte profunda do eu e sua capacidade de preencher e

influenciar outros aspectos da consciência. Essa ideia desafia a visão superficial da experiência emocional, revelando uma riqueza interna e complexidade que permeia os sentimentos. Aprofundar-se nesses estados emocionais significa explorar as camadas mais profundas do eu, onde encontramos motivações, intenções e satisfações mais significativas. Essa reflexão nos convida a reconhecer a importância da profundidade emocional e sua influência na forma como percebemos e vivenciamos o mundo, já que Scheler compreende que a profundidade do sentimento está intrinsecamente ligada a quatro graus distintos que refletem a estrutura da nossa existência humana.

O primeiro grau é o dos "sentimentos sensíveis" ou "sentimentos da sensação" (*Ibid*., p. 441). Esses sentimentos estão diretamente relacionados à nossa percepção sensorial e à forma como experimentamos o mundo através dos nossos sentidos. São os sentimentos que surgem a partir das sensações físicas, como prazer ou dor, que são imediatamente percebidos por meio dos sentidos.

O segundo grau compreende os "sentimentos corporais" e os "sentimentos vitais" (*Ibid*., p. 441). Os sentimentos corporais referem-se a estados emocionais que estão diretamente ligados às sensações físicas e às condições do nosso corpo. Por exemplo, sentir-se exausto ou energizado, ter fome ou sede, são exemplos de sentimentos corporais. Já os sentimentos vitais são aqueles que surgem das funções do corpo, como a sensação de pulsação, respiração ou movimento interno.

O terceiro grau abarca os "sentimentos puramente anímicos" ou "sentimentos puros do eu" (*Ibid*., p. 441). Esses sentimentos estão relacionados à nossa dimensão emocional mais profunda, à nossa consciência individual e subjetiva. São sentimentos que emergem do nosso eu central e estão ligados às nossas emoções mais íntimas e pessoais, como alegria, tristeza, amor, raiva, entre outros.

Por fim, o quarto grau engloba os "sentimentos espirituais" ou "sentimentos da personalidade" (*Ibid*., p. 441). Esses sentimentos estão relacionados à nossa identidade pessoal, à nossa individualidade como seres humanos. São sentimentos que surgem a partir da nossa consciência da nossa própria singularidade, da nossa liberdade e da nossa capacidade de autodeterminação. Esses quatro graus de sentimentos não são mutuamente excludentes, mas se interconectam e se manifestam em diferentes momentos e contextos da nossa vida. Eles refletem a complexidade da experiência humana e a variedade de níveis em que os sentimentos podem se manifestar.

Para Scheler (1914/2001), todos os sentimentos têm uma conexão íntima com o eu, que os diferencia e os torna subjetivamente vividos. Essa referência ao eu é única no âmbito emocional e não varia de acordo com a atividade mental, ao contrário do que ocorre no campo intelectual. Enquanto a atividade intelectual aumenta ou diminui o caráter subjetivo da vivência, a atividade emocional mantém sua ligação íntima com o eu. Os sentimentos estão intrinsecamente enraizados no eu e só podem ser afastados ativamente, ou seja, eles sempre retornam ao eu de acordo com sua tendência interna. Diferentemente dos conteúdos intelectuais, que precisam ser sustentados pelo eu para não se dissociarem dele, os sentimentos estão naturalmente presentes no eu e não podem ser deliberadamente controlados ou direcionados. Apenas indiretamente, por meio do controle de suas causas e efeitos (expressão e ação), é possível exercer algum domínio sobre os sentimentos.

A singularidade da vida emocional revela-se na distinção entre a referência vivida ao eu nos sentimentos e nos conteúdos intelectuais. Os sentimentos desempenham um papel essencial, conferindo significado aos demais conteúdos da consciência. A interação entre corpo e emoções é evidente nos sentimentos sensíveis, que têm uma dimensão visceral e concreta, afetando diretamente nosso bem-estar físico e emocional. Esses sentimentos se expandem pelo corpo, estabelecendo conexões emocionais. Ao contrário de outros sentimentos, o sentimento sensível não tem uma referência imediata à pessoa, mas ao eu de forma indireta. Essas reflexões nos levam a compreender a complexidade da vida emocional e a importância de uma relação consciente com nossos sentimentos (Scheler, 1914/2001).

Cadena e Castañon (2020) destacam que Scheler, assim como Husserl, não define o *a priori* da mesma maneira que Kant. Para Scheler, o *a priori* fenomenológico é intuído na vivência, não construído pelo entendimento. Ele é transcendente, não transcendental, e pode ser material, não exclusivamente formal. Os valores e as conexões entre eles estão fundamentados nas essências, que permitem apreender o λόγος que informa o universo.

O sentimento sensível é um estado emocional que se manifesta de forma restrita em partes específicas do corpo e está indiretamente relacionado ao eu. Diferente dos sentimentos anímicos e espirituais, o sentimento sensível é uma vivência emocional imediata e não pode ser lembrado ou antecipado, pois está ligado à sensação corporal presente. Essa distinção revela a singularidade do sentimento sensível em relação a outros tipos de sentimentos, que possuem uma dimensão temporal mais ampla e estão relacionados a estados emocionais abstratos. Para compreender a complexidade dos sentimentos e sua relação com o eu, é essencial considerar essa natureza exclusivamente atual do sentimento sensível (Scheler, 1914/2001).

Os sentimentos anímicos possuem características únicas, diferenciando-se dos sentimentos sensíveis. Enquanto os sentimentos anímicos podem ser evocados na mente e compreendidos emocionalmente, mesmo que nunca os tenhamos sentido, os sentimentos sensíveis estão intrinsecamente ligados à presença do objeto estimulante e não podem ser representados emocionalmente. Além disso, os sentimentos anímicos possuem dimensões temporais que permitem re-sentir, pre-sentir e con-sentir, estabelecendo conexões emocionais profundas, enquanto os sentimentos sensíveis são momentâneos e carentes de continuidade de sentido. Essas distinções destacam a complexidade e a diversidade dos sentimentos e nos convidam a refletir sobre a natureza e a importância de cada tipo de vivência emocional (Scheler, 1914/2001).

Os sentimentos anímicos estão intrinsecamente conectados à constelação total dos conteúdos de consciência e são menos suscetíveis de serem controlados voluntariamente em comparação com os sentimentos vitais. Scheler (1914/2001) destaca que os sentimentos anímicos são influenciados pela atenção, que pode tanto dissipá-los quanto intensificá-los, dependendo da situação. Enquanto os sentimentos sensíveis são fortalecidos pela atenção e os sentimentos vitais são perturbados por ela, os sentimentos anímicos são afetados de maneiras diversas, podendo ser atenuados ou potencializados. Essas distinções revelam a complexidade e a dinâmica dos sentimentos em nossa experiência emocional, apontando para a importância da autorregulação e do conhecimento de si mesmo no desenvolvimento ético (Scheler, 1914/2001).

No pensamento de Scheler, conforme abordado por Cadena e Castañon (2020), um dos conceitos fundamentais é a compreensão dos materiais *a priori* na experiência do valor. Scheler destaca que toda experiência já possui um valor latente, ou seja, o valor está presente de forma intrínseca. Por exemplo, ao perceber uma paisagem, não apenas reconhecemos suas características físicas, como montanhas e cores, mas também atribuímos valores como o prazer, a majestosidade e a beleza.

Os sentimentos puramente anímicos são aqueles que estão menos misturados com estados vitais e, portanto, são considerados mais puros. Eles estão profundamente enraizados na estrutura da consciência individual e não podem ser facilmente moldados ou direcionados pela vontade. Eles aderem de forma íntima à configuração total dos conteúdos de consciência de uma pessoa, refletindo sua singularidade e individualidade (Scheler, 1914/2001).

Esses sentimentos anímicos possuem uma persistência ou duração peculiar, variando de acordo com sua profundidade dentro do estrato da consciência. Eles também possuem um

ritmo particular de fluência, uma maneira única de se manifestarem e se desenvolverem ao longo do tempo. Embora possam ser perturbados internamente por meio de repressão voluntária ou supressão, eles não podem ser alterados de forma alguma (Scheler, 1914/2001).

Scheler (1914/2001) destaca a natureza intrínseca e inalterável dos sentimentos anímicos, afirmando que eles são parte integrante da experiência individual e, mesmo que possam ser afetados por fatores externos e internos, permanecem fundamentais para a constituição emocional de uma pessoa. Essa compreensão dos sentimentos anímicos tem implicações éticas importantes. A ética não se resume apenas a uma escolha racional e volitiva, mas também envolve a compreensão e a valorização dos sentimentos anímicos como componentes essenciais da experiência humana. Reconhecer a importância desses sentimentos nos ajuda a desenvolver uma compreensão mais profunda de nós mesmos e dos outros, promovendo empatia, compaixão e cuidado nas relações humanas.

Os sentimentos reativos, para Scheler (1914/2001), são aqueles que podem ser provocados voluntariamente, enquanto os sentimentos pessoais de beatitude e desespero estão completamente além do domínio da vontade. Os sentimentos reativos são suscetíveis à influência voluntária, pois são reações a estímulos externos ou internos. Podemos provocar intencionalmente esses sentimentos por meio de ações ou pensamentos específicos. No entanto, os sentimentos que surgem da essência mais profunda de nossa pessoa não podem ser controlados ou manipulados pela vontade. Esses sentimentos pessoais, como a beatitude e a desesperação, são experimentados como uma graça, uma dádiva que emerge naturalmente dentro de nós. Eles são essenciais como fonte de nossa conduta e vontade, mas não podemos intencionalmente fazê-los surgir ou desaparecer como um objetivo definido.

A distinção entre sentimentos reativos e pessoais revela a complexidade da experiência emocional, com alguns sentimentos sendo voluntariamente induzidos e outros emergindo como estados intrínsecos e autênticos. Scheler (1914/2001) destaca a importância de reconhecer esses sentimentos pessoais independentes da vontade para uma abordagem ética mais abrangente. Além disso, ele critica o eudemonismo prático, que valoriza o prazer sensível como objetivo da conduta moral, ressaltando a necessidade de considerar outras dimensões do prazer e a diversidade de valores humanos. Scheler também aborda a influência pragmática dos reformadores sociais na ética, que tende a desvalorizar os sentimentos não sensíveis, limitando a compreensão do bem-estar humano.

A abordagem pragmática de Jeremy Bentham (1748-1832) na ética utilitarista, que busca medir o prazer com base na posse e na realização prática, é criticada por Scheler, que

enfatiza a importância dos sentimentos não sensíveis e seu valor moral intrínseco. Ele questiona a redução dos sentimentos de felicidade à busca do prazer imediato e destaca a necessidade de considerar valores intrínsecos, virtudes e princípios morais mais profundos na ética. A visão pragmática estreita dos reformadores sociais também é questionada, pois Scheler argumenta que a verdadeira transformação moral e a busca da felicidade genuína requerem uma introspecção e um retorno aos estratos mais profundos do ser humano. A saúde moral não pode ser alcançada apenas por meio de reformas externas, mas requer um processo de autoconhecimento e crescimento interior, onde encontramos a autenticidade, a virtude e a plenitude emocional. Portanto, a ética envolve uma compreensão mais profunda e uma busca por valores superiores além do prazer sensível.

Scheler (1914/2001) destaca a complexidade da relação entre sensação, percepção subjetiva do corpo e memória na experiência humana, enfatizando que as ilusões de sentimentos, como a sensação de dor em um membro amputado, revelam a influência da memória na sobreposição das sensações físicas. Em uma outra perspectiva, ele ressalta que essas ilusões não devem ser confundidas com ilusões perceptivas, pois são fenômenos distintos. A compreensão dessas interações entre sensação, percepção e memória nos permite explorar a natureza complexa e multifacetada da experiência humana e a influência desses processos na vivência emocional.

Os valores culturais também acompanham os objetos históricos além de seu valor de uso. Por exemplo, um objeto como uma roca utilizada por Gandhi para fiar carrega valores culturais que vão além de sua função prática. Da mesma forma, uma imagem de uma deidade carrega valores religiosos e simbólicos. É importante ressaltar que dizer que um valor acompanha um objeto não significa que ele seja produzido por ele. O valor é uma atribuição que fazemos por meio de nossa percepção e sensação (Cadena; Castañon, 2020).

Scheler também destaca que o sentimento vital não pode ser reduzido aos sentimentos sensíveis, pois possui características distintas. Enquanto os sentimentos sensíveis são limitados à esfera da sensação física, o sentimento vital transcende essa esfera e está relacionado à experiência subjetiva mais ampla. O sentimento vital é caracterizado por uma unidade interna e uma direção positiva independente dos sentimentos sensíveis predominantes. Essas reflexões nos desafiam a reconhecer a singularidade e a importância do sentimento vital na compreensão da vida emocional e da experiência humana (Scheler, 1914/2001).

O sentimento vital, conforme Scheler (1914/2001), difere dos sentimentos sensíveis e espirituais, englobando uma intensa e enérgica dimensão emocional que transcende as

sensações físicas. Ele desempenha um papel fundamental na vivência emocional, conectando-nos com nossa existência, os outros e o mundo, através da consciência de comunidade e da vivência das paixões. Os sentimentos vitais estão ligados à continuidade do ser, evocando memórias afetivas e permitindo-nos re-sentir estados emocionais passados. Além disso, o sentimento vital revela o significado valioso de eventos e processos, antecipando vantagens e desvantagens antes mesmo de sua compreensão intelectual, desempenhando um papel essencial na nossa percepção do valor e sentido da vida. Esses sentimentos constituem um sistema de sinais do estado variável do processo vital, orientando-nos em ações que influenciam seu desenvolvimento. Dessa forma, o sentimento vital vai além da representação objetiva e racional, permitindo-nos experimentar uma dimensão subjetiva e valiosa da existência, direcionando nossas escolhas e ações para o bem-estar e desenvolvimento pessoal.

O sentimento vital, experienciado como a própria vida, vai além de ser um sinal externo e nos conecta internamente à nossa existência, revelando uma vivacidade que transcende as sensações físicas. Além disso, estende-se ao mundo exterior e aos outros seres vivos, permitindo-nos emocionalmente conectar-nos ao ambiente. Scheler (1914/2001) destaca a importância desse sentimento como uma dimensão essencial da existência humana, conectando-nos à vitalidade do mundo e fornecendo uma base para a consciência de comunidade. Os sentimentos vitais antecipam o valor dos estímulos possíveis e sua manifestação, diferenciando-se dos sentimentos sensíveis. Enquanto estes últimos estão ligados à experiência imediata e ao estado atual do organismo, os sentimentos vitais transcendem o presente, indicando o valor futuro e permitindo-nos antecipar e reagir de acordo com as circunstâncias. Essa capacidade de apontar para o futuro confere aos sentimentos vitais um caráter de distância no tempo e no espaço, orientando-nos em relação ao que está por vir e auxiliando em nossa adaptação e sobrevivência.

Os sentimentos puramente anímicos são intrínsecos ao eu, diferenciando-se dos sentimentos vitais pela sua natureza subjetiva. Eles transcendem as limitações do corpo e das circunstâncias externas, sendo reflexos da vida interior e das experiências pessoais. Esses sentimentos revelam a riqueza e complexidade do mundo interior, permitindo-nos explorar nossas emoções e vivências de forma profunda. Embora possam ser influenciados pelas sensações corporais e pelos sentimentos vitais, os sentimentos anímicos mantêm sua peculiaridade e não devem ser reduzidos a meras reações ou reflexos desses aspectos. A integridade e autenticidade desses sentimentos devem ser reconhecidas, compreendendo-se suas próprias características e leis de mudança (Scheler, 1914/2001).

Os sentimentos espirituais, de acordo com Scheler (1914/2001), transcendem os estados individuais do eu e permeiam toda a experiência. Eles emergem dos atos espirituais e iluminam tanto o mundo interno quanto o externo, conectando-se a algo maior do que o eu individual. Esses sentimentos são experiências de plenitude, transcendência e busca por sentido, transcendendo as flutuações emocionais e mentais passageiras. A serenidade, a paz de alma e a beatitude são exemplos desses sentimentos, nos quais o eu se dissolve e somos envolvidos por uma sensação de conexão profunda e transcendente. Scheler também destaca os sentimentos absolutos, que não estão relacionados a estados de valor externos, mas permeiam todas as experiências e não podem ser atribuídos a algo específico, diferenciando-se dos sentimentos relativos como alegria e tristeza.

Scheler, para Cadena e Castañon (2020), enfatiza que a apreensão do valor é um ato sentimental, não intelectual. Assim como o intelecto identifica cores, o sentimento identifica a beleza. A experiência de valorizar é uma relação primordial que estabelecemos com o mundo, precedendo até mesmo a percepção e o conhecimento de um objeto. Nesse sentido, valorizar é um ato de atribuição de sentido e possui uma intencionalidade inerente.

Scheler (1914/2001) enfatiza que os sentimentos absolutos transcendem as circunstâncias externas e não dependem de objetos específicos, mas surgem de uma dimensão mais profunda da existência humana. Eles são vivências intensas que permeiam todos os aspectos da experiência e estão associados a uma sensação de plenitude, significado e transcendência. Esses sentimentos não são meras emoções passageiras, mas preenchem toda a nossa existência e afetam nossa percepção do mundo, conectando-se com a essência de nosso ser. Os sentimentos religiosos e metafísicos são distintos dos sentimentos vitais e anímicos, pois estão relacionados ao valor moral do ser pessoal e surgem de forma autônoma como vivências absolutas.

Os sentimentos religiosos e metafísicos são experiências que transcendem as limitações do mundo empírico e estão relacionados ao valor intrínseco do ser pessoal em si mesmo. Eles despertam uma consciência de conexão com algo maior e mais profundo, alcançando uma esfera de significado que vai além da realidade imediata. A beatitude e a desesperação são exemplos desses sentimentos, que não são condicionados por fatores externos ou ações pessoais, mas emanam da essência valiosa da pessoa, revelando uma dimensão mais profunda da existência humana que escapa a controle voluntário ou recompensas externas. Esses sentimentos representam a expressão do valor intrínseco da pessoa, destacando a

importância da essência e do ser pessoal na vivência desses estados transcendentais (Scheler, 1914/2001).

Na esteira de Scheler, ao afirmar a objetividade do valor, como afirma Pereira (2021), Frankl destaca que o valor não pode ser reduzido à subjetividade individual ou à mera construção pessoal. Ele transcende as perspectivas individuais e possui uma realidade objetiva que pode ser descoberta e vivenciada. Os valores têm uma qualidade transcendente que os torna independentes dos atos cognitivos direcionados a eles. Essa compreensão da objetividade do valor, compartilhada por Frankl e influenciada pelo pensamento de Scheler, desafia a visão relativista e subjetivista dos valores. Ela reconhece a existência de uma realidade objetiva dos valores, que pode ser acessada através da experiência e da busca por sentido. Os valores transcendem as construções individuais e proporcionam uma base objetiva para a ética e a tomada de decisões.

Avançamos na compreensão que essa intuição dos valores se dá no inconsciente, naquilo que Frankl (1948/2016a, p. 25) chama de "pessoa profunda":

> Porém, conforme já indicamos, a verdadeira "pessoa profunda", ou seja, o espiritual-existencial em sua dimensão profunda, é sempre inconsciente. Isto significa que a "pessoa profunda" não é apenas facultativa, mas obrigatoriamente inconsciente. Isso decorre do fato de a execução espiritual dos atos e, consequentemente, a entidade pessoal como centro espiritual de tais atos constituírem uma pura "realidade de execução". A pessoa fica tão absorvida ao executar seus atos espirituais, que ela não é passível de reflexão na sua verdadeira essência, ou seja, de maneira alguma poderia aparecer na reflexão. Neste sentido, a existência espiritual, ou seja, o próprio eu, o eu "em si mesmo", é irreflexível, assim, somente executável "existente" somente em suas execuções, somente como "realidade de execução". A existência propriamente dita é, portanto, irreflexível por não ser passível de reflexão e, assim, também não analisável (Frankl, 1948/2016a, p. 25-6).

Sabemos que a abordagem de Frankl envolve uma compreensão complexa da pessoa humana, explorando tanto a dimensão consciente quanto a inconsciente. Nesse trecho em particular, Frankl (1948/2016a) discute a natureza inconsciente do aspecto espiritual-existencial do ser humano ao argumentar que a verdadeira essência da pessoa profunda, que representa a dimensão espiritual-existencial em sua profundidade, é sempre inconsciente. Isso significa que essa dimensão não é simplesmente opcional, mas essencialmente inconsciente. A razão para isso reside no fato de que a expressão espiritual dos atos e a própria entidade pessoal como centro espiritual desses atos constituem uma realidade puramente executória.

Essa perspectiva de Frankl implica que a verdadeira natureza espiritual do ser humano não pode ser apreendida por meio de análises ou reflexões isoladas, mas sim através da vivência

e da execução de atos espirituais. A busca por sentido, que é fundamental no pensamento de Frankl, está intrinsecamente ligada a essa dimensão inconsciente, que se revela na maneira como nos engajamos em nossas ações e experiências no mundo. Assim, tal compreensão da existência espiritual como irreflexível não significa negar a importância da reflexão e da autorreflexão na busca por sentido. Pelo contrário, Frankl (1948/2016a) destaca a necessidade de desenvolver a consciência e a capacidade de refletir sobre nossas experiências e escolhas. No entanto, ele ressalta que a essência mais profunda do eu, sua dimensão espiritual, transcende a reflexão e se manifesta primariamente na forma como vivemos e nos relacionamos com o mundo.

É importante ressaltar que, apesar da irreflexibilidade da existência espiritual, Frankl (1948/2016a) defende a importância de nos tornarmos conscientes de nossas motivações, valores e propósitos, a fim de direcionar nossas vidas de maneira significativa. Ele enfatiza que a busca por sentido requer uma profunda autorreflexão e um engajamento ativo com nossa dimensão espiritual, mesmo que essa essência em si mesma permaneça inconsciente em sua totalidade.

O excerto acima aponta à natureza inconsciente da dimensão espiritual-existencial do ser humano. Frankl (1948/2016a) argumenta que essa dimensão não pode ser plenamente compreendida através da reflexão isolada, mas se manifesta na execução de atos espirituais. A existência espiritual é irreflexível, pois sua verdadeira essência está intrinsecamente ligada às ações que a expressam. Embora a reflexão e a autorreflexão sejam importantes na busca por sentido, a essência mais profunda do eu transcende a reflexão e se revela na forma como vivemos nossas vidas. No entanto, isso não diminui a importância de nos tornarmos conscientes de nossas motivações, valores e propósitos, a fim de direcionar nossas vidas de maneira significativa. A busca por sentido requer uma profunda autorreflexão e um engajamento ativo com nossa dimensão espiritual, mesmo que essa essência permaneça inconsciente em sua totalidade. Portanto, a compreensão da existência espiritual como irreflexível destaca a importância de nos envolvermos em atos que expressem nossa essência mais profunda e nos permitam encontrar significado em nossa vida.

Frankl, em sua abordagem, empreende o que denominamos, neste capítulo, como uma ‘leitura forte’ da intuição emocional dos valores de Scheler. Nesse contexto, é possível compreender o inconsciente espiritual como uma forma de intuição emocional dos valores, ou seja, a capacidade inata do sujeito de intuir valores ainda em uma dimensão pré-cognitiva. Na

terminologia proposta por Frankl, essa capacidade se manifesta através do inconsciente espiritual.

Ao estabelecer esse vínculo entre a intuição emocional dos valores de Scheler e o inconsciente espiritual de Frankl, podemos inferir que o sujeito, ao conhecer a hierarquia de valores proposta por Scheler, especialmente os valores superiores, tenderá naturalmente a se orientar por esses princípios. Essa orientação é de particular relevância para Frankl, considerando a questão fundamental do sentido existencial, representada pelo conceito de λόγος e τέλος[119].

Assim, seja pela via da intuição emocional dos valores de Scheler ou através do inconsciente espiritual de Frankl, o sujeito é capaz de trazer à consciência o sentido existencial. Esse sentido é caracterizado por uma dimensão espiritual que transcende tanto a consciência quanto o próprio inconsciente. Dessa forma, compreendemos que o âmago da busca pelo sentido reside na capacidade do sujeito de conectar-se com valores profundos e transcendentes, guiando suas ações e decisões para uma existência mais significativa.

Ao trazer esses elementos para o centro da discussão, ampliamos nosso entendimento sobre a relação entre a intuição emocional dos valores de Scheler e o inconsciente espiritual de Frankl. Além disso, aprofundamos a compreensão do papel crucial do sentido existencial, revelando como a dimensão espiritual perpassa toda a experiência humana, seja consciente ou inconsciente.

Cadena e Castañon (2020) ressaltam a importância de reconhecer que os valores são fenômenos que podem ser captados e apreendidos, mesmo que não possam ser definidos de maneira precisa. Essa compreensão implica em reconhecer a existência de uma ordem valorativa que permeia a realidade. Ao considerar os valores como *a priori*, universais e necessários, Scheler destaca sua objetividade e independência em relação aos indivíduos. Eles não são produtos da vontade subjetiva, mas são descobertos e experimentados pelo sujeito em sua interação com o mundo. Assim, Cadena e Castañon (2020) nos levam a refletir sobre a natureza dos valores éticos, destacando a importância do sentimento como um elemento central na sua vivência. A razão, por si só, não é capaz de apreender e definir os valores, mas pode se maravilhar diante de sua complexidade e reconhecer sua diversidade.

[119] Essa trajetória de execução dos atos intencionais, permeada por preferências e emoções, permite a Scheler uma compreensão mais profunda dos valores. Esses atos não são meramente cognitivos ou racionais, mas são enraizados em nossa subjetividade e em nossa relação com o mundo. É através do sentir e vivenciar os valores que podemos apreender sua essência e estabelecer conexões entre eles (Cadena; Castañon, 2020).

Segundo Frankl (1948/2016a), os valores são *a priori* do ponto de vista ontológico, mas não são estáticos do ponto de vista prático[120]. Eles evoluem ao longo do tempo, refletindo as mudanças na sociedade e as experiências coletivas. Os valores não são impostos de fora para dentro, mas são construções sociais compartilhadas que moldam as escolhas e ações individuais. Os valores são entendidos como sentidos universais abstratos, que possuem validade não apenas para indivíduos únicos em situações específicas, mas também para amplas áreas de situações típicas e repetitivas. Essas áreas se sobrepõem, o que significa que em certas situações, a pessoa se depara com a escolha entre valores e princípios que podem se contradizer mutuamente.

Diante dessa escolha, a pessoa depende novamente de sua consciência para evitar uma decisão arbitrária. É por meio da consciência que a pessoa é capacitada a tomar uma decisão livre, porém responsável. A liberdade aqui não se trata de uma liberdade absoluta, mas sim da escolha entre duas possibilidades: ouvir a consciência ou rejeitar suas advertências. No entanto, quando a consciência é sistematicamente reprimida e sufocada, isso leva a consequências negativas. O resultado pode ser o conformismo no contexto ocidental ou o totalitarismo no contexto oriental. Isso depende se os valores são simplesmente oferecidos de forma excessivamente generalizada pela sociedade ou impostos coercitivamente (Frankl, 1948/2016a).

Frankl sugere que a repressão da consciência leva à negação da liberdade individual, ao conformismo cego e à perda da responsabilidade pessoal. Ao sufocar a voz da consciência, a pessoa se torna suscetível a seguir os valores impostos pela sociedade, sem questionamentos ou reflexões críticas, já que a consciência desempenha um papel crucial na capacidade da pessoa de discernir entre os valores conflitantes e tomar decisões responsáveis. É através da consciência que a pessoa é capaz de avaliar os princípios morais e éticos em relação às situações específicas em que se encontra (Frankl, 1948/2016a).

Frankl (1948/2016a) sugere que as sobreposições entre as áreas de vigência dos valores podem ser apenas aparentes, resultado de uma projeção ou perda de dimensão. Ao excluir a diferença hierárquica entre dois valores, eles podem parecer se confundir e colidir na área em que se sobrepõem, semelhante a duas esferas tridimensionais que se encontram e projetam uma imagem bidimensional onde parecem penetrar uma na outra.

[120] Basta recordarmos os cinco critérios de valor desenvolvidos por Scheler (1914/2001): i) duração; ii) divisibilidade; iii) fundamentação; iv) satisfação; e v) relatividade.

Essa reflexão de Frankl nos leva a questionar a percepção dos valores e a importância de considerar as nuances e as graduações presentes entre eles. Ao olharmos para os valores de forma mais abrangente e em sua totalidade, é possível perceber que eles podem coexistir e se complementar, mesmo quando parecem entrar em conflito em determinadas áreas de sobreposição. A projeção dessa aparente colisão pode ocorrer quando perdemos de vista as diferenças e a hierarquia entre os valores (Frankl, 1948/2016a).

No entendimento de Pereira (2021), essa concepção objetiva do sentido tem implicações significativas na visão de mundo de Frankl. Ela sustenta sua crença de que o ser humano é capaz de encontrar sentido mesmo em situações de grande adversidade. A busca por sentido não se baseia apenas em preferências subjetivas, mas sim na descoberta e na conexão com valores objetivos que conferem significado à existência. Assim, a defesa da objetividade do sentido na obra de Frankl está enraizada nos argumentos fundamentais da ética material de Scheler. A visão de Scheler de que os valores são objetos intencionais e objetivos fornece a base filosófica para a compreensão de Frankl sobre a natureza objetiva do sentido. Essa perspectiva desafia a visão puramente subjetiva do sentido e ressalta a importância de buscar valores e significados objetivos que transcendam as circunstâncias individuais.

Essa compreensão nos permite apreciar a diversidade de perspectivas e a complexidade inerente aos valores. Em vez de enxergar os valores como entidades rígidas e opostas, podemos reconhecer sua natureza dinâmica e sua capacidade de interagir de maneira complementar. Isso encoraja Frankl a adotar uma abordagem mais holística ao considerar os valores em nossa vida e em nossas decisões (Frankl, 1948/2016a).

As sobreposições entre as áreas de vigência dos valores podem ser apenas aparentes, resultado de uma projeção ou perda de dimensão. É importante considerar as nuances e as graduações presentes entre os valores, reconhecendo que eles podem coexistir harmoniosamente em diferentes contextos. Ao abraçar essa perspectiva mais abrangente, somos capazes de apreciar a complexidade e a diversidade dos valores, adotando uma abordagem holística na busca pelo sentido e na tomada de decisões responsáveis (Frankl, 1948/2016a).

Sendo o conceito de inconsciente espiritual a capacidade inata do sujeito de intuir valores antes mesmo de serem plenamente reconhecidos cognitivamente, *i.e.*, ao adquirir conhecimento da hierarquia de valores proposta por Scheler, especialmente os valores superiores, o sujeito naturalmente se orienta por esses princípios, o que é crucial para Frankl, dada a sua preocupação com o sentido existencial, o salto de Frankl é estabelecer, em último,

uma fenomenologia aplicada, levando isso à clínica. Isso faz com que Frankl se aproxime da proposta de Husserl.

Essa aproximação se dá, entre tantas outras, quando Husserl aborda a natureza da psicologia e sua relação com a fenomenologia. Um dos pontos fundamentais do § 72 "A relação da psicologia transcendental com a fenomenologia transcendental como o acesso genuíno ao puro auto-conhecimento. Abandono definitivo do ideal objectivista nas ciências da mente" (HUA IV, 261) é que Husserl defende a existência de uma psicologia transcendental em contraposição a uma psicologia pura como ciência positiva. Ele argumenta que a psicologia positiva não pode ser considerada uma ciência exata como aquelas da natureza e do espírito, uma vez que ela não pode investigar universalmente os seres humanos que vivem no mundo, assim como outras ciências empíricas.

Nesse sentido, Husserl sugere que somente uma psicologia transcendental é capaz de realizar uma investigação verdadeiramente científica da consciência e dos objetos da experiência. A psicologia transcendental é identificada por Husserl como sendo equivalente à filosofia transcendental, enfatizando a importância da análise filosófica das estruturas fundamentais da consciência para uma compreensão mais profunda do mundo e da realidade. Ao afirmar que não existe uma psicologia pura como ciência positiva, Husserl não nega a possibilidade de uma psicologia empírica que estuda os seres humanos e animais no mundo pré-dado. Ele reconhece que pode haver estudos empíricos sobre a psique humana e animal, mas insiste que tais investigações não podem alcançar o nível de compreensão oferecido pela fenomenologia.

A fenomenologia Husserliana visa, como sabemos, descrever a estrutura intencional da consciência, ou seja, como a consciência se volta intencionalmente para os objetos, conferindo-lhes significado e sentido. Dessa forma, a análise fenomenológica fornece uma base para a compreensão da realidade.

Primeiramente, Husserl (HUA VI, 261) ressalta que nenhuma psicologia pode ser verdadeiramente possível sem questionar o que é essencial à natureza do ser mental. Ele argumenta que para compreender a psique humana de maneira profunda e precisa, é necessário buscar além das aparências superficiais e das observações cotidianas. A fenomenologia busca ir além do senso comum e dos pressupostos prévios para acessar a essência das experiências mentais.

A *epoché* é um conceito central na fenomenologia Husserliana. Trata-se de uma atitude de suspensão ou redução do juízo, em que o fenomenólogo coloca entre parênteses as crenças

prévias e os pressupostos sobre o mundo objetivo. Essa *epoché* universal é fundamental para a investigação fenomenológica, pois permite que o fenomenólogo se concentre exclusivamente na análise das vivências subjetivas, isolando-as do contexto do mundo objetivo (HUA VI, 261).

Durante a *epoché*, a psicologia perde o "solo do mundo objetivo" (HUA VI, 261). Isso significa que as estruturas da consciência não são mais vinculadas ao mundo externo e suas categorias, mas são consideradas em sua pureza e essência intrínseca. A fenomenologia busca investigar como a consciência se constitui e se relaciona com os objetos, sem assumir antecipadamente a existência de um mundo externo independente.

Dessa forma, Husserl (HUA VI, 261) enfatiza que a psicologia fenomenológica é uma disciplina que se baseia na análise das vivências subjetivas puras, desvinculadas do mundo objetivo, ao contrário das abordagens psicológicas tradicionais que tendem a considerar o comportamento humano apenas no contexto do mundo exterior.

Husserl (HUA VI, 261) aponta que a psicologia pura é, essencialmente, idêntica à filosofia transcendental como ciência da subjetividade transcendental. Aqui, ele busca enfatizar a conexão íntima entre essas duas disciplinas. A psicologia pura, quando realizada como uma abordagem fenomenológica, transcende a perspectiva meramente empírica e alcança uma análise profunda da subjetividade. Essa análise, portanto, converge com os objetivos da filosofia transcendental, que se concentra na investigação das estruturas fundamentais da consciência e do ser do sujeito.

Husserl (HUA VI, 261) também ressalta que, durante a *epoché*, quando ele é um fenomenólogo puro ou transcendental, ele está exclusivamente na autoconsciência transcendental. Nesse momento, o ego transcendental é o tema central da investigação. O ego transcendental representa o sujeito puro da experiência, a consciência intencional que dá sentido e significado aos objetos do mundo.

Ao considerar o ego transcendental e suas experiências intencionais, Husserl (HUA VI, 261) busca desvendar as estruturas fundamentais da subjetividade. Ele investiga como a consciência se constitui, como os atos intencionais são direcionados aos objetos e como a subjetividade se relaciona com o mundo.

Husserl afirma que não há simplesmente objetividade no mundo, mas sim uma objetividade que é uma construção do ego transcendental. Isso significa que a realidade e as coisas do mundo, assim como as ciências que as estudam, são fenômenos que se originam da subjetividade do ego transcendental. Nesse sentido, Husserl destaca que todas as ciências

positivas e filosofias também são fenômenos que têm sua base na subjetividade e intencionalidade do ego transcendental (HUA VI, 261).

Um conceito importante presente é o ‘ego transcendental’. O ego transcendental é o eu puro, a consciência intencional e ativa que experimenta e constitui os objetos do mundo. Ele é o centro da subjetividade e é responsável pela direção dos atos intencionais em direção aos objetos (HUA VI, 261).

As “validades de ser” mencionadas no texto referem-se aos diversos modos de ser que podem ser levados a cabo por um pesquisador transcendental (HUA VI, 262). Quando o fenomenólogo investiga os fenômenos do mundo, ele o faz a partir de seu ego transcendental, e todas as validades do ser que ele encontra estão relacionadas a si mesmo como sujeito intencional. Isso inclui não apenas as experiências e vivências subjetivas do próprio fenomenólogo, mas também as possíveis “empatias”, ou seja, as percepções de outrem que ocorrem em relação às suas intencionalidades originais (HUA VI, 262).

Essa abordagem fenomenológica destaca que a realidade não é dada de forma objetiva e independente do sujeito, mas é construída e interpretada através das experiências e intencionalidades do ego transcendental. A fenomenologia busca, assim, desvelar a subjetividade na constituição da objetividade e compreender como a consciência dá sentido e significado ao mundo (HUA VI, 262).

A redução fenomenológica é um ponto crucial abordado no § 72 da HUA VI. Ao realizar a redução, o fenomenólogo suspende os juízos e as crenças sobre o mundo objetivo, focando exclusivamente na análise das experiências subjetivas. Nesse contexto, os outros seres humanos são vistos como existentes “para mim” na medida em que eles se tornam “alter egos”, ou seja, indivíduos com sua própria subjetividade e intencionalidade (HUA VI, 262).

Essa abordagem destaca que a compreensão dos outros não é apenas baseada em observações objetivas, mas sim na forma como eles são experienciados e interpretados através da intencionalidade do ego transcendental. Portanto, os outros são compreendidos em relação ao sentido de ser e às implicações intencionais da vida intencional original do fenomenólogo (HUA VI, 262).

Além disso, o § 72 da HUA VI enfatiza a implicação mútua entre o ego transcendental e os outros. Husserl destaca que o fenomenólogo está implicado em todos os outros e, inversamente, todos os outros estão implicados nele. Isso significa que a subjetividade do ego transcendental e a subjetividade dos outros estão entrelaçadas de forma complexa e interdependente.

Quando o fenomenólogo fala cientificamente sobre os outros, ele o faz a partir de sua própria experiência e para si mesmo. No entanto, paradoxalmente, esse discurso científico também é válido para todos os outros, uma vez que a intersubjetividade implica que todos os seres humanos estão conectados transcendentalmente e compartilham uma base comum de experiência. Essa compreensão da intersubjetividade e da implicação mútua entre os indivíduos é essencial para a fenomenologia Husserliana, pois destaca que a experiência humana é inseparável da relação com os outros e que a compreensão do mundo não pode ser isolada da subjetividade individual (HUA VI, 262).

Husserl ressalta que a pura psicologia se restringe ao âmbito subjetivo e não pode admitir a existência de algo objetivo. Para a fenomenologia, a pura psicologia é insuficiente, pois não leva em conta as estruturas e implicações intencionais subjacentes à experiência do sujeito. Ao focar somente no subjetivo, a pura psicologia abre mão da investigação sobre o mundo objetivo e as conexões intersubjetivas (HUA VI, 262).

A pesquisa psicológica, quando realizada como pura e transcendental, envolve a análise do entrelaçamento intencional dos sujeitos e sua vida transcendental. Essa pesquisa não é restrita a uma perspectiva individual, mas sim considera as implicações da subjetividade na relação com o mundo e com os outros sujeitos (HUA VI, 262).

A fenomenologia Husserliana aborda a vida originária do sujeito, a esfera da "primordialidade", através da autoconsideração egológica (HUA VI, 262). Isso significa que o fenomenólogo delimita sua própria esfera original de experiência, compreendendo-a como "ego transcendental" (HUA VI, 262). Dessa forma, ele se concentra nas vivências e experiências essenciais presentes em sua própria subjetividade.

Essa autoconsideração egológica permite que o fenomenólogo revele as sínteses e implicações intencionais nos estágios de modificação intencional da experiência. Ao realizar uma "epoché dentro da epoché", ou seja, ao suspender as crenças e pressupostos sobre suas interações com os outros sujeitos, o fenomenólogo consegue acessar as estruturas essenciais da vida originária (HUA VI, 262).

Ao isolar as vivências como "vivências minhas", o fenomenólogo alcança uma compreensão mais profunda das estruturas da subjetividade e da forma como as intenções são modificadas ao se relacionar com o mundo e com os outros sujeitos (HUA VI, 262).

A empatia é um termo utilizado por Husserl para se referir às percepções ou vivências do outro, ou seja, a experiência subjetiva que temos ao nos relacionarmos com os outros

sujeitos. Ele argumenta que, ao considerar a empatia como válida, as estruturas que emergem dela tornam-se estruturas essenciais para qualquer outro "alter ego" imaginável (HUA VI, 262).

Essas estruturas essenciais referem-se às formas de convivência e coexistência com outros seres humanos, como família, povo e comunidade de povos. Ao investigar as implicações intencionais presentes na empatia, Husserl (HUA VI, 262) coloca em pauta os problemas do universal comum e suas formas particulares essenciais. Ele busca compreender como as experiências intersubjetivas se manifestam em estruturas que são fundamentais para a historicidade humana.

Essa abordagem fenomenológica destaca que as estruturas essenciais da intersubjetividade não são meras construções sociais. Isso significa que a compreensão dos aspectos sociais e históricos da existência humana não pode ser separada da vivência subjetiva do indivíduo (HUA VI, 263).

Husserl (HUA VI, 263) também faz uma analogia interessante entre a elaboração da matemática pura pelo pesquisador da natureza e a investigação fenomenológica das estruturas da historicidade. A filosofia transcendental desempenha o papel de ciência *a priori* para uma genuína psicologia. Isso significa que a fenomenologia fornece as bases fundamentais, os conceitos estruturais *a priori* e os princípios essenciais que a psicologia precisa utilizar em suas investigações (HUA VI, 263).

Uma das principais diferenças entre a psicologia e a ciência da natureza, bem como outras ciências positivas, reside na busca pelo "puramente mental" realizada pelo psicólogo (HUA VI, 263). Ao investigar a experiência subjetiva, o psicólogo precisa colocar de lado qualquer co-validade real, isto é, qualquer referência direta aos objetos do mundo objetivo. Para isso, ele recorre à *epoché*.

Essa *epoché* possibilita que o psicólogo se desvencilhe da 'ingenuidade' que permeia a vida no mundo e as ciências objetivas, como a física, química ou biologia. A fenomenologia propõe uma abordagem rigorosa e reflexiva, permitindo uma análise mais profunda das estruturas mentais e das vivências subjetivas (HUA VI, 264).

Nesse sentido, a filosofia transcendental fornece à psicologia um método crítico e analítico para compreender a natureza da consciência e as implicações intencionais que constituem a experiência humana. A *epoché* é essencial para a investigação fenomenológica, pois possibilita a identificação das estruturas essenciais da subjetividade e, ao mesmo tempo, a liberação das pressões e condicionamentos da vida cotidiana (HUA VI, 264).

Husserl descreve a quotidianidade infra-científica da vida natural, na qual as pessoas acreditam que têm conhecimento de si mesmas e do ser humano em geral (HUA VI, 264). Essa crença é marcada por uma sensação de completude no conhecimento, embora frequentemente se enganem. As pessoas tendem a acreditar que seu conhecimento pode ser aperfeiçoado, especialmente em relação ao mundo imediato e às pessoas próximas a elas. No entanto, a ciência positiva contesta essa ingenuidade, afirmando que o verdadeiro conhecimento do mundo é construído através de métodos científicos rigorosos. As ciências positivas, como a física e a química, desenvolvem seus conhecimentos com base em pesquisas sistemáticas e procedimentos científicos bem estabelecidos.

O psicólogo, por sua vez, não busca menos do que isso para a psicologia. Ele almeja ultrapassar o conhecimento cotidiano e alcançar um nível de cientificidade positiva. Husserl (HUA VI, 264) destaca que o psicólogo deseja um método que lhe permita avançar além do conhecimento ingênuo de si mesmo e do ser humano em geral, de modo a compreender de forma mais profunda a natureza humana e suas vivências.

A fenomenologia Husserliana se apresenta como uma abordagem que atende a essa necessidade. Ela oferece um método rigoroso e sistemático para a investigação da experiência humana, buscando identificar as estruturas essenciais da subjetividade e da consciência. Através da *epoché*, o psicólogo pode suspender as crenças prévias e os pressupostos sobre si mesmo e sobre os outros, permitindo uma análise mais profunda e imparcial das vivências e intenções mentais (HUA VI, 264).

Husserl (HUA VI, 264) enfoca a descoberta da redução fenomenológica como um método essencial para alcançar o verdadeiro autoconhecimento e a compreensão do ser próprio como eu-sujeito e sujeito do conhecimento do mundo. Ele destaca que, por meio da redução fenomenológica, é possível acessar o ser efetivo e verdadeiro do sujeito, uma dimensão que não é diretamente acessível no autoconhecimento cotidiano.

Ao falar sobre o "verdadeiro ser" do sujeito, Husserl refere-se à essência mais profunda e autêntica do indivíduo como ego transcendental, a consciência intencional que experimenta o mundo (HUA VI, 264). Essa essência do sujeito só se torna acessível através do processo de redução fenomenológica, que consiste na suspensão temporária das crenças e pressupostos sobre o mundo objetivo, bem como sobre o próprio sujeito. Ao realizar a redução, o fenomenólogo é capaz de acessar as estruturas essenciais da subjetividade e compreender sua verdadeira natureza como sujeito constituinte do mundo.

A psicologia pura, nesse contexto, é vista como a via infinitamente árdua do genuíno autoconhecimento, pois busca desvelar as estruturas essenciais da subjetividade através da investigação fenomenológica. Essa busca inclui não apenas o autoconhecimento individual, mas também o conhecimento do ser humano como um todo, ou seja, a compreensão do verdadeiro ser e vida egológica ou mental do ser humano (HUA VI, 264).

Além disso, Husserl destaca que o conhecimento do mundo, quando alcançado através da psicologia pura e da redução fenomenológica, representa o verdadeiro ser do mundo. Esse conhecimento do mundo não pode ser obtido pela ciência positiva, por mais bem-sucedida que seja, uma vez que a ciência positiva se limita ao conhecimento do mundo objetivo, enquanto a fenomenologia busca compreender as estruturas essenciais da subjetividade que fundamentam toda a experiência humana (HUA VI, 264).

Husserl aborda uma importante distinção entre o conhecimento do mundo nas ciências positivas e a abordagem fenomenológica. Husserl destaca que as ciências positivas, como a física, a química e a biologia, buscam conhecer as coisas do mundo, suas propriedades, leis e regularidades. Essas ciências lidam com o mundo previamente dado, considerando-o como uma pressuposição permanente em suas investigações (HUA VI, 264).

O conhecimento do mundo nas ciências positivas é baseado na observação empírica e no método indutivo, buscando entender a estrutura e funcionamento das coisas com base nas evidências e regularidades observadas no mundo objetivo. Essas ciências trabalham com hipóteses que se apoiam na premissa da existência do mundo e suas leis, não sendo necessário questionar ou fundamentar essa premissa na mesma medida que se faz com as hipóteses em outras áreas científicas (HUA VI, 264).

Por outro lado, a fenomenologia Husserliana propõe uma abordagem diferente. Enquanto as ciências positivas se concentram no mundo como pressuposto e objeto de investigação, a fenomenologia busca compreender a estrutura e a natureza da própria consciência, a experiência subjetiva que fundamenta todo o conhecimento do mundo (HUA VI, 264).

Através da *epoché*, esse movimento permite uma investigação mais profunda e direta das estruturas da consciência, independente das premissas empíricas que são adotadas nas ciências positivas. Ou seja, enquanto as ciências positivas se baseiam em observações e generalizações sobre o mundo objetivo, a fenomenologia busca compreender a natureza essencial da subjetividade e das experiências humanas, buscando entender como as coisas do mundo são apreendidas e constituídas pela consciência (HUA VI, 264).

Husserl trata da importância da psicologia transcendental ou filosofia para compreender o conceito de "'hipótese' mundo" e a necessidade de questioná-lo (HUA VI, 265). Ele destaca a noção de que, como sujeitos funcionais, estamos envolvidos no funcionamento do mundo, mas ao mesmo tempo estamos fora de validade em relação a qualquer conteúdo particular que recebemos e atribuímos sentido. A subjetividade funcional, que é responsável por nossa relação com o mundo, é negligenciada ou esquecida na maioria das abordagens filosóficas.

Husserl (HUA VI, 265) ressalta que a descoberta da subjetividade funcional é um processo complexo, que requer a superação de dificuldades significativas. Ele faz referência a Becke e sua teoria empírica do conhecimento, que falava sobre os sujeitos funcionais, mas ainda pressupunha o solo do mundo, movendo-se em círculos ou não questionando esse solo de forma apropriada.

Ao mencionar Hume e Kant, Husserl (HUA VI, 265) destaca que a validade do mundo, tal como conhecemos, está relacionada à subjetividade efetiva e funcional. No entanto, o método da redução fenomenológica é necessário para ultrapassar essas dificuldades e alcançar uma compreensão mais profunda da subjetividade absolutamente funcional.

Husserl, ainda § 72 da HUA VI, também possui uma crítica à concepção antropológica mundana da correlação-sujeito-objeto, enfatizando a necessidade de uma abordagem fenomenológica mais profunda. Husserl destaca que interpretar erroneamente suas primeiras explanações fenomenológicas como focadas apenas na correlação entre o sujeito humano e o objeto do mundo é uma ingenuidade que impede uma compreensão mais profunda dos grandes problemas envolvidos.

A fenomenologia Husserliana busca ir além da visão superficial da relação sujeito-objeto e questionar os paradoxos inerentes a essa relação. Está no § 72 o paradoxo de que o ser humano e a humanidade como um todo são, ao mesmo tempo, subjetividade para o mundo e devem ser objetivamente mundanos nele. Essa aparente contradição é uma das questões centrais abordadas pela fenomenologia (HUA VI, 265).

Husserl propõe uma análise mais refinada da relação sujeito-objeto, buscando compreender como a subjetividade humana está intrinsecamente conectada com o mundo objetivo. A fenomenologia enfatiza que a consciência não é um mero observador passivo do mundo, mas está ativamente envolvida na constituição e apreensão do mundo (HUA VI, 265).

Nesse contexto, Husserl sugere que a concepção antropológica mundana, que enxerga a correlação-sujeito-objeto de forma simplista, é insuficiente para abordar as complexidades da

relação entre a subjetividade humana e o mundo objetivo. Ao limitar-se a essa visão superficial, perde-se a oportunidade de compreender os verdadeiros problemas e paradoxos subjacentes a essa relação (HUA VI, 265).

Husserl propõe uma análise rigorosa e profunda da consciência e da experiência, buscando compreender como a subjetividade se relaciona com o mundo e como o mundo é constituído e apreendido pela consciência e também aborda a questão do mundo existente para nós e a correlação entre o mundo e a vida transcendental constituinte da subjetividade. Husserl destaca que o mundo que existe para nós é aquele que possui sentido em nossa vida humana e que constantemente ganha sentido e validade em nossas experiências. Assim, Husserl reconhece que o nosso próprio ser, no que diz respeito ao conhecimento, precede o ser do mundo. Isso significa que a nossa subjetividade é fundamental para a constituição e compreensão do mundo. No entanto, ele enfatiza que essa correlação transcendental entre o mundo e a vida constituinte da subjetividade não é uma correlação enigmática que ocorre no próprio mundo (HUA VI, 265-6).

Um dos cernes da questão é a concreção da intersubjetividade transcendental. Husserl destaca que é nessa concreção que reside o pólo e o sistema dos pólos singulares, chamado ‘mundo’, que inclui a objetualidade intencional que está inseparavelmente relacionada com a vida subjetiva. A relação entre o mundo como objeto intencional e a subjetividade é intrincada e inseparável, e não pode ser compreendida adequadamente sem levar em conta essa concreção relativa (HUA VI, 266).

Husserl menciona a discussão sobre o idealismo e o realismo, enfatizando que nenhuma das teorias do conhecimento chegou à consciência do verdadeiro problema que reside por trás delas. Esse problema é essencial para a compreensão da redução transcendental, que é o método fenomenológico fundamental para alcançar o verdadeiro conhecimento de si mesmo e do mundo (HUA VI, 266).

Husserl (HUA VI, 266) levanta uma questão importante sobre como a psicologia pura, ao se afastar do solo do mundo e adotar a subjetividade transcendental, pode ser útil ao psicólogo em seu trabalho positivo no mundo concreto. Husserl destaca que o psicólogo está interessado na interioridade existente no mundo, ou seja, nas experiências e vivências reais dos seres humanos e das comunidades humanas que ocorrem no mundo.

O psicólogo se concentra na investigação da vida mental, das propriedades individuais de uma pessoa e das dinâmicas das comunidades humanas. Essa investigação é baseada na

experiência de si mesmo e dos outros, buscando compreender o que acontece no mundo real, na consciência humana e nas interações entre as pessoas (HUA VI, 266).

Logo, Husserl (HUA VI, 266) enfatiza que, para o psicólogo, basta o primeiro estágio da *epoché*. Esse primeiro estágio é o nível básico de suspensão dos preconceitos e pressupostos em relação ao mundo objetivo, permitindo uma investigação direta das experiências e vivências humanas. No entanto, Husserl sugere que esse primeiro estágio não é reconhecido como a verdadeira *epoché*. Essa questão aponta para a importância de aprofundar a compreensão da fenomenologia transcendental, buscando ir além do nível inicial de *epoché* para alcançar uma análise mais profunda e abrangente da subjetividade e do mundo.

Assim, a relação entre a psicologia pura e a fenomenologia transcendental é algo que traz à tona uma importante discussão. Enquanto a psicologia pura está interessada nas experiências humanas e nas dinâmicas sociais no mundo, a fenomenologia transcendental busca compreender a estrutura da subjetividade e a constituição do mundo pela consciência (HUA VI, 266).

Husserl (HUA VI, 267) trata da relação entre os seres humanos e a realidade, bem como do papel do psicólogo em relação a essa realidade. Husserl destaca que os seres humanos estão referidos a realidades que têm validade para eles, ou seja, têm significado e importância em suas vidas. No entanto, o psicólogo não pode simplesmente aceitar como válidas as concepções do mundo que as pessoas têm, nem pode se limitar ao dualismo psicofísico ou psicofisiológico.

Husserl aponta para a necessidade de uma abordagem fenomenológica na psicologia do ser humano e dos animais. A fenomenologia Husserliana busca compreender a experiência subjetiva de forma imparcial e direta, suspendendo os pressupostos e preconceitos que podem surgir de concepções dualistas entre mente e corpo (HUA VI, 267).

A fenomenologia também permite ao psicólogo investigar a constituição da subjetividade e como essa subjetividade se relaciona com a realidade objetiva. Husserl enfatiza que a psicologia deve buscar entender as vivências e experiências humanas sem simplesmente aceitar o que é tomado como real ou válido no mundo (HUA VI, 267).

Husserl questiona o direito do dualismo psicofísico ou psicofisiológico em sua experiência do mundo e sugere que a psicologia deve buscar uma abordagem mais profunda e abrangente para compreender a experiência humana e animal, pois ele destaca a importância de definir adequadamente a tarefa da psicologia em relação ao estudo do ser humano e dos animais. Husserl sugere que essa tarefa deve ser orientada por uma abordagem científica-natural, mas

também fundamentada na fenomenologia, que permite uma análise mais profunda e completa da experiência subjetiva (HUA VI, 267).

Isso se dá também a importância da *epoché* transcendental para a libertação das tentações tradicionais na investigação fenomenológica (HUA VI, 267). Husserl destaca que somente através de uma absoluta ausência de pressupostos, alcançada pelo radicalismo da *epoché* transcendental, é possível uma efetiva libertação das concepções prévias sobre causalidade e localização. Tal compreensão significa que apenas quando estamos plenamente conscientes de toda a subjetividade, incluindo o ser humano, as comunidades humanas e o mundo em que vivem, é que podemos pesquisar sistematicamente os modos de doação.

Husserl (HUA VI, 267) introduz o conceito de horizonte fenomenológico, que representa a maneira como cada dado mundano é dado e percebido em relação a um horizonte específico. Esses horizontes implicam outros horizontes, e é por meio dessa relação que a consciência do mundo é 'consciente'. Ele menciona que William James foi um dos poucos que prestou atenção ao fenômeno do horizonte, mas destaca que, sem uma compreensão fenomenológica adequada, é difícil questionar a objetualidade e as implicações intencionais desses horizontes.

Quando a consciência do mundo é libertada de sua anonímia por meio da fenomenologia, ocorre uma ruptura em direção ao transcendental. Ao entrar no campo transcendental de trabalho, que é o campo da subjetividade total e universal, as mentes dos seres humanos entram em um movimento notável de enriquecimento do conteúdo mental próprio. Isso ocorre porque cada novo conhecimento transcendental se torna essencial para o enriquecimento da mente humana, possibilitando uma compreensão mais profunda e abrangente da realidade (HUA VI, 267).

Husserl destaca a importância de retornar à atitude natural, mas agora não mais ingênua, após a investigação fenomenológica no campo transcendental. Esse retorno implica uma nova abordagem para a compreensão da realidade, uma vez que agora estamos conscientes das estruturas e implicações intencionais subjacentes às experiências do mundo (HUA VI, 267).

> Como eu transcendental, sou, é certo, o mesmo que na mundaneidade é o eu humano. O que na humanidade me estava encoberto, descubro na pesquisa transcendental. Ela própria é um processo mundano-histórico, porquanto não só enriquece a história da constituição do próprio mundo com uma nova ciência, como enriquece também o conteúdo do mundo em todos os aspectos; todo o mundano tem o seu correlato transcendental, com cada nova descoberta existem para o pesquisador do homem, o psicólogo, novas determinações do homem no mundo. Nenhuma psicologia positiva que não disponha da psicologia transcendental já em operação, pode descobrir jamais tais determinações do homem e do mundo. Tudo isto é evidente e, no entanto,

> paradoxal para todos nós, que fomos educados nos velhos hábitos de pensamento seculares e, em parte, milenares. Mostra-se-nos assim, de uma nova maneira, a diferença profunda, abissal, entre a matemática, entre qualquer ciência *a priori* do mundo; e a fenomenologia como psicologia *a priori*, ou seja, como doutrina da essência da subjectividade transcendental. O *a priori* da natureza "precede o ser do mundo", mas não, de modo tal que os progressos do conhecimento no *a priori* matemático pudessem influenciar o próprio ser da natureza. A natureza é, em si, o que é, e é em si matemática, independentemente de quanta matemática saibamos ou deixemos [d]e saber, tudo está de antemão decidido como matemática pura e como natureza propriamente (HUA VI, 277-8).

Como podemos notar, Husserl enfoca a relação entre o eu transcendental e o eu humano, destacando a importância da pesquisa transcendental na fenomenologia. O eu transcendental é aquele que é revelado na pesquisa transcendental, que consiste em um processo mundano-histórico. Essa pesquisa não apenas enriquece a história da constituição do mundo com uma nova ciência, mas também enriquece o próprio conteúdo do mundo em todos os aspectos. Cada aspecto mundano possui um correlato transcendental, e cada nova descoberta na fenomenologia traz novas determinações sobre o ser humano no mundo (HUA VI, 277-8).

Husserl enfatiza a importância da psicologia transcendental para a compreensão do ser humano e do mundo. Sem a psicologia transcendental em operação, nenhuma psicologia positiva pode descobrir essas determinações profundas sobre o ser humano e o mundo. Isso mostra a diferença entre a matemática e qualquer ciência *a priori* do mundo e a fenomenologia como psicologia *a priori*, como doutrina da essência da subjetividade transcendental (HUA VI, 278).

A matemática é um *a priori* da natureza, mas seu conhecimento não influencia o ser da natureza. A natureza é o que é, independentemente do conhecimento matemático que possamos ter. Em contrapartida, na fenomenologia, o conhecimento transcendental influencia diretamente a compreensão da subjetividade transcendental e, consequentemente, do mundo (HUA VI, 278).

No § 72 da HUA VI, encontramos uma crítica à visão dominante da ciência da natureza, que tem sido o paradigma científico há séculos. Essa visão busca explicar o mundo como um sistema de seres físicos e materiais, desconsiderando a presença de seres espirituais. Para Husserl (HUA VI, 278), considerar o mundo apenas como mundo material e desprovido de seres espirituais é um equívoco, pois o ser espiritual é uma realidade que não pode ser ignorada.

A ideia de uma ontologia do mundo, uma ciência objetiva universal que explicasse qualquer mundo possível, com base em princípios universais *a priori*, é considerada por Husserl como um "nonsens" (HUA VI, 278). Isso significa que, para o domínio das mentes, não há uma

ontologia desse tipo, pois o ser mental é algo que transcende as categorias puramente físicas e materiais. Embora o ser mental seja integral e sistematicamente pesquisável, ele requer uma abordagem diferente daquela utilizada na ciência da natureza.

Para Husserl (HUA VI, 278), a fenomenologia é uma ciência que aborda o ser mental em sua universalidade transcendental, ou seja, em sua essência que é compartilhada por todos os sujeitos conscientes. Essa abordagem é principial, pois busca identificar os princípios fundamentais que regem a consciência e suas estruturas essenciais. Assim, a fenomenologia não se limita apenas ao estudo individual das mentes, mas também considera a intersubjetividade, ou seja, a relação entre as mentes e a forma como elas se relacionam e compreendem umas às outras. Nesse sentido, a fenomenologia busca compreender como as experiências individuais se interconectam e influenciam umas às outras, formando um campo de experiências compartilhadas.

Essa abordagem transcendental da fenomenologia permite uma compreensão mais profunda e significativa da subjetividade humana e da relação entre as mentes e o mundo. Ao reconhecer a importância do ser espiritual e da subjetividade transcendental, a fenomenologia oferece uma perspectiva mais abrangente e inclusiva do conhecimento humano, que vai além da visão limitada da ciência da natureza (HUA VI, 278).

Ao ressaltar a importância da fenomenologia como uma filosofia baseada na intelecção última e na universalidade absoluta, Husserl (HUA VI, 279) enfatiza que não devemos ignorar nenhuma questão importante, nem presumir que tudo é óbvio e compreensível. A fenomenologia nos convida a questionar e explorar de forma rigorosa e abrangente todas as questões relacionadas à consciência, à subjetividade e à relação entre a mente e o mundo.

Husserl (HUA VI, 279) critica o fisicalismo, que considera uma abordagem simplista e inadequada para lidar com as complexidades da experiência humana. Para ele, pensar a natureza apenas como uma multiplicidade definida é um equívoco, pois isso desconsidera completamente a dimensão da consciência e da subjetividade. O mundo cognoscitivo, o mundo da consciência com a presença de seres humanos, é muito mais do que uma simples multiplicidade material; é uma realidade rica e complexa que não pode ser reduzida a uma explicação puramente fisicalista.

O que podemos ressaltar a partir das afirmações de Husserl, como comenta Goto (2007), é a significativa distinção que o aspecto psíquico assume em relação à natureza, mas ao mesmo tempo é submetido à sua influência pela prevalente interpretação moderna de naturalização e fisicalismo. Dessa forma, tudo o que está relacionado ao psíquico, mesmo

possuindo uma natureza distintiva em relação ao corpo, continua a ser interpretado sob a perspectiva fisicalista da natureza e do método científico natural. Um exemplo dessa analogia apresentado por Husserl é a concepção de Hobbes e Locke, que compreenderam o psíquico de acordo com algum tipo de regularidade, assim como a natureza com os eventos corpóreos.

Ao rejeitar o ideal objetivista da ciência e o fisicalismo simplista, a fenomenologia oferece uma abordagem mais completa e enriquecedora para a investigação filosófica. Ela nos convida a olhar para além das aparências superficiais e a explorar a riqueza da experiência humana e da subjetividade transcendental (HUA VI, 279).

Vemos isso claramente quando Frankl (1956/2016d, p. 59) começa a falar das "neuroses" e abordada a questão da definição do termo ao longo do tempo. Frankl menciona que o conceito de neurose sofreu mudanças de significado desde sua origem, levando a diferentes interpretações e sobreposições de sentidos ao longo dos anos[121].

Abordando a questão dos limites do conceito de neurose na literatura correspondente, Frankl (1956/2016d) observa duas tendências principais: a tendência inflacionária, que amplia o conceito, e a tendência deflacionária, que busca reduzir seu escopo. Frankl propõe uma posição intermediária entre esses dois extremos.

Um representante da tendência deflacionária é Werner Villinger (1887-1961), que argumenta contra a ampliação do conceito de neurose e defende uma visão mais restrita em relação ao seu conteúdo. Por outro lado, autores como Rümke (1893-1967) ampliam as fronteiras do conceito de neurose, considerando-a não como uma doença específica, mas como uma síndrome ou uma unidade sintomatológica (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1956/2016d) propõe uma abordagem intermediária, diferenciando entre a neurose em seu sentido literal e exato, e a neurose em um sentido mais amplo. Ele sugere a

[121] Frankl destaca que alguns estudiosos, como Bumke, Kurt Schneider e Kloos, defendiam a extinção do conceito de neurose, considerando-o pouco definido e dispensável. Esses pesquisadores argumentavam que o termo era ambíguo e não trazia contribuições significativas para a compreensão dos transtornos mentais. Essas perspectivas divergentes sobre os limites do conceito de neurose podem ser observadas na literatura correspondente. Por um lado, há uma tendência inflacionária, que amplia o escopo do conceito, incluindo uma variedade de sintomas e condições psicológicas. Por outro lado, há uma tendência deflacionária, que busca reduzir o uso do termo e questionar sua utilidade na classificação dos transtornos mentais. Essas divergências refletem a complexidade e a evolução da compreensão dos transtornos mentais ao longo do tempo. A psicologia e a psiquiatria têm avançado em termos de diagnóstico e classificação dos transtornos, buscando critérios mais precisos e baseados em evidências. Essa busca por uma terminologia mais clara e coerente reflete o esforço contínuo para compreender e tratar os problemas de saúde mental de maneira eficaz. No entanto, é importante reconhecer que a terminologia utilizada na área da saúde mental pode ter limitações e estar sujeita a mudanças. Os conceitos e as definições evoluem à medida que novas pesquisas são conduzidas e novos conhecimentos são adquiridos. Nesse contexto, é fundamental manter um olhar crítico e reflexivo sobre os conceitos utilizados na área da saúde mental, considerando suas limitações e o impacto que podem ter na compreensão e no tratamento dos transtornos mentais (Cf. FRANKL, 1956/2016d).

distinção entre neurose autêntica e pseudoneuroses, mas ressalta que não é necessário utilizar o prefixo *pseudo* para descrever as pseudoneuroses. Essa diferenciação serve como uma hipótese de trabalho, uma abordagem heurística para compreender os transtornos psicogênicos.

Frankl (1956/2016d) enfatiza a importância de reconhecer que as doenças neuróticas têm uma origem psicogênica, ou seja, são resultantes de fatores psicológicos e emocionais. Essa perspectiva destaca a interação entre mente e corpo, ressaltando a influência dos aspectos psicológicos na manifestação de sintomas e no desenvolvimento de transtornos neuróticos.

Ao adotar uma visão intermediária, Frankl (1956/2016d) reconhece a complexidade do conceito de neurose e evita as simplificações excessivas presentes tanto na tendência inflacionária quanto na tendência deflacionária. Ele busca encontrar um equilíbrio entre uma definição precisa e uma compreensão abrangente dos transtornos neuróticos.

FIGURA 01

Etiologia		Sintomatologia	
		Fenopsíquica	Fenossomática
	Somatogênica	Psicose	Doença no sentido comum
	Psicogênica	Psiconeurose	Neurose orgânica

Fonte: Frankl, 1956/2016d, p. 60.

Frankl (1956/2016d) discute a classificação das doenças do ser humano com base em dois princípios: a sintomatologia ou fenomenologia e a etiologia da doença. Esses princípios são fundamentais para estabelecer uma nosologia adequada.

A primeira forma de classificação é baseada nas manifestações patológicas, ou seja, nos sintomas ou fenômenos que as doenças geram. Essa abordagem busca agrupar as doenças de acordo com as características clínicas que apresentam. É por meio da sintomatologia que podemos identificar padrões comuns entre diferentes casos e estabelecer diagnósticos. A segunda forma de classificação é baseada na etiologia da doença, *i.e.*, na sua origem. Aqui, a preocupação é entender como as doenças surgem. Frankl (1956/2016d) distingue entre doenças fenopsíquicas ou fenossomáticas e doenças somatogênicas ou psicogênicas.

As doenças fenopsíquicas ou fenossomáticas são aquelas em que os sintomas são predominantemente psicológicos, manifestando-se principalmente no domínio da mente e das emoções. Essas doenças estão intimamente ligadas às experiências e processos mentais, refletindo os aspectos fenomenológicos da vida psíquica. Exemplos dessas doenças podem

incluir transtornos de ansiedade, depressão e transtornos de personalidade (Frankl, 1956/2016d).

Por outro lado, as doenças somatogênicas ou psicogênicas têm sua origem nas condições físicas do organismo. Aqui, a etiologia da doença está relacionada a fatores biológicos e fisiológicos, que podem desencadear alterações psicológicas e emocionais. Essas doenças podem ser resultado de desequilíbrios químicos, disfunções orgânicas ou outras condições físicas que afetam a saúde mental. Exemplos incluem algumas formas de doenças autoimunes, distúrbios hormonais e doenças neurológicas (Frankl, 1956/2016d).

A distinção entre doenças fenopsíquicas e somatogênicas é fundamental para uma compreensão mais abrangente das condições de saúde do ser humano. Reconhecer que as doenças podem ter origens tanto psicológicas quanto físicas nos permite adotar abordagens terapêuticas mais adequadas e integradas, levando em consideração tanto os aspectos mentais quanto físicos do indivíduo (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1956/2016d) aborda a relação entre psicose e somatogênese, questionando a distinção entre as manifestações psíquicas (fenopsíquicas) e as causas somáticas (somatogênicas) da doença. Ele destaca que, embora as psicoses sejam caracterizadas por sintomas psíquicos, sua origem somática ainda na sua época era desconhecida.

Frankl menciona a opinião de Kurt Schneider (1887-1967), que considera o desconhecimento das causas das psicoses endógenas como um escândalo da psiquiatria. Isso nos leva a refletir sobre a complexidade da relação entre o aspecto psíquico e o aspecto somático na ocorrência das doenças mentais. A delimitação da somatogênese não significa negar a possibilidade de tratamento psicoterapêutico para doenças somáticas. Pelo contrário, é importante reconhecer que abordagens terapêuticas integrativas podem ser eficazes para tratar tanto as manifestações psíquicas quanto as causas somáticas (Frankl, 1956/2016d).

Ao abordar a existência de casos limítrofes, Frankl (1956/2016d) nos alerta sobre a necessidade de evitar generalizações precipitadas. Casos limítrofes são aqueles que desafiam as categorias estabelecidas, tornando-se difíceis de classificar de forma clara. Frankl adverte contra a tentação de usar esses casos para comprovar ou negar algo de forma absoluta, pois eles podem ser interpretados de várias maneiras e não são suficientes para sustentar conclusões definitivas.

Frankl (1956/2016d) faz referência a Jürg Zutt (1893-1980), que destaca a existência de seres vivos que não se encaixam claramente nas categorias de animais ou plantas. Embora seja difícil definir sua natureza exata, isso não nega a distinção essencial entre animais e plantas.

Da mesma forma, Heyer observa que a existência de hermafroditas não nega a diferença essencial entre homens e mulheres. Esses exemplos servem para ilustrar a complexidade e a fluidez da natureza humana e das doenças que a afetam. A tentativa de estabelecer categorias rígidas pode limitar nossa compreensão e nos impedir de reconhecer as nuances e exceções que existem na realidade. É importante manter uma abordagem flexível e aberta, reconhecendo que nem todas as situações se encaixam perfeitamente em esquemas predeterminados.

Frankl (1956/2016d) ainda menciona a relação entre o psíquico e o somático, destacando que embora essas duas dimensões estejam intimamente ligadas no ser humano, elas não devem ser confundidas como idênticas ou totais. Frankl ressalta que o psíquico e o somático são formas distintas de existência, com diferenças essenciais, mas compartilham a característica de serem parte de um único ser.

É importante reconhecer que o psíquico e o somático estão intrinsecamente interligados na experiência humana. A forma como percebemos o mundo ao nosso redor, através dos nossos sentidos físicos, está relacionada às nossas experiências psicológicas e cognitivas. No entanto, embora exista uma interdependência entre essas duas dimensões, elas possuem características próprias e não devem ser confundidas ou consideradas como uma totalidade indistinguível (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1956/2016d) utiliza o exemplo da percepção de uma lâmpada para ilustrar a diferença entre a manifestação física e a experiência psíquica. Enquanto a lâmpada física pode ser clara e redonda, a percepção ou ideia que temos dessa lâmpada no nível psíquico não se limita às características físicas. A percepção ou ideia pode ser mais abstrata, viva e variada, não se restringindo a uma forma física específica, como a redondeza.

Essa distinção entre o psíquico e o somático nos leva a compreender que somos seres complexos, com múltiplas dimensões de existência. A mente e o corpo estão entrelaçados, mas cada um possui suas peculiaridades e modos de manifestação. Reconhecer essa dualidade nos permite uma compreensão mais profunda da natureza humana e das experiências que vivenciamos (Frankl, 1956/2016d).

> Trata-se de uma questão à parte saber como conseguir manter e proteger a unidade da existência humana também na teoria, na observação do homem, na imagem do homem, apesar desse abismo insuperável entre o psíquico, de um lado, e o somático, de outro – sendo cada um deles uma maneira de ser essencialmente diferente. Em minha opinião, isso é possível no contexto de uma consideração da ontologia dimensional do problema psicofísico. Pois enquanto falarmos dessas maneiras de ser apenas em analogia com uma estrutura em degraus ou camadas – por exemplo, como fazem Nicolai Hartmann e Max Scheler –, continua existindo o perigo de o ser humano ser dividido, por assim dizer, num ser corporal e num ser anímico – como se

> esse ser, como se o homem fosse "composto" de corpo e alma (e espírito). Mas se eu projeto, por exemplo, esse copo que está aqui na minha frente sobre a mesa, no nível da mesa, tenho como resultado um círculo, e se depois o projeto em um plano vertical tenho como resultado um retângulo; apesar disso, não posso dizer que o copo é composto por um círculo e um retângulo. Muito menos posso dizer que o homem é composto por corpo e alma (e espírito). E por esse exato motivo o corporal e o anímico não podem ser tomados por degraus ou camadas existentes por si mesmos, mas como dimensões do ser humano unitário e total. Somente então essa unidade e totalidade podem ser abarcadas antropologicamente de maneira correta. Somente então é possível entender a compatibilidade do incomensurável, a unidade do ser humano apesar da diversidade das dimensões que o constituem (Frankl, 1956/2016d, p. 61-2).

De maneira geral, o texto aborda a complexa questão da unidade da existência humana diante da dicotomia entre o psíquico e o somático. Frankl (1956/2016d) destaca a importância de manter e proteger essa unidade mesmo diante do abismo intransponível que separa essas duas dimensões do ser humano.

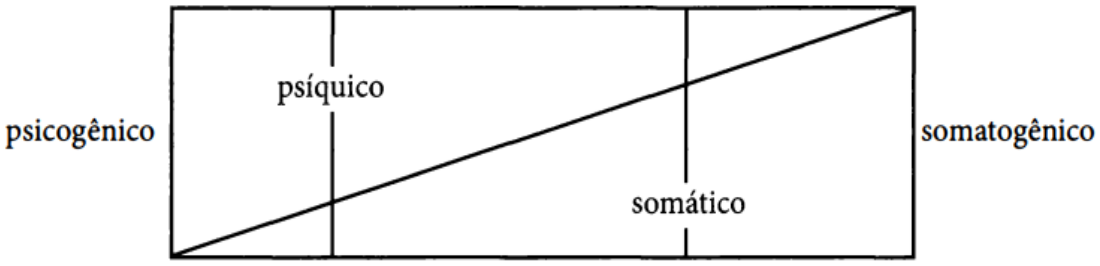
Uma das principais preocupações levantadas por Frankl é a forma como podemos abordar essa questão na teoria, na observação do ser humano e na imagem que temos do ser humano. Como lidar com essa dualidade e, ao mesmo tempo, preservar a unidade da existência humana? (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1956/2016d) propõe uma abordagem ontológica dimensional do problema psicofísico. Ele argumenta que é possível pensar nessas diferentes maneiras de ser em termos de uma estrutura em degraus ou camadas, mas ressalta o perigo de dividir o ser humano em um ser corporal e um ser anímico. Isso implicaria em considerar o ser humano como uma composição de corpo e alma (e espírito), o que não é uma representação precisa da realidade, já que ele utiliza o exemplo de projetar a imagem de um copo sobre a mesa para ilustrar sua argumentação. Ele aponta que, ao projetar o copo em diferentes perspectivas, obtemos formas diferentes, como um círculo e um retângulo. No entanto, não podemos afirmar que o copo é composto por um círculo e um retângulo. Da mesma forma, não devemos considerar o ser humano como composto apenas de corpo e alma (e espírito). Essas dimensões não são degraus ou camadas independentes, mas sim partes de um todo unitário.

A partir dessa perspectiva, Frankl (1956/2016d) enfatiza que é necessário compreender o corporal e o anímico como dimensões do ser humano unitário e total. Somente dessa maneira podemos abarcar corretamente a unidade e a totalidade antropológica. É a partir dessa abordagem que se torna possível entender a compatibilidade do incomensurável e a harmonia entre as diferentes dimensões que constituem o ser humano. Ou seja, "apesar da unidade do ser humano, há uma diferença essencial entre o somático e o psíquico como seus constituintes (sobre seu constituinte essencial, o espiritual, logo trataremos)" (*Ibid.*, p. 62).

Oswald Schwarz, que foi professor de Frankl, apresentava o seguinte esquema:

FIGURA 02



Fonte: Frankl, 1956/2016d, p. 62.

Essa classificação é representada por uma estrutura peculiar, onde as verticais representam diferentes doenças e as diagonais representam o limite entre as dimensões psíquica e somática (Frankl, 1956/2016d). Frankl destaca que as doenças podem ter uma maior ou menor participação psicogênica ou somatogênica, ou seja, podem ter causas mais relacionadas ao aspecto psicológico ou ao aspecto somático do indivíduo. Ele, contudo, ressalta que essa participação não é fixa, e cada doença pode variar em sua posição no esquema, dependendo das proporções entre os componentes psicogênicos e somatogênicos.

Frankl (1956/2016d) enfatiza que a diagonal no esquema representa um limite rígido e preciso entre as regiões psíquica e somática, considerando-as como regiões ontológicas distintas e dimensões antropológicas diferentes. Ou seja, o psíquico e o somático são compreendidos como aspectos essenciais e diferentes da natureza humana. Frankl ressalta que, do ponto de vista pragmático, o mais importante para os médicos e terapeutas não é apenas quantificar a proporção de componentes psicogênicos e somatogênicos em uma doença, mas sim identificar a causa primária, ou seja, se é de natureza psicogênica ou somatogênica. Essa distinção é fundamental para a busca por uma terapia objetiva e eficaz.

Frankl (1956/2016d, p. 63) faz referência ao ditado “qui bene distinguit, bene docet”, que significa, em tradução livre, “aquele que distingue bem, ensina bem”. Nesse contexto, Frankl adapta o ditado para “qui bene distinguit, bene curat”, ou seja, “aquele que distingue bem, trata bem” (*Ibid.*, p. 63). Isso ressalta a importância de uma correta distinção entre as causas psicogênicas e somatogênicas das doenças para proporcionar um tratamento adequado aos pacientes.

A relação entre os componentes psíquicos e somáticos no contexto das doenças ganha um espaço significativo na obra de Frankl (1956/2016d), pois ele destaca que há uma interconexão entre esses componentes, formando um círculo causal, no qual o somático está condicionado pelo psíquico e vice-versa.

Uma objeção comum é que não se pode falar de uma psicogênese ou somatogênese primária, pois os componentes causais estão entrelaçados e condicionam um ao outro. Frankl (1956/2016d) argumenta contra isso que essa objeção não se sustenta, pois mesmo que haja um condicionamento mútuo, é possível identificar onde o evento circular começou, se na área psíquica ou somática. Ele enfatiza que a definição precisa da origem do evento circular é viável em casos concretos, mesmo que haja um condicionamento mútuo posterior.

Frankl (1956/2016d) utiliza a analogia do ovo e da galinha para ilustrar sua posição. Ele argumenta que, ao contrário do dilema filosófico sobre qual veio primeiro, o ovo ou a galinha, em um caso concreto, como um ovo e uma galinha colocados à sua frente, é possível determinar quem veio primeiro. Essa analogia serve para destacar que, mesmo que haja uma interdependência entre os componentes psíquicos e somáticos, é possível identificar a origem primária em casos específicos.

Frankl (1956/2016d) ressalta que o círculo causal mencionado representa apenas uma projeção da espiral de causas, sendo a dimensão do tempo subtraída nessa representação. Isso significa que a relação entre os componentes psíquicos e somáticos ocorre ao longo do tempo, em uma espiral de causas que se entrelaçam. Essa perspectiva destaca a complexidade da relação entre o psíquico e o somático e a necessidade de considerar o aspecto temporal na compreensão das doenças. Mesmo assim ele avança na definição e a distinção entre neuroses e pseudoneuroses, abordando a relação entre os componentes psicogênicos e somatogênicos no desenvolvimento dessas condições, argumento que a neurose pode ser compreendida como uma doença psicogênica primária, enquanto as pseudoneuroses estão relacionadas a mero desencadeamento de sintomas.

No contexto das neuroses orgânicas, Frankl destaca o efeito do psíquico no campo somático, onde o psíquico exerce influência direta e causa alterações no funcionamento do organismo. Essas neuroses são consideradas psicogênicas fenossomáticas, uma vez que o aspecto psicogênico é preponderante em sua manifestação. Por outro lado, ao considerar as pseudoneuroses, que são entendidas de forma mais abrangente, é necessário fazer uma distinção entre o efeito psicogênico e o mero desencadeamento de sintomas (Frankl, 1956/2016d).

A diferenciação entre efeito e desencadeamento é crucial não apenas para compreender as neuroses, mas também para analisar as psicoses. Frankl observa que as psicoses, geralmente entendidas como doenças somatogênicas ou fenopsíquicas, podem ser desencadeadas pelo psíquico em determinadas circunstâncias, apesar de sua principal origem ser somática. Essa observação ressalta a complexidade da interação entre os componentes psicogênicos e somatogênicos no desenvolvimento de diferentes doenças psiquiátricas (Frankl, 1956/2016d).

Ao longo do argumento, Frankl busca estabelecer uma compreensão clara dos limites e das fronteiras das neuroses e pseudoneuroses, evitando uma abordagem inflacionária ou deflacionária desses conceitos. Ele enfatiza a importância de identificar a causa primária das doenças, sejam elas de origem psicogênica ou somatogênica, a fim de direcionar corretamente a terapia. Para Frankl (1956/2016d), a distinção entre esses componentes é relevante para uma abordagem terapêutica eficaz, que leve em consideração as necessidades individuais e as características de cada paciente.

Frankl (1956/2016d) explora a relação entre os aspectos anímicos e somáticos no contexto das doenças. Ele distingue entre doenças psicogênicas, nas quais o psíquico desempenha um papel causal, e doenças psicossomáticas, que são desencadeadas pelo anímico, mas não são propriamente causadas por ele, destacando que existem doenças que são desencadeadas pelo anímico, mas não são condicionadas por ele de maneira causal. Essas doenças são chamadas de psicossomáticas, pois envolvem uma interação complexa entre os aspectos psíquicos e somáticos. Nesse caso, o psíquico atua como um desencadeador, desencadeando sintomas ou manifestações físicas, mas não como a causa primária da doença em si. Portanto, as doenças psicossomáticas são caracterizadas pela interação entre o psíquico e o somático, em que o psíquico desempenha um papel desencadeador.

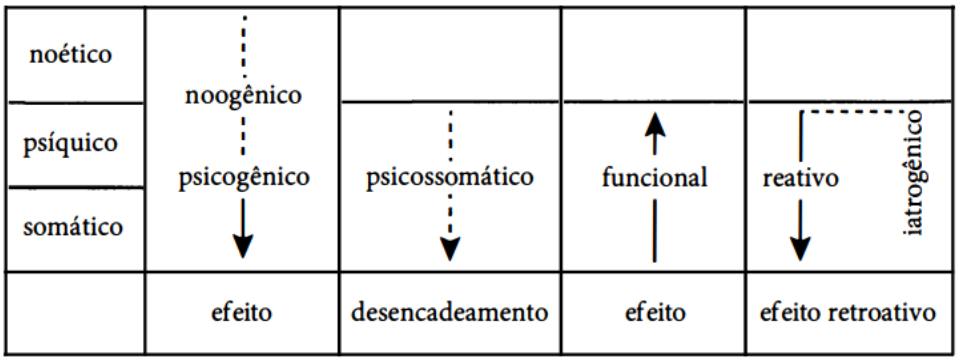
Por outro lado, Frankl ressalta a importância de diferenciar as doenças psicogênicas das psicossomáticas. Nas doenças psicogênicas, o psíquico desempenha um papel causal direto, sendo a causa primária da doença. Já nas psicossomáticas, o psíquico atua como um fator desencadeante, desencadeando sintomas ou manifestações físicas em um organismo predisposto. Essa distinção é essencial para uma compreensão adequada das diferentes formas de interação entre o psíquico e o somático no contexto das doenças (Frankl, 1956/2016d).

Ao analisar a relação entre os aspectos anímicos e somáticos nas doenças, Frankl nos convida a considerar a complexidade dessa interação. Ele enfatiza a importância de reconhecer que o psíquico e o somático não são entidades separadas, mas sim dimensões inseparáveis do

ser humano. Nesse sentido, as doenças psicogênicas e psicossomáticas são expressões dessa interconexão íntima entre mente e corpo (Frankl, 1956/2016d).

Para ilustrar o argumento, Frankl apresenta outro importante esquema:

FIGURA 03



Fonte: Frankl, 1956/2016d, p. 64

De maneira enfática Frankl (1956/2016d), explorando a relação entre os componentes psíquicos e somáticos no contexto das doenças, destaca que essa relação pode ocorrer de duas maneiras distintas: o efeito do psíquico no campo somático e o efeito do somático no campo psíquico. Essas diferentes interações entre o psíquico e o somático resultam em diferentes tipos de doenças.

No caso das neuroses orgânicas, que são consideradas doenças psicogênicas fenossomáticas, o psíquico exerce um efeito significativo no campo somático. Essas neuroses são caracterizadas pelo impacto psicológico que se reflete em sintomas somáticos. Por outro lado, existem as psicoses, que podem ser consideradas doenças somatogênicas ou fenopsíquicas. Nesse caso, o somático tem um efeito no campo psíquico, resultando em sintomas psicológicos associados a distúrbios funcionais do sistema vegetativo e endócrino (Frankl, 1956/2016d).

É importante observar que essas categorizações se aplicam principalmente a distúrbios funcionais, nos quais ocorrem alterações no funcionamento do organismo, sem necessariamente haver uma base orgânica clara. Essas doenças funcionais se assemelham às neuroses, pois apresentam sintomas psíquicos decorrentes do efeito do somático no campo psíquico (Frankl, 1956/2016d).

Frankl também enfatiza que é necessário diferenciar entre os efeitos causais e os desencadeamentos das doenças. Alguns distúrbios são causados diretamente pelo componente

psíquico ou somático, enquanto outros são apenas desencadeados por esses componentes, sem serem necessariamente causados por eles. Essa distinção é crucial para uma compreensão adequada das doenças e para o desenvolvimento de estratégias terapêuticas eficazes (Frankl, 1956/2016d).

Ao analisar a relação entre o psíquico e o somático nas doenças, Frankl ressalta que não devemos perder de vista a unidade do ser humano. Embora existam interações complexas entre esses componentes, eles não devem ser vistos como entidades separadas ou independentes. Em vez disso, eles são dimensões essenciais do ser humano, e é por meio dessa perspectiva de unidade que podemos compreender adequadamente a compatibilidade do psíquico e do somático (Frankl, 1956/2016d).

As neuroses reativas referem-se às reações neuróticas que surgem como resultado dos efeitos funcionais de distúrbios somáticos no campo psíquico. Esses distúrbios podem estar relacionados a disfunções vegetativas ou endócrinas. O paciente apresenta uma resposta psíquica a esses efeitos, manifestando sintomas neuróticos. Essa forma de neurose reativa envolve uma interação entre o somático e o psíquico, em que o desequilíbrio somático desencadeia uma resposta psicológica. No entanto, Frankl destaca que nem todas as reações neuróticas estão necessariamente relacionadas a distúrbios somáticos. Em alguns casos, as reações podem ser desencadeadas por fatores psicogênicos, ou seja, relacionados a questões psicológicas. Essas reações neuróticas podem surgir como resposta a eventos psíquicos que causam estresse ou conflito emocional no indivíduo (Frankl, 1956/2016d).

Além disso, Frankl menciona um subgrupo específico de neuroses reativas conhecidas como neuroses iatrogênicas. Essas neuroses são desencadeadas por afirmações inadequadas ou imprudentes de médicos. Nesse contexto, a ação ou comunicação do médico pode desencadear uma reação neurótica no paciente. As neuroses iatrogênicas são um exemplo de como a relação entre médico e paciente pode influenciar o estado psicológico do paciente (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1956/2016d) aborda o conceito de neurose noogênica, que se refere à causa da doença não encontrada no campo psíquico, mas em uma dimensão além do psíquico – o campo noético, o campo espiritual. Frankl destaca que, em alguns casos, um problema espiritual, um conflito de consciência ou uma crise existencial podem ser a base etiológica da neurose.

A neurose noogênica vai além das neuroses orgânicas e psicogênicas, pois envolve questões mais profundas relacionadas ao sentido da vida. O termo noogênico deriva de *noos* (νοῦς), que significa mente ou espírito, e gênesis, que se refere à origem. Essa forma de neurose

está ligada à dimensão espiritual da existência humana, onde as questões fundamentais sobre o significado da vida e a busca por sentido desempenham um papel central (Frankl, 1956/2016d).

Ao reconhecer a existência da neurose noogênica, Frankl (1956/2016d) destaca a importância de levar em consideração não apenas os aspectos psicológicos, mas também os aspectos espirituais na compreensão das doenças mentais. Ele enfatiza que a busca por sentido é uma necessidade intrínseca do ser humano e que a falta de significado pode levar a um estado de desequilíbrio psicológico. Nesse sentido, a neurose noogênica representa um chamado para explorar mais profundamente as dimensões existenciais e espirituais da vida humana. Ela nos lembra que o sentido da vida e a busca por valores e significado são questões fundamentais que podem impactar nossa saúde mental e bem-estar.

Ao examinar a neurose noogênica, Frankl (1956/2016d) destaca a importância de abordagens terapêuticas que levem em consideração tanto as necessidades psicológicas quanto as espirituais dos pacientes. Ele argumenta que encontrar um propósito na vida é um fator crucial para superar a neurose noogênica e alcançar a saúde mental e o bem-estar.

> O campo espiritual é aquela dimensão que deixamos de lado até o momento, quando falamos do somático e do psíquico como dimensões da existência humana – e da possível existência humana num estado patológico. Essa terceira dimensão, a espiritual, é necessária à integridade da dimensão humana, à sua "totalidade" (como já mencionado), mas não como mais uma dimensão em si, pois ela é justamente aquela – se não a única – dimensão de fato humana, visto que o. ser humano se constitui como tal apenas por meio de tais atos (espirituais), nos quais ele se eleva da dimensão somático-psíquica e alcança a espiritual (Frankl, 1956/2016d, p. 66).

Já destacado, Frankl (1956/2016d) menciona a ideia de uma terceira dimensão da existência humana, além do somático e do psíquico: o campo espiritual. Ele menciona que essa dimensão espiritual é essencial para a integridade da experiência humana e contribui para a totalidade do ser humano. No entanto, ele ressalta que o campo espiritual não é uma dimensão separada por si só, mas é a dimensão verdadeiramente humana, pois é por meio de atos espirituais que o ser humano transcende a dimensão somático-psíquica e alcança a espiritual.

A dimensão espiritual não se refere necessariamente a questões religiosas ou crenças específicas, mas sim à capacidade humana de buscar significado, propósito e valores mais elevados. É a capacidade de refletir sobre a própria existência, questionar o sentido da vida, explorar questões de valor e ética, e buscar um propósito maior além das necessidades básicas do corpo e das emoções. É uma dimensão que envolve a busca por respostas às grandes perguntas da existência, como o propósito da vida, a natureza do bem e do mal, e a busca por

um sentido mais profundo. Essa dimensão que, ao se dar conta dela, conscientemente, o sujeito será inclinado para tudo aquilo que a envolve, *i.e.*, uma tendência (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1956/2016d) ressalta que essa dimensão espiritual é fundamental para a constituição do ser humano como um todo. Ela adiciona uma camada mais profunda à experiência humana e permite que as pessoas encontrem um senso de significado em suas vidas. É nesse campo espiritual que os seres humanos podem transcender as limitações físicas e emocionais e buscar uma conexão com algo maior do que eles próprios.

Ao reconhecer a importância do campo espiritual, Frankl destaca que a busca por sentido é uma necessidade inerente ao ser humano. Sendo uma necessidade inerente, o sujeito sempre tenderá a buscá-la. Ele argumenta que a falta de significado pode levar a um vazio existencial e contribuir para o surgimento de doenças mentais. Portanto, é essencial considerar a dimensão espiritual ao abordar questões de saúde mental e bem-estar (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1948/2016a) nos confronta com a sensação de falta de sentido que permeia a nossa era. Em um momento em que muitas pessoas parecem perder a conexão com valores tradicionais, a educação desempenha um papel fundamental na busca por um sentido renovado. Além de transmitir conhecimento, a educação deve aguçar a consciência, desenvolvendo uma percepção apurada que seja capaz de captar as demandas intrínsecas a cada situação individual.

Segundo Pereira (2021), ao aplicar esse raciocínio à questão do sentido, Frankl se inspira também nas ideias de Scheler. Em Frankl, o sentido também possui uma objetividade que não é meramente subjetiva. Ele argumenta que o sentido da vida não é algo que inventamos ou criamos arbitrariamente, mas sim algo que descobrimos e vivenciamos como uma realidade objetiva. Essa abordagem implica que o sentido não é algo relativo ou subjetivo, mas algo que transcende as nossas preferências pessoais. O sentido está enraizado em valores e significados objetivos que existem independentemente de nossa percepção individual. Assim como as cores existem independentemente do olho que as enxerga, o sentido da vida existe independentemente de nossa consciência individual.

Na sociedade contemporânea, é necessário capacitar o ser humano a enxergar para além dos Dez Mandamentos, que podem parecer perder sua validade para muitos. É preciso que a pessoa seja capaz de perceber os 10.000 mandamentos que se ocultam de forma sutil em cada uma das inúmeras situações com as quais ela se depara ao longo da vida. É nesse despertar da consciência e na percepção dessas inúmeras tarefas que a vida volta a ter sentido (Frankl, 1948/2016a).

Quando a vida adquire sentido, significa que a pessoa se reconecta com um propósito, com tarefas a serem cumpridas. A existência de tarefas implica em um direcionamento e em um compromisso ativo com a própria vida. Essa conscientização das tarefas ocultas nas diversas situações enfrentadas torna-se um antídoto contra o conformismo e o totalitarismo. Uma consciência desperta é essencial para a resistência ao conformismo e ao totalitarismo. Ela permite que a pessoa não se deixe levar passivamente pelas influências externas, mas que mantenha um senso crítico e uma postura de questionamento diante das demandas impostas pela sociedade. Essa consciência desperta possibilita que o indivíduo esteja alerta para as escolhas que faz, para os valores que abraça e para as tarefas que assume em sua vida (Frankl, 1948/2016a).

Como vimos, Frankl (1948/2016a) destaca, portanto, a importância da educação em aguçar a consciência e despertar a percepção das demandas individuais em cada situação. A vida adquire sentido quando a pessoa é capaz de identificar as inúmeras tarefas que se escondem nas diferentes experiências. Essa consciência desperta torna-se um antídoto contra o conformismo e o totalitarismo, permitindo que o indivíduo mantenha um senso crítico e resistente às influências externas. A busca pelo sentido requer uma consciência aguçada, que nos conduza à percepção das tarefas ocultas e nos permita direcionar nossa vida de maneira autêntica e responsável.

Vivemos, segundo Frankl (1948/2016a), na metade do século passado, em uma época de superabundância, não apenas de bens materiais, mas também de informações. Estamos cercados por uma explosão de informações, com livros e revistas enchendo nossas prateleiras e uma enxurrada de estímulos sensoriais, incluindo estímulos sexuais. Diante desse contexto, é fundamental que o ser humano desenvolva a capacidade de discernir o que é importante e o que não é. Em meio à avalanche de estímulos trazida pelos meios de comunicação de massa, é necessário saber identificar o que possui sentido e o que não possui. Essa habilidade de distinguir o essencial do supérfluo é essencial para que possamos sobreviver e nos manter equilibrados nesse ambiente saturado de informações.

A responsabilidade surge quando reconhecemos que a busca pelo sentido não é apenas uma tarefa individual, mas também uma responsabilidade coletiva. Cabe a cada um de nós, em meio à superabundância de informações, escolher aquilo que é verdadeiramente significativo e valioso, contribuindo para um ambiente mais consciente e enriquecedor. A educação para a responsabilidade nos convida a sermos seletivos e a priorizarmos aquilo que possui sentido em

nossa vida. Isso implica em aprender a lidar com o excesso de informações e estímulos, cultivando uma consciência crítica e um senso de discernimento (Frankl, 1948/2016a).

Frankl (1948/2016a) enfatiza a importância da educação como um caminho para a responsabilidade diante da superabundância de informações e estímulos presentes na sociedade contemporânea. Através da educação, somos capacitados a desenvolver uma consciência crítica, capaz de discernir entre o que é importante e o que não é. A responsabilidade surge quando reconhecemos que a busca pelo sentido não é apenas uma tarefa individual, mas também uma responsabilidade coletiva.

A abordagem de Frankl (1956/2016d) destaca a importância de uma psicologia que vá além do enfoque exclusivamente somático ou psíquico, reconhecendo a necessidade de uma compreensão mais abrangente da existência humana. Ele nos convida a explorar as dimensões espirituais de nossas vidas, a refletir sobre nossos valores e propósitos, e a buscar um senso de significado em tudo o que fazemos.

Segundo Frankl (1956/2016d), a abordagem da *Existenzanalyse*, que busca revelar o aspecto pessoal presente na psicose e colocá-lo em destaque, procura transcender a visão da doença e direcionar o foco para a imagem do ser humano em si. A imagem da doença é apenas uma representação distorcida e obscurecida da pessoa em questão, uma projeção que ocorre no âmbito clínico, mas que não abrange toda a dimensão da existência humana além da neurose e da psicose.

Ao adentrar esse espaço metaclínico, a *Existenzanalyse* também se dedica à investigação dos fenômenos e sintomas presentes nas doenças neuróticas e psicóticas. Ela busca compreender a experiência individual do paciente, levando em consideração não apenas os aspectos clínicos, mas também os aspectos subjetivos e existenciais envolvidos. Dessa forma, a *Existenzanalyse* procura olhar além da superfície da doença e compreender o contexto mais amplo no qual ela se insere (Frankl, 1956/2016d).

Essa compreensão faz-nos retomar Husserl, com crítica da separação da psicologia da filosofia (transcendental). No § 72 da HUA VI, Husserl aborda vários pontos importantes relacionados à fenomenologia transcendental. Inicialmente, Husserl menciona o período histórico em que os filósofos acreditavam em si mesmos e na filosofia como uma vocação interior absoluta. Essa seriedade filosófica foi mantida mesmo após a derrocada da filosofia Hegeliana, mostrando que ainda havia um espírito de busca pela verdade e uma preocupação com o desenvolvimento do conhecimento transcendental.

Quanto à fenomenologia transcendental, Goto (2007) comenta que a fenomenologia, especialmente a fenomenologia transcendental, busca fundamentar as ciências convencionais e estabelecer a base do conhecimento na filosofia. Essa busca se deve à percepção de que essas ciências carecem de fundamentos essenciais, limitando-se apenas à objetividade e não abrangendo aspectos mais profundos do saber. O objetivo é encontrar uma base sólida que permita compreender além da mera objetividade presente nas ciências convencionais. Isso faz com que a fenomenologia busque ser uma teoria que se concentra na essência do conhecimento *a priori*, desvinculando-se de qualquer referência empírica. Nesse sentido, ela se apresenta como uma fenomenologia transcendental, abandonando o estudo da lógica formal, matemática ou geometria como doutrinas *a priori* do espaço e rejeitando a ontologia real de qualquer entidade. Em vez disso, a fenomenologia transcendental se dedica a ser uma análise da consciência constituinte, ou seja, da própria consciência em sua essência. Ela desconsidera qualquer forma de conhecimento que tenha como ponto de partida o ser objetivo ou que se baseie em verdades objetivas encontradas na ciência objetiva. Husserl destacou que o interesse transcendental, bem como o interesse da fenomenologia transcendental, está voltado para a consciência enquanto consciência, desprendendo-se de todas as abordagens empíricas. Dessa forma, a fenomenologia busca compreender a natureza pura da consciência, independentemente de qualquer contexto ou objeto específico.

Husserl (HUA IV, 261) ressalta que o desenvolvimento da filosofia transcendental enfrentou várias rupturas e falta de unidade, resultando em uma busca incessante por novas fundamentações para a ciência. A filosofia transcendental, por ser um proceder completamente novo, carecia de orientação por analogia com outras abordagens filosóficas e científicas, o que a tornou uma antecipação instintiva. Essa ausência de orientação clara levou a novos problemas e teorias que pareciam ter soluções promissoras, mas também escondiam obscuridades e pressuposições inquestionadas.

Essa primeira evidência de sucesso nas soluções propostas pela filosofia transcendental pode ser enganosa, uma vez que muitas dificuldades ainda permanecem ocultas e não foram totalmente exploradas. A necessidade de uma autocrítica e crítica recíproca entre os filósofos, embasada em um método rigoroso de correção e refinamento, é destacada por Husserl como essencial para o progresso contínuo e o aperfeiçoamento da filosofia transcendental (HUA IV, 261).

Além disso, Husserl menciona a importância de uma visão holística e unificada do desenvolvimento filosófico transcendental. Isso implica a integração dos resultados

concludentes em um edifício de conhecimento que pode crescer e evoluir de geração em geração por meio da crítica e do aprimoramento metodológico constante. Essa busca por uma unidade de conhecimento é crucial para superar as obscuridades e pressuposições inquestionadas, promovendo uma compreensão mais profunda da fenomenologia transcendental (HUA IV, 261).

Husserl (HUA IV, 262) aborda a história e a evolução da filosofia transcendental, ressaltando a necessidade de uma mudança radical na forma de fundamentação filosófica. Ele destaca que as teorias iniciais da filosofia transcendental ainda são úteis como auxílio, mas também aponta para as obscuridades e obviedades questionadas que levam a críticas e novas tentativas de compreensão. Com isso, a filosofia transcendental é apresentada como uma viragem copernicana, que envolve um afastamento principial do tipo de fundamentação ingénuo-objectivista. Essa viragem surge como uma semente na primeira das *Meditações Cartesianas*, mas inicialmente seu sentido genuíno é pouco claro e ambíguo. Posteriormente, a reação de Berkeley e Hume contra a ingenuidade filosófica não conduziu totalmente ao sentido genuíno da viragem copernicana.

Kant é mencionado como outro marco importante nessa história, com sua tentativa de fundamentar uma filosofia transcendental sistemática com rigor científico. No entanto, Husserl (HUA IV, 262) argumenta que Kant não alcançou um começo efetivo, pois não rompeu totalmente com as tradições científicas e pré-científicas. Ele não chegou à subjetividade absoluta e ao método apodítico necessário para questionar e explicitar claramente o sentido e a validade do ente.

A partir desse ponto, a história da filosofia transcendental se torna uma luta contínua em torno do sentido genuíno e claro da inversão e do método de trabalho transcendental. Essa luta é expressa pela "redução transcendental", que envolve a libertação de todas as tradições científicas e pré-científicas, a fim de alcançar a subjetividade absoluta e constituinte do ente em seu sentido e validade (HUA IV, 262).

Husserl faz (HUA IV, 263) reflexões críticas sobre Kant e os perigos das evidências puras que podem ser impressionantes, mas pouco claras. Essas evidências podem levar a um trabalho baseado em antecipações vagas e questionamentos em solo pouco claro, resultando em formações míticas de conceitos e uma metafísica com um sentido perigoso e hostil à ciência genuína. Contudo, ele destaca os conceitos transcendentais de Kant, como o 'eu' da 'apercepção transcendental', as diversas faculdades transcendentais e a 'coisa em si', são conceitos construtivos que resistem a uma clarificação última. Essa resistência é também observada em

sistemas idealistas posteriores a Kant, o que levou a reações necessárias contra esses sistemas e sua forma particular de filosofar. Ainda assim, apesar das formações de pensamento poderosas presentes nesses sistemas, um aprofundamento com boa vontade ainda não pode negar completamente as questões em torno da validade e da clareza desses conceitos, já que essas questões e problemas surgem devido à falta de uma fundamentação absolutamente clara e precisa da filosofia transcendental, enfatizando a importância de uma redução transcendental, que envolve uma libertação das evidências vagas e uma busca por uma clarificação última dos conceitos transcendentais.

A partir disso, Husserl (HUA IV, 263) discute a incompreensibilidade final da filosofia transcendental e como isso tem sido motivo de insatisfação para aqueles que se formaram nas grandes ciências modernas. Embora Husserl afirme que a filosofia transcendental jamais pode se tornar em uma ciência tecnicamente evidente, ele reconhece a necessidade de que a filosofia transcendental seja clara e compreensível em sua realização espiritual, uma vez que a filosofia transcendental, assim como qualquer ciência exercitada artificialmente e tecnicamente evidente, como a matemática, deve ter a evidência do passo que deu e do seu solo. Rejeitando a ideia de explicar a incompreensibilidade das construções transcendentais por meio de uma teoria que justifique tais dificuldades de compreensão, Husserl também descarta a sugestão de que o sentido profundo das teorias transcendentais acarreta dificuldades de compreensão que poderiam ser contornadas de forma conveniente.

Husserl reconhece que a filosofia transcendental, por sua própria natureza, levanta dificuldades extraordinárias à compreensão do ser humano comum (*common sense*), que inclui a maioria de nós. Isso ocorre porque a filosofia transcendental exige que elevemos nossa compreensão do solo natural para a região transcendental, uma tarefa que pode ser desafiadora para aqueles que estão acostumados a pensar apenas em termos da experiência cotidiana (HUA IV, 263).

É importante notar que Husserl (HUA IV, 263) não vê essa incompreensibilidade como um obstáculo insuperável, mas como um desafio intelectual a ser enfrentado com rigor e método. Ele acredita que a filosofia transcendental deve ser acessível a uma compreensão clara e apodítica, embora isso possa exigir esforço e dedicação por parte do filósofo e estudioso. Discutindo a inversão necessária da postura natural da vida para uma postura ‘não-natural’, ou seja, a passagem da atitude ingênua do senso comum para a abordagem filosófica transcendental, destaca-se a mudança de perspectiva exige uma decisão e consequências filosóficas significativas. Husserl compreende que o entendimento humano natural, com suas

inclinações objetivistas, tende a considerar a filosofia transcendental como extravagante e sua sabedoria como uma insensatez inútil. Isso ocorre porque a filosofia transcendental questiona os pressupostos fundamentais sobre os quais o conhecimento e a experiência estão baseados.

A filosofia transcendental requer uma clareza intelectual que pode ser comparada ao "ver", pois é necessária uma evidência constante ao longo do caminho filosófico para assegurar sua solidez (HUA IV, 264). Embora o caminho possa ser longo e exigir esforço intelectual, assim como no estudo da matemática, aqueles que têm interesse genuíno na filosofia transcendental não se intimidam com as dificuldades, mas estão dispostos a perseverar no estudo e busca pelo conhecimento.

Husserl (HUA IV, 264) também menciona que as grandes filosofias transcendentais, embora possam ser ricas em ideias, muitas vezes não satisfazem a exigência científica de evidência clara e rigorosa. Essa insatisfação com a falta de clareza levou muitas vezes ao abandono das vias de pensar propostas por essas filosofias. Husserl argumenta que uma filosofia transcendental autêntica deve buscar fornecer uma fundamentação sólida e apodítica para suas ideias e teorias, de modo a superar essa falta de clareza e incerteza. Nesse sentido, a fenomenologia Husserliana surge como uma abordagem filosófica que procura superar as deficiências das filosofias transcendentais anteriores. A fenomenologia é caracterizada por sua busca pela "evidência fenomenológica" por meio da redução transcendental (HUA IV, 264).

Enfatizando a importância de um rigor metodológico na filosofia transcendental, a fim de evitar concepções obscuras e suposições não questionadas, a clareza e a transparência da filosofia transcendental são essenciais para que ela possa ser adequadamente compreendida e aceita como uma disciplina filosófica válida e significativa. A partir disso, Husserl retoma a discussão sobre a relação entre a filosofia transcendental e as filosofias do iluminismo racionalista, que se baseavam em uma abordagem objetivista e científica do conhecimento. Ele ressalta que a incompreensibilidade das filosofias do iluminismo racionalista, apesar de sua pretensão de objetividade, levou à reação em direção à filosofia transcendental (HUA IV, 264).

A filosofia transcendental surge como uma resposta à insuficiência das abordagens objetivistas e científicas em fornecer uma compreensão clara e profunda da realidade e da consciência humana. As filosofias do iluminismo racionalista, embora tenham produzido conquistas significativas no campo do conhecimento, ainda não foram capazes de resolver todas as questões fundamentais e fornecer uma base sólida para a filosofia. A filosofia transcendental, por outro lado, propõe uma inversão total da postura natural da vida, que é caracterizada pelo

senso comum e objetivismo, em direção a uma postura ‘não-natural’, que busca a compreensão profunda da consciência e do mundo (HUA IV, 264).

A incompreensibilidade das filosofias transcendentais ensaiadas, mencionada por Husserl (HUA IV, 264), pode ser atribuída à falta de uma fundamentação sólida e apodítica para suas ideias e teorias, uma vez que essa compreensão Husserliana enfatiza que uma filosofia transcendental autêntica deve buscar fornecer uma base clara e compreensível para suas reflexões, a fim de superar a desconfiança e as críticas frequentes. Em Husserl, a filosofia transcendental não pode ser uma mera especulação intelectual ou uma abordagem hermética e obscura. Pelo contrário, deve procurar estabelecer uma nova forma de fundamentação, que resista, em princípio, a qualquer falta de clareza e que busque uma compreensão mais profunda e essencial da realidade. Ou seja, a filosofia transcendental, ao invés de se limitar a uma mera reação contra as filosofias do iluminismo racionalista ou outras abordagens filosóficas, deve avançar além delas. Isso significa que ela deve superar as limitações e insuficiências das filosofias anteriores e procurar desenvolver uma abordagem filosófica mais abrangente e sistemática.

Dada essa compreensão, Husserl (HUA IV, 264) levanta uma questão essencial para a compreensão da filosofia moderna: como os grandes filósofos da época, embora movidos pela vontade de construir a filosofia como ciência de fundamentação última, conseguiram desenvolver um estilo de pensamento e uma abordagem que não se assemelhava aos poetas de conceitos, mas sim como filósofos rigorosos e científicos.

Inicialmente, Husserl (HUA IV, 264) destaca que os filósofos modernos não se viam como meros poetas de conceitos. Eles eram movidos pela seriedade e pelo compromisso de criar uma filosofia fundamentada e científica. Um exemplo é dado através de Fichte, cujos esboços da ‘Doutrina da Ciência’ refletem sua determinação em estabelecer fundamentos sólidos para sua filosofia. Em seguida, Husserl menciona Hegel e seu “Prefácio” da “Fenomenologia do Espírito”, que também ilustra o mesmo compromisso com a construção de uma filosofia como ciência, embora Hegel possa ter divergido na forma como concebia essa fundamentação última. No entanto, apesar dessa determinação, Husserl percebe uma lacuna entre a intenção e a realização desses filósofos. Embora eles tenham buscado criar uma filosofia científica, muitas vezes suas explanações acabaram sendo complexas e difíceis de compreender, o que acabou gerando incompreensibilidades e ambiguidades em suas filosofias.

A falta de clareza e a dificuldade de compreensão podem ser atribuídas à ausência de um método rigoroso e sistemático para a filosofia. Husserl (HUA IV, 264), em sua

fenomenologia, propõe uma abordagem filosófica que visa retornar às experiências originais e essenciais, por meio da redução transcendental, a fim de alcançar uma compreensão mais profunda e clara da realidade. Enquanto os filósofos modernos se empenhavam em criar uma filosofia de fundamentação última, Husserl percebeu que muitas vezes essa fundamentação ainda se baseava em conceitos construtivos e pressupostos não questionados. Sua crítica se concentra em como a filosofia moderna muitas vezes se perdeu em explicações complexas e teorias idealistas que não foram devidamente fundamentadas na experiência vivida.

Husserl (HUA IV, 265) aborda uma questão fundamental da filosofia transcendental e explora a dificuldade que os filósofos enfrentaram ao tentar romper com o estilo mítico de formações de conceitos e alcançar uma conceitualidade e método cientificamente rigoroso. Husserl questiona por que, apesar da reflexão sobre a subjetividade da consciência e a necessidade de uma consideração do mundo puramente espiritual, os filósofos não recorreram à psicologia como um meio de compreensão. A filosofia transcendental surgiu como resultado da reflexão sobre a subjetividade da consciência, que é o meio pelo qual o mundo, seja científico ou quotidiano, é conhecido e validado em sua existência. A subjetividade transcendental é distinta da subjetividade empírica, que pertence ao ser humano psicofísico. A tentativa de utilizar a psicologia como meio de fundamentação transcendental foi advertida contra o "psicologismo", que significa usar a psicologia para fins transcendentais, pois a diferença entre a subjetividade transcendental e empírica é irremediável (HUA IV, 265).

A partir dessa compreensão, Husserl (HUA IV, 265) apresenta a diferença entre o 'eu transcendental' e o 'eu humano no mundo'. O 'eu transcendental' constitui o mundo e a si mesmo, enquanto o 'eu humano' pertence ao mundo. A questão crucial é como resolver o paradoxo de que o 'eu transcendental' que se põe a si mesmo é também o eu do filósofo. Isso não pode ser um absurdo verdadeiro, mas sim um paradoxo resolúvel. Para alcançar essa clareza, Husserl propõe o questionamento da experiência interior e uma análise subsequente dentro de seu âmbito. Esse método de reflexão fenomenológica, conhecido como redução transcendental, permite alcançar a consciência pura, livre de pressupostos e preconceitos, e assim compreender a essência da realidade. No entanto, Husserl reconhece que essa abordagem não é facilmente compreendida pelos filósofos tradicionais, acostumados a uma forma mais objetiva e científica de abordar a filosofia. A dificuldade em romper com o estilo mítico e metafísico pode estar enraizada na falta de um método rigoroso e sistemático que leve em consideração a experiência subjetiva.

A “consciência transcendental” refere-se à consciência que vai além da mera consciência empírica individual e está relacionada à constituição do mundo e das experiências em geral (HUA IV, 266). Assim, a consciência transcendental não pode ser individual, mas sim intersubjetiva, ou seja, ela se relaciona com a experiência compartilhada entre os sujeitos. Essa consciência intersubjetiva torna-se um problema transcendental, mas Husserl destaca que a sua compreensão só pode ser alcançada por meio da experiência interior, onde a relação entre o eu e o outro se manifesta, já que abre o tema da intersubjetividade e a questão da intersubjetividade e da compreensão do outro é fundamental na filosofia Husserliana. Husserl argumenta que a psicologia não pode ignorar essa questão, pois ela está intrinsecamente ligada à constituição da consciência e da subjetividade. No entanto, Husserl critica os seguidores de Kant, que muitas vezes se perdem em uma metafísica obscura ou “mítica” ao tentar lidar com essas questões (HUA IV, 266).

Husserl (HUA IV, 266) sugere que a elaboração de um conceito científico da razão humana e da humanidade, através de uma psicologia genuína, pode ajudar a compreender melhor a intersubjetividade e a consciência transcendental. Ele enfatiza a importância de uma abordagem científica rigorosa para o estudo da subjetividade e da consciência, a fim de superar as dificuldades e ambiguidades presentes nas filosofias que tratam desses temas. Ou seja, a fenomenologia Husserliana busca compreender a essência das experiências subjetivas e transcendentais por meio de um método de reflexão sistemática e rigorosa. A análise das vivências interiores permite discernir os modos de consciência pelos quais alcançamos e temos o outro e a co-humanidade em geral. Dessa forma, Husserl busca desvendar a estrutura da intersubjetividade e a relação entre a consciência transcendental e a experiência compartilhada entre os sujeitos.

Husserl aponta que a filosofia transcendental não encontrou auxílio na psicologia, e que isso se deve ao descaminho imposto pela ideia moderna de ciência objetivista, que busca explicar tudo como um mecanismo matemático, dentro de uma perspectiva dualista entre o psíquico e o físico. Essa ideia de uma ciência objetivista universal, fundamentada no método *more geometrico* (‘como na matemática’ ou ‘ao modo da matemática’), levou a psicologia a seguir uma via falsificadora do sentido, impedindo-a de compreender sua tarefa própria e contribuindo para o impasse enfrentado pela filosofia transcendental (HUA IV, 266).

Husserl sustenta que a psicologia, ao adotar esse dualismo psicofísico, não conseguiu cumprir sua função de mediadora entre os aspectos subjetivos e objetivos do conhecimento, o que seria essencial para o desenvolvimento de uma filosofia transcendental coerente e livre de

paradoxos. Ele argumenta que, se a psicologia tivesse sido bem-sucedida, teria produzido uma base necessária para a filosofia transcendental, permitindo-lhe criar conceitos e construções fundamentados na evidência originária (HUA IV, 266).

De acordo com Goto (2007), seguindo o exemplo de Husserl, a concepção defendida sobre a filosofia como ciência racional e o dualismo entre natureza e mente levou Thomas Hobbes (1588-1679) a desenvolver uma psicologia inovadora, que se diferenciava das abordagens anteriores, sendo concebida como uma antropologia psicofísica dentro dos princípios do racionalismo. Além disso, Goto destaca que Husserl menciona outros filósofos, como John Locke, Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754), que de maneira fiel, contribuíram para a formação do chamado "racionalismo fisicalista" (*Ibid*., p. 109).

A falha da psicologia, portanto, contribuiu para que a filosofia transcendental se atolasse em conceitos e construções que não foram criados a partir da evidência originária, mas sim interpretados com base em observações empíricas. Esse equívoco levou a filosofia transcendental a perder sua clareza e a não encontrar uma saída para sua situação penosa. Assim, Husserl critica a abordagem dualista da psicologia e argumenta que a filosofia transcendental precisa superar esse obstáculo para alcançar uma compreensão autêntica da consciência e da subjetividade. Ele defende que a fenomenologia deve voltar-se para a experiência interior e para a análise rigorosa dos modos de consciência, a fim de desenvolver uma filosofia transcendental verdadeiramente fundamentada na evidência originária (HUA IV, 266).

Além dessa crítica, Husserl critica a psicologia por ter fracassado em sua fundação como uma ciência universal do ser psíquico, e por negligenciar o questionamento sobre o verdadeiro sentido de sua tarefa essencial. Ele argumenta que a psicologia definiu sua tarefa e método a partir do modelo da ciência da natureza moderna e da ideia condutora da filosofia moderna como ciência objetiva e concreta. No entanto, essa abordagem não permitiu que a psicologia desenvolvesse uma compreensão genuína da subjetividade e do ser psíquico (HUA IV, 267).

Husserl aponta que, historicamente, a psicologia passou por crises devido a essa abordagem equivocada e a falta de uma reflexão filosófica sobre sua tarefa. Ele enfatiza a necessidade de uma reforma radical na psicologia, na qual o autoestudo profundo deveria definir claramente sua tarefa e método essenciais. Essa execução consequente e pura da tarefa da psicologia, segundo Husserl, levaria necessariamente a uma ciência da subjetividade

transcendental e, por consequência, à transformação da psicologia em uma filosofia transcendental universal (HUA IV, 267).

Goto (2007, p. 110) comenta que para fundamentar sua crítica inicial à psicologia, Husserl inicia com uma descrição do que ele denomina como "racionalismo fisicalista moderno". Na antiguidade, a filosofia buscava ser uma ciência, ou seja, um conhecimento abrangente do universo existente, não se limitando apenas a opiniões (δόξα), mas sim buscando um conhecimento racional (ἐπιστήμη). No entanto, a racionalidade da antiguidade não alcançava a noção de uma ciência universal, como os modernos reivindicaram. Para os modernos, a ideia de uma ciência universal só se tornaria possível com o advento do modelo matemático e das ciências naturais, visto que esse modelo proporcionava o conhecimento exato do universo.

A concepção de uma ciência universal, como descreve Goto (2007), tal como concebida pelos modernos, como enfatizado por Husserl, demonstrou claramente a viabilidade de sua realização. O modelo matemático alcançou, de forma notável, a proposta de conhecer o universo de maneira universal, especialmente através de sua idealização matemática do mundo circundante. Essa idealização resultou em formas universais aceitas, que permitiam a harmonia entre o método e a medição. Essa abordagem matemática possibilitou a obtenção de conhecimentos gerais aplicáveis a diversas áreas, gerando um consenso sobre a precisão dos resultados alcançados.

A filosofia transcendental, para Husserl, é aquela que busca compreender a consciência e a subjetividade em sua essência mais profunda. Ela se diferencia da ciência da natureza moderna ao reconhecer a necessidade de uma análise subjetiva, em contraste com a objetividade buscada pela ciência da natureza. A filosofia transcendental é a busca por uma compreensão clara e fundamentada da subjetividade humana, e por isso, exige uma abordagem metodológica rigorosa, que parte do autoestudo e da análise da experiência interior (HUA IV, 267).

Husserl também destaca a importância da intersubjetividade na filosofia transcendental, questionando como é possível ter uma consciência transcendental geral e intersubjetiva acima da autoconsciência individual. Ele sugere que essa questão se torna um problema transcendental, que precisa ser investigado a partir dos modos de consciência nos quais alcançamos e compreendemos o outro e a co-humanidade em geral (HUA IV, 267).

Compreendemos que, dadas as proporções, Frankl, mesmo não de maneira direta, tenta a todo momento reaproximar a filosofia, e em uma terminologia Husserliana, uma filosofia

transcendental, com a psicologia. A *Existenzanalyse*, este 'braço' da sua psicologia, ligado intrinsecamente com a filosofia, reconhece que a doença psíquica afeta não apenas o funcionamento biológico e psicológico do indivíduo, mas também sua experiência de vida e seu sentido de identidade, algo que as outras abordagens, ou não abordavam, ou ficava em segundo plano (Frankl, 1975/2018a). Ela busca compreender o significado subjacente aos sintomas e comportamentos apresentados pelo paciente, considerando as questões existenciais que podem estar envolvidas. Isso inclui explorar temas como a busca por sentido, liberdade, responsabilidade, valores e o confronto com a finitude e o sofrimento humano (Frankl, 1956/2016d).

Frankl (1956/2016d) destaca a importância de se reconhecer o aspecto pessoal e singular de cada indivíduo, mesmo diante da presença de uma doença psíquica. Ele enfatiza a necessidade de enxergar além dos rótulos e diagnósticos, e se concentrar na compreensão profunda da experiência humana. A *Existenzanalyse* busca desvelar a subjetividade do paciente, permitindo que ele seja visto e compreendido em sua totalidade, além da sua condição clínica.

Essa abordagem visa promover uma compreensão mais humanizada da psicopatologia, ressaltando a importância de considerar a dimensão existencial do ser humano. Ela reconhece a complexidade e singularidade de cada indivíduo, e procura auxiliar no processo de encontrar significado e sentido em meio às dificuldades e desafios da vida (Frankl, 1956/2016d).

Como já observamos, a *Existenzanalyse*, proposta por Frankl (1956/2016d), busca transcender a visão restrita da doença psíquica e direcionar o foco para a imagem do ser humano em sua totalidade. Ela reconhece a importância de compreender a experiência subjetiva do paciente, explorando questões existenciais e buscando promover uma compreensão mais profunda da psicopatologia. Não é difícil percebermos que a *Existenzanalyse* está inclinada em descobrir algo especial e significativo dentro do espaço da psicose. Para Frankl (1956/2016d), esse algo é a humanidade do indivíduo, que permanece intacta e imune às deteriorações causadas pelas desfigurações neuróticas e deformações psicóticas. A *Existenzanalyse* busca nos ensinar a enxergar além dessas manifestações patológicas e reconhecer a essência autêntica e primordial que está presente em cada pessoa.

Além disso, o aspecto teórico da abordagem revela, como vimos anteriormente, a possibilidade de emergência da religiosidade inconsciente durante a psicose. Assim como outros conteúdos inconscientes, a religiosidade pode se manifestar e alcançar a consciência por meio da psicose. Esse processo permite que o que é autêntico e primário venha à tona na psicose,

enquanto na normalidade pode permanecer latente, encoberto pelo que é considerado regular e cotidiano (Frankl, 1956/2016d).

Ao destacar esse aspecto, Frankl (1956/2016d) nos convida a refletir sobre a importância da busca pelo sentido e da dimensão espiritual na experiência humana. A *Existenzanalyse* reconhece que a religiosidade é uma dimensão intrínseca à condição humana e que pode desempenhar um papel significativo na superação e compreensão das doenças mentais. A emergência da religiosidade na psicose pode ser vista como um sinal de que aspectos mais profundos da existência estão sendo tocados e que há uma busca por conexão com algo maior. Porém, é fundamental ressaltar que a *Existenzanalyse* não se limita à abordagem da religiosidade na psicose, mas também abrange a exploração de outras dimensões da existência humana. Ela busca trazer à consciência os aspectos autênticos e primários do ser humano, que podem ser obscurecidos pelas manifestações clínicas da doença mental (Frankl, 1956/2016d).

A *Existenzanalyse* oferece uma perspectiva ampliada sobre o entendimento das doenças mentais, ao reconhecer a complexidade e a singularidade da experiência humana. Ela nos convida a enxergar além dos sintomas e rótulos, e a explorar as questões existenciais e espirituais que podem estar envolvidas. Essa abordagem busca promover uma compreensão mais profunda do ser humano e seu potencial de crescimento e transcendência (Frankl, 1956/2016d). Com isso, a proposta por Frankl (1956/2016d) busca desvelar a humanidade intacta e imune às desfigurações neuróticas e deformações psicóticas presentes na psicose. Ela reconhece a possibilidade de emergência da religiosidade inconsciente como uma expressão autêntica e primária na psicose. Além disso, sua abordagem amplia nosso entendimento das doenças mentais, explorando as dimensões existenciais e espirituais que podem estar envolvidas.

Frankl (1956/2016d) aponta para a relação entre o funcionamento psicofísico do organismo e o desenvolvimento da espiritualidade humana. Embora seja evidente que um organismo psicofísico saudável seja uma condição para o desenvolvimento espiritual, é importante reconhecer que o psicofísico por si só não é capaz de criar a espiritualidade. Ele descreve que, mesmo que haja influência mútua entre o psicofísico e o espiritual, é o organismo psicofísico que é afetado, por exemplo, durante a psicose.

Em casos de distúrbios funcionais psicofísicos, a pessoa espiritual que está por trás desse organismo pode enfrentar dificuldades em se expressar e se manifestar. A psicose, nesse sentido, tem um significado específico para a pessoa, pois impede a sua automanifestação. Frankl (1956/2016d) ressalta que a doença pode ser um obstáculo para a expressão plena da

pessoa e cita o exemplo de doenças graves, como o idiotismo ou a demência, que limitam o funcionamento cerebral e prejudicam a capacidade de manifestação do ser espiritual.

Nesse contexto, é importante considerar a visão de R. Allers, citada por Frankl (1956/2016d), que enfatiza como a doença pode impedir a pessoa de se manifestar de forma autêntica. A automanifestação é um aspecto essencial da existência humana, e quando a doença compromete essa capacidade, há uma restrição da expressão do ser espiritual.

Essas reflexões destacam a importância de reconhecer a dimensão espiritual da pessoa para além das manifestações clínicas da doença. O pensamento Frankliano busca ir além da imagem da doença e explorar a essência do ser humano, incluindo sua dimensão espiritual. Ela nos convida a considerar a pessoa por trás do organismo psicofísico afetado pela doença e a buscar compreender e apoiar sua automanifestação, mesmo diante das limitações impostas pela condição psicótica ou por outros distúrbios.

Portanto, Frankl (1956/2016d) destaca a interação entre o funcionamento psicofísico e o desenvolvimento espiritual, reconhecendo que um organismo saudável é importante para o florescimento da espiritualidade. A espiritualidade não pode ser criada apenas pelo psicofísico. Durante a psicose, a pessoa espiritual pode enfrentar dificuldades em se manifestar plenamente devido aos distúrbios funcionais psicofísicos. A sua abordagem busca revelar a pessoa por trás da doença, encorajando a automanifestação e compreendendo a importância da dimensão espiritual.

Como comenta Frankl (1956/2016d, p. 76), "o espírito humano está condicionado à funcionalidade de seu corpo; sim, mais ainda: o corpo também pode renunciar aos seus serviços – em contextos semelhantes e apoiando-me na *potentia oboedientialis*, falei de uma *impotentia oboedientialis*". Ou seja, Frankl quer destacar a interdependência entre o espírito humano e o corpo. Ele afirma que o espírito humano está condicionado à funcionalidade do corpo, ou seja, o bom funcionamento do corpo é essencial para o pleno desenvolvimento e expressão do espírito. Ele vai, contudo, além ao mencionar que o corpo também pode falhar em cumprir suas funções, resultando em uma condição que ele chama de *impotentia oboedientialis* – uma incapacidade do corpo em obedecer aos comandos ou necessidades do espírito. Isso sugere que, em certas circunstâncias, o corpo pode não ser capaz de corresponder às demandas do espírito, gerando limitações e desafios para a pessoa[122].

[122] Frankl, em uma nota, afirma o seguinte: "aquele que enxerga somente os condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos do ser humano de maneira individual e não o poder de obstinação do espírito em relação a eles assemelha -se àquela pessoa que enxerga o câmbio no motor dos carros, mas não a embreagem. O ser humano pode distanciar-se do "mecanismo" das pulsões, da herança e do ambiente – essas três "marchas" – e por força do poder de obstinação do espírito também "desengatar" as influências vitais e sociais. O fato de esse

Um dos argumentos de Frankl (1956/2016d) é que a relação entre o corpo, a mente e o espírito humano é complexa e interdependente. Ele destaca que o funcionamento adequado do organismo psicofísico é fundamental para o pleno desenvolvimento da espiritualidade humana. Embora reconheça a influência do corpo na expressão da espiritualidade, ele enfatiza que a espiritualidade terá aqui um papel de extrema importância. Assim, para Frankl, é necessário considerar tanto o aspecto físico quanto o espiritual na compreensão das doenças psicofísicas e na busca por um equilíbrio saudável entre essas dimensões.

Frankl (1956/2016d) continua sua compreensão que, em algumas situações, o corpo pode falhar em cumprir suas funções, resultando em uma condição que ele chama de *impotentia oboedientialis*, como vimos anteriormente. Isso significa que o corpo pode se tornar incapaz de atender às demandas do espírito, o que pode afetar a expressão da espiritualidade. Além disso, ele explora os diferentes tipos de doenças psicofísicas, como as neuroses, psicoses, pseudoneuroses e psicoses funcionais, e destaca a importância de compreender as causas primárias dessas doenças, sejam elas de origem psicogênica, somatogênica ou noogênica.

Frankl (1956/2016d) ressalta que a *Existenzanalyse* tem suas limitações e só pode ser aplicada de forma eficaz em casos de psicoses leves a moderadas. Quando a psicose se torna tão intensa que impede a percepção e o reconhecimento da pessoa espiritual, a abordagem terapêutica logoterapêutica pode não ser adequada. É importante reconhecer os limites e buscar outras formas de intervenção nesses casos mais graves. Com isso, a sua abordagem revela a espiritualidade humana além das limitações da psicose. Essa análise busca resgatar a liberdade do indivíduo, reconhecendo a existência de um poder espiritual obstinado que pode confrontar a psicose de diferentes formas. A espiritualidade, conforme proposta por Frankl, vai além de

---

poder de obstinação do espírito não ser sempre necessário é um assunto à parte; felizmente, o ser humano não precisa fazer uso constante dele. Afinal, com a mesma frequência com que o homem se afirma, apesar de sua herança, apesar de seu ambiente e *apesar* de suas pulsões, ele também o faz *graças* à sua herança, graças ao seu ambiente e em *virtude* de suas pulsões" (Frankl, 1946/2016d, p. 76-7, grifos no original). Em outras palavras, Frankl quer mencionar que os condicionamentos (i) biológicos, (ii) psicológicos e (iii) sociológicos do ser humano, assim como o poder de obstinação do espírito em relação a eles, apresenta uma reflexão profunda sobre a natureza humana e sua capacidade de transcendência. Frankl compara essa dinâmica complexa com um câmbio de carro, onde as três marchas representam os condicionamentos mencionados. Segundo Frankl, aqueles que apenas enxergam os condicionamentos individuais, sem reconhecer o poder de obstinação do espírito em relação a eles, são como alguém que apenas vê o câmbio no motor do carro, mas não a embreagem. Essa metáfora sugere que é necessário compreender não apenas os aspectos determinantes da biologia, psicologia e sociologia, mas também a capacidade humana de resistir, superar e transcender esses condicionamentos. Frankl ressalta que o ser humano possui a capacidade de se distanciar do mecanismo das pulsões, da herança e do ambiente, desengatando suas influências vitais e sociais por meio do poder de obstinação do espírito. Isso implica que a vontade humana pode exercer um papel significativo na moldagem de seu destino, permitindo-lhe superar as limitações impostas por fatores biológicos, psicológicos e sociais. Frankl reconhece que nem sempre é necessário ou desejável utilizar constantemente esse poder de obstinação espiritual. O ser humano possui uma complexidade tal que ele pode tanto afirmar-se e transcender seus condicionamentos quanto encontrar significado e realização dentro deles. Ele pode se beneficiar tanto da sua herança, ambiente e pulsões, como também resistir a eles e se sobrepor a suas influências.

questões religiosas e envolve a busca de sentido na vida, permitindo transcender as limitações impostas pelos condicionamentos. A *Existenzanalyse* desperta esse poder espiritual, oferecendo esperança e liberdade ao indivíduo. Reconhecer e cultivar a dimensão espiritual do ser humano é fundamental para encontrar um sentido mais profundo na vida, mesmo diante dos desafios da psicose. Sua abordagem nos lembra da capacidade inata de buscar um propósito e nos convida a explorar e fortalecer nossa dimensão espiritual em nossa vida.

Torna-se interessante falarmos que Frankl (1956/2016d) aborda a ideia de 'apelar' como uma abordagem que vai além das concepções contemporâneas da psiquiatria. O termo 'apelar' é geralmente visto de forma negativa, mas Frankl questiona essa visão ao mencionar outros autores que reconhecem a importância de apelar à liberdade e à responsabilidade na abordagem terapêutica. Por exemplo, W. von Baeyer (1835-1917) destaca a necessidade de apelar à liberdade e responsabilidade na pedagogia médica dos pacientes com transtornos mentais. J. Segers também enfatiza a coragem moral necessária para apelar a uma liberdade responsável na clínica. E E. Menninger-Lerchenthal ressalta que a melancolia pode ser obstada pela postura básica ancorada na personalidade. A partir dessas perspectivas, Frankl argumenta que uma pessoa espiritual que sofre de depressão endógena tem a capacidade de resistir à afecção do organismo psicofísico e manter-se fora do processo de doença. Ou seja, ela tendo essa intuição inconsciente, ou emocional, na terminologia Scheleriana, só a resta trazer à consciência que, nesse caso, ela se moverá para valores superiores, como a capacidade resistência à tal afecção do organismo e, de alguma maneira, se distanciar do processo de doença.

Essa visão de apelar à liberdade e responsabilidade vai ao encontro da perspectiva existencial de Frankl (1956/2016d), que destaca a importância do poder de obstinação do espírito humano. Assim, o ser humano não é meramente determinado por condicionamentos, mas possui a capacidade de se distanciar dessas influências e exercer sua vontade. Frankl reconhece que o corpo e a mente estão intimamente ligados, mas também ressalta a existência de uma dimensão espiritual que transcende esses condicionamentos. É nessa dimensão espiritual que reside a liberdade e a capacidade de obstinação do espírito.

Como vimos, no caso da depressão endógena, Frankl argumenta que a pessoa espiritual pode resistir à afecção do organismo psicofísico e evitar ser dominada pela doença. Essa compreensão aponta para que mesmo diante das condições biológicas que contribuem para a depressão, a pessoa tem a capacidade de manter-se fora do processo de doença e preservar sua

espiritualidade. Essa perspectiva destaca a importância da liberdade e responsabilidade do indivíduo na abordagem terapêutica (Frankl, 1956/2016d)[123].

Nesse caminho, Frankl (1956/2016d) ressalta que a capacidade de uma pessoa se distanciar da depressão endógena ou permitir-se cair nela não depende da própria condição em si, mas sim da pessoa espiritual. Essa distinção entre o paralelismo psicofísico e o antagonismo psiconoético revela a importância de mobilizar o poder espiritual na superação da depressão. É nessa mobilização que reside a capacidade de enfrentar a afecção psicofísica e transcender seus efeitos.

A perspectiva de Frankl (1956/2016d) destaca a importância do poder de obstinação do espírito humano. Embora o organismo psicofísico possa ser afetado por condições como a depressão endógena, a pessoa espiritual mantém sua autonomia e liberdade. Essa compreensão nos leva a questionar os limites impostos pelos condicionamentos biológicos, psicológicos e sociais, reconhecendo a existência de uma dimensão espiritual única e transcendente.

4.4 Considerações finais do capítulo

Neste capítulo, buscamos descrever que, segundo a perspectiva de Frankl, o inconsciente espiritual pode revelar uma dimensão pré-cognitiva da capacidade de intuir valores, e que esta capacidade tem sua gênesis em Scheler. Em outras palavras, Frankl realiza o que nós chamamos de uma ‘leitura forte’ da intuição emocional dos valores de Scheler, levando em consideração tanto o consciente quanto o inconsciente espiritual.

Com base nisso, tentamos apresentar o conceito de inconsciente espiritual como a capacidade inata do indivíduo de intuir valores antes mesmo de serem totalmente reconhecidos conscientemente. Ao explorarmos a hierarquia de valores proposta por Scheler, especialmente os valores superiores, buscamos compreender que, no pensamento de Frankl, o indivíduo tende a se orientar naturalmente por esses valores, o que é crucial para a questão do sentido existencial, representado pelos conceitos de λόγος e τέλος. Tanto através da intuição emocional de Scheler quanto do inconsciente espiritual de Frankl, pudemos perceber que o indivíduo traz à tona o sentido existencial, caracterizado por uma dimensão espiritual que transcende tanto a

[123] Frankl (1956/2016d) explora a natureza da depressão endógena, enfatizando que se trata de uma afecção psicofísica, na qual tanto os aspectos psicológicos quanto físicos estão igualmente envolvidos. Nesse contexto, a depressão está intimamente relacionada a anomalias somáticas, como distúrbios menstruais ou alterações na secreção gástrica. É importante destacar que, nesse caso, é o organismo psicofísico que é afetado, não a pessoa espiritual. Frankl argumenta que a pessoa espiritual não pode ser afetada por essa condição, pois sua essência transcende a dimensão psicofísica.

consciência quanto o inconsciente. Dessa forma, a compreensão desses elementos aprofunda a conexão entre intuição emocional e inconsciente espiritual, destacando a importância do sentido existencial que permeia toda a experiência humana, consciente ou inconsciente.

Buscamos abordar na primeira seção, “4.2 A dimensão transcendente do τέλος [télos] como fundamento do espírito”, o papel do τέλος como fundamento do espírito, analisando a dimensão transcendente e como ela influencia a motivação humana, segundo o pensamento filosófico de Frankl. Foi elaborada uma estrutura teórica que engloba a compreensão essencial do espírito, fundamentada em Scheler, e a dimensão transcendente do λόγος em Frankl. Como vimos, Scheler destaca a importância do espírito como princípio fundamental, defendendo sua independência e capacidade de conferir sentido ao mundo e à existência humana, tema que foi, ao nosso entendimento, diretamente ao encontro do pensamento filosófico Frankliano.

Na seção seguinte, “4.3 Em direção à ontologia da ordenação hierárquica dos diferentes níveis ou estágios da vida mental: Frankl sob a influência de Scheler”, procuramos investigar a ontologia da ordenação hierárquica dos níveis da vida mental, conforme descrito por Scheler. Nosso objetivo foi buscar demonstrar a forte influência da fenomenologia de Scheler sobre Frankl, especialmente no tema do inconsciente espiritual. A abordagem de Frankl, como vimos, envolve uma interpretação profunda da intuição emocional dos valores de Scheler, destacando que o inconsciente espiritual é a capacidade inata do sujeito de intuir valores antes mesmo de serem cognitivamente claros. Ao conhecer a hierarquia de valores de Scheler, observamos que o sujeito tende, na perspectiva Frankliana, a se orientar naturalmente por esses valores.

5. O PAPEL DO ESPIRITUAL NO COMPORTAMENTO HUMANO: A CONSCIENTIZAÇÃO DA INTUIÇÃO INCONSCIENTE (OU EMOCIONAL) DOS VALORES DIANTE DO LIVRE-ARBÍTRIO

5.1 Apresentação do capítulo

No presente capítulo, o objetivo é tratar como o domínio espiritual exerce influência sobre o comportamento humano no pensamento filosófico Frankliano.

Abordaremos as interações entre consciência moral e liberdade humana, delineando a complexidade que permeia a busca por uma conduta ética e alinhada com valores superiores. À medida que adentramos na compreensão Frankliana sobre esses temas, revelam-se questionamentos acerca da dinâmica entre a percepção moral e as ações concretas do indivíduo. A partir disso, somos convocados a explorar o equilíbrio entre o chamado ético interior e as influências externas que constantemente afetam as escolhas humanas.

Ao sopesarmos os argumentos apresentados, emerge uma consideração crucial: a consciência moral, embora possua o potencial de iluminar a rota para os valores mais elevados, não opera como uma força incoercível que dirige irrevogavelmente as ações do indivíduo. A liberdade, uma característica essencial da natureza humana, infunde as decisões com um aspecto de escolha pessoal, permitindo que os seres humanos sigam trilhas divergentes, mesmo quando tais caminhos não se alinham com os princípios morais que a consciência identifica.

As relações de argumentos e considerações engendrada aqui revelam a interação fluida entre a consciência moral e o livre-arbítrio, lançando luz sobre a complexidade subjacente à busca de uma vida imbuída de significado e retidão. Ao avançarmos no desenlace desta investigação, surge a conscientização de que a moralidade não opera isoladamente, mas em um contexto repleto de influências externas, pressões culturais e dilemas éticos. A consciência moral, um farol interno, é simultaneamente moldada e desafiada pelas realidades externas que moldam a existência humana.

Portanto, à luz dessas explorações, emerge um chamado à introspecção constante, à avaliação crítica das motivações individuais e à compreensão profunda da complexidade humana. A busca pela coerência entre os valores superiores e as escolhas concretas demanda uma apreciação sensível da interação entre a consciência moral e as forças contextuais que influenciam as decisões. Em última instância, a consciência moral pode ser vista como um farol

que aponta na direção dos valores elevados, mas é a liberdade inerente ao ser humano que define a jornada ética, conferindo-lhe um caráter distintamente humano e enriquecedor.

Diante do panorama exposto, delineamos a hipótese que sustenta nossa investigação: a possibilidade de que o indivíduo seja capaz de elevar à esfera consciente a intuição e muitas vezes inconsciente dos valores. Contudo, essa intuição não se erige como um fator decisivo na condução do comportamento do sujeito. Em nossa perspectiva, ao contrário de Frankl, a consciência pode iluminar os valores subjacentes, porém, o aspecto da liberdade humana, que detém a prerrogativa de escolher, concede ao indivíduo a capacidade de agir de forma divergente à hierarquia de valores intuída. A interseção entre essa intuição e o livre-arbítrio sugere considerações em que o jogo entre a consciência e a ação humana se desenrola em busca de uma compreensão mais abrangente da dinâmica ética.

Na busca por elucidar a questão intrínseca à influência do domínio espiritual sobre o comportamento humano no pensamento filosófico de Frankl, nossa jornada parte da seção designada ‘5.2 O espiritual e o comportamento humano no pensamento filosófico Frankliano’. Através deste percurso, exploraremos os elementos essenciais do dilema espiritual na visão da *Existenzanalyse* e como Frankl instaura essa problemática em um contexto clínico, especialmente no âmbito das neuroses. Ao fazer isso, ele enaltece a premissa de que a liberdade espiritual pode subsistir mesmo em meio às complexidades clínicas, sublinhando que não é a ausência de aflições ou adversidades que dita a habilidade de um indivíduo em possuir uma atitude livre e repleta de significado perante a existência, mas sim a maneira pela qual ele interage com sua própria experiência.

Com o intuito de aprofundarmos nessa investigação, imergiremos nos textos de Frankl que assumem posição central nesta seção: “Zur geistigen Problematik der Psychotherapie” [Sobre a problemática espiritual na psicoterapia] (1938/2010f), “Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse” [Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à Logoterapia e à Análise Existencial] (1956/2007), “Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion” [O Deus inconsciente. Psicoterapia e Religião] (1948/2021d). Além disso, ao explorar as interpretações a respeito deste capítulo, lançaremos nosso olhar sobre os trabalhos de comentadores distintos, a exemplo de Talbert (2022), Pereira (2015), Reitinger (2015) e May (1986).

Na seção seguinte, designada ‘5.3 A indeterminação da intuição inconsciente (ou emocional) dos valores no comportamento humano e o livre-arbítrio: uma crítica ao pensamento filosófico Frankliano’, exploraremos como as ideias de Frankl nos encaminham para uma

exploração profunda do instinto ético e do seu impacto sobre a conduta humana, além de fazermos uma crítica ao seu pensamento.

Ao contrastar a natureza da consciência humana com o instinto vital animal, Frankl destaca a singularidade do ético, que se diferencia fundamentalmente pela sua abordagem individualizada e pela consideração das possibilidades de valores únicos para cada indivíduo. Assim, se o comportamento ético tem uma natureza espiritual, não pode ser considerado instintivo. A consciência moral, em oposição ao esquema instintivo dos animais, capacita o ser humano a transcender impulsos imediatos, permitindo-lhe deliberar sobre alternativas e tomar decisões conscientes, alinhadas com seus valores internos. Contudo, um exame crítico revela que a liberdade humana é uma variável crucial na interação entre a consciência moral e a ação. Embora a consciência possa indicar valores superiores, ela não age como uma força determinante que compeliria o indivíduo a seguir esses valores de forma invariável, *i.e.*, a liberdade individual concede ao ser humano a capacidade de tomar decisões independentes, mesmo que estas se desviem dos valores apreendidos pela consciência. Portanto, a mera percepção de valores éticos não garante a conformidade automática com esses princípios.

A discussão sobre a influência de fatores externos, como normas culturais e contextos situacionais, enfatiza que a conduta ética não ocorre em isolamento, mas está entrelaçada com complexidades sociais e ambientais. A consciência moral pode entrar em conflito com essas influências, e a decisão final do indivíduo não é apenas guiada pela consciência, mas também moldada pela interação entre a vontade humana e o ambiente circundante.

Ademais, a própria natureza humana é passível de fraquezas, incluindo a racionalização e a fraqueza da vontade, que podem afetar a capacidade do indivíduo de agir em conformidade com os valores percebidos como superiores pela consciência. Essa observação ressalta a importância da autorreflexão contínua e do autoquestionamento na busca por uma conduta ética consistente.

Nesse contexto, será essencial realçar a análise conduzida por Reitinger (2015) em seu artigo intitulado ‘Viktor Frankl’s Logotherapy from a Philosophical Point of View’, uma contribuição crítica significativa aos conceitos postulados por Frankl. Apresentaremos que o cerne dessa empreitada reside na busca minuciosa pela reconstituição dos pilares fundamentais propostos por Frankl, com o objetivo de desvelar as complexidades que permeiam sua abordagem. Isso faz com que a crítica central de Reitinger (2015) gire em torno da percepção de que a noção de ‘vontade de sentido’ de Frankl e seu conceito de ‘liberdade’ estão enraizados em uma teoria metafísica forte. Embora Frankl rejeite a noção de determinismo baseado em

mecanismos biológicos ou psicológicos, e enfatize a importância da liberdade e da responsabilidade, Reitinger (2015) sustenta que a teoria de Frankl carrega uma inclinação determinística, notavelmente associada ao finalismo.

Além da apresentação de nossa crítica, a crítica de Reitinger (2015) é acompanhada com a de Rollo May (1986). A crítica formulada por May (1986) à logoterapia reside na preocupação de que essa abordagem terapêutica tende a se aproximar do autoritarismo. Ele observa que a logoterapia oferece soluções aparentemente definitivas para todos os desafios, o que contradiz a natureza intrincada e complexa da vida contemporânea. May destaca a sensação de que, caso um paciente seja incapaz de discernir seu propósito, Frankl prontamente lhe atribui um propósito. Isso, segundo May (1986), pode ser interpretado como uma transferência indevida da responsabilidade do paciente para o terapeuta e, se aceitarmos a premissa de Rogers (2017), uma diminuição do paciente enquanto ser humano.

Além da obra de Reitinger (2015) mencionada anteriormente, a crítica de May (1986) encontra seu embasamento principal no texto intitulado "O Surgimento da Psicologia Existencial", nossa análise crítica terá como base primordial o trabalho intitulado "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" [O Deus Inconsciente. Psicoterapia e Religião] (1948/2021d), de Frankl.

5.2 O espiritual e o comportamento humano no pensamento filosófico Frankliano

Em uma reflexão ampla sobre os fundamentos mais profundos da existência humana, Frankl (1938/2021g) chega ao seguinte pensamento: "*ser-eu significa ser-consciente e ser-responsável*" (*Ibid*., p. 10, grifos no original). Sob a luz dessa essencial fórmula antropológica, Frankl destaca a percepção de que a Psicanálise e a Psicologia Individual abordam, cada uma em seu campo de visão, um aspecto da existência humana, buscando a partir desse ponto uma interpretação dos eventos neuróticos. Contudo, isso não implica simplesmente que esses dois sistemas tenham surgido de forma aleatória, mas que eles surgiram de uma necessidade ontológica e em conexão com o aparato normativo epistemológico. Nesse sentido, suas perspectivas unilaterais e suas oposições mútuas representam, e Frankl reconhece, complementos reais e efetivos. No entanto, como compreende Frankl (1938/2021g), não são apenas os dois pontos de partida antropológicos que apresentamos que formam um verdadeiro complemento mútuo. Para ele, essa complementaridade também se manifesta ao longo do caminho metodológico que percorrem em sua concepção fundamental da vida psíquica humana.

Ambas as doutrinas sofrem claramente de uma restrição da realidade fenomenalmente observável da psique. Assim, a Psicanálise, por um lado, restringe-se no aspecto material, em relação ao conteúdo das aspirações psíquicas, uma vez que tende a considerar apenas o aspecto libidinoso como conteúdo possível em última instância. Por outro lado, a concepção da Psicologia Individual limita o evento psíquico no aspecto formal, reconhecendo aspirações com diferentes conteúdos, mas ao lidar com formas neuróticas, as apresenta de certa forma como inautênticas, como meios para fins, no sentido do conceito de arranjo (Frankl, 1938/2021g). Na realidade, as coisas se desenrolam de maneira natural de tal forma que, tanto no aspecto psíquico geral quanto no evento neurótico, não apenas as aspirações libidinosas têm significado, mas também outras aspirações. Além disso, em contraposição à concepção da Psicologia Individual, os sintomas neuróticos não são apenas meios para fins, mas também expressões imediatas. Como vimos, mesmo nessa relação, segundo Frankl (1938/2021g), a Psicanálise e a Psicologia Individual, com suas posições psicológicas fundamentais unilaterais que levam a excessos, representam apenas dois complementos necessários.

> A descoberta de sentido é direcionada; direcionada justamente para aquela possibilidade valorativa reservada a cada pessoa humana particular ou, melhor dito, entregue a ela, uma possibilidade valorativa que ela tem de preencher; direcionada para aqueles valores, que todo homem particular precisa realizar na unicidade de sua existência e na unicidade do espaço de seu destino. Se, com isso, a psicanálise está dirigida para o *passado* e para a causalidade, enquanto a psicologia individual está dirigida para o *futuro* e para a finalidade, então uma psicoterapia nesse último sentido citado recorreria antes ao *atemporal-supratemporal*, a saber, a algo absoluto no sentido do caráter objetivamente valorativo. Ou: se a psicologia individual contrapõe à mera necessidade da concepção psicanalítica o querer (falamos acima de uma "configuração corajosa"), então precisamos perguntar ainda: onde fica aquela terceira categoria do dever? Será que nas duas doutrinas foi de fato desconsiderado o complexo de todas aquelas aspirações, complexo este que se poderia designar, com uma variação da expressão-chave da psicologia individual como uma 'aspiração moral de validade', no sentido de uma aspiração inteiramente autêntica e originária por validade moral? (Frankl, 1938/2021g, p. 12, grifos no original).

Frankl (1938/2021g), como notamos, aborda a descoberta de sentido na vida humana e as diferentes abordagens da Psicanálise e da Psicologia Individual nesse processo. A descoberta de sentido é direcionada para a possibilidade valorativa única de cada indivíduo, uma oportunidade que lhe é entregue e que ele precisa preencher. Isso, como já notamos, é uma premissa que perpassa todo o pensamento filosófico da *Existenzanalyse*. Essa descoberta está relacionada aos valores que cada pessoa deve realizar em sua existência singular e no espaço daquilo que muitos entendem por destino. Em síntese, enquanto a Psicanálise está voltada para o passado e a causalidade, a Psicologia Individual está orientada para o futuro e, de alguma

forma, a uma finalidade. Uma psicoterapia nesse último sentido, contudo, vai além do temporal e do supra-temporal, buscando algo absoluto no sentido de um caráter objetivamente valorativo, pensamento motivado pela fenomenologia. Essa abordagem transcende as limitações temporais e se concentra em algo que possui um valor intrínseco e objetivo.

Além disso, o Frankl (1938/2021g) questiona se nas duas doutrinas foi dado o devido valor à categoria do dever. Será que o complexo de aspirações, que pode ser considerado como uma aspiração moral de validade, foi realmente considerado nessas abordagens? Essa aspiração se refere a uma busca autêntica e originária por validade moral. Tal comentário traz à tona a importância de considerar a dimensão valorativa na busca de sentido na vida. Enquanto a Psicanálise e a Psicologia Individual têm suas abordagens específicas, é necessário também reconhecer a aspiração moral e o dever como elementos essenciais nesse processo. É uma espécie de chamada para uma visão mais abrangente do sujeito e do mundo, que integra o passado, o futuro, as causas e os propósitos, e reconhece a importância da autenticidade e da validade moral na busca pelo sentido existencial. Frankl, a partir disso, apresenta um importante dilema:

> Diante do dilema: *necessidade de uma avaliação e impossibilidade da imposição* – chegamos, assim, a uma situação do problema, que pode ser expressa da seguinte forma com o auxílio da formulação histórica exemplarmente válida de Kant: a psicoterapia é possível como psicoterapia valorativa? E: como é possível a psicoterapia como psicoterapia valorativa? Portanto, o que se faz essencialmente necessário na situação crítica atual da psicoterapia são, para continuar a falar como Kant, "prolegômenos a uma psicoterapia, que possa vir à tona no futuro como psicoterapia valorativa" (Frankl, 1938/2021g, p. 14, grifos no original).

Torna-se importante explicar o seguinte dilema de Frankl (1938/2021g). A questão levantada neste trecho em específico gira em torno da possibilidade de uma psicoterapia ser valorativa, considerando o dilema entre a necessidade de avaliação e a impossibilidade de imposição. Essa situação problemática nos leva a refletir sobre como a psicoterapia pode ser valorativa e como é possível alcançar esse objetivo.

Para compreender melhor essa questão, Frankl (1938/2021g) recorre à formulação histórica de Kant, que o ajuda a expressar o problema. A psicoterapia valorativa envolve a avaliação e a consideração dos valores como parte do processo terapêutico. Mas a pergunta de Frankl é: como podemos alcançar esse tipo de abordagem terapêutica? Essa é a pergunta central que surge diante do desafio atual enfrentado pela psicoterapia, e aqui Frankl traz a *Existenzanalyse* como uma psicoterapia que consegue resolver esse problema. Na busca por respostas, Frankl acredita que é essencial desenvolver os prolegômenos, ou seja, os pré-

requisitos ou fundamentos necessários para uma psicoterapia que possa emergir no futuro como uma abordagem verdadeiramente valorativa. Isso implica em refletir sobre os princípios, métodos e abordagens terapêuticas existentes, bem como considerar novas perspectivas e direções a serem seguidas.

Frankl (1938/2021g) explicita que uma psicoterapia valorativa envolve a consideração dos valores intrínsecos dos indivíduos, levando em conta sua singularidade e sua busca por sentido e propósito na vida. Tal perspectiva implica em uma compreensão mais ampla do ser humano, que vai além dos aspectos puramente clínicos e patológicos. Ao adotar uma abordagem valorativa, como é o caso da *Exitenzanalyse*, a psicoterapia reconhece a importância dos valores pessoais, éticos e morais na experiência humana. Ela busca promover a reflexão e o desenvolvimento desses valores, ajudando os indivíduos a viverem de acordo com seus princípios e a encontrarem sentido em suas vidas.

Não é difícil perceber no texto que Frankl (1938/2021g) reconhece que alcançar essa forma de psicoterapia não é uma tarefa fácil. Frankl acha que ela requer uma revisão crítica das abordagens tradicionais, uma abertura para novas perspectivas teóricas e práticas, bem como uma colaboração interdisciplinar. É necessário integrar conhecimentos da própria filosofia, da ética, da espiritualidade e de outras disciplinas relacionadas para construir uma base sólida para a psicoterapia valorativa. Além disso, é importante considerar a relação terapêutica como um espaço seguro e acolhedor, onde os indivíduos possam explorar seus valores e crenças, sem serem julgados ou coagidos.

A psicoterapia valorativa envolve um diálogo aberto e respeitoso, no qual terapeuta e cliente trabalham juntos para identificar e desenvolver os valores que são significativos para o indivíduo. A busca por uma psicoterapia valorativa é um desafio contínuo, que exige o compromisso de terapeutas, pesquisadores e profissionais da área. É um convite para aprimorar constantemente as práticas terapêuticas, incorporando uma abordagem mais holística, centrada nos valores e no sentido da vida (Frankl, 1938/2021g).

A alusão à formulação de Kant nos remete à importância de estabelecer os fundamentos necessários para uma psicoterapia valorativa. Essa alusão implica em reconhecer que a avaliação dos valores pessoais e a busca pelo sentido da vida são elementos essenciais no processo terapêutico. Portanto, é fundamental compreender, tomando a *Existenzanalyse* sempre como um horizonte, como podemos alcançar essa abordagem valorativa e quais são os passos preliminares que devemos dar. Uma psicoterapia valorativa requer uma mudança de perspectiva em relação aos métodos tradicionais de avaliação e intervenção terapêutica. Ela exige que sejam

considerados não apenas os aspectos clínicos e patológicos dos pacientes, mas também sua dimensão ética, moral e existencial. Os valores individuais e as aspirações por um propósito significativo na vida devem ser levados em conta no processo terapêutico (Frankl, 1938/2021g).

Dados esses pontos, para que a psicoterapia valorativa seja possível, é necessário que os terapeutas estejam dispostos a se engajar em um processo de autoavaliação e aprimoramento. Eles devem estar abertos a novas perspectivas teóricas, práticas e metodológicas que permitam considerar os valores dos pacientes como parte integrante do tratamento. Mesmo não sendo tarefa fácil, algo que Frankl (1938/2021g) reconhece, isso ainda implica em superar a rigidez das abordagens convencionais a sua época e adotar uma postura mais flexível e sensível às necessidades individuais.

A *Existenzanalyse*, com isso, fornece uma base para investigar esse tema. Frankl (1938/2021g) destaca que a *Existenzanalyse* parte do pressuposto de que a responsabilidade, juntamente com a consciência, constitui algo singular no sujeito. Nessa perspectiva, a responsabilidade é entendida como um conceito central tanto do ponto de vista antropológico quanto ético. É importante ressaltar, no entanto, que a responsabilidade, tal como apresentada aqui, é considerada um conceito ético neutro. Isso significa, segundo o próprio Frankl (1938/2021g), que a responsabilidade em si não possui um valor moral intrínseco. Ela é uma faculdade inerente ao ser humano, que pode ser direcionada tanto para ações positivas e éticas quanto para escolhas negativas e questionáveis. A partir dessa compreensão, podemos explorar a importância de atribuir sentido à responsabilidade humana.

Para Frankl (1946/2019), a responsabilidade do homem, conscientizada pela *Existenzanalyse*, é vista em relação à sua irrepetibilidade e ao caráter único de sua própria existência. A vida humana é, portanto, um ser-responsável diante de sua finitude. A finitude temporal da vida não a torna sem sentido, pelo contrário, é a própria mortalidade que dá sentido à vida. Cada situação vivida é irrepetível, assim como cada destino que o homem experimenta é único e irrepetível. O destino é algo intrínseco à vida, de alguma forma semelhante à morte. O homem não pode escapar de seu destino concreto, que também possui esse caráter singular. Quando o indivíduo se rebela contra seu destino, está diante de algo inalterável, algo em que não tem responsabilidade ou culpa. No entanto, essa revolta surge da sensação de não estar à altura de sua responsabilidade perante seu próprio destino. Assim, o homem se encontra como que sozinho no meio do universo, diante de uma existência que não se repete e diante de oportunidades únicas que nunca mais voltarão.

A responsabilidade não pode ser encarada apenas como uma qualidade inata do ser humano, mas como um aspecto que deve ser cultivado e desenvolvido de maneira ética. É necessário reconhecer que somos responsáveis não apenas por nossas ações, mas também pela forma como interagimos com o mundo da vida (*Lebenswelt*) (Frankl, 1946/2019).

Ao considerar a responsabilidade como um conceito ético, a *Existenzanalyse* acredita que somos incentivados a refletir sobre o impacto de nossas ações com valores, sejam superiores ou inferiores. Portanto, ao considerar a meditação sobre o ser-aí humano e a responsabilidade, somos instigados a refletir sobre como transformar a responsabilidade em um conceito ético. Através da busca por uma ética fundamentada em valores, da consideração das consequências de nossas ações e do compromisso com ações responsáveis, Frankl (1938/2021g) acredita que podemos transcender o dilema inicialmente apresentado e encontrar caminhos para uma psicoterapia valorativa em consonância com os princípios éticos superiores.

> Se deixarmos justamente que um homem compreenda da maneira mais profunda possível o seu ser-aí como ser responsável se tornarmos consciente para ele, com isso, a sua responsabilidade como fundamento de sustentação de sua existência, então isso já conterá para ele uma imperatividade incondicionada em relação a uma tomada de posição valorativa, em outras palavras, o homem que se tornou consciente de sua responsabilidade é, de alguma forma, obrigado a avaliar a partir justamente dessa responsabilidade; no entanto, como ele ava1ia, que ordem hierárquica de valores ele pode, por exemplo, erigir, tudo isso já se subtrai à anuência médica. Sim, precisamos até mesmo exigir que ele, precisamente a partir de sua responsabilidade, da qual ele se conscientizou, avance autonomamente por si até os valores e as escalas de valores que se mostram de acordo com sua individualidade (que são como “afinidades seletivas” [Wladimir Eliasberg]); enquanto, por outro lado, precisamos nos recusar a exercer uma ingerência sobre essa tomada de posição concreta ou sobre os seus conteúdos valorativos particulares (Frankl, 1938/2021g, p. 14-5).

Frankl (1938/2021g), como notamos acima, aborda a relação entre a responsabilidade e a avaliação de valores no contexto do ser humano. A questão que Frankl levanta visa refletir sobre como a consciência da responsabilidade impacta nossa capacidade de fazer avaliações valorativas e como isso se relaciona com a autonomia individual. Segundo Frankl (1938/2021g), quando um indivíduo compreende profundamente o seu ser como ser responsável, tornando-se consciente da responsabilidade como fundamento de sua existência, isso o leva a uma imperatividade incondicionada de tomar uma posição valorativa. Em outras palavras, a consciência da responsabilidade impõe ao indivíduo a necessidade de avaliar a partir dessa responsabilidade.

A forma como essa avaliação é realizada e a hierarquia de valores que são erigidos são questões individuais e não podem ser ditadas pela medicina ou por qualquer autoridade externa.

Frankl (1938/2021g) enfatiza a importância da autonomia individual nesse processo. Ele argumenta que o indivíduo, a partir de sua responsabilidade consciente, deve avançar autonomamente em direção aos valores que estão alinhados com sua própria individualidade. Essa busca por valores autênticos e significativos é descrita como um processo de afinidades seletivas, no qual o indivíduo seleciona os valores que ressoam com sua essência e sentido de vida. Ao mesmo tempo, Frankl destaca que não devemos exercer uma influência ou interferência direta na tomada de posição valorativa específica de cada indivíduo. Cada pessoa é única em sua experiência e perspectiva, e é essencial respeitar sua liberdade de escolha e discernimento nessa área.

Frankl (1946/2019) aborda o que ele chama de aspectos fatais na vida humana, que se apresentam principalmente sob três formas distintas. A primeira delas é o que ele cita que Tandler denomina “fado somático”, relacionado às disposições físicas e biológicas de um indivíduo (*Ibid*., p. 164). Essas características físicas, que estão além do controle consciente do ser humano, influenciam e moldam parte de sua trajetória na existência.

A segunda forma fatal na vida é a condição em que um indivíduo se encontra, ou seja, a totalidade das suas concretas situações externas. Essa condição envolve o conjunto de circunstâncias, eventos e contextos que rodeiam o indivíduo, muitos dos quais também estão fora de seu controle direto. A condição é algo dado, e o ser humano se depara com ela, tendo que lidar com as circunstâncias que lhe são impostas (Frankl, 1946/2019).

Juntas, as disposições e a condição formam a posição de um indivíduo na vida. Essa posição pode ser vista como uma espécie de situação em que ele se encontra, um ponto de partida. No entanto, Frankl (1946/2019) destaca que, em relação a essa posição, o homem possui uma atitude livre, a terceira forma, ou seja, uma forma de responder e reagir aos aspectos fatais da vida. Aqui, Frankl ressalta a importância da dimensão temporal, que inclui o (i) tempo e a (ii) mudança. A atitude do homem em relação à sua posição pode variar ao longo do tempo, e ele pode encontrar maneiras de modificar sua perspectiva e reações diante dos acontecimentos.

Nesse contexto, Frankl (1946/2019) menciona exemplos de mudança de posição, como a educação, a autodescoberta, a psicoterapia em sua ampla acepção e o fenômeno da conversão. Todos esses processos envolvem transformações na maneira como um indivíduo percebe a si mesmo e ao mundo ao seu redor, o que pode influenciar significativamente sua atitude diante dos aspectos fatais da existência.

Frankl (1946/2019) destaca que, embora haja fatores fatais na vida humana relacionados às disposições e condições, o homem possui uma liberdade em sua atitude diante desses aspectos. Essa liberdade reside na capacidade de mudar sua perspectiva e reações ao longo do tempo, buscando modificar sua posição e encontrar sentido e significado, mesmo em meio às circunstâncias inevitáveis da vida.

Frankl (1938/2021g) busca levar em conta a reflexão sobre o valor da liberdade pessoal e da responsabilidade individual na busca por sentido e na avaliação de valores. A avaliação de valores torna-se uma expressão da liberdade e da autenticidade do ser humano, refletindo sua responsabilidade em escolher e viver de acordo com os valores que ressoam com sua essência. Contudo, é importante ressaltar que a responsabilidade e a avaliação de valores não devem ser interpretadas como um processo isolado e individualista. Elas também estão intrinsecamente ligadas à dimensão social e ao impacto que nossas escolhas e valores têm sobre os outros e sobre a comunidade em que vivemos. No geral, Frankl traz para a discussão a interação complexa entre responsabilidade, avaliação de valores e autonomia individual. Ele nos lembra da importância de reconhecer e respeitar a singularidade de cada pessoa em sua busca por sentido.

Esse debate que Frankl (1938/2021g) coloca representa a parte geral de uma *Existenzanalyse* que precisa ser complementada por sua parte específica, como ele defende. Nessa abordagem, Frankl tem em mente uma técnica que lida com as diversas objeções do paciente e uma dialética que suspende a resistência do homem em relação ao suposto peso de uma responsabilidade e à evasão diante da sua própria liberdade. Dadas algumas circunstâncias e quando o sujeito é colocado no meio delas, é essencial aproximar a noção de ser responsável, como um aspecto essencial da existência humana, da compreensão do indivíduo comum, utilizando uma linguagem do dia a dia para tornar tudo mais concreto. Dessa forma, o terapeuta, e aqui o logoterapeuta, não deve hesitar em recorrer, em alguns casos, a alegorias apropriadas. O que se segue neste momento e no decorrer do processo é um resultado autoexplicativo de uma experiência pessoal que emerge dessas discussões ideológicas com pacientes. Com base nisso, Frankl (1938/2021g) destaca que não apenas a nota prática, mas também o caráter fragmentado e subjetivo, assim como a natureza inerente a toda experiência pessoal que está intrínseca a toda essa discussão. Citamos, a partir disso, Frankl:

> Portanto, para que deixemos o homem simples do cotidiano se conscientizar de sua plena responsabilidade, podemos remete-lo ao modo como ele, não apenas com o seu sofrimento pessoal mas também com as suas múltiplas possibilidades de vencer esse sofrimento, se encontra aí presente de maneira totalmente singularizada; só há esse

> senhor X e Y ou essa senhora N e Z, por assim dizer, uma única vez em todo o acontecimento cósmico; e o modo como ele ou ela fazem frente às suas vidas, aquilo que esses homens fazem ou deixam de fazer, tudo isso é irrepetível e definitivo. Esses homens encontram-se respectivamente presentes com o seu destino de uma maneira única, ninguém consegue retirar isso deles, a tarefa de preencher essa vida é singular e exclusiva (Frankl, 1938/2021g, p. 17).

A partir desse trecho, um dos temas que Frankl (1938/2021g) coloca é a singularidade e a responsabilidade inerentes à existência humana. Frankl tem, nesse entendimento, o objetivo de observar o homem comum em sua plenitude e despertar para a noção de que cada indivíduo é único e insubstituível dentro do cenário cósmico. A partir dessa perspectiva, Frankl enfatiza que a qualquer momento todos os sujeitos são confrontados com a ideia de que cada pessoa carrega consigo uma singularidade irreplicável.

Para explicarmos os pontos, Frankl (1938/2021g) traz a descrição, enquanto exemplo, para o fato de que há um senhor X, um senhor Y, uma senhora N, uma senhora Z, que são únicos em todo o cosmos. Nenhum outro ser humano pode ocupar o lugar e desempenhar o papel específico que cada indivíduo desempenha em sua própria vida. Ao nos confrontar com essa singularidade, somos instigados a compreender a magnitude da responsabilidade que cada pessoa carrega consigo. O modo como cada um enfrenta sua existência, as escolhas que faz ou deixa de fazer, tudo isso é irrepetível e definitivo. A consciência dessa responsabilidade singular[124] é um ponto que Frankl quer que as pessoas tenham, ou seja, que elas se tornem plenamente consciente de sua própria existência.

Ao reconhecer a singularidade de sua vida, o indivíduo é convocado a assumir a responsabilidade por suas ações e escolhas. Essa reflexão nos remete à importância de valorizar

[124] Frankl (1938/2021g, p. 17) comenta que "a partir dessa consciência da tarefa específica de todo indivíduo se segue, então, automaticamente a consciência da responsabilidade diante dele, sim, ao mesmo tempo precisamente o sentimento de certa missão. Nada, contudo, consegue tornar um homem mais forte na luta contra dificuldades ou, se é isso o que está em questão, nada o ajuda mais a suportar o inevitável do que justamente esse sentimento de ter uma tarefa única e de ser irrepresentável em sua realização". As palavras de Frankl ressaltam a importância da consciência da tarefa específica de cada indivíduo, que acarreta em uma consciência de responsabilidade diante dela. Essa consciência traz consigo o sentimento de missão, um propósito único e intransferível. Nessa perspectiva, o indivíduo encontra forças para enfrentar as dificuldades e suportar o inevitável. O sentido de ter uma tarefa única confere significado à existência e fortalece a capacidade de enfrentar os desafios da vida. Além disso, a partir dessa reflexão, surge uma 'novidade': a consciência da responsabilidade diante da tarefa específica também pode gerar um senso de dever e compromisso não apenas em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros e à sociedade como um todo. O indivíduo percebe que sua tarefa única está conectada a um propósito maior, e assim, sua realização contribui para algo além de si mesmo. Essa compreensão pode impulsionar a busca por um sentido mais amplo na vida, levando o indivíduo a se envolver em ações e projetos que visem o bem comum e a realização de um mundo melhor. Portanto, a consciência da tarefa específica e a responsabilidade associada a ela não se limitam apenas ao indivíduo em sua esfera pessoal, mas podem ecoar nas relações sociais e na coletividade, gerando um impacto positivo e significativo na construção de uma sociedade mais solidária e humanizada. Essa 'novidade' nos convida a refletir sobre a interconexão entre a busca por sentido individual e o compromisso com o bem-estar coletivo, ampliando a compreensão do papel de cada indivíduo na tessitura do tecido social.

e honrar a singularidade de cada ser humano. No âmbito da psicoterapia, e também a *Existenzanalyse*, essa percepção da singularidade e responsabilidade individual é essencial, e nessa perspectiva, Frankl traz um outro exemplo:

> Ou então podemos solicitar ao doente em questão que ele imagine, por um momento, que o transcurso de sua vida seja um romance e que ele mesmo seria uma personagem central correspondente; que estaria, em seguida, porém, completamente em suas mãos dirigir o prosseguimento do acontecimento por si mesmo, por assim dizer, determinar aquilo que viria no próximo capítulo. Mesmo nesse caso, ao invés do peso aparente da responsabilidade, diante do qual ele se amedronta e do qual ele foge, ele vivenciará sua responsabilidade essencial na existência como liberdade de decisão ante um sem-número de possibilidades de ação. De maneira ainda mais intensa, podemos apelar, por fim, para a inserção pessoal em sua atividade, ao incitá-lo a imaginar que ele teria chegado a um ponto final em sua vida e que estaria na iminência de escrever sua própria biografia; e que, justamente agora, ele pararia naquele capítulo que trata do presente; e estaria, então, como que por um milagre, totalmente em suas mãos empreender correções; ele ainda poderia determinar de maneira completamente livre mesmo aquilo que deveria acontecer imediatamente em seguida... O veículo dessa alegoria também o obrigará a viver e a agir a partir do sentimento pleno de sua responsabilidade (Frankl, 1938/2021g, p. 17-8).

Frankl (1938/2021g), diante dessa argumentação, de forma resumida, propõe uma abordagem criativa para auxiliar o doente a compreender sua responsabilidade e vivenciá-la como uma oportunidade de escolha e ação. A sugestão que ele apresenta é simples: ele pede ao doente que imagine sua própria vida como um romance, onde ele é a personagem principal. Nessa perspectiva, o paciente é convidado a assumir o papel de autor, tendo o poder de dirigir o curso da narrativa e determinar o que acontecerá no próximo capítulo. Essa abordagem visa transformar, por objetivo final, a percepção da responsabilidade, que muitas vezes é encarada como um fardo opressivo, em uma experiência de liberdade de decisão. Ao invés de ser sobrecarregado pelo peso de uma responsabilidade em específico, o indivíduo passa a vivenciá-la como uma oportunidade de explorar as múltiplas possibilidades de ação que se apresentam diante dele.

Outra espécie de estratégia sugerida por Frankl (1938/2021g) é instigar o doente a imaginar que está escrevendo sua própria biografia. Nesse exercício mental, ele é a todo momento desafiado a refletir sobre o capítulo atual de sua vida e considerar a possibilidade de fazer correções e determinar livremente o que acontecerá em seguida. Esse tipo de abordagem enfatiza a importância da autoria de sua própria história e da capacidade de tomar decisões que moldam seu destino. Ao inserir-se pessoalmente em sua própria atividade de escrita, o indivíduo é confrontado com o sentimento pleno de sua responsabilidade e é incentivado a agir a partir desse entendimento.

Essas abordagens metafóricas e imaginativas, em síntese, são propostas por Frankl (1938/2021g) como meios de ajudar o indivíduo a se conectar com sua responsabilidade essencial na existência. Ao entrar no universo da narrativa e da escrita, o doente é convidado a experimentar um senso de liberdade e autodeterminação. Ele é capacitado a perceber que, apesar das circunstâncias externas que possam impor limitações, ele possui o poder de escolher suas ações e moldar seu próprio destino. Essas estratégias também evidenciam a importância do engajamento ativo na própria vida. Ao imaginar-se como um autor ou personagem central em sua própria história, o indivíduo é incentivado a assumir um papel protagonista e a tomar ações que estejam alinhadas com seus valores e aspirações. Essa perspectiva ressalta a necessidade de viver de forma consciente e intencional, reconhecendo que cada momento presente oferece a oportunidade de fazer escolhas significativas.

Frankl (1938/2021g) comenta que em meio ao evento neurótico-doentio, por exemplo, é possível evidenciar como tema da responsabilidade, mesmo que de forma inconsciente, permeia o indivíduo em sua essência. Para Frankl (1938/2021g), isso ocorre porque a intensa e desproporcional angústia diante da morte – conceito caro à *Existenzanalyse* – que alguns neuróticos experimentam, em última análise, nada mais é do que um reflexo da angústia diante da responsabilidade por sua existência.

Ao se fixar em determinados aspectos do caráter ou da estrutura psíquica como justificativa para sofrimentos e atitudes, o indivíduo neurótico está, de fato, evitando a responsabilidade pessoal. Ao invocar um caráter como desculpa, o indivíduo compromete sua própria liberdade de tomar posição ativa em relação à sua estrutura psicológica. A noção de que aquilo que o caráter condiciona não é o decisivo é poderosa. O elemento determinante é a nossa tomada de posição consciente e ativa diante desses condicionamentos. Isso nos leva a refletir sobre a capacidade única do ser humano de escolher e direcionar seu próprio desenvolvimento, transcendendo as influências e limitações impostas pelas estruturas internas (Pereira, 2015). Frankl apresenta um caso importante para essa compreensão descrita acima.

> [...] Eu mesmo pude conscientizar certa vez, em um caso particular, um carcinofóbico de que seu interesse corporal e quase exclusivo pelo modo como futuramente morreria não era outra coisa senão uma superestrutura para o seu desinteresse em relação a todo o modo no qual ele vivia, em relação ao seu modo de vida não consciente de sua responsabilidade. (Assim, algumas neuroses hipocondríacas podem representar, por assim dizer, uma cisão da angústia geral diante da morte = angústia da consciência em relação a um único órgão.) (Frankl, 1938/2021g, p. 18).

A neurose hipocondríaca é caracterizada por uma preocupação exagerada com a saúde e um medo constante de estar doente ou de desenvolver doenças graves. No caso mencionado, Frankl (1938/2021g) aponta que essa neurose pode funcionar como uma divisão da angústia geral diante da morte, uma angústia que se concentra em um órgão específico. Isso indica que a angústia da consciência em relação à morte se manifesta de forma direcionada e focalizada na preocupação com a saúde física. Essa observação pode trazer à baila uma possível reflexão sobre a consciência da morte. A preocupação excessiva com a morte pode ser uma forma de evitar enfrentar questões mais amplas sobre nossa existência e responsabilidade. Ao direcionar toda a atenção para o medo da morte e a saúde física, o indivíduo negligencia outros aspectos fundamentais de sua vida, como a busca por sentido, o desenvolvimento pessoal e a responsabilidade em relação às suas ações.

A angústia da consciência diante da morte é um tema central na *Existenzanalyse* de Frankl. Ele enfatiza que é necessário confrontar essa angústia de forma autêntica e integrada, reconhecendo a finitude da vida e a inevitabilidade da morte. No entanto, ao se fixar exclusivamente nessa angústia, Frankl (1938/2021g) acredita que perdemos de vista a importância de viver de acordo com nossos valores (superiores) e assumir a responsabilidade por nossas escolhas. Ao conscientizar o paciente de sua tendência hipocondríaca, Frankl o encoraja a refletir sobre seu modo de vida e a reconhecer sua responsabilidade em relação a ele. Essa conscientização permite ao paciente perceber que a preocupação excessiva com a morte é uma forma de evitar lidar com sua responsabilidade na vida cotidiana. Ao compreender essa dinâmica, o paciente tem a oportunidade de redirecionar sua atenção para aspectos mais amplos de sua existência e buscar um sentido mais autêntico e significativo. A neurose hipocondríaca é apresentada como um exemplo em que a angústia se manifesta de forma desviada, ocultando outras questões existenciais. A conscientização desse padrão permite ao indivíduo redirecionar sua atenção para uma vida mais responsável.

Frankl (1938/2021g) considera que, mesmo diante dessa situação, na qual o paciente confia nos psicoterapeutas e compreende sua responsabilidade fundamental na existência, ele se depara com algumas objeções aparentes em relação ao próprio conceito de liberdade. O ponto central do pensamento filosófico de Frankl nesse tema se volta àquela nítida alegação de que a vida seria verdadeiramente sem sentido, considerando, em primeira instância, sua natureza limitada no próprio tempo, ou seja, considerando a morte como um possível τελος [télos]. Frankl aborda essa objeção, no entanto, apresentando ao paciente as seguintes reflexões: “se a nossa existência fosse temporalmente ilimitada, então poderíamos adiar com razão toda e

qualquer ação de maneira arbitrária" (*Ibid*., p. 18-9). Nesse caso, para Frankl, nunca poderíamos chegar à ideia de realizá-las agora, pois também poderiam ser feitas da mesma forma amanhã.

Assim, a *Existenzanalyse* afirma que é precisamente o fato de haver um limite final para a vida, a morte do sujeito, ou seja, um limite final para a possibilidade de ação, de realização, de doação de sentido e orientação para valores superiores, que, de alguma forma, obriga os sujeitos a aproveitar o tempo e não deixar passar uma oportunidade favorável para qualquer ação. "Portanto, é justamente a morte que, então, empresta sentido à vida e à nossa existência como algo único" (*Ibid*., p. 19). No entanto, como aponta Frankl (1938/2021g, p. 19), não é apenas a limitação temporal de nossa existência que é colocada como um argumento contrário, mas também àquela limitação, a restrição da pessoa humana em termos de suas totais e completas habilidades e interesses, *i.e.*, o fato da individualização: "o fato de não sermos universais, mas sim perfeitos, presos àquilo que Georg Simmel chama 'o caráter fragmentário da vida'". Essa objeção, assim, ao sentido de nossa vida pode ser refutada, para Frankl, desde que possamos apresentar a individualização como um princípio que concede pleno sentido.

> Isso pode acontecer por sua vez, com uma simples alegoria retirada da biologia. Quanto mais baixo é o nível biológico de desenvolvimento em que se encontra um ser multicelular, quanto menos as suas células particulares são diferenciadas, tanto mais cedo cada uma dessas células se mostra como substituível. Só a célula extremamente diferenciada na associação do estado celular hierarquicamente articulado se nos apresenta como relativamente insubstituível, ao menos não representável indiscriminadamente por meio de outro tipo de célula. Em outras palavras, essa célula extremamente diferenciada paga com a sua própria impotência a importância e a significância no interior do todo, do organismo estruturado sobre o princípio da divisão do trabalho. De maneira análoga, é precisamente a nossa unicidade, sim, a nossa unilateralidade, que constitui a unicidade de nossa pessoa, toda a nossa individualidade. Assim como em um mosaico cada partezinha particular só é insubstituível na medida em que nenhuma outra peça apresenta sua forma e sua cor, o indivíduo particular na comunidade também se mostra como um membro absolutamente valoroso desse todo mais elevado precisamente por meio de seu dom e de suas capacidades imperfeitas e unilaterais. (Dessa maneira, a comunidade – para além de seus dados sentimentais – pode ser justificada como uma tarefa essencial na existência humana.) (Frankl, 1938/2021g, p. 19-20).

É interessante notarmos que Frankl (1938/2021g) utiliza uma interessante alegoria retirada da biologia para ilustrar a importância da nossa individualidade e unicidade na estruturação de um todo maior. Frankl (1938/2021g), de maneira geral, nos apresenta a ideia de que, assim como em seres multicelulares menos desenvolvidos, em que as células são menos diferenciadas e substituíveis, dado o exemplo acima, é a célula altamente diferenciada que se torna insubstituível e essencial para o funcionamento do organismo. Da mesma forma, seguindo

esse mesmo pensamento, é a nossa unicidade e unilateralidade que constitui a essência de nossa pessoa e individualidade.

Comparando essa ideia com um mosaico, Frankl (1938/2021g) nos mostra como cada peça particular desse conjunto só é insubstituível porque nenhuma outra peça apresenta sua forma e cor específicas. Assim, o exemplo também, para Frankl (1938/2021g), vale para o indivíduo, pois o indivíduo na comunidade se revela como um membro valioso desse todo mais amplo, exatamente por meio de suas habilidades e capacidades imperfeitas e, não menos importante, unilaterais. Ou seja, é a contribuição única que cada indivíduo traz para o grupo, com suas características, que enriquece e completa o todo. Esse tipo de pensamento, e que Frankl (1938/2021g) utiliza, nos leva a considerar inúmeros aspectos, e um deles, é que cada indivíduo possui suas próprias características, talentos e perspectivas, e é essa diversidade que traz um valor inestimável para a comunidade.

Ao reconhecer e valorizar as capacidades únicas de cada membro, a alegoria traz à tona a ideia de que a comunidade desempenha um papel essencial na existência humana. Ela não se limita apenas a uma conexão sentimental, mas pode ser justificada como uma tarefa fundamental em nossas vidas. Ao refletirmos sobre essa alegoria biológica, somos levados a considerar a importância da valorização da nossa unicidade e da unicidade dos outros. Nossas características individuais e nossas contribuições singulares são fundamentais para o desenvolvimento e o progresso da sociedade como um todo. É na aceitação e valorização de nossa unicidade e na apreciação da unicidade dos outros que encontramos sentido e propósito em nossa existência coletiva.

Frankl (1938/2021g) ressalta que, ao se envolver em discussões ideológicas com determinados pacientes, e em último, com todo e qualquer paciente, o médico muitas vezes precisa lidar com uma série de objeções específicas, e é necessário discernir, segundo o pensamento de Frankl, quando é apropriado abordar essas questões. Frankl (1938/2021g) continua apontando que, embora seja importante considerar as consequências ideológicas da psicoterapia analítico-existencial, essa abordagem em específico não substitui a técnica psicoterapêutica convencional, mas pode ser um complemento valioso em certos casos, por exemplo.

Frankl (1938/2021g) destaca que muitos terapeutas já consideravam pontos de vista ideológicos em sua prática, de forma consciente ou não. No entanto, a questão central, para ele, é se essa consideração, em síntese, é feita de maneira justa e adequada. Nesse sentido, Frankl tenta defender uma possível demarcação metodológica de uma psicoterapia que tem elemento

ontológico a dimensão espiritual, para evitar transgressões arbitrárias de limites que tais objeções poderiam ocasionar. Isso sugere, de maneira bem ampla, a importância de estabelecer uma base sólida e fundamentada para a abordagem terapêutica, que leve em consideração a dimensão espiritual da vida humana.

Tal demarcação metodológica proposta por Frankl (1938/2021g) pode ser vista como uma tentativa de reintroduzir elementos espirituais na prática terapêutica, a fim de proporcionar uma abordagem mais abrangente e talvez até mesmo holística. Implicará, essa inserção, reconhecer que os seres humanos não são apenas compostos por estratos somáticos e psíquicos, mas também possuem uma dimensão noética[125]que desempenha um papel significativo em sua saúde e bem-estar. Essa abordagem ressalta a importância de considerar não apenas os aspectos psicológicos e comportamentais do indivíduo, mas também suas crenças, valores e sentido de vida, como comenta Frankl (1938/2021g). Ao abordar essas questões, a psicoterapia pode se tornar mais sensível às necessidades espirituais dos pacientes e contribuir para um processo de cura mais profundo e significativo. Ressaltamos que a demarcação metodológica proposta pela *Existenzanalyse* não deve ser vista como uma imposição arbitrária de limites, mas sim como uma orientação ética. Os terapeutas (logoterapeutas) devem estar atentos, a partir desse tipo de pensamento, para não impor suas próprias crenças sobre os pacientes, mas sim criar um espaço acolhedor e respeitoso para que eles explorem suas próprias dimensões espirituais, se assim desejar, pois essa imposição de crença pode, em último caso, configurar uma sugestão de uma *Weltanschauung* e prática clínica.

Com isso, Frankl (1938/2021g) discute a relação entre a *Weltanschauung* e a prática psiquiátrica a partir da inadequação de considerar a *Weltanschauung* como um objeto de análise psicopatológica, como se fosse possível, segundo Frankl (1938/2021g), tratar e corrigir uma perspectiva pessimista ou fatalista por meio de intervenções puramente médicas. A baila de Frankl passa pela argumentação de que uma crítica imanente à concepção de vida do paciente é necessária, o que implica estar disposto a dialogar e discutir de forma ideológica. Isso faz com que compreendamos que não há uma psicoterapia específica para a *Weltanschauung* em si, mas é possível e, por vezes, necessário abordar a *Weltanschauung* como parte do processo terapêutico.

Frankl (1938/2021g), nesse sentido, propõe a *Existenzanalyse* como uma forma de superar os desvios psicologistas na psicoterapia. Assim como o logicismo foi uma tentativa de

[125] Frankl apresenta uma abordagem que não delineia de forma conceitual a separação entre a dimensão espiritual, noética e noológica, ao contrário da abordagem de Husserl. Isso evidencia a perspectiva de Frankl (1969/2011, p. 27-8) ao tratar esses conceitos como intercambiáveis ou análogos em sua obra.

superar o psicologismo na filosofia, a *Existenzanalyse*, nesta compreensão, busca uma abordagem que envolva confrontações ideológicas no contexto do tratamento psicoterapêutico. A *Existenzanalyse* é apresentada como uma análise que parte do reconhecimento inegável da responsabilidade humana como essência da própria existência humana. Seu objetivo é auxiliar o paciente a reconhecer esse estado de fato e contribuir para sua ancoragem, oferecendo apoio no âmbito espiritual.

Nesse contexto específico, a *Existenzanalyse* proposta pelo Frankl (1938/2021g) pode ser vista, como já notamos, como uma tentativa de integrar elementos espirituais na prática terapêutica, buscando uma compreensão mais abrangente e significativa da existência humana. Ao reconhecer a responsabilidade como essência da existência, a *Existenzanalyse* busca não apenas aliviar o sofrimento psicológico, mas também tomar como centro de sua abordagem o sentido da vida. No entanto, é importante ressaltar que a abordagem proposta requer sensibilidade e respeito à individualidade do paciente. A *Existenzanalyse*, mais especificamente a *Logoterapia*, deve ser exercida com cuidado para não impor crenças ou valores, mas fornecer um espaço aberto para o paciente no que diz respeito à essas temáticas.

Frankl (1938/2021g), a partir dessa compreensão, apresenta uma reflexão sobre a relação entre *Weltanschauung* e psicoterapia, propondo a *Existenzanalyse* como uma abordagem que integra elementos espirituais no processo terapêutico. Ao reconhecer a responsabilidade como essência da existência humana e oferecer apoio espiritual, Frankl busca promover um sentido mais profundo e significativo da vida diante dessa nova abordagem, dado a sua crítica a uma possível ideia de uma "psicopatologia da visão de mundo" e argumenta, na contramão, que a dedução de uma *Weltanschauung* pessimista ou fatalista, como já vimos, a partir de sentimentos de inferioridade é uma crítica inadequada (*Ibid*., p. 20). Comparando-a, nesse sentido, com a sugestão de tratar um homem que duvida do sentido da vida com arsênio para melhorar seu estado de espírito, Frankl (1938/2021g) destaca a necessidade de uma crítica imanente à concepção de vida do paciente.

É interessante observar que Frankl (1938/2021g) rejeita a ideia de uma psicoterapia específica para a *Weltanschauung*. Ele argumenta que não há e nem pode haver uma psicoterapia predefinida para abordar exclusivamente a *Weltanschauung* de um indivíduo. No entanto, ele sugere, afrouxando qualquer recusa, que uma *Weltanschauung* pode ser utilizada como parte do processo terapêutico e, em certos casos, pode ser necessária. Uma analogia é estabelecida com a superação do psicologismo no campo da filosofia por meio do logicismo, por exemplo. Assim como a filosofia superou a tendência de reduzir tudo a explicações

psicológicas, a psicoterapia também precisa superar desvios psicologistas. Essa superação é proposta através da *Existenzanalyse*, que envolve a vinculação de confrontações ideológicas no contexto do tratamento psicoterapêutico.

Frankl (1938/2021g, p. 20) exemplifica, de maneira bem sintética, os casos em que a *Existenzanalyse* e, talvez a prática dela, *i.e.*, a *Logoterapia*, "[...] exigida e projetada parece indicada" e, a partir disso, ele elenca três grandes grupos:

> 1. Em todos os casos nos quais o doente nos confronta com a sua indigência ideológica, a inconsistência espiritual e a sua luta por encontrar o sentido de sua vida. Tratar-se-á nesses casos compreensivelmente de tipos intelectuais, que transpuseram toda a sua indigência psíquica para a esfera espiritual na qual só podemos e devemos segui-los, porém, como vimos, até um determinado limite neutro, evitando toda imposição ideológica (Frankl, 1938/2021g, p. 23).

Assim, Frankl aborda neste primeiro tema, (i) a situação em que o terapeuta é confrontado pela indigência ideológica do paciente, (ii) sua inconsistência espiritual e (iii) sua busca pelo sentido da vida. Nesses casos, trata-se de lidar com aquilo que ele chama de "tipos intelectuais" que transferiram toda a sua carência psíquica para o domínio espiritual (Frankl,1938/2021g, p. 23). Os terapeutas, nessa linha, possuem a importante responsabilidade de acompanhar os pacientes nesse caminho, mas devem ter em mente que existem limites a serem respeitados, evitando impor as próprias ideologias. O termo "indigência ideológica" indica uma falta ou talvez uma espécie de carência na esfera das ideias e crenças desse paciente (*Ibid.*, p. 23).

A referência à "inconsistência espiritual" sugere uma falta de estabilidade ou coerência nas convicções espirituais do paciente (Frankl, 1938/2021g, p. 23). É possível que ele tenha uma visão fragmentada ou contraditória sobre questões espirituais, o que pode causar conflitos internos. O terapeuta deve estar preparado para lidar com essas contradições e auxiliar o paciente a refletir sobre suas crenças e explorar essas novas perspectivas. A expressão "luta por encontrar o sentido de sua vida" indica uma essa busca, essa procura intensa por um sentido (*Ibid.*, p. 20). Aqui, como podemos perceber, Frankl (1938/2021g) pode ter tido como exemplo algum paciente que estivesse a estar enfrentando uma crise existencial, um vazio existencial, questionando o sentido de sua existência.

O limite mencionado neste primeiro ponto destaca a importância de evitar impor nossas próprias ideologias ou visões de mundo sobre o paciente. O objetivo não é impor uma determinada ideologia, mas sim criar um ambiente seguro e aberto para que o paciente possa explorar suas próprias convicções e encontrar um sentido pessoal. Frankl enfatiza a importância

do terapeuta em lidar com a indigência ideológica, a inconsistência espiritual e a busca pelo sentido de vida do paciente. Ao oferecer apoio compreensivo e respeitar os limites da imposição ideológica, o terapeuta pode ajudar o paciente a explorar suas convicções, encontrar um caminho pessoal e construir uma visão de mundo mais coerente e significativa. O segundo tema, para Frankl, é o seguinte:

> 2. A indicação do procedimento "logoterupêutico" [sic] com base na análise existencial será dada naqueles casos nos quais podemos esperar que o ponto de partida capacitará, por assim dizer, o doente no centro espiritual da pessoa e de uma maneira repentina a lançar ao mar o lastro de sintomas neuróticos; tratar-se-á, portanto, daqueles doentes que não nos urgem a tomar parte em discussões ideológicas das quais eles aparentemente se acham à altura. (Quando certa vez, em um caso semelhante, comecei a falar como que por acaso da questão ideológica ou de concepção de vida do paciente em questão, ele me interrompeu de repente completamente abalado com as palavras: Esse é o *nervus rerum*, doutor!") (Frankl, 1938/2021g, p. 23).

Na busca pela compreensão da existência humana, o ser humano se depara com *Existenzanalyse* como um importante caminho para explorar a essência espiritual. Frankl (1938/2021g), nesse ponto em específico, revela a indicação da *Logoterapia*, um procedimento baseado nessa análise, como uma abordagem terapêutica capaz de guiar o paciente em sua jornada rumo à transformação espiritual.

A *Logoterapia* visa alcançar, em resumo, um ponto de partida favorável para o paciente, permitindo que ele se conecte ao centro espiritual de sua pessoa, como é o que Frankl (1938/2021g) faz enquanto movimento de apresentação da sua teoria. Nesse processo, ocorre uma espécie de libertação repentina dos fardos neuróticos que o aprisionam, algo que Frankl busca em sua égide na Psicanálise Freudiana. É como se, ao lançar fora esses sintomas, o indivíduo desvencilhasse-se das amarras que o impediam de vivenciar sua existência plenamente.

Uma das particularidades da *Logoterapia*, ou melhor, da *Existenzanalyse*[126], é, como já sabemos, sua ênfase na dimensão espiritual. Nessa perspectiva, ao adentrar essa esfera, a abordagem de Frankl busca desvendar a responsabilidade individual e a busca por sentido, aspectos cruciais para compreendermos nossa própria existência. Reconhecer e abraçar essa

[126] A distinção entre *Logoterapia* e *Existenzanalyse* evidencia diferenças em suas 'abordagens' terapêuticas. Enquanto a *Logoterapia* focaliza o aspecto clínico, a *Existenzanalyse* explora o âmbito do espírito e do inconsciente espiritual em busca do significado existencial. Para uma melhor compreensão, recomenda-se consultar o tópico "2.2 A *Existenzanalyse* como método especulativo no pensamento filosófico de Viktor Frankl" desta dissertação.

responsabilidade inerente nos possibilita adentrar um mundo de significado mais profundo, onde encontramos respostas para nossas angústias e inquietações.

No entanto, é importante salientar que a *Existenzanalyse* não se propõe a envolver-se em discussões ideológicas com os pacientes. O exemplo citado ilustra a reação intensa e perturbada de um paciente ao abordar-se a questão ideológica ou a concepção de vida. Isso nos alerta para a necessidade de cautela ao tratar desses assuntos durante o processo terapêutico. Nem todos os pacientes estão prontos ou dispostos a explorar discussões ideológicas, e impor tais discussões poderia desencadear desconforto e resistência (Frankl, 1938/2021g). O terceiro tem é:

> 3. Todos aqueles casos em que se padece de um fato insuperável, de um destino inevitável – deficientes, enfermos terminais e pessoas em relação às quais uma situação de indigência inalterável a curto e a médio prazo, ou seja, uma situação de indigência puramente econômica, trouxe consigo uma razão para depressões –, exigem que adentremos em questionamentos ideológicos. Tais homens precisam ser remetidos, antes de tudo, também ao fato de que o que está em jogo em uma vida conscientemente responsável não é sempre apenas uma realização criativa de valores ou um locupletar-se na vivência (no gozo artístico, no gozo com a natureza), mas que também há ainda uma última categoria de possibilidades valorativas, que podemos denominar, de maneira totalmente geral, como valores posturais; isto é, a questão de saber como um homem se comporta em relação a um estado de fato duradouro ou por enquanto inevitável sempre traz consigo uma chance de realização valorativa: como é que alguém suporta o destino – até o ponto em que se trata efetivamente de uma determinação do destino –, se a pessoa se dá, por exemplo, por vencido ou mantém, contudo, a postura, também isso contém uma derradeira possibilidade de realizar valores pessoais (bravura, coragem, dignidade) (Frankl, 1938/2021g, p. 23-4).

Frankl (1938/2021g) acima aborda a questão dos casos em que os indivíduos enfrentam situações insuperáveis, como deficiências, doenças terminais e indigência econômica, que podem levar à depressão, por exemplo. Ele argumenta que esses casos exigem uma reflexão ideológica mais profunda, e isso faz como Frankl proponha que, em uma vida conscientemente responsável, portanto, tendo a responsabilidade como um horizonte, não se trata apenas da busca por realizações criativas ou do prazer na vivência, mas também da consideração de uma última categoria de possibilidades valorativas que ele chama de “valores posturais” (*Ibid*., p. 24)

Os ‘valores posturais’ referem-se à forma como uma pessoa se comporta diante de um estado de fato duradouro ou aparentemente inevitável. Essa postura carrega consigo uma oportunidade de alcançar valores pessoais, como bravura, coragem e dignidade, dados os exemplos apresentados pelo próprio Frankl (1938/2021g). A questão central é como alguém lida com o destino, até o ponto em que se trata de uma determinação, assim, inescapável para o

sujeito. Nesse contexto, uma pessoa pode se render e se dar por vencida ou manter uma postura de enfrentamento, o que representa uma última possibilidade de realizar valores pessoais.

Essa abordagem nos convida a refletir sobre a importância da postura diante das adversidades. Frankl (1938/2021g) destaca que, mesmo quando confrontados com situações inevitáveis, como deficiências ou doenças terminais, ainda podemos escolher como responder a elas. A atitude que adotamos em relação ao destino pode ser um caminho para a realização de valores superiores. Ao buscar coragem, bravura e dignidade, podemos encontrar um sentido mais profundo em meio à adversidade. A proposta de Frankl nos leva além da simples busca por prazeres momentâneos ou realizações superficiais. Ele destaca a importância de uma abordagem mais abrangente, na qual consideramos como nos comportamos diante das circunstâncias que estão além de nosso controle.

Em vez de nos resignarmos ao desespero, por exemplo, somos desafiados a encontrar força interior e a buscar a realização de valores que transcendem as limitações impostas pelo destino. Ao reconhecer a existência dos valores posturais, Frankl (1938/2021g) nos encoraja a não apenas aceitar passivamente os fardos que enfrentamos, mas a assumir uma postura ativa e corajosa. A escolha de como nos comportamos diante de nossas dificuldades revela nossa capacidade de encontrar significado e valor mesmo nas situações mais desafiadoras. No entanto, é importante observar que Frankl (1938/2021g) não está sugerindo que a superação de tais adversidades seja fácil ou que todos devam ser capazes de fazê-lo da mesma maneira. Cada pessoa enfrenta circunstâncias únicas, e a busca por realização valorativa é um processo individual. A abordagem proposta por Frankl nos convida a refletir sobre nossas próprias respostas diante das dificuldades e a explorar o potencial de crescimento e desenvolvimento que existe em cada um de nós.

A ideia de que podemos escolher nossa resposta, apesar dos impulsos internos ou influências externas, é uma manifestação da singularidade da existência humana. Isso nos leva a questionar a natureza da liberdade, da responsabilidade e do potencial criativo que surge da capacidade de decisão. A distinção delineada por Frankl, inspira uma exploração profunda das complexas interações entre instinto, liberdade e consciência. Proporciona uma visão ponderada da humanidade, onde a existência é moldada pela relação entre as forças primordiais e a capacidade singular de escolher e direcionar nossa ação. Essa análise instiga a uma reflexão filosófica mais ampla sobre a essência da liberdade e da vontade, e como elas moldam nossa relação com o mundo e com nós mesmos (Pereira, 2015).

> Não precisamos senão perguntar seriamente a um homem que, por exemplo, perdeu uma de suas pernas em uma amputação, se ele acreditaria que o sentido da vida consistiria em andar da melhor forma possível; se ele acreditaria, por exemplo, que a vida humana é tão pobre em possibilidades valorativas que ela poderia se tornar sem sentido por meio da perda de uma extremidade – e ele não vai mais poder se desesperar de maneira alguma como acreditava que era preciso. Cabe um significado particular, porém, a uma meditação filosófica desse tipo sobre a responsabilidade e as possibilidades valorativas em todos aqueles casos nos quais a indigência econômica transpõe o homem naquela típica apatia e frustração, que se poderia designar de maneira apropriada como *neurose do desemprego*; pois sabemos por experiências psicológicas correspondentes (sobretudo em jovens desempregados) o quanto é importante preencher o tempo livre que se acha, infelizmente, por demais presente e os conteúdos e estabelecimentos de metas espirituais escolhidas de maneira apropriada (Frankl, 1938/2021g, p. 24, grifos no original).

Frankl (1938/2021g) levanta questões importantes sobre o sentido da vida diante de situações adversas, como a perda de uma extremidade, exemplificada pela amputação de uma perna. Ao propor uma reflexão filosófica sobre a perspectiva de um homem nessas circunstâncias e questionar se ele acredita que o sentido da vida se resume a andar da melhor forma possível ou se a vida perde todo o seu significado devido à perda de uma parte do corpo, Frankl (1938/2021g) parece nos conduz ao tema da responsabilidade e as possibilidades valorativas em contextos desafiadores. Casos como a indigência econômica, que pode levar à apatia e frustração, merecem uma atenção especial. Frankl (1938/2021g) denomina essa condição como a "neurose do desemprego" (*Ibid.*, p. 24).

É importante mencionar que Frankl (1938/2021g) embasa seus argumentos em experiências psicológicas, especialmente em jovens desempregados, enfatizando a importância de preencher o tempo livre de forma adequada. Ao questionar se a vida perde seu sentido após uma amputação, Frankl reflete sobre as nossas perspectivas diante das adversidades. A resposta não deve se limitar à capacidade de andar novamente, mas deve considerar uma ampla gama de possibilidades valorativas. O sentido da vida vai além da mera funcionalidade física. Trata-se de encontrar significado em como nos comportamos diante das situações que nos desafiam.

O pensamento filosófico de Frankl (1938/2021g) sugere que, mesmo diante de perdas ou limitações, ainda existem oportunidades para o desenvolvimento de valores pessoais, como coragem, resiliência e dignidade. A resposta diante de uma adversidade não deve ser o desespero, mas sim a busca por um sentido mais profundo e a capacidade de reavaliar as próprias perspectivas. A perda de uma extremidade, como a perna, serve como exemplo para questionarmos a nossa compreensão do significado e da realização pessoal. A resposta não está apenas em recuperar o que foi perdido, mas em buscar valores mais elevados, que nos permitam enfrentar as adversidades com coragem, dignidade e resiliência. Essa perspectiva filosófica nos

convida a transcender as limitações impostas pelas circunstâncias e a encontrar um propósito mais significativo em nossas vidas. Isso faz com Frankl reflita o seguinte:

> O momento do nascimento da psicoterapia se deu quando se passou a ver por detrás dos sintomas *corporais* causas *psíquicas*, ou seja, quando se passou a descobrir sua psicogênese; agora, porém, ainda é preciso dar um passo à frente e olhar, por detrás da psicogénese [sic], para além de toda a dinâmica afetiva das neuroses, o homem em sua indigência *espiritual*, a fim de ajudá-lo a sair daí naquele sentido, cujas possibilidades metodológicas tentamos de início apresentar aqui (Frankl, 1938/2021g, p. 23-4).

No surgimento da psicoterapia, como aponta Frankl (1938/2021g), houve um avanço ao identificar as causas psíquicas por trás dos sintomas corporais, revelando sua origem psicogênica. No entanto, é necessário ir além desse ponto e explorar a dimensão espiritual do ser humano, que se encontra, em último lugar, em uma condição de indigência, sua "indigência *espiritual*", ou seja, Frankl (1938/2021g) destaca importância de olhar para além da dinâmica afetiva das neuroses, direcionando o olhar para a condição de desamparo espiritual do indivíduo (*Ibid*., p. 24). Frankl (1938/2021g) traz à tona a necessidade de uma abordagem terapêutica que vá além da compreensão superficial dos sintomas e explore a dimensão espiritual do ser humano. A psicoterapia tradicional, segundo ele, já havia identificado a psicogênese dos sintomas, reconhecendo a importância dos fatores psíquicos na saúde mental. Contudo, Frankl (1938/2021g) quer ir além desse ponto e considerar a dimensão espiritual como um aspecto fundamental a ser abordado na terapia. Ao reconhecer a indigência espiritual do homem, Frankl (1938/2021g) busca enfatizar a importância de ajudar o sujeito a sair desse estado e encontrar um sentido mais profundo em sua vida. Nesse sentido, a psicoterapia não se limita apenas ao tratamento dos sintomas. Essa abordagem busca ajudar o paciente a sair desse estado de indigência espiritual, trazendo à tona possibilidades metodológicas[127].

[127] Frankl, em uma nota de rodapé, traz a seguinte reflexão: "ver realizado esse passo triplo de um posicionamento terapêutico possível em um e mesmo "caso" foi possível para mim, certa vez, por acaso, e me parece bastante elucidativo. Uma paciente encontrava-se em uma instituição para doentes nervosos por causa de uma depressão típica periodicamente reincidente de caráter completamente endógeno. Ela obteve uma medicação com ópio, ou seja, um tratamento medicamentoso em face da condicionalidade orgânica dos sintomas. Quando, então, ela foi encontrada, certa vez, em um estado de excitação e choro, descobriu-se por acaso que se achava concomitantemente em jogo um componente psicogênico, que estava presente uma superestrutura psíquica, na medida em que a paciente também chorava comprovadamente por conta da necessidade de chorar, em geral: na medida em que, por causa da depressão endógena que entrava em cena como um destino, ela se achava deprimida, para além dessa depressão, de maneira psicogênica. Uma simples explicação pertinente desse estado de coisas foi suficiente para restringir o choro e para diminuir a depressão. Portanto, realizou-se a passagem da terapia medicamentosa que se iniciou junto ao elemento corporal para uma psicoterapia requintada e complementar. Tendo sido alcançada a compreensão médica em relação à penúria psíquica, a paciente começou falar com maior frequência com o médico sobre as suas questões vitais mais genéricas: toda a suposta pobreza de conteúdo e aparente ausência de sentido da existência de um homem, que se sente justamente estiolado justamente por meio

Cada pessoa tem suas próprias possibilidades, suas próprias ocasiões para realizar valores criativos ou vivenciar experiências significativas. Tudo isso se relaciona com o caráter singular do destino, aquilo que lhe é peculiar e intransferível. O encontro com as circunstâncias que o destino proporciona, as adversidades que deve suportar e superar no sentido dos valores, tudo isso tem esse caráter único e irrepetível (Frankl, 1946/2019).

O homem é desafiado a enfrentar a sua própria singularidade, sua condição efêmera e irrepetível, e, ao mesmo tempo, a abraçar sua responsabilidade frente ao que lhe é destinado. Nesse contexto, a compreensão da finitude e da unicidade da vida torna-se essencial para que o homem possa atribuir sentido à sua existência e assumir plenamente a responsabilidade por suas escolhas e ações diante das circunstâncias que lhe são apresentadas (Frankl, 1946/2019).

Como compreende Frankl (1946/2019), a reflexão sobre a revolta contra o destino nos leva a considerar um paradoxo interessante. Quando alguém questiona como seria seu destino se seu verdadeiro pai fosse outra pessoa, surge a noção de uma realidade alternativa, um cenário hipotético onde esse destino seria diferente. Ao fazer tal pergunta, contudo, a pessoa parece esquecer que, nessa situação, ela mesma não existiria como é hoje. O portador desse destino seria uma pessoa completamente diferente, com uma identidade única e singular, e não mais a mesma que conhecemos.

---

do destino de depressões endógenas reincidentes! Logo que surgiram, como que por si mesmos, diálogos mantidos em termos de visões de mundo, que conduziram o doente com o tempo à mais profunda compreensão de sua existência como um ser responsável, ela aprendeu a não apenas construir uma vida cheia de tarefas pessoais, apesar de seus estados de indisposição, mas também a ver precisamente nesses estados de indisposição constitutivos de seu destino ainda uma tarefa a mais, a tarefa de trazer frente a isso com a menor perda de energia possível e com menos perda de valor possível" (Frankl, 1938/2021g, p. 25). Frankl (1938/2021g) relata o encontro fortuito de uma paciente em um estado de excitação e choro, revelando a presença de um componente psicogênico adicional à depressão endógena previamente diagnosticada. Essa descoberta acidental abre caminho para uma abordagem terapêutica mais abrangente, que transcende a dimensão puramente medicamentosa. Essa passagem da terapia medicamentosa para uma psicoterapia complementar é marcada pelo entendimento médico da carência psíquica da paciente. A partir desse momento, ela passa a dialogar mais frequentemente com o médico sobre questões vitais mais genéricas, como a aparente ausência de sentido da existência diante das depressões endógenas recorrentes. Esses diálogos levam a uma compreensão mais profunda de sua existência como um ser responsável. Através da psicoterapia, a paciente aprende não apenas a construir uma vida repleta de tarefas pessoais, mesmo em meio aos seus estados de indisposição, mas também a enxergar nesses estados de indisposição uma tarefa adicional. Ela reconhece a necessidade de enfrentar esses desafios com o mínimo de perda de energia e de valor possível. Essa perspectiva coloca a paciente em um caminho de autorresponsabilidade, no qual ela se torna capaz de atribuir significado a seus próprios estados emocionais e integrá-los em seu projeto de vida. Frankl (1938/2021g) destaca a necessidade de compreender a complexidade de cada caso individualmente, reconhecendo que não se trata apenas de tratar os sintomas físicos, mas também de explorar os aspectos emocionais, psicológicos e existenciais envolvidos. De maneira geral, Frankl (1938/2021g) enfatiza a importância de uma abordagem terapêutica ampla, que considera tanto os aspectos biológicos quanto os psicológicos do paciente. Ele destaca a necessidade de compreender a complexidade de cada caso individualmente, buscando o entendimento profundo das questões vitais e existenciais do paciente. Além disso, ressalta a importância de encontrar sentido e responsabilidade em meio às adversidades, buscando a realização pessoal mesmo diante dos desafios emocionais e físicos.

Essa reflexão nos leva a uma compreensão profunda da singularidade do destino e da identidade de cada indivíduo. O destino está intrinsecamente ligado à individualidade de cada ser humano, ao ponto de ser impossível pensar em outra pessoa ocupando o mesmo destino que outro indivíduo. Cada pessoa possui seu próprio destino, suas próprias experiências, escolhas e trajetórias de vida que são únicas e intransferíveis (Frankl, 1946/2019).

Portanto, segundo Frankl (1946/2019), a ideia de questionar sobre outro destino é contraditória e sem sentido, uma vez que a mudança de destino implicaria em uma mudança completa na identidade e existência da pessoa em questão. O destino é um elemento inalienável e intrínseco à própria pessoa, é aquilo que a torna singular e irrepetível. A revolta contra o destino, nesse contexto, se mostra vazia de sentido, pois a busca por um destino alternativo implicaria em uma completa reconfiguração da própria identidade.

Assim, ao invés de nos revoltarmos contra o destino, é preciso abraçá-lo em toda a sua singularidade e complexidade. Cada ser humano possui seu destino único e, ao assumi-lo com responsabilidade e consciência, encontramos a verdadeira essência da existência humana, aquilo que nos torna indivíduos autênticos e verdadeiramente livres em nossas escolhas e trajetórias de vida (Frankl, 1946/2019). Frankl afirma:

> *O destino pertence ao homem como o chão a que o agarra a força da gravidade, sem a qual lhe seria impossível caminhar. Temos que comportar-nos em relação ao destino como em relação ao chão que nós pisamos: estando em pé; sabendo, entretanto, que esse chão é o trampolim donde nos cumpre saltar para a liberdade* (Frankl, 1946/2016, p. 158, grifos no original).

Frankl (1946/2019) traz uma reflexão importante sobre o conceito de destino na vida humana. Ele faz uma analogia entre o destino e o chão que pisamos, destacando a importância e inevitabilidade do destino na nossa existência, assim como a força da gravidade que nos mantém em pé. Assim como é impossível caminhar sem o chão para nos sustentar, também é impossível viver sem o destino que nos guia e molda nossas experiências.

O destino é uma realidade inescapável que permeia nossa existência e molda nosso caminho. Assim como o chão é a base sólida que nos sustenta e nos permite caminhar, o destino é o alicerce de nossas escolhas e vivências. O destino nos convida a enfrentar os desafios da vida, a lidar com as situações que nos são apresentadas e a buscar significado e propósito em nossas experiências.

Frankl (1946/2019) enfatiza que, assim como o chão é o ponto de partida para nossos passos, o destino é o ponto de partida para nossa jornada na vida. Ele não sugere uma resignação

passiva ao destino, mas sim uma postura de aceitação consciente e ativa diante dele. Assim como não podemos mudar o chão que pisamos, não podemos mudar nosso destino, mas podemos escolher como lidar com ele e como responder às suas demandas.

A ideia de que devemos comportar-nos em relação ao destino como em relação ao chão que pisamos também ressalta a importância de cultivar uma postura de equilíbrio e firmeza diante dos desafios da vida. Assim como o chão nos sustenta, o destino também nos oferece a oportunidade de nos elevar, de saltar para a liberdade e de transformar nossa trajetória.

Frankl (1946/2019) argumenta que a liberdade não pode existir sem a noção de destino, pois é a interação entre ambos que confere significado e propósito à existência humana. Assim, o homem não é um ser solto e isolado no universo, mas sim um ser que está envolvido por uma série de vínculos. Esses vínculos podem ser entendidos como o destino, que representa as circunstâncias e condições nas quais o homem se encontra. A liberdade, por sua vez, não significa uma completa ausência de vínculos ou determinações, mas sim a capacidade de transcender e dominar esses vínculos. Ou seja, a liberdade não é um estado de completa independência, mas sim a possibilidade de agir e escolher conscientemente diante das condições e circunstâncias que se apresentam. É a capacidade de reagir diante do destino, seja ele biológico, psicológico ou social, e tomar atitudes que vão além das limitações impostas por esses fatores. Assim como o homem caminha sobre o chão, mas o transcende a cada passo, ele também transcende os fatores biológicos, psicológicos e sociais que o cercam. Ele é capaz de configurar sua própria existência e se libertar das determinações que poderiam limitá-lo.

A liberdade, portanto, não está na negação do destino, mas sim na capacidade de enfrentá-lo e encontrar sentido e propósito mesmo nas situações mais desafiadoras. É a capacidade de transformar o destino em uma oportunidade de crescimento e realização pessoal. Em suma, o homem é livre na medida em que reconhece e abraça o seu destino, tornando-se um agente ativo e consciente de sua própria vida. Ou seja, ele aprimora a capacidade de decisão a partir da compreensão do seu destino, das circunstâncias que o rodeiam, das condições que lhe são impostas, das limitações que enfrenta e das potencialidades que possui. Aprende a lidar com o seu eu e suas circunstâncias, como afirma Ortega y Gasset (1914/1966, p. 322, tradução nossa): “eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo, não me salvo a mim mesmo”[128]. Ele é livre para transcender o destino e configurar sua existência de acordo com seus valores. Essa liberdade responsável é a chave para encontrar significado e sentido em meio às vicissitudes da vida que, na *Existenzanalyse* inclina para uma espécie de paradoxo (Frankl, 1946/2019).

[128] “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega Y Gasset, 1914/1966, p. 322).

Frankl (1946/2019) aborda o caráter paradoxal do homem, destacando a dualidade entre a sua realidade factual e sua capacidade de ser potencialmente mais do que aquilo que a sua situação atual indica. Nessa análise, a natureza dialética do ser humano está sempre aberta à possibilidade de se transformar e superar suas condições existenciais, pois o homem é um ser que transcende a sua facticidade, ou seja, a sua situação atual, e é impulsionado pela sua capacidade de ser. Ele não está limitado por suas circunstâncias presentes, mas possui a liberdade de ser mais do que aquilo que as condições externas apontam. Essa dualidade entre o ser factual e o ser potencial é o que caracteriza a existência humana.

Ao considerar a liberdade e a responsabilidade humanas, Frankl (1946/2019) ressalta que o homem nunca se confunde completamente com a sua realidade concreta. Ele possui a capacidade de escolher e agir de maneira significativa, mesmo diante das situações mais desafiadoras. É essa liberdade de escolha que lhe permite transcender a facticidade e moldar sua própria existência.

O ser humano é, portanto, um ser em constante devir, sempre em processo de se tornar mais do que aquilo que é no momento presente. Ele não está simplesmente sujeito ao que lhe acontece, mas tem a capacidade de responder ativamente e dar sentido às suas experiências. Esse aspecto dialético da existência humana implica que o homem está em constante busca por significado e propósito. Ele está sempre se superando, desafiando as limitações impostas pelas circunstâncias, e buscando novas formas de expressar sua liberdade e responsabilidade, *i.e.*, o homem é aquele que decide a cada momento o que ele é, um ser que decide. Essa capacidade de decidir é o que o torna livre, enquanto se relaciona constantemente com um mundo de múltiplas possibilidades (Frankl, 1946/2019).

A liberdade humana é inerente ao seu existir, é a capacidade de escolher entre as diversas possibilidades que se apresentam a ele a cada momento. Cada decisão é uma afirmação de quem ele é, é um ato de autoafirmação do seu ser. Não se trata de um mero estar presente no mundo, mas de ser ativamente responsável pelas suas escolhas e ações (Frankl, 1946/2019). O homem é um ser que está em constante processo de se tornar. Ele é impulsionado por um leque de possibilidades, das quais apenas uma se realizará efetivamente em seu ser. Contudo, Frankl (1946/2019) também aponta para a condição trágica do homem. Ele pode tentar ‘fazer como se’ não tivesse escolha, mas essa negação da sua liberdade é uma encenação da tragédia humana. Através do ‘fazer como se’, o homem tenta evitar a responsabilidade pelas suas escolhas, mas acaba se afastando de sua verdadeira natureza como ser-livre.

Em uma história ilustrativa da vida do Imperador Francisco I da Áustria que Frankl (1946/2019) menciona, ele conta que um requerente persistente apresenta repetidamente um pedido ao Imperador, mas sempre tem seu requerimento negado. No entanto, o requerente não desiste e continua insistindo. O Imperador, ao observar essa situação, comenta com um de seus ajudantes: "'Verá como esse pobre diabo acaba por se sair com a sua' [liberdade]" (*Ibid*., p. 160).

Em síntese, essa história traz à tona a questão da liberdade humana e da responsabilidade pelas escolhas que fazemos. O 'pobre diabo' que busca incessantemente seu objetivo é um exemplo daqueles que, por vezes, tentam agir como se não tivessem liberdade para decidir sobre seu próprio destino. Eles agem como se estivessem presos a circunstâncias que os impedem de tomar decisões e moldar suas vidas de acordo com sua vontade. No entanto, essa atitude de negar a liberdade é apenas um faz de conta, uma encenação. O homem é inerentemente livre, e cada escolha que ele faz é um exercício de sua liberdade e responsabilidade. Mesmo diante das adversidades, ele pode perseverar e continuar buscando seus objetivos, pois tem a liberdade de decidir como agir em face de suas circunstâncias (Frankl, 1946/2019).

A história do Imperador e do requerente destaca a importância de reconhecermos nossa liberdade e responsabilidade como seres humanos. Negar essa liberdade é negar nossa essência, nosso poder de decisão e nossa capacidade de moldar nossas vidas de acordo com nossos valores e objetivos. A ironia presente na falta de percepção da essencial liberdade humana é ilustrada por várias anedotas, entre elas uma história sobre um homem que discute com sua esposa sobre a imoralidade da humanidade nos dias atuais. Para comprovar seu ponto de vista, ele menciona que encontrou uma carteira de documentos e pergunta à esposa se passou por sua mente entregá-la ao departamento de objetos perdidos. O que torna a situação cômica é o fato de que esse homem fala de sua própria imoralidade como se não fosse responsável por ela (Frankl, 1946/2019).

Ao expor sua imoralidade, o homem age como se tivesse que aceitar passivamente essa condição, como se fosse um fato inalterável e inquestionável. Ele parece se comportar como se sua liberdade de decidir fosse negada, como se não tivesse a capacidade de escolher entre manter a carteira consigo ou devolvê-la ao seu devido lugar. Essa história nos lembra do caráter paradoxal da existência humana. Embora possuamos a liberdade inerente de tomar decisões e moldar nossas ações, muitas vezes agimos como se estivéssemos aprisionados por circunstâncias externas, como se nossa vontade fosse limitada por forças além de nosso

controle. Tal atitude de negar nossa liberdade é, em si, uma escolha. Ao agir como se não fôssemos livres, estamos escolhendo abdicar de nossa responsabilidade e atribuir nossas ações a fatores externos. Contudo, essa negação não nos isenta da responsabilidade pelas consequências de nossas escolhas (Frankl, 1946/2019).

A comédia na anedota reside no fato de que o homem, ao apontar a imoralidade alheia, não percebe a sua própria falta de autenticidade e responsabilidade. Ele age como se fosse um mero espectador de sua própria vida, em vez de ser o autor de suas ações (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019) cita um professor do ensino secundário que concebia a 'essência' da vida como um processo de oxidação ou combustão. Ele comparava a vida a uma vela que arde até o fim sem ter qualquer controle sobre o processo de combustão. Por outro lado, o homem é dotado de um *Dasein*, ou seja, de existência consciente, o que lhe confere a possibilidade de decidir livremente sobre seu próprio ser em cada situação específica. Essa capacidade decisória é tão ampla que o homem pode até escolher aniquilar a si mesmo, isto é, pode optar pelo seu próprio fim.

Essa comparação nos conduz a uma reflexão sobre a essência da vida e o papel da liberdade humana. Enquanto a vela se consome passivamente, sujeita ao curso natural da combustão, o homem transcende essa condição ao exercer sua liberdade e responsabilidade na tomada de decisões. A existência humana se destaca por sua peculiaridade e complexidade, pois o ser humano não é apenas um ente biológico, mas também um ser dotado de consciência e autodeterminação. Essa liberdade de escolha não se restringe a questões triviais, mas abrange até mesmo a possibilidade extrema de autodestruição (Frankl, 1946/2019).

Ao ressaltar a capacidade do homem de "apagar-se a si mesmo", Frankl (1946/2019, p. 161) nos alerta sobre a gravidade das decisões que podemos tomar. A liberdade humana, embora uma dádiva, também implica uma grande responsabilidade. Somos confrontados com a responsabilidade de escolher nosso próprio destino e de lidar com as consequências de nossas ações, já que essa ideia também nos leva a ponderar sobre a busca por sentido na vida. A liberdade de escolha nos coloca diante do desafio de encontrar significado em nossas experiências e decisões. Afinal, nossa capacidade de decidir livremente também nos torna responsáveis por conferir sentido e propósito à nossa existência. A liberdade de decidir, que Frankl (*Ibid*., 161) chama de "livre-arbítrio", é uma característica evidente para o homem que possui uma mente aberta e que experimenta a si mesmo como um ser livre. Para questionar seriamente o livre-arbítrio, como comenta Frankl (1946/2019), é necessário estar influenciado por uma teoria filosófica determinista ou sofrer de uma esquizofrenia paranoica, na qual a

própria vontade é vivenciada como algo não livre, como algo que é imposto. No entanto, mesmo em casos de fatalismo neurótico, ainda podemos encontrar o livre-arbítrio encoberto. O indivíduo neurótico bloqueia suas próprias possibilidades, impedindo-se de alcançar seu potencial e comprometendo-se com uma vida deformada. Em vez de enfrentar a "realidade do devir", ou seja, o processo contínuo de se tornar, ele foge desse processo e se afasta da possibilidade de "ser diferente" e "poder ser diferente" (*Ibid*., p. 161).

Essa ideia conduz Frankl (1946/2019) a duas formulações importantes sobre a natureza humana. Primeiro, reconhecemos que todo ser humano é, por sua própria essência, único e diferenciado dos demais. Cada indivíduo possui uma identidade singular que o distingue dos outros. Além disso, em segundo, o ser humano não se resume apenas a ser diferente dos outros, mas também engloba a capacidade de ser diferente em termos de suas escolhas e ações. Essa dimensão do ser humano envolve a liberdade de escolher entre várias possibilidades e potencialidades. Assim, o livre-arbítrio está intimamente ligado à nossa capacidade de decidir e agir de maneira única e autônoma. Consequentemente, a liberdade de decidir é uma das facetas mais fundamentais da existência humana. Ela nos dá a oportunidade de moldar nossa vida, de nos tornarmos quem somos, e de vivenciarmos nossa singularidade de maneira autêntica. Essa liberdade também nos coloca diante de uma responsabilidade imensa, pois somos os artífices de nossas próprias escolhas e trajetórias. Ao abraçarmos nossa liberdade, devemos também aceitar as consequências e o impacto que nossas decisões têm em nossa vida e na vida dos outros.

A discussão sobre a liberdade da vontade nos conduz inevitavelmente ao conceito de destino. O destino é o que se opõe à liberdade humana, compreendendo todas as circunstâncias e eventos que escapam ao controle e à responsabilidade do indivíduo. Em outras palavras, é aquilo que está fora do alcance da escolha e decisão pessoal. Entretanto, é essencial compreender que a liberdade do ser humano está intrinsecamente ligada ao que chamamos de fatalidade. A existência da liberdade depende do elemento do destino, e é nessa interseção que a liberdade humana se desenvolve (Frankl, 1946/2019).

Em um primeiro olhar, pode parecer paradoxal afirmar que a liberdade e o destino coexistem dessa maneira. No entanto, essa coexistência é fundamental para a compreensão completa da natureza humana. O destino impõe limites e determina certos eventos em nossas vidas, mas é justamente dentro desses limites que encontramos a possibilidade de exercer nossa liberdade (Frankl, 1946/2019).

Somos confrontados com situações e desafios que não controlamos, mas é em nossa resposta a essas circunstâncias que nossa liberdade é manifestada. Podemos escolher como reagir ao que nos é imposto pelo destino. Nossas atitudes, decisões e escolhas dentro desse contexto são expressões genuínas de nossa liberdade interna. A liberdade, portanto, não é o oposto absoluto do destino, mas sim uma forma de interação com ele. É a capacidade humana de encontrar significado e propósito mesmo diante das limitações impostas pelo destino. Nossa liberdade se revela em nossa capacidade de lidar com os desafios, aprender com as experiências e crescer como seres humanos em meio às circunstâncias que enfrentamos (Frankl, 1946/2019).

O destino, por sua vez, proporciona o cenário em que a liberdade humana se desdobra. Ele nos coloca diante de situações que exigem respostas e escolhas, e é nesse processo que nos tornamos coautores de nossas vidas. Em vez de ser uma força que anula nossa liberdade, o destino é um elemento que a catalisa e a impulsiona. Assim, a liberdade da vontade e o que há de fatal se entrelaçam na complexa tapeçaria da existência humana. Reconhecer essa interdependência nos convida a abraçar nossa liberdade com responsabilidade, sabendo que é dentro das limitações do destino que encontramos a oportunidade de nos tornarmos seres autênticos e realizados (Frankl, 1946/2019).

Compreendendo a questão do destino e da liberdade, devemos observar que o fatal abrange, em sua essência, tudo o que pertence ao passado e sua inalterabilidade. O fato, ou seja, tudo o que já aconteceu, é exatamente o que constitui o destino. Contudo, apesar dessa conexão com o passado, o ser humano também é dotado de liberdade diante dele e, consequentemente, diante do que é considerado fatal. É inegável que o passado desempenha um papel importante em nossa compreensão do presente. Não devemos cair no equívoco de acreditar que o futuro seja totalmente determinado por ele, como é característico no pensamento fatalista neurótico. Nesse fatalismo, ocorre o erro de buscar desculpas para os mesmos erros cometidos no passado, enquanto se tem consciência deles. O futuro é assim visto como uma continuação inevitável do passado. A verdadeira sabedoria está em encarar os erros do passado como lições aprendidas, como um material fecundo para moldar um futuro melhor. A liberdade humana se manifesta no poder de aprender com as experiências passadas e utilizá-las para uma transformação pessoal. Somos agentes ativos em nossa própria história, capazes de direcionar nossas vidas para um caminho de crescimento e evolução (Frankl, 1946/2019).

Dentro do contexto do fatalismo, o ser humano pode se sentir aprisionado e impotente diante das circunstâncias passadas. No entanto, a verdadeira liberdade é encontrada na capacidade de transcender o passado, de usar as experiências vividas como recursos para criar

um futuro mais significativo. Assim, a relação entre fatalidade e liberdade é complexa e dinâmica. Enquanto o fatal abarca os acontecimentos passados e suas consequências inevitáveis, a liberdade humana reside na capacidade de fazer escolhas conscientes e intencionais diante desse cenário. Aprender com o passado, agir no presente e construir um futuro autêntico são atributos do ser humano que revelam sua verdadeira natureza livre e responsável (Frankl, 1946/2019).

O ser humano encontra-se diante de duas possibilidades em relação ao passado: pode adotar uma atitude meramente fatalista, enxergando-o como algo imutável e inevitável, ou pode escolher aprender com as experiências vividas. Nesse sentido, a liberdade do homem se manifesta na forma como ele encara o passado e decide agir diante dele. É importante compreender que nunca é tarde para aprender com o passado, assim como também nunca é demasiado cedo. O momento presente é sempre oportuno para adquirir conhecimento e entendimento sobre as experiências que vivenciamos. A vida nos coloca em constante aprendizado, e cada momento é uma oportunidade para absorver as lições que se apresentam a nós (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946, 2019) apresenta a metáfora do bêbado, que é interpelado por alguém que o aconselha a abandonar a embriaguez ilustra a atitude de algumas pessoas que resistem a mudar e aprender com suas vivências. Assim como o bêbado, elas podem acreditar que é tarde demais para mudar, que suas ações passadas determinam um futuro imutável. Essa perspectiva é limitada e ilusória.

A resposta do bêbado, dizendo que não há motivo para pressa, revela uma falta de compreensão sobre a natureza do tempo e da aprendizagem. Na verdade, não existe um prazo rígido para aprender e crescer. Cada momento é uma oportunidade de transformação e de fazer escolhas que direcionem nosso caminho. A liberdade do homem está intrinsecamente ligada à sua capacidade de aprender com o passado e de tomar decisões conscientes no presente. Essa liberdade não é restrita por um cronograma rígido; ao contrário, ela é uma constante que se desdobra a cada instante da vida. Assim, a atitude fatalista limita a liberdade humana, enquanto a disposição para aprender e crescer torna possível uma existência mais rica e significativa. A liberdade do homem reside na capacidade de transcender suas limitações passadas, de se responsabilizar por suas escolhas e de se abrir ao constante processo de aprendizagem e evolução. Cada momento é uma oportunidade para exercer essa liberdade e moldar o próprio destino (Frankl, 1946/2019).

A inalterabilidade do passado e sua transformação em destino constituem questões fundamentais para a compreensão da liberdade humana. O destino deve ser visto como um incentivo para o agir consciente e responsável. O homem se encontra na vida como alguém que, a cada momento, colhe uma única possibilidade entre uma série de possibilidades, realizando-a e tornando-a parte do reino do passado, assim, assegurando-a. É curioso observar que, no reino do passado, o que 'fica' é o passado em si, apesar de sua natureza passageira, mas exatamente porque ele já passou, pois o que é salvo da transitoriedade é preservado no passado, tornando-se a forma mais segura de ser. É o passado que nos protege do efêmero; apenas as possibilidades são efêmeras. O que permanece guardado no passado é aquela realidade que merece ser salva (Frankl, 1946/2019).

O instante pode se transformar em eternidade quando conseguimos concretizar as possibilidades que o presente encerra em realizações reais. O homem não 'realiza' apenas quando executa uma ação ou cria uma obra definitiva, mas também quando experimenta uma vivência. Nesse sentido, a vivência experimentada pode resistir à destruição real, mesmo que caia no esquecimento ou mesmo quando o sujeito da vivência não possa mais recordá-la, como ocorre após sua morte (Frankl, 1946/2019).

O passado, portanto, não é apenas um conjunto de eventos que se findaram, mas uma dimensão significativa em que as possibilidades passadas permanecem enraizadas 'para toda a eternidade'. A compreensão dessas questões nos convida a refletir sobre a importância do agir consciente e responsável, que molda o sentido existencial e nos permite colher as possibilidades que a vida nos oferece. O presente é o ponto de partida para tornar o efêmero em eternidade, nutrindo a riqueza do passado que se perpetua em cada escolha e vivência significativa. Assim, a relação entre passado, presente e futuro é um convite à responsabilidade e ao sentido existencial, tornando-nos os criadores de nosso próprio destino e eternizando nossas escolhas e realizações através da consciência e do agir responsável (Frankl, 1946/2019).

O homem comum, frequentemente, percebe apenas os resquícios do passado, ignorando os celeiros repletos de experiências que foram armazenadas ao longo do tempo. No entanto, é importante compreender que nada verdadeiramente se perde no passado; tudo se mantém ali como um valioso depósito, pronto para não se perder novamente. Aquilo que ocorreu uma vez não pode ser apagado ou descartado; é como se ficasse firmemente estabelecido, deixando uma marca indelével na história. Tal perspectiva nos faz questionar: não seria correto afirmar que tudo o que existe no mundo atual está intimamente relacionado ao que foi criado no passado? Cada ação, cada decisão, cada escolha feita em tempos passados

reverbera no presente e molda o curso dos eventos futuros. O passado é a raiz de nosso presente e a semente de nosso futuro, uma constante fonte de influência sobre nossas vidas (Frankl, 1946/2019).

À luz do pensamento filosófico de Frankl, podemos interpretar essa reflexão como uma oportunidade de compreender a importância do sentido existencial na trajetória humana. As experiências passadas, especialmente aquelas carregadas de significado e valores, influenciam nossas percepções e orientam nossas ações no presente. Assim, o passado não deve ser tratado como algo desprezível, mas sim como um tesouro de sabedoria, capaz de nos ensinar lições valiosas. O reconhecimento do passado como um celeiro de experiências enriquecedoras nos encoraja a assumir a responsabilidade por nossas ações e decisões no presente. Cada escolha feita hoje pode ter um impacto duradouro no futuro, e é nossa tarefa cultivar o sentido existencial, aproveitando o aprendizado do passado para agir de maneira consciente e significativa (Frankl, 1946/2019).

Portanto, a valorização do passado e sua conexão com o presente nos instigam a refletir sobre nossa liberdade e responsabilidade na criação de nosso próprio destino. A história não é estática; ela é viva, e somos os autores de nosso enredo. Ao reconhecer a importância do passado como um celeiro de experiências e aprendizado, podemos cultivar o sentido em nossas ações e, assim, encontrar propósito e significado em nossas vidas. Assim, a filosofia de Frankl nos convida a enxergar o passado como uma preciosa fonte de sabedoria e a assumir nossa responsabilidade no curso de nossa existência (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019) aborda três aspectos que representam o destino do homem: as (i) disposições, a (ii) condição e o (iii) destino psicológico. Cada um desses elementos desempenha um papel na influência sobre a liberdade humana. As disposições referem-se ao destino biológico do indivíduo, ou seja, suas características físicas e biológicas que estão além de seu controle consciente. Essas disposições moldam parte de sua trajetória na vida, mas não constituem uma tomada de posição espiritual livre.

Segundo Pereira (2015), Frankl, por meio de sua análise, sugere que a liberdade do ser humano é uma característica inerente, mas muitas vezes essa liberdade é negligenciada ou abandonada em favor dos instintos. A ideia de que o homem, na prática, nem sempre é livre de seus instintos ressoa com a experiência humana cotidiana. As influências dos instintos são inegáveis. No entanto, a essência do argumento repousa na noção de que a liberdade é uma escolha constante. Mesmo que pareça que estamos sendo conduzidos pelos nossos impulsos, é, em última instância, nossa responsabilidade ceder a eles ou resistir. A percepção crítica está na

compreensão de que, independentemente dos condicionamentos psicológicos, a atitude que escolhemos adotar diante deles é o que realmente importa. Essa capacidade de decisão consciente e de posicionar-se diante dos impulsos constitui o âmago da nossa humanidade. É nesse espaço de escolha que a diferença entre ser meramente impulsionado e ser verdadeiramente humano se revela. A liberdade facultativa mencionada sugere que temos o poder de decidir, mesmo quando as forças instintivas são intensas. A noção de renunciar à própria liberdade nos lembra da responsabilidade intrínseca em nossa existência. Somos chamados a questionar até que ponto estamos dispostos a permitir que os impulsos dominem nosso ser, e em que medida estamos dispostos a exercer nossa capacidade de escolha para determinar nossa direção.

Em seguida, temos a condição, que representa o destino sociológico do homem. Essa condição envolve o conjunto de circunstâncias externas em que ele se encontra, que muitas vezes também estão fora de seu controle direto. A condição é algo dado, e o indivíduo precisa lidar com as circunstâncias que lhe são impostas. Aqui, novamente, a liberdade é afetada por fatores externos e preestabelecidos (Frankl, 1946/2019).

Como aponta Pereira (2015, p. 394) Frankl distingue duas formas de determinação exercidas pela comunidade sobre o indivíduo: a “causalidade social” e a “finalidade social”. A primeira sugere uma influência condicionante que parte da estrutura social em direção ao indivíduo, enquanto a segunda implica uma orientação do indivíduo em relação à sociedade. Essa distinção nos conduz a uma apreciação mais profunda das forças que moldam a vida social, ao mesmo tempo em que ressalta a preservação de uma ‘zona de liberdade pessoal’ na qual a influência das leis sociológicas deve passar antes de afetar o indivíduo. A ideia central defendida por Frankl é que, apesar das influências sociais, o indivíduo mantém uma margem de livre decisão diante do destino social. Essa afirmação levanta questões importantes sobre a autonomia pessoal e o grau de influência que as estruturas sociais exercem sobre nossas escolhas.

Além disso, há o destino psicológico, que faz parte da atitude anímica do homem. Essa atitude não é livre, o que significa que ainda não representa uma tomada de posição espiritual verdadeiramente livre. O destino psicológico está relacionado às disposições internas da mente, como emoções, pensamentos e crenças, que também podem influenciar a forma como o indivíduo experimenta e reage à vida (Frankl, 1946/2019).

Talvez o ponto central dessa compreensão seja a análise da medida em que esses três aspectos fatais – o biológico, o sociológico e o psicológico – interferem na liberdade humana.

Aqui, Frankl (1946/2019) provoca a reflexão sobre como esses fatores predeterminados impactam a capacidade do ser humano de fazer escolhas verdadeiramente livres e encontrar sentido em sua existência. Dentro desse contexto, surge a questão sobre o que resta à liberdade humana diante de elementos inevitáveis em sua vida. Frankl (1946/2019) busca analisar como o homem pode encontrar espaço para sua liberdade e tomada de posição espiritual, mesmo dentro dos limites impostos pelos aspectos fatais.

A liberdade humana é desafiada por essas influências, mas Frankl (1946/2019) sugere que, mesmo diante delas, o homem pode desenvolver uma atitude de escolha, de busca por sentido e significado, encontrando maneiras de se adaptar, superar desafios e crescer como ser humano. Portanto, a questão de Frankl reside em como o destino biológico, psicológico e sociológico interagem com a liberdade humana e como o homem pode manifestar sua capacidade de escolha e sentido em meio às circunstâncias inevitáveis da vida.

Para isso, Frankl descreve em primeiro o destino biológico. Frankl (1946/2019) traz à tona duas questões fundamentais: a relação entre a liberdade humana e o destino biológico, bem como a profundidade do poder da vontade livre do homem no âmbito fisiológico. Essas questões abrem caminho para a problemática psicofísica, mas Frankl opta por não entrar na interminável discussão sobre a interdependência entre o organismo físico e o aspecto anímico-espiritual do ser humano. Ao invés disso, ele sugere confrontar duas realidades cruciais e deixá-las se autoquestionar.

A primeira questão levantada diz respeito à liberdade humana diante do destino biológico. O homem se depara com eventos orgânicos que muitas vezes estão além de seu controle consciente. O que se questiona é até que ponto a liberdade humana pode influenciar e determinar o desenrolar desses eventos biológicos. A relação entre a liberdade e o acontecer orgânico é complexa e desafiadora, e Frankl (1946/2019) deixa esse questionamento em aberto, convidando o leitor a refletir sobre a interface entre o poder da vontade e os limites impostos pela biologia.

Paralelamente, a segunda questão aborda a profundidade com que o poder da vontade livre do homem se estende ao campo fisiológico. O aspecto psicofísico é de grande importância nesse contexto, mas, novamente, Frankl (1946/2019) opta por não se aprofundar na discussão sobre a interdependência entre o físico e o anímico-espiritual. Ele ressalta que a problemática é vasta e complexa, e prefere focar em confrontar duas realidades cruciais que podem fornecer insights sobre essa relação.

O convite Frankl (1946/2019) para encarar essas realidades sem se aprofundar em explicações teóricas mais detalhadas pode ser interpretado como uma abordagem filosófica. A filosofia muitas vezes lida com questões profundas e complexas que podem não ter respostas definitivas ou que podem exigir abordagens múltiplas. Ao deixar as duas realidades se comentarem por si mesmas, Frankl (1946/2019) nos convida a refletir sobre a natureza da liberdade humana e sua interação com o destino biológico e o aspecto psicofísico relatando um caso interessante apresentado pelo psiquiatra Lange, envolvendo dois gêmeos que compartilhavam um único óvulo e, portanto, possuíam as mesmas disposições biológicas. No entanto, esses irmãos viveram separados por muitos anos e somente após esse período, um deles enviou uma carta revelando uma ideia quimérica semelhante à paranoia do outro irmão que estava sob cuidados psiquiátricos de Lange.

Esse exemplo traz a questão da influência das disposições biológicas na formação da personalidade e do comportamento humano. Os gêmeos, apesar de terem sido separados desde cedo e levado vidas distintas, apresentaram ideias semelhantes de natureza quimérica e paranóica, sugerindo que suas disposições enfermiças eram de certa forma determinantes em suas vidas, mesmo após anos de separação (Frankl, 1946/2019).

A situação dos gêmeos levanta uma questão filosófica importante sobre a relação entre o biológico e o psicológico. Até que ponto as disposições biológicas, inerentes à formação de um indivíduo, podem influenciar suas experiências psicológicas e suas atitudes perante o mundo? O caso dos gêmeos sugere que essas disposições têm um impacto significativo e podem se manifestar mesmo em circunstâncias distintas de vida (Frankl, 1946/2019).

Essa problemática nos conduz a uma reflexão sobre a interação complexa entre natureza e criação, entre aquilo que é inato e aquilo que é moldado pelas experiências individuais. Até que ponto somos determinados pelas nossas disposições biológicas e até que ponto temos a liberdade de moldar nosso próprio destino e superar tendências naturais? Essa questão envolve conceitos fundamentais da filosofia, como livre-arbítrio, determinismo e a relação entre corpo e mente (Frankl, 1946/2019).

O exemplo dos gêmeos levanta ainda a possibilidade de que certas disposições enfermiças possam ser consideradas fatais, ou seja, como algo que está além do controle humano e que influencia a vida de maneira inevitável. Essa ideia nos desafia a refletir sobre a natureza da fatalidade em nossas vidas e sobre como lidamos com aspectos que parecem estar fora de nosso domínio, dado que o relato dos gêmeos oferece um caso intrigante que convida à reflexão filosófica sobre a interação entre disposições biológicas e experiências psicológicas,

sobre a influência do inato e do adquirido em nossas vidas e sobre a existência de fatalidades em nossa jornada pessoal (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019) nos convoca a uma reflexão filosófica sobre a influência do destino biológico na configuração de nossas vidas. Diante dos fatos apresentados, como a situação dos gêmeos com disposições enfermiças semelhantes, surge a questão de como devemos lidar com essa força biológica do destino.

Uma das questões levantadas é se devemos cruzar os braços perante essa força inevitável. Será sensato negar a importância dos poderes orgânicos e ignorar sua eficácia em moldar nosso destino? É inegável que nossas disposições biológicas têm um papel significativo em nossa existência, e os resultados obtidos na pesquisa sobre patologia hereditária dos gêmeos sugerem uma espécie de fatalismo perigoso que pode levar à paralisação da vontade de resistir ao destino interior.Contudo, a reflexão filosófica nos chama a questionar até que ponto o destino dos portadores de certas disposições está inevitavelmente configurado pelo biológico. Será que não há espaço para a liberdade do espírito humano na configuração do destino? Essa é uma questão crucial, pois afeta a noção de livre-arbítrio e a capacidade do indivíduo de fazer escolhas e moldar sua própria trajetória de vida (Frankl, 1946/2019).

A sugestão fatalista que pode emergir desses fatos, ao considerarmos que o destino é determinado pelas disposições biológicas, pode ser perigosa porque nos leva a acreditar que não temos controle sobre nossa vida e que nossas ações e escolhas são predestinadas. Essa perspectiva pode levar à passividade e à aceitação resignada do que é considerado destino, inibindo a busca pela autotranscendência e pela realização de um sentido mais profundo na vida (Frankl, 1946/2019).

Essa reflexão filosófica nos convida a considerar que, embora as disposições biológicas possam influenciar nossa jornada, ainda temos um espaço de liberdade para agir e responder a essas circunstâncias. A liberdade do espírito humano pode se manifestar na forma como interpretamos e enfrentamos os desafios impostos por nossas disposições biológicas (Frankl, 1946/2019).

Essa discussão levanta uma questão fundamental sobre a complexa interação entre o determinismo biológico e a liberdade da vontade humana. A análise cuidadosa desse tema pode nos ajudar a compreender melhor a natureza do destino humano, a relação entre corpo e mente, e as possibilidades de superação e autotranscendência que estão ao nosso alcance. Ao invés de adotar uma postura fatalista, podemos encontrar na liberdade de nossa vontade a força para dar

significado e sentido à nossa existência, mesmo diante das contingências biológicas que enfrentamos (Frankl, 1946/2019).

Em Frankl (1946/2019), encontramos duas situações distintas que nos convidam a uma reflexão filosófica sobre a interação entre o estado psicológico e o biológico na vida humana. No primeiro caso, é apresentada a ideia de destino biológico, representado pelas disposições do homem, e o destino sociológico, representado pela sua condição e situação concretas na vida. As disposições são vistas como o destino biológico do homem, algo inerente e inescapável, que se relaciona com sua natureza orgânica. Já a condição engloba o conjunto de circunstâncias externas que também influenciam o destino de uma pessoa. Frankl (1946/2019) nos incita a considerar até que ponto a liberdade humana pode se manifestar diante desses destinos. A atitude do homem diante de sua posição é livre, mas, ao mesmo tempo, a mudança de posição pode ocorrer no tempo e com o tempo. Isso nos leva a questionar se a mudança de atitude em relação ao destino é suficiente para exercermos uma real liberdade, ou se estamos fadados a seguir os rumos traçados por nossas disposições biológicas e condições externas.

O segundo caso nos apresenta uma experiência hipnótica, onde foram sugeridas vivências gozosas e tristes a indivíduos. O resultado foi a observação de que o título de aglutinação relativo aos bacilos do tifo, obtido do soro sanguíneo durante a excitação alegre, era consideravelmente maior do que durante o estado de ânimo triste. Essa experiência nos traz a reflexão sobre a interação entre o estado psicológico e o biológico. Como o estado de ânimo pode influenciar fatores biológicos em nosso organismo? Será que nossas emoções e pensamentos podem afetar nossa saúde física? (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019), ao apresentar novos casos que suscitam reflexões sobre a relação entre o estado psicológico e o biológico na vida humana, menciona exames que lançam luz sobre a capacidade de resistência às infecções em indivíduos com diferentes estados psicológicos. Por um lado, temos o exemplo de um homem hipocondriacamente medroso, que apresenta uma reduzida capacidade de resistência às infecções. Tal entendimento nos leva a questionar até que ponto os estados psicológicos, como o medo e a hipocondria, podem afetar o funcionamento do organismo e tornar uma pessoa mais suscetível a doenças. Essa reflexão nos convida a pensar no papel da mente na saúde física e na importância de abordagens integradas que considerem a dimensão psicológica na busca pelo bem-estar.

Por outro lado, Frankl (1946/2019) menciona enfermeiras com um forte senso de dever moral que trabalham em ambientes hospitalares com doenças infecciosas. Surpreendentemente, essas enfermeiras parecem ser preservadas de infecções, levando alguns a considerar essa

situação como um “milagre” ou uma “fábula” (*Ibid*., p. 167). Essa observação nos instiga a explorar o poder da mente humana e sua influência na saúde e na capacidade de enfrentar adversidades. Poderia esse forte senso de dever moral e o estado psicológico das enfermeiras contribuírem para sua proteção contra infecções? Como isso pode ser explicado cientificamente?

Frankl (1946/2019, p. 167) argumenta que é inútil e desnecessário confrontar constantemente o “poder do espírito” com o “poder da natureza”, pois ambos fazem parte do ser humano e estão intrinsecamente interligados. Ele enfatiza que o homem é um cidadão de vários reinos, um ser complexo que vive em um constante estado de tensão, em um campo de forças bipolar.

Essa afirmação nos convida a repensar a forma como tradicionalmente enxergamos a relação entre mente e corpo, entre o psicológico e o biológico. O dualismo cartesiano, que separa a mente do corpo como entidades distintas e independentes, é questionado aqui. Em vez disso, Frankl (1946/2019) nos lembra da unidade do ser humano, onde mente e corpo estão intrinsecamente entrelaçados, pois é posto a funcionalidade de como os aspectos psicológicos e biológicos se influenciam mutuamente na experiência humana. Nossos pensamentos, emoções e crenças podem afetar nossa saúde física, assim como nossa condição biológica pode influenciar nosso estado emocional e mental. Somos seres holísticos, onde cada aspecto de nossa existência está conectado e em constante interação.

Além disso, a ideia de que o homem vive em uma tensão, em um campo de forças bipolar, nos lembra da complexidade e da dinâmica da vida humana. Estamos constantemente lidando com desafios e contradições, com forças que nos puxam em diferentes direções. Nossa existência é marcada por uma diversidade de experiências e influências, e é nesse contexto que buscamos encontrar algum sentido (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019) nos adverte contra a tentação de comparar e medir esses dois poderes, o poder do espírito e o poder da natureza, como se fossem forças opostas em uma corrida sem fim. Essa abordagem nos levaria a uma “corrida morta”, onde a violência e o conflito seriam inevitáveis (*Ibid*., p. 167). A vida humana, no entanto, não é definida por essa oposição, mas sim pela eterna luta entre a liberdade e o destino, tanto interna quanto externamente, pois somos seres complexos e multidimensionais, enfrentando uma constante dinâmica entre nossa liberdade de escolha e nossas circunstâncias, incluindo nosso destino biológico. Ele nos encoraja a não negligenciar o que é inerentemente dado e fatal em nossa

existência, mas também a reconhecer e valorizar as provas que garantem nossa liberdade humana.

Para os médicos psicoterapeutas, Frankl (1946/2019) convida-os a observar de perto essas provas de liberdade que emergem em meio às situações da vida. Nossa capacidade de escolher nossas atitudes perante os desafios, de encontrar significado mesmo em circunstâncias adversas e de buscar a autorreflexão e o crescimento pessoal são aspectos que ilustram essa liberdade. Como afirma Frankl (1946/2019, p. 167-8), "pelo menos por razões heurísticas, teríamos que fazer de conta que os limites do livre poder-ser (*Können*) em face do ter-que-ser (*Müssen*) fatal estão infinitamente longe; nessa altura, poderemos pelo menos ir tão longe quanto possível (Rudolf Allers)".

Frankl (1946/2019) destaca que mesmo quando há uma íntima relação entre o físico e o psíquico, uma alteração patológica no cérebro não significa um destino definitivo, mas sim um ponto de partida para uma configuração livre. A plasticidade cerebral, por exemplo, é ressaltada como um conceito crucial nesse contexto. O cérebro possui a capacidade de se adaptar e compensar partes afetadas por lesões, substituindo-as "vicariamente" por outras regiões do órgão, o que possibilita a restauração de funções afetadas (*Ibid*., p. 168).

Frankl (1946/2019) também apresenta exemplos de cirurgias em que partes do córtex cerebral, parte direita, nos destros, foram removidas sem resultar em perturbações psíquicas significativas e permanentes. Essa capacidade de adaptação cerebral é um lembrete poderoso de que a relação entre o físico e o psíquico é complexa e dinâmica, e que a mente humana pode superar desafios físicos e buscar novas configurações para enfrentar adversidades. No entanto, Frankl (1946/2019) aponta que a recepção dos resultados físicos permanentes de tais operações é uma questão à parte, influenciada pela concepção de mundo do paciente e de seus familiares. Aqui, Frankl (1946/2019) destaca a importância da filosofia como fundamento último da atuação médica. A concepção de mundo do indivíduo, suas crenças, valores e perspectivas, pode desempenhar um papel significativo na forma como enfrentam e interpretam as mudanças físicas que experimentam. Essa consideração nos lembra que a saúde e o bem-estar são influenciados não apenas por fatores físicos, mas também por aspectos psicológicos, sociais e filosóficos que moldam a visão de mundo do indivíduo.

Frankl (1946/2019, p. 168) nos questiona sobre a possibilidade de existirem partes do cérebro que ainda são consideradas "improdutivas" ou que não estão sendo plenamente aproveitadas. Ele aponta que, mesmo com os avanços científicos, ainda há muito que não sabemos sobre o funcionamento completo desse órgão complexo. Isso faz com ele aponte para

a incerteza sobre se todas as células ganglionares estão sendo aproveitadas de forma efetiva pelo cérebro humano. Ele levanta a possibilidade de que certas partes do cérebro possam não estar sendo utilizadas em sua capacidade máxima, e que ainda há muito a ser explorado em termos do desenvolvimento filogenético do cérebro. Frankl (1946/2019) ainda destaca que o desenvolvimento cerebral ocorre aos saltos, com duplicações repentinas no número de células ganglionares em vez de aumentos graduais. Essa dinâmica de desenvolvimento sugere que o cérebro humano pode ter um potencial ainda inexplorado e possivelmente muito além do que já conhecemos.

Nesse sentido, Frankl (1946/2019) nos provoca a refletir sobre as limitações do conhecimento humano e a necessidade de mantermos uma atitude humilde diante da complexidade do cérebro e de nossas próprias capacidades. Mesmo com todo o avanço científico e tecnológico, ainda há muito que não entendemos sobre o funcionamento do cérebro e suas potencialidades. Essa reflexão nos leva a considerar que, como seres humanos, podemos estar subutilizando nossas habilidades e capacidades, assim como partes do nosso cérebro podem estar ainda não totalmente desenvolvidas. Frankl (1946/2019) convida a questionar se estamos aproveitando ao máximo nossas capacidades intelectuais, criativas e emocionais, e se estamos explorando todo o potencial que possuímos como indivíduos e como espécie.

O destino biológico, segundo Frankl (1946/2019), é visto como material a ser configurado pela liberdade humana, ou seja, é aquilo que se apresenta como uma realidade inicial, mas que pode ser moldado e superado pelas ações e escolhas do ser humano. Observamos como diversas pessoas conseguem transcender as restrições impostas pelo fator biológico, superando dificuldades e obstáculos que inicialmente limitavam o desenvolvimento de sua mente e espírito. A partir disso, a vida de tais indivíduos se assemelha a uma realização artística ou desportiva. Como uma realização artística, pois a resistência da matéria biológica foi modelada, sugerindo que o próprio indivíduo se torna um escultor de seu destino, moldando sua trajetória. Como uma realização desportiva, à semelhança dos anglo-saxões, que possuem o ditado “to do one’s best”, dando o máximo de si, entregando-se de corpo e alma ao que fazem (*Ibid*., p. 169). Isso implica em fazer o melhor que se pode em cada situação, levando em conta as circunstâncias concretas, as dificuldades externas e as inibições internas.

Essa apreciação do ‘fazer o melhor que se pode’, para Frankl (1946/2019), se dá em relação à relatividade da realização, ou seja, considerando o ponto de partida, a situação específica em que se encontra e as dificuldades a serem enfrentadas. Frankl (1946/2019) destaca a importância de avaliar as realizações não de forma absoluta, mas contextualizada,

reconhecendo os esforços feitos diante das circunstâncias existentes. Com isso, ele apresenta a ideia de que uma vida humana pode ser profundamente influenciada pela resistência contra o destino, especialmente quando este se manifesta como uma fatalidade biológica. Nesse contexto, Frankl (1946/2019) descreve o exemplo de um homem que, desde o início de sua vida, enfrentou dificuldades consideráveis devido a uma doença cerebral que o deixou paralítico e com atraso mental.

Apesar dessas adversidades, esse homem decidiu enfrentar o desafio e buscar superar as limitações impostas pelo destino. Mesmo sendo analfabeto, ele se propôs a aprender a ler e escrever, sendo ensinado por um professor particular. Com determinação e dedicação, ele não apenas aprendeu a ler e escrever, mas também adquiriu conhecimentos de literatura e arte. Tornou-se uma figura admirada, um centro de admiração intelectual e romântica, envolvendo-se em tertúlias literárias e artísticas. Ou seja, apesar das limitações físicas, o homem encontrou uma realização significativa em sua vida, servindo como um exemplo inspirador para outras pessoas que enfrentam desafios semelhantes. Sua história demonstra que, ao resistir ao destino e lutar contra as adversidades, é possível alcançar realizações notáveis e superar as expectativas convencionais (Frankl, 1946/2019).

Além disso, Frankl (1946/2019) aborda a importância de olhar para as dificuldades individuais de cada pessoa e não subestimar o poder da vontade humana. Cada indivíduo tem a capacidade de enfrentar seus “starts”, suas situações iniciais, e traçar seu próprio caminho, superando obstáculos e construindo uma vida significativa (*Ibid*., p. 169). Assim, a narrativa de Frankl (1946/2019) ressalta que a vida humana não é predeterminada apenas pelo destino biológico, mas sim configurada pela capacidade de resistência, pela liberdade de escolha e pela determinação em enfrentar os desafios.

Em segundo lugar, Frankl (1946/2019) traz uma reflexão filosófica sobre o destino psicológico do ser humano, abordando o elemento anímico que pode contrariar a sua liberdade. Frankl (1946/2019) explora a tendência dos doentes neuróticos de se submeterem a um fatalismo psicológico, onde acreditam cegamente no destino e atribuem suas ações e comportamentos a forças instintivas, impulsos e fraquezas de caráter.

Como compreende Pereira (2015), a abordagem de Frankl reconhece, entretanto, a realidade inegável dos impulsos que constituem parte da experiência humana. Aqui, sua perspectiva se assemelha a reconhecer o substrato biológico e instintivo que coexiste com a complexidade da mente e do espírito humanos. A negação e o reconhecimento simultâneos revelam a visão de Frankl sobre a natureza dual do ser humano: um ser influenciado por suas

raízes biológicas e instintivas, mas também capaz de transcender essas influências através da autodeterminação e da busca por significado. Assim, ele parece sugerir que, apesar das influências pulsionais, o homem possui a capacidade única de escolher e forjar seu caminho com propósito. Nesse sentido, a reflexão aponta para uma visão mais ampla da existência humana, onde a liberdade e a autodeterminação emergem como elementos essenciais para a compreensão da condição humana. A negação do pandeterminismo instintivo e o reconhecimento da realidade pulsional ressaltam a busca contínua pela autonomia e pelo sentido, iluminando a rica interação entre as forças internas e a capacidade de transcendência presentes no âmago da experiência humana.

Essa postura fatalista dos neuróticos, como aponta Frankl (1946/2019), é retratada como uma submissão à vida tal como é, uma aceitação passiva das circunstâncias, sem questionar a possibilidade de mudança ou transformação. Ao se apegarem ao lema "a vida é assim" e "assim tinha que ser", eles se colocam em um estado de desrazão, onde não exercem a liberdade de escolha ou a capacidade de mudar o rumo de suas vidas (*Ibid*., p. 171).

Frankl (1946/2019) destaca que esse destino psicológico é uma construção própria da mente dos indivíduos neuróticos, uma narrativa interna que reforça suas limitações e os aprisiona em padrões comportamentais disfuncionais. Eles parecem estar presos em uma espiral negativa, incapazes de se libertar das amarras psicológicas que os impedem de desenvolver uma visão mais ampla e positiva da vida. Nesse contexto, é posto em evidência a importância de perceber a existência de alternativas e escolhas possíveis, de assumir a responsabilidade pelas próprias ações e atitudes diante da vida. A liberdade humana reside na capacidade de transcender as limitações e moldar o próprio destino, não apenas aceitando o que lhes é imposto, mas buscando ativamente caminhos de superação e crescimento pessoal.

Frankl (1946/2019) apresenta a dinâmica entre o *Ego* e o *Id*, comparando-a com a arte de velejar. Ele destaca que o *Ego* "quer", enquanto o *Id* "impulsiona", porém, ressalta que o *Ego* nunca é totalmente "impulsionado" (*Ibid*., p.171).

A analogia com a arte de velejar é usada para ilustrar a relação entre a vontade consciente do *Ego* e os impulsos inconscientes do *Id*. Assim como um velejador não simplesmente deixa o barco ser levado ao sabor do vento, mas é capaz de direcionar a embarcação na direção desejada, o ser humano tem a capacidade de influenciar e orientar seus impulsos internos (Frankl, 1946/2019).

Como já destacamos, o *Ego* representa a parte consciente da mente, a vontade individual que busca metas, desejos e objetivos. Por outro lado, o *Id* é a esfera do inconsciente,

onde se encontram os desejos instintivos, as paixões e as motivações mais profundas que muitas vezes agem de forma automática, sem a consciência clara do indivíduo. O *Ego* não é completamente subjugado pelos impulsos do *Id*. A liberdade humana está na capacidade de o *Ego* exercer seu poder de escolha e direcionar suas ações, mesmo diante dos impulsos interiores. É como o velejador que, através de suas habilidades e conhecimentos, é capaz de navegar contra o vento, controlando e moldando a trajetória da embarcação (Frankl, 1946/2019).

O cerne da argumentação se encontra na capacidade do homem de escolher sua resposta àquilo que lhe ocorre como um fato psicológico. Nessa perspectiva, a liberdade reside na decisão consciente sobre como gerenciar e administrar a influência das energias pulsionais em sua vida. O paralelo com o velejador que, ciente de seu destino, manobra o vento a seu favor, sublinha a importância do direcionamento consciente e intencional das forças que nos moldam. A distinção entre poder e força ganha destaque na reflexão sobre o controle do *Id* pelo *Ego*. A imagem do juiz idoso condenando um réu forte e robusto, e a advertência para não confundir o poder do juiz com poder físico, invoca uma análise mais profunda das complexas relações entre autoridade e força. Isso nos leva a questionar a natureza do poder interior, da vontade e da capacidade de escolha. Com isso, Frankl nos convoca a considerar a autonomia do indivíduo perante suas próprias inclinações psicológicas, destacando a diferença entre ser impelido pelos instintos e a capacidade de direcionar conscientemente o curso de suas ações. Ao fazê-lo, nos convida a explorar a verdadeira essência da liberdade humana: a habilidade de decidir não apenas sobre os instintos que emergem, mas também sobre o significado que atribuímos a eles, delineando assim nosso próprio caminho em meio às complexas correntes da existência (Pereira, 2015).

Essa reflexão nos leva a considerar a importância do autoconhecimento e do desenvolvimento da vontade consciente. Ao reconhecer os impulsos internos e suas influências, o ser humano pode agir com maior autonomia e responsabilidade, tomando decisões conscientes que estejam alinhadas com seus valores e propósitos, excluindo, por exemplo a fraqueza da vontade, pois Frankl (1946/2019) critica a ideia de que a fraqueza de vontade seja inata, afirmando que não existe fraqueza de vontade por nascimento, uma vez que a vontade não é um atributo estático, mas sim algo que se desenvolve de acordo com diversos fatores, como o conhecimento claro dos objetivos, uma decisão honesta e um certo treinamento. Ele ressalta que os neuróticos costumam hipostasiar a força da vontade, ou seja, tratam a vontade como uma entidade fixa e imutável, mas essa é uma perspectiva equivocada.

Enfatizando a importância de evitar antecipadamente qualquer pensamento negativo ou autossabotagem ao formular internamente um propósito. Frankl (1946/2019) traz à tona o caso de alguém que decide não beber. Se essa pessoa ficar constantemente pensando no inevitável fracasso de suas tentativas de não beber, isso prejudicará seus esforços. Em vez disso, Frankl (1946/2019) sugere que a pessoa exclua de antemão qualquer contra-argumento e reforce positivamente sua decisão, repetindo para si mesma que não haverá bebidas e que o assunto está encerrado.

Frankl (1946/2019, p. 172) destaca a sabedoria de uma paciente esquizofrênica que, ao ser questionada sobre sua força de vontade, respondeu com uma frase reveladora: “Quando quero, tenho; e quando não quero, também não tenho”. Essa resposta aponta para uma reflexão sobre a relação entre o querer e o livre-arbítrio humano, e isso faz com que o pensamento Frakliano se incline para a crítica da tendência de muitos pacientes neuróticos em atribuir suas dificuldades à suposta fraqueza de vontade, escondendo, assim, a responsabilidade de suas escolhas e ações. Ele argumenta que a vontade não é um atributo fixo ou estático, mas algo que pode variar em diferentes situações e circunstâncias.

A paciente esquizofrênica oferece uma perspectiva mais realista sobre a vontade, reconhecendo que ela pode ser flexível e sujeita a mudanças. Sua percepção revela uma compreensão mais profunda da natureza humana e do funcionamento da vontade, indicando que a capacidade de querer e decidir está presente, mas pode ser influenciada por diferentes fatores. O sujeito pode considerar que o livre-arbítrio é um aspecto essencial da natureza humana, mas que nem sempre é exercido de maneira consciente ou assertiva (Cf. Scheler, 1914/1960). A paciente esquizofrênica parece estar ciente de que sua vontade pode ser influenciada por diferentes estados mentais ou emocionais, o que nos leva a questionar até que ponto somos realmente conscientes e autônomos em nossas escolhas (Frankl, 1946/2019).

Um dos pontos cruciais é que a vontade humana não é um conceito fixo ou absoluto, mas sim um aspecto dinâmico e suscetível a influências internas e externas. É essencial que os indivíduos cultivem uma consciência sobre suas decisões e ações, reconhecendo que o livre-arbítrio é uma capacidade que pode ser exercida com maior clareza e determinação mediante uma reflexão profunda e honesta sobre suas motivações e desejos. Assim, ao compreender melhor a natureza da vontade, podemos tomar decisões mais conscientes e responsáveis em nossas vidas (Frankl, 1946/2019).

Isso faz com que Frankl (1946/2019) aborde a questão do fatalismo neurótico e a tendência de algumas pessoas em se desculpar por suas fraquezas de caráter, atribuindo-as a

influências externas, como educação e ambiente, em vez de assumirem a responsabilidade pela própria vida e desenvolvimento pessoal.

O fatalismo neurótico surge como uma resposta defensiva às dificuldades e desafios da vida. Os indivíduos tendem a usar as circunstâncias externas como justificativas para suas fraquezas e falhas, como se esses fatores fossem transformados em destino, tirando-lhes a autonomia e a capacidade de mudança. Essa atitude é uma maneira de escapar da responsabilidade de assumir o controle de suas vidas e, consequentemente, de suas decisões e ações. Frankl (1946/2019, p. 172) critica esse fatalismo neurótico e a ideia de que as características de personalidade, como ser uma "'filha única' típica", são imutáveis e inerentes a uma pessoa. Ele enfatiza a importância de buscar a complementação educacional ou a autoeducação para superar as fraquezas de caráter. Ao invés de se acomodar às limitações impostas por experiências passadas, o indivíduo deve se esforçar para se libertar dos padrões típicos e se tornar mais consciente de suas escolhas e atitudes. Essa transformação pessoal é vista como uma tarefa desafiadora e necessária para alcançar maior liberdade e autonomia, já que o objetivo não é se tornar uma pessoa "típica" ou moldada por padrões preestabelecidos, mas sim ser capaz de transcender as limitações impostas pela educação e ambiente, tornando-se um indivíduo único e autêntico (*Ibid*., p. 72).

Frankl (1946/2019, p. 172) descreve a importância de reconhecer que a "lei" da Psicologia Individual, que pode ser aplicada teoricamente a pessoas como a paciente mencionada que se considera "filha única", só tem validade existencial enquanto permitirmos que ela nos afete. Ou seja, é essencial compreender que as características tidas como típicas ou determinantes do destino são resultado da nossa própria aceitação e reação diante delas, e os erros de educação não podem ser usados como desculpas para nossas fraquezas de caráter. Eles devem ser encarados como oportunidades para o aprimoramento por meio do autodesenvolvimento e da autoeducação. Frankl (1946/2019) enfatiza que somos responsáveis por nosso próprio processo de crescimento pessoal e não podemos nos acomodar em padrões preestabelecidos.

Nesse contexto, Frankl (1946/2019) convida-nos a refletir sobre o papel central da liberdade humana na formação do nosso destino. Devemos buscar libertar-nos do fatalismo e da crença na inexorabilidade das influências externas sobre nossas vidas. Em vez disso, devemos abraçar nossa irrepetibilidade, nossa individualidade e a capacidade de moldar nosso próprio caminho, pois a atitude espiritual de um indivíduo possui uma certa margem de liberdade em relação ao que acontece dentro dele, tanto física quanto anímica (em relação à

alma ou mente). Isso significa que não estamos fadados a nos submeter cegamente ao nosso destino psicológico, mas temos a capacidade de influenciar nossas reações e escolhas diante dos eventos que nos afetam.

Para ilustrar esse ponto, Frankl (1946/2019) apresenta o caso de uma paciente internada para tratar depressões endógenas que se repetiam periodicamente. Ao perceber que ela estava em estado de grande excitação e chorando, o médico descobriu que, naquele momento, a depressão não era apenas endógena, mas também possuía um componente psicógeno adicional. Essa situação específica também ressalta a importância da livre escolha diante de estados anímicos patológicos. A paciente, mesmo em um momento de depressão, foi encorajada a evitar pensar excessivamente sobre sua condição e a deixar a tristeza passar como uma nuvem que logo se dissipará, lembrando-a de que os valores continuam a existir mesmo quando momentaneamente não são percebidos (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019) explora a situação de uma paciente que sofria de depressões recorrentes e sua jornada de tratamento psicoterapêutico. Inicialmente, a paciente foi tratada apenas com terapia medicamentosa para lidar com os aspectos físicos de sua condição. No entanto, ao aprofundar o tratamento, percebeu-se que havia uma carência espiritual na paciente e uma falta de sentido em sua existência. Através do processo logoterapêutico, foi possível mostrar à paciente como seus estados de desgosto, mesmo que decorrentes de fatores físicos ou psicológicos, poderiam ser encarados como estímulos para adotar atitudes espirituais diante deles. Essa perspectiva se relaciona com o conceito de "valores de atitude", em que o indivíduo é encorajado a encontrar sentido e propósito em sua vida, mesmo diante de adversidades (*Ibid*., p. 174).

Com o tempo e a *Existenzanalyse* realizada durante o tratamento, a paciente aprendeu a enfrentar sua vida com mais significado, encarando suas tarefas pessoais e os próprios estados de desgosto como desafios a serem superados. Essa mudança de perspectiva resultou em uma vida mais rica de significado, mesmo em meio às dificuldades, e demonstrou que o tratamento não apenas aliviou seus sintomas, mas também a ajudou a crescer e se tornar mais plena como ser humano, já que a inclinação de Frankl (1946/2019) implica uma atitude espiritual livre no tratamento de doenças mentais. Ele destaca que, em muitos casos, é fundamental ajudar o paciente a se reconciliar com o destino de sua doença. Isso significa aceitar a realidade da condição mental e encontrar uma forma de lidar com ela de maneira construtiva, uma vez que uma das principais ideias apresentadas é que a luta constante e inútil contra os estados mentais adversos pode levar a uma piora do quadro clínico. Frankl (1946/2019) enfatiza que se abdicar

dessa luta e aceitar os estados mentais como fazendo parte da própria condição humana pode, na verdade, acelerar o processo de superação.

Essa aceitação não implica em conformismo ou resignação passiva, mas sim em reconhecer a realidade da situação e procurar enfrentá-la de forma consciente. A atitude espiritual livre envolve a busca de sentido e propósito mesmo diante das dificuldades, permitindo ao paciente encontrar forças internas para enfrentar os desafios. A liberdade espiritual pode estar presente mesmo em meio a condições clínicas complexas. Não é a ausência de doença ou adversidades que determina a capacidade do indivíduo de ter uma atitude livre e significativa em relação à vida, mas sim a forma como ele se relaciona com sua própria experiência (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019) apresenta o caso de uma paciente que sofria há muitos anos com alucinações auditivas graves. Mesmo enfrentando vozes horríveis e sarcásticas que a acompanhavam constantemente, ela se mostrava de bom humor e fazia uma reflexão surpreendente. Quando perguntada sobre como conseguia estar bem com essa condição, ela respondeu que preferia ouvir as vozes a estar surda como uma porta. Essa observação aparentemente simples revela uma profunda arte de viver e uma grande realização nos valores de atitude por trás do comportamento dessa pessoa. Ela demonstra, segundo Frankl (1946/2019), uma notável liberdade de espírito em relação à sua doença mental, que vai além da mera aceitação passiva da condição.

Para Frankl (1946/2019), o que a paciente ilustra é uma atitude de enfrentamento consciente da sua realidade, escolhendo não se deixar vencer pelas dificuldades impostas pelas alucinações. Em vez de se lamentar e se render ao sofrimento, ela encontra um sentido peculiar na sua situação e decide valorizar a capacidade de ouvir, mesmo que isso signifique lidar com vozes perturbadoras, dado que essa postura revela a importância da liberdade de espírito, que não está condicionada apenas às circunstâncias externas, mas também à forma como o indivíduo escolhe se relacionar com suas experiências internas. Mesmo enfrentando um quadro clínico complexo, a paciente se mantém aberta para encontrar aspectos positivos e significativos em meio às adversidades.

Ao mencionar os casos de pacientes com alucinações auditivas, Frankl (1946/2019) ressalta que as formas como eles encaram suas experiências internas influencia diretamente a maneira como enfrentam suas condições mentais. A paciente que prefere ouvir as vozes a estar surda mostra uma atitude positiva e adaptativa, revelando que é possível encontrar significado e propósito até mesmo em situações complexas.

Frankl (1946/2019) também enfatiza a liberdade de escolha frente às dificuldades. Ele apresenta um caso de paciente paralítico que demonstra hostilidade para com os outros e outro que é amável e encantador. Ambos possuem a mesma doença, mas suas atitudes de espírito os levam a se comportar de maneiras distintas. Isso, por exemplo, evidencia que a maneira como cada pessoa lida com suas circunstâncias está diretamente relacionada à sua atitude e responsabilidade perante a própria vida, muito semelhante a que Frankl (1946/2019) a história de um paciente em um campo de concentração que, mesmo doente com tifo exantemático, aproveita o estado febril para reconstruir um manuscrito científico que lhe foi roubado. Esse exemplo demonstra a resiliência e a capacidade humana de encontrar sentido mesmo em situações extremamente adversas.

Em terceiro lugar, Frankl (1946/2019), ao abordar a relação entre o indivíduo e a estrutura social em que está inserido, destaca que o ser humano é influenciado tanto pelas condições sociais como pelo seu ajustamento às demandas da comunidade em que vive, ou seja, seu destino sociológico. Tal perspectiva aponta que a comunidade exerce uma influência determinante sobre o indivíduo, tanto em termos de causalidade quanto de finalidade. Por um lado, as leis sociológicas e a estrutura social podem condicionar o comportamento do indivíduo, guiando-o a seguir certos padrões e normas sociais. Por outro lado, o indivíduo também é orientado a se ajustar à sociedade para encontrar seu lugar e pertencimento.

Segundo Pereira (2015, p. 394), Frankl desafia nossa compreensão das dinâmicas sociais ao sugerir que as “leis sociológicas” não atuam de forma dominante sobre os indivíduos, mas sim através deles. Essa visão nos instiga a considerar a relação complexa entre a estrutura social e a autodeterminação pessoal. A sugestão de que a validade das leis sociológicas depende da consideração da psicologia das massas nos convida a uma análise mais profunda sobre a natureza da sociedade e sua influência nos comportamentos individuais.

Notamos que, apesar da influência social, Frankl (1946/2019) destaca que o livre-arbítrio do indivíduo não é completamente eliminado. O ser humano possui uma zona de liberdade individual que precede a influência das leis e normas sociais. Ou seja, mesmo diante do destino social que parece ser imposto, o indivíduo mantém uma margem de decisão livre, assim como diante do destino biológico ou psicológico. Essa liberdade de decisão permite ao indivíduo agir de forma autônoma e responsável perante sua própria vida e a sociedade. Mesmo sob a influência dos condicionamentos sociais, o ser humano possui a capacidade de fazer escolhas conscientes, seguindo seus valores, princípios e aspirações pessoais.

A liberdade de espírito permite ao indivíduo encontrar sentido e propósito, mesmo dentro do contexto social em que está inserido, tornando-se capaz de criar e moldar sua própria existência em meio às influências externas. Essa liberdade de escolha torna-se uma ferramenta essencial para a autorrealização e o desenvolvimento pleno do ser humano (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019) compreende a questão da finalidade social no âmbito da psicoterapia e critica a visão que reduz toda a conduta valiosa do homem a uma conduta socialmente correta, ressaltando que essa concepção é errônea e levaria a um empobrecimento de valores na existência humana. A Psicologia Individual, ao adotar essa visão, segundo a compreensão de Frankl (1946/2019), incorre em um equívoco ao afirmar que somente é valioso o que traz algum proveito à comunidade. Essa perspectiva limitada desconsidera a riqueza e a diversidade dos valores individuais que existem para além do âmbito da comunidade. A existência humana não pode ser reduzida apenas às interações sociais e à busca por benefícios coletivos, já que no reino dos valores existem reservas individuais de significado e propósito. Ou seja, há valores que são intrínsecos ao ser humano e que podem e devem ser realizados independentemente da sociedade em que se vive. Esses valores individuais transcendem o contexto social e têm sua origem na singularidade de cada indivíduo.

Ao rejeitar a ideia de que o valor de uma conduta está atrelado somente ao seu benefício para a comunidade, Frankl (1946/2019) ressalta a importância de reconhecer a autonomia e a liberdade individual na busca por sentido e propósito na vida. Cada pessoa possui seus valores únicos e deve ser capaz de vivenciá-los e expressá-los, mesmo que não estejam diretamente vinculados aos interesses coletivos. Assim, a busca por significado e valores transcende as demandas sociais e requer uma abordagem que valorize a singularidade e a liberdade individual. A psicoterapia e a compreensão do ser humano não devem se restringir apenas ao contexto social, mas devem também considerar a riqueza dos valores intrínsecos a cada indivíduo, permitindo a realização plena de suas potencialidades e propósitos de vida. Essa abordagem amplia o entendimento da existência humana e resgata a importância do livre-arbítrio e da busca por sentido, contribuindo para uma visão mais abrangente e profunda do ser humano em sua relação com a sociedade e consigo mesmo.

Frankl (1946/2019) argumenta que certos valores não podem ser avaliados apenas com base na utilidade para a comunidade, pois há uma plenitude de valores que são experimentados individualmente e independentes do benefício que a comunidade possa obter a partir deles, pois em certas experiências, como a vivência artística ou a conexão com a natureza, proporcionam ao indivíduo uma riqueza de valores que transcendem o âmbito da utilidade para a comunidade.

Esses valores se manifestam nas relações interpessoais e na comunhão entre as pessoas. A solidariedade e as relações amorosas são exemplos de experiências que são inerentemente voltadas para a vivência em comunidade. Nesses casos, a própria experiência de compartilhar e se conectar com outros indivíduos é fundamental para a geração dos valores envolvidos.

O pensamento de Frankl (1946/2019) sugere que tanto os valores individuais como os valores comunitários são importantes e complementares. Cada indivíduo possui uma dimensão única de valores vivenciais, mas também é influenciado e enriquecido pelas experiências compartilhadas na comunidade. É essa interação entre o indivíduo e a comunidade que proporciona uma abordagem holística e abrangente para a compreensão dos valores humanos.

Frankl (1946/2019) nos leva a refletir sobre a diversidade e complexidade dos valores vivenciais, bem como a necessidade de considerar tanto o aspecto individual como o coletivo em nossas avaliações e compreensão das experiências humanas. A busca por sentido na vida abrange tanto as experiências pessoais e solitárias como as relações e interações sociais, levando-nos a uma compreensão mais profunda e abrangente do ser humano em sua busca por sentidos e valores, *i.e.*, Frankl apresenta o aspecto social como tanto uma base quanto uma meta na vida das pessoas, o que significa que a sociedade influencia e molda as experiências individuais, mas também pode ser o objetivo a ser alcançado por cada indivíduo.

Com isso, destaca-se a importância de compreender o elemento social como parte do destino humano, algo imutável e incontrolável que se opõe à vontade humana e a desafia a entrar em luta. Ele ressalta a existência de um campo sociológico, um terceiro domínio da vida humana, onde os aspectos fatais da existência se encontram com o indivíduo e o impactam de maneiras diversas. Nesse sentido, ele propõe que estudemos os problemas relacionados à configuração da vida profissional, onde o homem deve enfrentar o ambiente social e se envolver em uma luta ativa com ele, pois o meio ambiente social pode ser um fator determinante nas experiências do indivíduo e, em algumas circunstâncias, pode ser algo que o indivíduo precise suportar ou enfrentar de forma inevitável. Também há espaço para a liberdade individual dentro desse contexto social. Embora a sociedade possa influenciar a vida do homem, ele ainda possui uma margem de livre possibilidade de decisão e pode buscar encontrar seu próprio sentido e propósito dentro do ambiente em que vive (Frankl, 1946/2019).

Considerando a relação entre a sociedade e o destino humano e reconhecendo a complexidade e a interação entre esses elementos, o contexto social não é apenas um fator externo que determina a vida do indivíduo, mas também pode ser um campo para a busca de

significado e valores, onde o sujeito pode encontrar oportunidades para se desenvolver e contribuir para o bem-estar da comunidade (Frankl, 1946/2019).

Frankl (1946/2019, p. 178) menciona o contexto da Primeira Guerra Mundial, que permitiu o estudo da "doença do arame farpado" (*barbed-wire disease*), uma psicopatologia associada aos campos de reclusão e ao impacto das condições de prisão na psique humana. Da mesma forma, a Segunda Guerra Mundial trouxe à tona os fenômenos resultantes da "guerra de nervos", expondo os efeitos psicológicos extremos causados pelas situações de guerra (*Ibid*., p. 178).

Essa compreensão aponta uma direção de uma psicopatologia das massas, decorrente do estudo da vida em campos de concentração. Esses locais extremos permitiram uma análise aprofundada do comportamento e da psique das multidões, uma vez que as massas eram submetidas a condições desumanas, privações e violência. Através dessas experiências, a psicologia ganhou um novo campo de estudo, no qual pôde examinar como a vida coletiva em situações extremas afeta a mente e o comportamento dos indivíduos, algo, como Frankl (1946/2019) aponta, para o estudo das massas em campos de concentração que ofereceu uma compreensão mais abrangente e profunda da psicologia social, pois revelou as dinâmicas grupais sob pressões extremas. Esse conhecimento é relevante para compreender como as circunstâncias sociais podem levar ao sofrimento e a patologias coletivas, bem como para identificar os mecanismos de resiliência e superação que alguns indivíduos demonstram diante de adversidades extremas.

Essa perspectiva é valiosa para entender a relação entre o indivíduo e o contexto social, destacando como as condições sociais podem impactar profundamente a vida das pessoas. Além disso, mostra como a psicologia pode contribuir para a compreensão e o tratamento de questões relacionadas ao sofrimento coletivo e ao enfrentamento de situações extremas (Frankl, 1946/2019).

Na compreensão filosófica aqui contemplada do pensamento Frankliano (1948/2021d, p. 25), emerge um campo de análise intrincado que delimita a relação entre o indivíduo e o contexto social, suscitando uma profunda reflexão sobre o papel, por exemplo, do "instinto ético" (*ethischen Instinkt*) nesse cenário complexo. Segundo Frankl (1948/2016a), a reflexão sobre o instinto ético nos leva a considerar a maneira pela qual a consciência opera, revelando possibilidades concretas e individuais de valores. A princípio, podemos ser tentados a comparar a consciência com um instinto ético, em contraposição à "razão prática" (*Ibid*., p. 31). No entanto, ao examinar mais detalhadamente, percebemos que esse instinto ético difere

significativamente do que normalmente é entendido como instinto, especialmente o instinto vital presente nos animais. Destacamos essa análise como uma investigação relevante na compreensão da dinâmica subjacente à interação entre o ser humano e o ambiente social, fomentando uma discussão que busca elucidar as implicações intrínsecas desse vínculo.

Conforme destaca Aquino (2019, p. 269):

> Conforme pensa o autor [Viktor Frankl], para captar os valores que estão em potência, existiria uma compreensão pré-moral dos valores, ou seja, uma intuição espiritual para o dever-ser por meio do órgão do sentido denominado consciência (*Gewissen*). Esta, por sua vez, seria pré-reflexiva e pré-lógica, pois antecederia a qualquer juízo moral. Nesse sentido, quando se considera a maneira como esta consciência atua, pode-se falar em um instinto ético que se contrapõe ao instinto vital. Este último se dirige ao geral e ao esquemático, e tem por finalidade salvar a vida da espécie e, por esse motivo, coloca a individualidade em um plano secundário. Já o instinto ético se direciona à situação concreta do indivíduo, ou seja, para um valor latente na situação (Frankl, 1992).

Ou seja, Aquino (2019), sob a égide Frankliana, sugere que existe uma compreensão instintiva e prévia dos valores, uma intuição espiritual que precede o julgamento moral no pensamento de Frankl. Essa consciência, não reflexiva (pré-reflexiva) e não lógica (pré-lógica), parece operar como um instinto ético, diferente do instinto vital, que prioriza a sobrevivência da espécie em detrimento da individualidade. O instinto ético se volta para os valores latentes nas situações individuais, destacando a importância do contexto concreto para a ética.

A perspectiva delineada por Frankl (1946/2019), enraizada na compreensão das vicissitudes e desafios que o ambiente social impõe, delineia um panorama que transcende as limitações superficiais. A perscrutação do contexto social, em consonância com uma espécie de ‘imperativo’ do instinto ético, convoca uma análise que não apenas reconhece o espectro da condicionalidade exterior, mas também almeja discernir a intersecção entre a esfera social e a busca por significado e valores intrínsecos. O relato dos campos de concentração, como apontada por Frankl (1946/2019), reverbera na contemporaneidade como um microcosmo de análise das dinâmicas humanas sob extremos sociais, delineando a amplitude dos mecanismos de sofrimento e resiliência que se manifestam em meio às adversidades.

É interessante enfatizarmos que, em meio ao imbricado tecido social, o instinto ético emerge como uma faceta fundamental da experiência humana no pensamento filosófico Frankliano. Este construto se materializa como uma bússola moral internalizada, orientando as escolhas individuais rumo a uma manifestação do bem e da justiça. Ao confrontar as complexidades do contexto social, a presença do instinto ético se consolida como um farol

interno, iluminando o caminho na busca de um propósito maior e na construção de interações sociais autênticas e significativas.

Nesse contexto, convergimos para uma conclusão que alicerça a existência humana como um intrincado diálogo entre o domínio social e a ética. Essa sinergia resultante entre o indivíduo e o meio social preconiza a oportunidade de transcendência, almejando uma configuração de destino que, ao transcender as barreiras impostas, converge para a materialização dos valores intrínsecos mais elevados. No vasto horizonte da experiência humana, o instinto ético assume a posição de pilastro de esperança no pensamento filosófico de Frankl, delineando um caminho no qual a relação entre o indivíduo e a sociedade é moldada não apenas pela contenda, mas também pela contínua busca pela excelência moral e pela realização plena. Tal empreendimento conceitual e analítico não somente enriquece a compreensão das complexas interações humanas, mas também incita uma investigação que potencialmente contribui para a edificação de uma sociedade mais ética e compassiva.

5.3 A indeterminação da intuição inconsciente (ou emocional) dos valores no comportamento humano e o livre-arbítrio: uma crítica ao pensamento filosófico Frankliano

O instinto dos animais é voltado para o genérico, operando de forma geral e esquemática. Em suas reações ao meio ambiente, os animais seguem um esquema fixo, aplicável a todos os indivíduos de sua espécie. A eficácia desse esquema instintivo depende de sua generalidade, o que significa que ele se aplica à maioria dos casos individuais. Contudo, em algumas circunstâncias, esse esquema pode falhar e até mesmo levar o indivíduo a agir instintivamente, mas de maneira imprudente e contraproducente (Frankl, 1948/2016a).

A compreensão de que o animal é intrinsecamente ligado aos seus instintos e não possui uma vontade livre e autoconsciente é um convite à contemplação das fronteiras da autodeterminação. O animal é retratado como uma entidade inseparável de seus impulsos instintuais. Sua ação é moldada rigidamente por um conjunto de padrões cognitivos e comportamentais, onde a modificação do ambiente é reativa a esses impulsos, e vice-versa. Isso sugere que a existência do animal é caracterizada por um ciclo constante de estímulo e resposta, limitando sua capacidade de se afastar dessa sequência predeterminada. A verdadeira diferença, contudo, destaca-se na descrição da condição humana. Ao contrário do animal, o ser humano habita um espaço entre o estímulo e a resposta, um espaço de liberdade, reflexão e escolha. Aqui reside uma das características mais marcantes da humanidade: a capacidade de

transcender impulsos imediatos, de considerar alternativas e decidir conscientemente como agir (Pereira, 2015).

Ao contrário do instinto vital, o instinto ético se opõe a essa generalidade. Ele não coloca a individualidade em segundo plano, mas, pelo contrário, ressalta a singularidade de cada ser humano. A consciência revela possibilidades de valores que são únicas para cada indivíduo, considerando suas experiências pessoais e perspectivas únicas (Frankl, 1948/2016a).

Frankl (1948/2016a) ressalta a importância do sentido e da responsabilidade na vida humana. A capacidade de intuir valores de forma ética está profundamente ligada à busca por sentido e significado em nossas ações. Ao abraçar a singularidade de nossa existência, podemos cultivar um instinto ético mais apurado, capaz de orientar nossas escolhas de forma consciente, responsável e autêntica.

Assim, a compreensão do instinto ético nos convida a transcender a rigidez dos instintos vitais e a abraçar a complexidade e a riqueza da experiência humana. A consciência se revela como uma faculdade poderosa, capaz de nos guiar em nossa jornada em busca de um sentido autêntico e significativo para nossas vidas. O instinto ético é, portanto, uma das chaves para uma existência mais plena e realizada, que valoriza a individualidade e a responsabilidade de cada ser humano em construir seu próprio sentido de vida (Frankl, 1948/2016a).

A análise do instinto ético nos convida a explorar a essência singular desse elemento que difere completamente dos instintos vitais presentes nos animais. Enquanto o instinto vital dos animais atua de forma geral e esquemática, o instinto ético se dirige sempre a algo individual e concreto (Frankl, 1948/2016a).

A eficácia do instinto ético reside exatamente em sua abordagem específica e personalizada. Sua capacidade de discernir o que é necessário e essencial é fundamental, pois se concentra na situação concreta de cada indivíduo. Ao contrário dos instintos vitais, que podem enganar os animais, a consciência moral é a faculdade humana que nos capacita a perceber o que é único e necessário para nós, não algo genérico que se aplica a todos (Frankl, 1948/2016a).

A razão ética pode falhar, pois é influenciada por variáveis e interpretações subjetivas, mas a consciência moral, tem a capacidade de sintonizar a lei moral universal com a situação específica de uma pessoa. Isso permite que vivamos uma vida absolutamente pessoal, direcionada a situações concretas, atendendo ao que é significativo e individualmente relevante para nossa existência (Frankl, 1948/2016a).

A consciência, ao considerar o ‘aqui’ e o ‘agora’ concreto de nosso ser, nos coloca em uma posição única de responsabilidade. Somos chamados a viver nossas vidas com autenticidade e integridade, levando em conta as circunstâncias singulares em que nos encontramos. A partir da consciência moral, somos guiados a tomar decisões e agir de forma coerente com nossos valores mais profundos e significativos (Frankl, 1948/2016a).

Frankl (1948/2016a) enfatiza a importância do sentido existencial em nossas vidas, e o instinto ético desempenha um papel fundamental nessa busca por significado. Ao sintonizar nossas ações e decisões com a consciência moral, abraçamos a individualidade de nossa existência e nos tornamos responsáveis por nossas escolhas. Assim, o pensamento filosófico Frankliano nos convida a desenvolver e cultivar nosso instinto ético, nossa consciência moral, como uma bússola interna que nos orienta em direção a uma vida autêntica e genuinamente significativa. Ao nos sintonizarmos com nossa singularidade, tornamo-nos protagonistas de nossa própria existência, buscando dar sentido e propósito às nossas ações, de acordo com aquilo que é verdadeiramente relevante para nós como indivíduos únicos (Frankl, 1948/2016a).

O pensamento de Frankl (1948/2016a) sobre o instinto ético nos oferece uma perspectiva instigante sobre a consciência humana e sua capacidade de intuir valores de forma ética e singular, pois a sua abordagem sobre o instinto ético e a tendência do indivíduo a se orientar por valores superiores pode ser criticada em relação à questão da liberdade do sujeito em fazer suas escolhas. Embora Frankl enfatize a importância da consciência moral em perceber valores superiores e agir de acordo com eles, é preciso considerar que a liberdade do indivíduo desempenha um papel significativo na forma como ele se comporta em relação a esses valores.

Destacamos que um dos pontos fracos do argumento de Frankl é que, embora a consciência possa revelar valores superiores, não implica necessariamente que o indivíduo se sinta compelido a segui-los. A liberdade humana permite que as pessoas façam escolhas, mesmo que essas escolhas não estejam alinhadas com valores considerados superiores pela consciência moral. Isso significa que, embora o indivíduo possa estar ciente desses valores e entender sua importância, ele ainda pode optar por agir de maneira contrária ou negligenciar esses princípios.

O instinto ético e a consciência moral são elementos fundamentais na reflexão sobre a conduta humana e a busca por valores superiores. Frankl (1948/2016a) destaca a importância da consciência em revelar possibilidades concretas e individuais de valores, permitindo ao ser humano intuir o que é ético e significativo em sua jornada existencial. No entanto, é importante

reconhecer que a mera percepção desses valores superiores pela consciência não garante uma ação coerente com eles.

Um dos pontos fracos do argumento de Frankl reside na liberdade inerente à natureza humana. A liberdade é uma característica singular do ser humano, conferindo-lhe a capacidade de tomar decisões e fazer escolhas com base em sua própria vontade e discernimento. Embora a consciência possa revelar valores superiores e apresentá-los como referências éticas, a liberdade humana permite que cada indivíduo faça suas escolhas, mesmo que elas não estejam alinhadas com esses valores percebidos.

Nesse sentido, a consciência moral pode ser considerada uma bússola interna, um guia que aponta para o que é ético e valioso, mas não é uma força coercitiva que obriga o indivíduo a agir de acordo com esses valores. O ser humano pode optar por agir em conformidade com sua consciência ou, por outro lado, escolher ignorar ou até mesmo contrariar esses princípios éticos.

Além disso, o contexto e as circunstâncias também desempenham um papel significativo na ação humana. Influências externas, normas sociais, pressões culturais e experiências pessoais podem desempenhar um papel importante nas decisões individuais. A consciência moral pode ser confrontada com dilemas éticos complexos, onde as escolhas não são tão claras e simples como a percepção de valores superiores pode sugerir.

Diversos elementos externos têm o poder de influenciar as decisões e ações humanas. Entre eles, destacam-se as crenças culturais e normas sociais vigentes em determinado contexto.

A sociedade e a cultura em que o indivíduo está inserido moldam sua *Weltanschauung* e suas noções sobre o que é considerado certo ou errado. Por vezes, essas crenças podem entrar em conflito com os valores superiores que a consciência moral identifica, gerando um dilema ético e levando o indivíduo a agir de maneira incongruente com tais valores.

Além disso, as circunstâncias específicas em que o indivíduo se encontra podem exercer forte influência sobre suas escolhas éticas. Pressões e desafios externos podem criar situações em que o indivíduo se sinta compelido a agir de forma a atender a interesses próprios, mesmo que isso signifique contrariar os valores morais que reconhece como superiores. Em momentos de tensão, medo ou insegurança, a consciência moral pode ser enfraquecida e deixar espaço para a prevalência de motivações egoístas ou autocentradas.

Outro aspecto a considerar é a falibilidade da natureza humana. O ser humano não é perfeito, e mesmo a consciência moral pode ser influenciada por preconceitos, desejos egoístas

ou racionalizações. A fraqueza da vontade pode levar o indivíduo a agir de forma contrária aos valores percebidos como superiores, cedendo a impulsos ou desvios éticos.

Assim, embora a consciência possa apontar para valores superiores e fundamentais, a liberdade humana permite que cada pessoa escolha seguir ou ignorar tais princípios. A jornada ética é permeada por escolhas e desafios, e o ser humano é responsável pelas decisões que moldam sua conduta e caráter. A busca por valores superiores é um chamado à responsabilidade e à autenticidade, uma tarefa que demanda constante reflexão, discernimento e o reconhecimento de nossa liberdade como um componente central de nossa existência ética.

A reflexão sobre a consciência moral revela mais um ponto fraco em relação à sua capacidade de orientar o indivíduo de maneira consistente com valores superiores. Embora a consciência possa perceber tais valores e apresentá-los como referências éticas, ela não está imune à influência de fatores externos que podem desviar o indivíduo de uma conduta coerente com esses princípios.

Ainda que a consciência moral seja um guia interno importante para a conduta ética, ela não é imune às fraquezas humanas, uma espécie de akrasia (ἀκρασία). A fraqueza da vontade, a tendência ao autoengano e a influência de paixões e desejos podem levar o indivíduo a agir de forma incoerente com os valores que sua consciência identifica como superiores. A moralidade humana é complexa e permeada por dilemas éticos que requerem discernimento e reflexão constantes.

Portanto, é importante reconhecer que a consciência moral não opera em um vácuo isolado, mas está sujeita a demandas internas, influências externas e à complexidade das relações humanas. A busca por uma conduta ética e alinhada com valores superiores exige do indivíduo uma constante avaliação e questionamento de suas motivações, bem como uma maior conscientização sobre as influências culturais e sociais que podem interferir em suas escolhas éticas.

Apesar dos pontos fracos, a consciência moral continua sendo uma faculdade fundamental na busca por uma vida ética e significativa. Ela nos desafia a olhar para além das influências externas e a buscar uma coerência interna com os valores que reconhecemos como superiores. A responsabilidade de agir de acordo com esses valores é uma tarefa árdua, mas essencial para uma existência autêntica e comprometida com a busca do bem e da virtude.

É essencial reconhecer que a liberdade individual pode levar a escolhas que nem sempre estão alinhadas com o que a consciência moral pode apontar como valores superiores. O ser humano é complexo e, embora a consciência possa oferecer insights sobre valores

significativos, as decisões e ações finais dependem da vontade e liberdade do indivíduo em escolher seguir esses valores ou não. Portanto, o instinto ético não é uma garantia de que o indivíduo sempre se orientará por valores superiores, mas sim uma possibilidade que pode ser influenciada por múltiplos fatores internos e externos.

Isso faz com que destaquemos a análise realizada por Reitinger (2015) no artigo "Viktor Frankl's Logotherapy from a Philosophical Point of View", que constitui uma crítica relevante aos conceitos apresentados por Frankl. A principal intenção subjacente a essa empreitada consiste em minuciosamente reconstruir os elementos fundamentais propostos por Frankl, visando desvendar as complexidades que permeiam sua abordagem. Essa reconstrução meticulosa percorre um terreno não apenas caracterizado pelo diálogo crítico, mas também por considerações filosóficas substanciais

O ponto central da crítica de Reitinger (2015) é o entendimento de que a vontade de sentido de Frankl e seu conceito de liberdade estão inseridos em uma teoria metafísica forte. Embora Frankl rejeite a ideia de determinismo por mecanismos biológicos ou psicológicos, enfatizando a liberdade e a responsabilidade, Reitinger argumenta que a teoria de Frankl apresenta uma tendência determinística, especificamente o finalismo.

Essa doutrina abraça a causalidade do fim, propondo que o propósito é a força motriz subjacente à organização do mundo e aos eventos individuais. Ela carrega consigo duas proposições distintas: Primeiro, a concepção de que o mundo é estruturado com um propósito específico em mente; segundo, a explicação de qualquer evento está vinculada ao fim para o qual esse evento se encaminha. Embora frequentemente se entrelacem, essas duas teses podem se separar, permitindo a aceitação de uma sem a outra (Abbagnano, 2007).

A análise abordada quanto à história da concepção do livre-arbítrio, por exemplo, delineia um quadro em que esse princípio tem sido tradicionalmente associado a um tipo de poder, capaz de dirigir as escolhas e ações individuais. Duas respostas prevalecentes e coadunantes emergem nesse contexto: em primeiro lugar, que tal dependência reside na capacidade do indivíduo de optar por caminhos alternativos, ou ao menos, de não adotar as escolhas e ações realizadas; em segundo lugar, que essa dependência é concebida como a própria fonte da ação empreendida. Entretanto, uma controvérsia generalizada permeia a questão quanto à necessidade de cada uma destas condições para a efetivação do livre-arbítrio e, se sim, como interpretar a natureza de tal liberdade para optar por vias distintas ou para ser a raiz primordial das ações. Esforços em prol da resolução dessa controvérsia inclinam-se ora para uma articulação minuciosa das experiências de deliberação, escolha e ação ora para uma

fundamentação na esfera da responsabilidade moral. A proposição subjacente é que o tipo de controle ou senso de superioridade inerentes ao livre-arbítrio se alinham ao controle ou senso de superioridade pertinentes à responsabilidade moral (Talbert, 2022).

De fato, algumas correntes de pensamento avançam a definição de 'livre-arbítrio' como sendo uma espécie de condição de controle que é essencial para a constituição da responsabilidade moral. Nesta perspectiva, surge a possibilidade de avaliar se a liberdade de optar por ações contrastantes e o poder de autodeterminação constituem elementos essenciais do livre-arbítrio e, caso afirmativo, em qual dimensão, à luz daquilo que se demanda para ser um agente moralmente responsável. No entanto, as caracterizações recentes do livre-arbítrio se entrelaçam de maneira intrínseca e talvez até deriva da compreensão da responsabilidade moral. Ainda que vozes dissidentes possam contestar essa priorização conceitual, é notável a íntima relação entre essas duas concepções. Por conseguinte, para uma apreciação aprofundada das contendas contemporâneas em torno da essência do livre-arbítrio, uma análise concomitante sobre a natureza da responsabilidade moral se faz necessária[129]. Em última instância, a compreensão do livre-arbítrio se revela entrelaçada à matriz ética que estrutura nossas ações e escolhas, delineando os contornos de uma jornada filosófica em busca de desvendar os mistérios da agência humana (Talbert, 2022).

Reitinger (2015) compreende que o aspecto peculiar de uma análise filosófica sobre os conceitos Franklianos de 'liberdade' e 'sentido' incorporam elementos do determinismo. Em outras palavras, apesar de defender a liberdade e a capacidade do indivíduo de encontrar

[129] No intrincado âmbito da reflexão filosófica, emerge a aceitação contemporânea da pluralidade de manifestações da responsabilidade moral. Essa concepção, embora não isenta de debates, consolida-se em distintos matizes: a responsabilidade moral como um todo, a responsabilidade moral como imputabilidade e a responsabilidade moral como resposta adequada a uma ação ou escolha. A diferenciação entre essas várias formas de responsabilidade moral ecoa em três dimensões cruciais: a natureza das respostas permitidas diante do agente responsável; a complexa trama das relações que subjazem a esse licenciamento; e, por fim, as condições *sine qua non* que endossam a autorização das respectivas respostas em relação ao agente. A título de exemplo, delineia-se a proposição de que, quando um agente assume responsabilidade moral no espectro da imputabilidade, certos juízos concernentes a suas virtudes e vícios tornam-se pertinentes e justificáveis, independente de sua capacidade de escolha alternativa. Contudo, ganha forma uma dicotomia instigante entre as abordagens que enfatizam a liberdade de escolha e aquelas que adentram no âmago da própria natureza do agente moral. À medida que sondamos os meandros das respostas emocionais e intelectuais que uma ação suscita, a relação entre ação e responsabilidade moral desvenda uma intrincada rede de conexões, cuja interpretação varia conforme as distintas categorias delineadas. A sensatez de uma avaliação moral, ao considerar a virtude e o vício de um agente, é questionada quanto à sua dependência da liberdade para escolher de outra maneira, estabelecendo um território fértil para o intercâmbio dialético. Nesse emaranhado conceitual, a responsabilidade moral emerge como uma tessitura multifacetada, cuja tessitura é urdida por elos intrincados entre a liberdade de escolha, a imputabilidade e a reação adequada perante a ação. A busca por compreender as nuances da responsabilidade moral, em suas diversas manifestações, converge para uma jornada de análise que transcende o domínio meramente teórico e deságua nas complexidades inextricáveis da experiência humana. No seio dessas reflexões, o mosaico das interpretações e concepções se amalgama, esculpindo uma reflexão atemporal sobre a natureza da responsabilidade moral e suas ramificações na tessitura do ser (Talbert, 2022).

significado em sua vida, a teoria Frankliana também parece sugerir que existem direcionamentos finais ou propósitos preestabelecidos que influenciam a busca de sentido do ser humano.

Reitinger (2015) afirma que a antropologia de Frankl é baseada nas seguintes premissas-chave:

> (1) Seres humanos fazem parte de três dimensões ontológicas diversas e não-redutíveis: o somático, o psíquico e o noético, sendo este último a dimensão humana efetiva. (2) Devido à dimensão noética, os seres humanos são pessoas. (3) Como pessoas, não somos determinados biologicamente e/ou psicologicamente, mas podemos agir livremente e com responsabilidade. (4) Como pessoas, temos a capacidade de auto-desapego e auto-transcendência. (5) Como pessoas, nossa motivação é a vontade de sentido. (6) O sentido pode ser realizado por meio da realização de valores. (7) Valores e sentido são objetivamente dados. (8) Há apenas uma resposta significativa para cada situação. (9) Ao realizar o sentido, agimos de forma livre e responsável. (10) Somos capazes de encontrar esta resposta significativa por meio de nossa consciência. (11) O que é significativo para cada um de nós é predeterminado por Deus, pois o sentido subjetivo faz parte do super-sentido. (12) Seres humanos estão relacionados com Deus, seja conscientemente ou inconscientemente (Reitinger, 2015, p. 2, tradução nossa)[130].

No artigo de Reitinger (2015), é abordada uma série de premissas filosóficas que sustentam a visão de Frankl sobre a natureza humana e a busca de sentido, constituindo as bases teóricas de sua abordagem terapêutica. O objetivo de Reitinger é analisar criticamente essas premissas e sua coerência interna.

O primeiro ponto destacado é que os seres humanos são vistos por Frankl como integrantes de três dimensões ontológicas distintas e não redutíveis: o somático, o psíquico e o espiritual. A dimensão espiritual é identificada como a dimensão humana efetiva, sendo essencial para a compreensão da pessoa. A partir da dimensão espiritual, Frankl define os seres humanos como pessoas. Essa característica implica que, como pessoas, não somos determinados apenas por fatores biológicos e psicológicos, mas temos a capacidade de agir livremente e assumir responsabilidade por nossas ações.

---

[130] "His anthropology is based on the following key assumptions: (1) Human beings are part of three diverse, non-reducible ontological dimensions: The somatic, the psychic and the noetic, the latter being the actual human dimension. (2) Due to the noetic dimension human beings are persons. (3) As persons we are not biologically and/or psychologically determined but can act freely and responsibly. (4) As persons we have the abilities of self-detachment and self-transcendence. (5) As persons our motivation is the will to meaning. (6) Meaning can be realised through realising values. (7) Values and meaning are objectively given. (8) There is only one meaningful answer to each situation. (9) In realising meaning we act freely and responsibly. (10) We are able to find this meaningful answer by means of our conscience. (11) What is meaningful for each of us is predetermined by God because subjective meaning is part of the super-meaning. (12) Human beings are related to God, either consciously or unconsciously" (Reitinger, 2015, p. 2).

Outro aspecto importante é a capacidade de auto-desapego e auto-transcendência inerentes ao ser humano como pessoa. Essa habilidade possibilita que nos elevemos acima de nossas circunstâncias imediatas e encontremos significado além de nossas necessidades e desejos imediatos. A motivação central da pessoa, conforme compreendida por Frankl, é a vontade de sentido. Essa busca por sentido na vida é uma força impulsionadora fundamental que influencia nossas escolhas e ações.

De acordo com a abordagem de Frankl, o sentido pode ser alcançado por meio da realização ou não de valores. Valores objetivos e o sentido são vistos como entidades externas, independentes de nossas preferências subjetivas. Essa abordagem implica que há apenas uma resposta verdadeiramente significativa para cada situação. A busca pelo sentido envolve ação livre e responsável, e podemos encontrar essa resposta significativa por meio de nossa consciência.

Frankl, como destaca Reitinger (2015), também sugere que o sentido subjetivo está relacionado ao super-sentido, ou seja, uma dimensão mais profunda e predeterminada por Deus. Essa ideia implica que cada um de nós tem um propósito ou sentido maior na vida, estabelecido por uma ordem superior. Finalmente, a relação entre seres humanos e Deus é discutida por Frankl, onde essa conexão pode ser consciente ou inconsciente. A dimensão espiritual é considerada relevante para a compreensão da existência humana e sua busca de sentido.

Para Reitinger (2015), o núcleo da antropologia de Frankl constitui seu entendimento dos seres humanos como pessoas. A pessoa é caracterizada por três características existenciais. Primeiro, a existência pessoal é individual e indivisível. Segundo, a existência pessoal é uma entidade completa e não pode ser fundida com outra. Terceiro, cada pessoa é absolutamente única. Devido às duas primeiras características existenciais, Frankl, para a autora, conclui que a pessoa não surge através da reprodução sexual, porque a pessoa não pode ser constituída por algo divisível e algo que pode ser fundido. Ontologicamente falando, a pessoa não pertence ao mundo material como o corpo e a psique e não pode surgir do mundo material. Os pais não criam a pessoa espiritual. Eles apenas fornecem seu substrato. Reitinger (2015) caminha na direção da compreensão de que, para ela, está claro que a pessoa espiritual é de alguma forma adicionada ao corpo e não está inserida nas categorias de tempo e espaço. Notamos que Reitinger (2015) sustenta essa hipótese a partir do seguinte excerto de Frankl:

> [...] Podemos agora, ao invés de falar como antes, da existência espiritual e da facticidade psicofísica, referir-nos à pessoa espiritual e "seu" psicofísico. Com isso, não queremos deixar de lado que, em nossa formulação, o "seu" significa que a pessoa "tem" um psicofísico, enquanto que ela "é" espiritual. Na realidade, falando

> seriamente, não poderia dizer “minha pessoa”, pois não “tenho” uma pessoa, esta minha pessoa “sou” eu. Também não poderia dizer “meu eu”, pois o “eu” realmente *sou* eu, mas não “tenho” um eu – quando muito, poderia “ter” um id, justamente no sentido da “minha” facticidade psicofísica (Frankl, 1948/2016a, p. 23, grifos no original).

O excerto em questão aborda uma mudança na abordagem conceitual sobre a existência espiritual e a facticidade psicofísica. Em vez de discutir esses aspectos da mesma maneira que foi feito anteriormente, Frankl (1948/2016a) propõe uma nova perspectiva: referir-se à ‘pessoa espiritual’ e ao seu ‘psicofísico’. Nesse novo enfoque, é crucial entender que o uso do termo ‘seu’ implica que a pessoa ‘possui’ um componente psicofísico, enquanto a própria pessoa é definida como ‘espiritual’. É relevante destacar que essa formulação não nega a dualidade existente, mas enfatiza que o componente psicofísico é ‘possuído’ pela pessoa, enquanto a essência espiritual é a identidade essencial.

A distinção entre a ‘pessoa espiritual’ e o ‘psicofísico’ sugere uma dualidade entre a dimensão espiritual e a dimensão psicofísica do ser humano. Ao abordar a ‘pessoa espiritual’ e o ‘seu’ psicofísico, é possível ler essa teoria como um esforço para equilibrar essa dualidade ao considerar a coexistência da imaterialidade e da materialidade. A distinção entre ‘ter’ um psicofísico e ‘ser’ espiritual sugere uma separação entre esses aspectos, mas a ênfase no ‘ser’ espiritual ressalta a centralidade da dimensão espiritual na identidade humana.

No entanto, Frankl (1948/2016a) também parece ir além do dualismo tradicional ao questionar as implicações linguísticas e conceituais dessas distinções. Ao rejeitar expressões como ‘minha pessoa’ e ‘meu eu’, Frankl sugere que a linguagem e a compreensão mais profunda podem desafiar a separação estrita entre as dimensões espiritual e psicofísica. Ou seja, na realidade, Frankl quer sustentar que a expressão ‘minha pessoa’ não é adequada, uma vez que não é possível ‘ter’ uma pessoa como se fosse uma propriedade. Ao afirmar ‘esta minha pessoa sou eu’, enfatiza-se a integração total entre a pessoa e o sujeito individual. De maneira semelhante, Frankl também rejeita a ideia de dizer ‘meu eu’, já que o ‘eu’ é a própria identidade do indivíduo e não pode ser possuído como uma coisa externa. Em vez disso, o ‘eu’ é inseparável do sujeito. No máximo, Frankl sugere que a expressão ‘ter’ poderia ser aplicada ao ‘id’, indicando a relação do sujeito com sua facticidade psicofísica individual. Essa exploração textual, por exemplo, é essencialmente uma discussão sobre a relação entre a identidade espiritual, a noção de identidade e a linguagem. Frankl questiona e analisa as implicações de como diferentes termos afetam nossa compreensão da relação entre a pessoa e seus

componentes, contribuindo para uma reflexão mais profunda sobre a natureza da existência humana.

Na perspectiva de Reitinger (2015), Frankl aborda uma questão ontológica crucial na antropologia de Frankl. O ponto central da discussão é a visão ontológica que Frankl adota em relação à natureza da pessoa. Essa perspectiva ontológica é, em último, substancial, o que significa que Frankl considera a pessoa como uma essência, independente de suas relações com o mundo externo. Nessa concepção, a pessoa é vista como algo intrínseco e imutável, não sendo afetada pelas experiências e circunstâncias vividas. Ou seja, a abordagem ressalta a ideia de que a pessoa possui uma identidade essencial e duradoura que existe independentemente de suas interações com o mundo. Por outro lado, existe uma posição ontológica contrária que considera que a pessoa é constituída por meio de suas relações. Nessa visão, a identidade e a natureza da pessoa são moldadas e influenciadas pelas interações com o ambiente e outras pessoas. A pessoa é entendida como um produto das suas experiências e do contexto em que vive.

A discussão entre essas duas perspectivas ontológicas é relevante para a compreensão da antropologia de Frankl e sua visão sobre a natureza humana. Se ele adota uma ontologia substancial, então ele concebe a pessoa como possuindo uma essência imutável, que está além das mudanças e transformações causadas pelas experiências e circunstâncias da vida. Por outro lado, se ele apoia uma ontologia relacional, então ele considera que a pessoa é moldada e definida pelas relações e interações que tem com o mundo ao seu redor (Reitinger, 2015).

No texto de Reitinger (2015), percebemos que uma abordagem filosófica é revelada na antropologia de Frankl. Enquanto muitos esperariam que Frankl apoiasse uma ontologia substancial, Reitinger explicitamente rejeita essa posição e argumenta em favor de uma ontologia relacional em sua concepção de pessoa em Frankl. Em outras palavras, a postura de Frankl é notável e marca uma diferença significativa em relação a abordagens filosóficas mais tradicionais que consideram a pessoa como uma essência imutável e independente de suas relações com o mundo. Ao contrário, ela advoga a compreensão de Frankl ao enfatizar que o ser, em Frankl, significa "ser diferente" ('to be different') (*Ibid*., p. 3). Nessa visão, a identidade e a natureza da pessoa não são estáticas ou fixas, mas são definidas e moldadas pelas relações que ela estabelece com o ambiente e com outras pessoas.

Essa perspectiva relacional destaca a dinamicidade e a complexidade da natureza humana. A pessoa não é uma entidade isolada e independente, mas um ser em constante interação e influência com o mundo ao seu redor. Através dessas interações, a pessoa se torna única e singular, refletindo a sua individualidade e diferenciação, pois, ao adotar uma ontologia

relacional, Reitinger (2015) afirma que Frankl rejeita a ideia de que a pessoa possui uma essência fixa ou uma identidade imutável. Em vez disso, ele reconhece a fluidez e a mutabilidade da existência humana, permitindo que a pessoa se desenvolva e se transforme ao longo do tempo.

A dicotomia entre a 'mutabilidade da existência' e a 'mutabilidade da essência', conforme discutida por Frankl a partir da leitura de Reitinger (2015), surge de maneira evidente. Enquanto a existência pode ser percebida como mutável, sujeita às vicissitudes do tempo e das circunstâncias, a essência é frequentemente considerada imutável, representando a natureza intrínseca e permanente de algo. A questão crucial se desdobra na disputa sobre se a essência precede a existência ou vice-versa. Essa visão parece sugerir um ponto de equilíbrio entre perspectivas filosóficas divergentes (como as de Husserl, Scheler, Sartre e Frankl, por exemplo). Frankl, ao contrário de Sartre (1973), parece inclinar-se para a ideia de que a essência precede a existência[131]. Essa abordagem filosófica tem implicações significativas para a

[131] "O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que se chama a subjetividade, e o que nos censuram sob este mesmo nome. Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa? Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro. O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. Há dois sentidos para a palavra subjetivismo, e é com isso que jogam os nossos adversários. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana. É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade. Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por esta adesão quero eu indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de

compreensão da busca de sentido na vida humana. Se a pessoa é vista como um ser em constante relação e diferenciação, então a busca de sentido se torna um processo dinâmico e interativo. O sentido não é algo predeterminado ou estático, mas algo que é construído e descoberto através das experiências e relações vividas (Reitinger, 2015).

Reitinger (2015) afirma que Frankl busca formular sua concepção de pessoa com base nessa premissa relacional, mas com uma pequena alteração: a existência pessoal não se limita apenas a ser diferente, mas implica em uma espécie de diferença absoluta, *i.e.*, de alteridade absoluta.

Essa noção de alteridade absoluta dentro do contexto de uma ontologia relacional traz à tona uma forma de essencialismo subjacente nos trabalhos de Frankl. Essa forma de essencialismo é um pressuposto implícito em sua teoria, de acordo Reitinger (2015), e serve como uma condição prévia para sua compreensão de liberdade e sentido na vida, uma vez que essa espécie de conceito de alteridade absoluta implica que cada pessoa é única e singular de forma absoluta. Isso sugere que cada indivíduo possui uma essência distinta e inalterável, que é a base de sua identidade e existência. Essa abordagem aparenta entrar em conflito com a visão relacional de pessoa que Frankl pretende adotar, pois, ao enfatizar a autoridade absoluta, é possível compreende que Frankl introduz uma forma de essencialismo na sua abordagem relacional, o que pode gerar questionamentos e ambiguidades em sua concepção filosófica. O fato de cada pessoa ser vista como absolutamente distinta pode implicar em uma tendência ao determinismo, à medida que as características essenciais individuais poderiam influenciar o comportamento e as escolhas do indivíduo de maneira predeterminada.

Reitinger (2015) levanta a hipótese crítica em relação à perspectiva de Frankl sobre a pessoa, especialmente em relação ao seu entendimento substancialista. Essa abordagem fica evidente quando Frankl formula o propósito dos seres humanos: o propósito é que a existência (*Dasein*) se aproxime de sua essência (*Wesen*). Nessa formulação, como podemos notar, fica clara a visão de Frankl de que a essência é algo dado, algo preexistente à existência.

Reitinger (2015) aborda a questão da ontologia substancialista na visão de Frankl, observando-se que ele rejeita explicitamente tal perspectiva. Acredita-se que essa rejeição seja motivada pelo desejo de assegurar que a pessoa não seja compreendida como algo material. Frankl frequentemente enfatiza que a pessoa não é uma substância, como geralmente é

---

todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. E se quero, fato mais individual, casar-me, ter filhos, ainda que este casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou do meu desejo, tal ato implica-me não somente a mim, mas a toda a humanidade na escolha desse caminho: a monogamia. Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem" (Sartre, 1973, p. 12-3).

entendida, mas sim uma entidade ontológica. Nessa perspectiva, a pessoa é percebida como uma realidade que transcende o domínio material, sendo considerada uma entidade imaterial. Ao destacar que a pessoa não é uma substância material, Frankl busca enfatizar sua natureza imaterial e, portanto, não sujeita a determinações causais. Isso implica que a pessoa não é governada por forças externas ou leis determinísticas, o que é central para a compreensão de sua liberdade e capacidade de agir de forma responsável, *i.e.*, essa perspectiva ontológica de Frankl destaca a singularidade e a singularidade inerentes à pessoa. Ao ser considerada uma entidade ontológica, a pessoa adquire um status ontológico especial, que transcende as categorias materiais e ontológicas comuns. Essa visão sugere que a pessoa possui uma natureza única e não pode ser reduzida a categorias predefinidas ou determinadas. Assim, ao rejeitar a ontologia substancialista, Frankl, segundo Reitinger (2015), busca estabelecer uma compreensão mais abrangente e profunda da pessoa, destacando sua natureza imaterial e sua liberdade intrínseca.

Essa perspectiva substancialista revela a crença de Frankl de que a essência da pessoa é algo fixo e, logo, imutável, o que pode ser interpretado como uma forma de determinismo ontológico. Se a essência da pessoa é algo já dado, então a realização desse propósito parece depender de uma inevitabilidade preestabelecida, retirando assim a liberdade e a autonomia do indivíduo em moldar sua própria essência e sentido na vida. Além disso, a conexão entre existência e essência é entendida por Frankl como sendo mediada pelo significado. A realização da essência ocorre por meio da realização do sentido. Essa visão sugere que o sentido é uma espécie de elemento intermediário que determina a relação entre a existência e a essência da pessoa. No entanto, essa abordagem pode gerar questionamentos sobre a concepção de liberdade e responsabilidade individual. Se o sentido[132] é visto como algo predefinido ou preestabelecido, então a busca pelo sentido e a tomada de decisões relacionadas a ele podem

[132] A partir desta base antropológica, Reitinger (2015) discerne que a perspectiva de Frankl floresce em torno da busca de sentido como um dos pilares motivacionais centrais da condição humana. A busca de sentido atua como o impulso primordial que orienta as escolhas e ações humanas, orientando indivíduos em sua jornada à procura de significado e propósito em suas vidas. Este anseio transcende as necessidades e desejos imediatos, espelhando a habilidade única do ser humano de elevar-se acima das circunstâncias imediatas, e aspirar a um significado mais profundo em suas vivências e empreendimentos. Nessa perspectiva, destaca-se, adicionalmente, a relevância dos valores na concretização do sentido, de acordo com a perspectiva de Frankl. Os valores objetivos são considerados como entidades externas, independentes das preferências subjetivas, fornecendo uma base sólida para a exploração e realização do sentido na existência. Sob essa abordagem, ela apreende a defesa de Frankl de que a busca por sentido pode manifestar-se como uma fonte de motivação profunda e uma força transformadora no curso da vida individual. Como isso, desvela a intrincada relação entre o sentido subjetivo e o super-sentido. O sentido subjetivo consiste na significação singular que cada indivíduo atribui às suas experiências e ações; enquanto o super-sentido emerge como uma dimensão mais profunda, preconcebida por uma ordem divina. Tal concepção sugere que cada ser humano é investido de um propósito maior na teia da vida, preestabelecido por uma instância superior. Esta dimensão espiritual é de relevância primordial para a compreensão holística da existência humana.

ser percebidas como algo determinado e limitado pelas circunstâncias preexistentes (Reitinger, 2015).

Essa crítica pode ser acompanhada pela perspectiva analítica de Rollo May (1986) sobre Frankl. May argumenta que o pensamento de Frankl, por mais que revele uma abordagem existencialista que permeia a *Logoterapia*, uma terapia que se concentra na busca do sentido da vida e sua importância para o bem-estar psicológico do indivíduo, contém um erro crucial. A experiência traumática de Frankl nos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial forjou, segundo May (1986), suas ideias e fundamentou uma abordagem psicológica ímpar, repleta de críticas e premissas relevantes.

Para May (1986), a *Logoterapia* surge como uma resposta existencialista aos desafios da vida humana, onde Frankl defende a ideia de que a busca pelo significado é fundamental para o equilíbrio emocional e psíquico do indivíduo. Diferente de outras terapias que se apegam somente aos sintomas clínicos, a *Logoterapia* abraça uma visão mais ampla, abordando as aspirações, finalidades e, acima de tudo, a busca inerente por sentido existencial.

Ainda na perspectiva de May (1986), a experiência nos campos de concentração foi um marco na vida de Frankl, onde a confrontação com a existência em sua forma mais dura e desprovida de significado moldou suas concepções filosóficas e terapêuticas. Em contextos extremos, quando a vida é reduzida ao simples ato de existir, a necessidade de encontrar sentido torna-se ainda mais premente. Assim, Frankl e outros sobreviventes descobriram, para May, que o existencialismo emergia como uma resposta natural à condição humana, ressaltando questões fundamentais sobre a existência e sua significância.

A busca de sentido é apresentada implicitamente por May (1986) como uma necessidade humana fundamental. Encontrar um propósito ou significado na vida é considerado crucial para o bem-estar psicológico e emocional do indivíduo, pois oferece uma orientação e uma razão para enfrentar os desafios da vida. A ausência de sentido pode levar ao vazio existencial e à busca desesperada por algo que dê significado à existência humana. Mas May apresenta uma crítica ao pensamento Frankliano:

> Mas os perigos residem em que a logoterapia paira muito próxima do autoritarismo. Parece haver soluções claras para todos os problemas, o que contradiz a complexidade da vida atual. Parece que, se o paciente não consegue descobrir seu objetivo, Frankl fornece-lhe um. Isso poderia parecer a retirada da responsabilidade do paciente e – se aceitamos a suposição de Rogers – a diminuição do paciente como pessoa (May, 1986, p. 50).

Através da análise proposta por May, emergem os seguintes aspectos merecedores de destaque: Premissas: i) A proximidade da *Logoterapia* com o autoritarismo; ii) A aparência de soluções simplistas para todas as vicissitudes na *Logoterapia*; iii) A contradição dessas soluções com a intrincada complexidade da vida contemporânea; iv) Em cenários onde o paciente se encontra incapacitado de discernir seu propósito, Frankl prontamente provê um desígnio; v) A suposição de Rogers reside no fato de que essa ação de predeterminar metas ao paciente suprimiria sua responsabilidade e rebaixaria seu estatuto como ser humano. Com base nesses alicerces, May compreende que a *Logoterapia* carrega consigo o risco de se aproximar do autoritarismo, ao oferecer respostas aparentemente claras para dilemas intrincados e ao subtrair do paciente a incumbência e, consequentemente, diminuir sua autonomia como indivíduo. Esse perigo se concretizaria no caso em que o terapeuta interviesse fornecendo objetivos quando o paciente enfrentasse dificuldade em concebê-los por si próprio (May, 1986, p. 50).

Reitinger (2015), por outro lado, enfatiza também uma reflexão sobre a concepção de liberdade na perspectiva de Frankl. A pessoa espiritual em Frankl é fundamentalmente caracterizada pela liberdade, ou seja, os seres humanos são inerentemente livres. Frankl compreende, segundo ela, a liberdade em dois aspectos: ‘liberdade de’ e ‘liberdade para’. A ‘liberdade de’ refere-se à ausência de restrições e limitações externas que possam coibir a ação e a autonomia do indivíduo. É a liberdade para se desvincular de determinações externas, como influências sociais, culturais ou políticas, que poderiam restringir sua capacidade de agir e tomar decisões de maneira autônoma. Já a ‘liberdade para’ diz respeito à capacidade positiva de agir e realizar escolhas significativas em busca de seus propósitos e valores pessoais. É a liberdade para buscar e perseguir aquilo que dá sentido à vida do indivíduo, permitindo que ele exerça sua vontade e tome decisões alinhadas com seus valores mais profundos (Reitinger, 2015).

Mesmo May (1986) destacando, em sua perspectiva, o aspecto ‘autoritário’ da abordagem Frankliana, compreende que um dos pilares centrais da *Logoterapia* é a liberdade de escolha. Frankl sustenta que, mesmo diante de situações extremas, o indivíduo mantém a capacidade de escolher sua atitude em relação ao próprio destino. Essa liberdade interna, mesmo diante de circunstâncias adversas, possibilita uma transformação interna profunda, ainda que não altere o destino externo em si. O poder da liberdade de escolha reside na capacidade de conferir um novo significado às adversidades, tornando-as mais suportáveis e dotadas de um sentido maior. Assim, a *Logoterapia* abraça a vontade e a decisão como pilares para a busca do significado. A vontade, ao ser direcionada para a construção de um propósito

existencial, impulsiona o indivíduo a enfrentar os desafios da vida com resiliência. As decisões conscientes tornam-se, portanto, essenciais para o desenvolvimento de uma vida plena e significativa, onde cada escolha revela a busca constante por um sentido mais profundo.

A concepção de liberdade de Frankl, segundo Reitinger (2015), está enraizada em sua compreensão do ser humano como um ser espiritual, além de ser psicofísico. Essa dimensão espiritual é o âmago de sua teoria e é responsável por conferir ao indivíduo sua capacidade intrínseca de ser livre. Nesse contexto, a liberdade é vista como uma qualidade inerente à existência humana, uma condição ontológica que permeia toda a experiência humana. A liberdade não é apenas uma capacidade ou um direito adquirido, mas sim uma dimensão essencial do ser humano. Ou seja, essa compreensão da liberdade tem implicações significativas para a abordagem de Frankl, uma vez que a busca por sentido na vida está profundamente ligada à liberdade individual. Ao serem confrontados com situações desafiadoras e limitações externas, os indivíduos têm a capacidade de escolher suas atitudes e respostas, exercendo sua liberdade para encontrar significado e propósito mesmo diante das adversidades.

Como seres humanos pertencentes à dimensão espiritual, não estamos sujeitos apenas a impulsos, emoções e disposições psicofísicas, mas temos a capacidade de nos desvincular delas. A pessoa tem a capacidade de decidir se deseja ou não transformar as sugestões provenientes da dimensão psicofísica em ações. Assim, liberdade, conforme compreendida por Frankl, possui dois aspectos essenciais: o autodomínio e a autotranscendência. Através do autodomínio, o indivíduo pode controlar e direcionar suas ações, não sendo simplesmente governado por impulsos e desejos momentâneos. Essa capacidade de autodeterminação permite que a pessoa seja responsável por suas escolhas e ações. Por outro lado, a autotranscendência envolve a intencionalidade de direcionar-se em direção a valores e sentido. Ao buscar valores e significados mais elevados, o indivíduo se coloca além de seus interesses imediatos e efêmeros, encontrando um propósito maior em suas ações e experiências (Reitinger, 2015).

Frankl identifica o lado positivo da liberdade com a responsabilidade. A partir de uma perspectiva moral, a responsabilidade pode ser vista como algo que limita a liberdade de ação, pois impõe obrigações e restrições. No entanto, Frankl sugere que a responsabilidade, entendida de forma mais profunda, está intrinsecamente ligada à liberdade autêntica. Ser responsável implica em assumir a responsabilidade pelas próprias ações e escolhas, em direção a valores e sentido, tornando-se um agente ativo de sua própria vida. Essa equação entre liberdade e responsabilidade pode parecer peculiar à primeira vista, mas ela destaca a abordagem única de

Frankl sobre a relação entre liberdade de escolha e autodeterminação consciente (Reitinger, 2015).

Para Frankl, como afirma Reitinger (2015), a verdadeira liberdade não é a ausência de limitações externas, mas a capacidade de agir em conformidade com os valores mais autênticos e significativos. Em Frankl, a responsabilidade possui uma conotação moral significativa. Ela impõe limites à liberdade da pessoa, uma vez que não apenas lhe confere a possibilidade de guiar sua vida por meio de valores e sentido, mas também lhe impõe a obrigação de fazê-lo, uma vez que a noção de responsabilidade em Frankl é profundamente ligada à liberdade e à busca de sentido. A liberdade do indivíduo é considerada uma capacidade intrínseca, permitindo-lhe tomar decisões e agir de acordo com seus valores e propósitos. No entanto, essa liberdade não é entendida como um mero exercício de vontade desimpedido de obrigações morais. Ou seja, a liberdade no pensamento Frankliano carrega consigo uma responsabilidade inerente. A pessoa não pode simplesmente agir de forma arbitrária, desvinculada de qualquer noção de valor e propósito. Ao contrário, ela é compelida pela responsabilidade moral[133] de buscar e seguir valores significativos em sua vida. Essa obrigação implica que a pessoa não pode se isentar do compromisso de encontrar um sentido e viver de acordo com seus princípios mais elevados.

Dessa forma, a responsabilidade em Frankl impõe limites à liberdade individual, direcionando-a para uma busca de sentido e valores autênticos. A pessoa não tem apenas a

[133] Na esfera inextricável da especulação filosófica, surge como um eco ressonante a aceitação contemporânea da multiplicidade de manifestações que a responsabilidade moral assume. Essa perspectiva, ainda que não imune a polêmicas, solidifica-se em uma panóplia de tonalidades distintas: a responsabilidade moral em sua totalidade, a responsabilidade moral interpretada como imputabilidade e, ainda, a responsabilidade moral traduzida como a resposta apropriada a uma ação ou escolha. A diferenciação entre essas distintas facetas da responsabilidade moral reverbera em três dimensões cardinais: o matiz das respostas que são licenciadas perante o agente responsável; a intrincada urdidura das relações que subjazem a essa concessão de licença; e, por fim, as condições absolutamente necessárias e indispensáveis para outorgar validade a essas respostas pertinentes ao agente. Como ilustração, delineia-se a proposição de que, quando um agente se apropria da responsabilidade moral no âmbito da imputabilidade, determinados juízos concernentes às suas virtudes e vícios revestem-se de pertinência e justificação, independentemente da possibilidade de escolha alternativa. Desse modo, delineia-se uma dicotomia envolvente entre as abordagens que endossam a primazia da liberdade de escolha e aquelas que penetram os meandros da própria essência do agente moral. À medida que sondamos os abismos das respostas emocionais e intelectuais que uma ação desencadeia, a intersecção entre ação e responsabilidade moral desvela uma trama intrincada de conexões, cujo tecido interpretativo se transforma ao sabor das diversas categorias esquadrinhadas. A sensatez subjacente a uma avaliação moral, ao ponderar as virtudes e vícios de um agente, vê-se desafiada em relação à sua dependência da liberdade para optar por outro curso de ação, estabelecendo, assim, um solo fecundo para o diálogo dialético. Nesse labirinto conceitual, a responsabilidade moral irrompe como um entrelaçamento multifacetado, cujo entrelaçamento é urdido por intrincados elos entre a liberdade de escolha, a imputabilidade e a reação condizente diante de uma ação. A busca pela compreensão das nuanças subjacentes à responsabilidade moral, nas suas múltiplas manifestações, converge para uma jornada analítica que extrapola a esfera estritamente teórica e desemboca nas complexidades inextricáveis da vivência humana. No seio dessas reflexões, o mosaico das interpretações e concepções se amalgama, esculpindo, dessa forma, uma meditação atemporal sobre a natureza da responsabilidade moral e suas ramificações no delicado tecido da existência (Talbert, 2022).

possibilidade de escolher sua direção, mas também a obrigação moral de buscar e viver em conformidade com um propósito maior. A responsabilidade, nesse contexto, torna-se um princípio orientador que direciona a liberdade individual para uma vida autêntica e significativa. E isso é importante ressaltar que, para Frankl, a responsabilidade não é vista como um fardo ou uma restrição, mas sim como uma oportunidade para se realizar plenamente como ser humano. Ao assumir a responsabilidade por suas escolhas e ações, a pessoa encontra um sentido profundo e experimenta um maior senso de realização e satisfação em sua vida (Reitinger, 2015).

Nesse sentido, a responsabilidade transcende a mera obrigação moral e adquire um significado mais profundo. Ela se transforma na obrigação de realizar valores. O pensamento Frankliano vai na direção interpretativa de que temos a obrigação de escolher a opção mais valiosa em cada situação, pois é por meio dessas escolhas que realizamos o sentido da vida. A responsabilidade não se limita apenas a agir de acordo com princípios morais, mas envolve a busca por significado em cada ação. Em outras palavras, a responsabilidade implica em escolher a ação mais significativa e valiosa, aquela que contribui para a realização de um propósito maior.

Frankl, afirma Reitinger (2015), utiliza o exemplo do homem lendo o jornal para ilustrar essa ideia. Embora o ato de ler o jornal possa ser considerado uma realização de valores, Frankl argumenta que essa ação não preenche completamente a responsabilidade do indivíduo, pois existem outras ações mais valiosas que poderiam ser realizadas naquela situação. Com isso, a consciência desempenha um papel fundamental nesse processo. Ela revela ao indivíduo aquilo que é essencial, aquela única coisa que é requerida em determinado momento. Através da consciência, somos guiados a tomar decisões que estão alinhadas com nosso propósito mais profundo. Portanto, a responsabilidade no pensamento filosófico Frankliano não se limita a seguir regras morais predeterminadas, mas envolve a busca ativa por valores e sentido em cada escolha que fazemos. É uma obrigação de realizar ações que contribuam para a nossa autorrealização e para a construção de um sentido mais amplo.

A análise anterior ressalta, de forma contundente, um dos desafios intrínsecos à abordagem de Frankl. Apesar de sua fundamentação robusta, ela aponta para um aspecto frágil: a relação entre a consciência moral e a ação ética consistente com valores superiores. A reflexão revela que a consciência, embora seja uma luz orientadora, não é imune aos caprichos da natureza humana, à sua liberdade individual e às influências do ambiente cultural e social.

Frankl pode até enfatizar que a busca de sentido e a consciência moral são centrais na conduta humana, mas as premissas expostas sublinham que, apesar da compreensão dos valores elevados pela consciência, a liberdade inerente ao ser humano permite escolhas que possam divergir desses valores. A liberdade, aqui, emerge como uma força poderosa que transcende os ditames da consciência, apresentando-se como um catalisador das ações individuais.

Nesse sentido, a consciência surge como um farol interior, fornecendo uma direção ética, mas não necessariamente compelindo o indivíduo a adotar essa direção. O choque entre o que é percebido como ético e o que é efetivamente escolhido pode ser atribuído à complexidade humana, à presença de influências externas e à sua própria natureza volúvel. A consciência, portanto, se revela como um convite à ação responsável e autêntica, mas não como um mecanismo que garante a coerência imediata entre compreensão e conduta.

A ênfase na influência cultural e nas circunstâncias específicas destaca que a consciência opera dentro de um contexto, e a interação entre esses elementos pode gerar conflitos éticos e dilemas. A cultura e a sociedade moldam as lentes através das quais os valores são percebidos, e as demandas da realidade podem impor desafios práticos que testam a adesão aos valores reconhecidos pela consciência.

Ainda mais, a noção de falibilidade humana ressalta que mesmo a consciência moral está sujeita a preconceitos, desejos egocêntricos e falhas na vontade. O choque entre o que é ideal e o que é executado é profundamente humano, sugerindo que a consciência é um farol que pode ser afetado por tempestades internas. Isso implica que a busca por valores superiores não é um caminho sem obstáculos, mas um percurso que exige uma atenção constante à autenticidade e integridade.

Em última análise, o que emerge é uma perspectiva que reconhece a importância da consciência moral como um guia interior, mas também a sua vulnerabilidade diante da complexidade humana e das variáveis externas. A busca por valores superiores é um chamado à responsabilidade, mas também uma jornada em que as decisões e ações individuais podem divergir daquilo que é percebido como correto. A ética, nesse cenário, transcende a mera adesão automática a princípios, demandando uma análise contínua, uma autenticidade profunda e uma aceitação da liberdade como um fator que pode desviar o curso ético.

Portanto, a conclusão extraída desse exame é que a consciência moral é uma voz interna significativa, mas sua manifestação na conduta ética está sujeita a uma série de nuances humanas e influências externas. A jornada ética, assim, é uma exploração dinâmica, na qual a consciência e a liberdade humana entrelaçam-se. A falibilidade, a liberdade, o contexto cultural

e as circunstâncias moldam esse entrelaçamento, e a busca por valores superiores permanece como um desafio perene que demanda um engajamento contínuo e uma profunda autenticidade na consciência da complexa condição humana.

5.4 Considerações finais do capítulo

Na análise desenvolvida neste capítulo, intitulado “O papel do espiritual no comportamento humano: a conscientização da intuição inconsciente (ou emocional) dos valores diante do livre-arbítrio”, nossa exploração buscou desvelar a intrincada influência do domínio espiritual sobre o comportamento humano, sob a perspectiva do pensamento filosófico de Frankl.

Ao adentrar nos meandros das relações entre consciência moral e livre-arbítrio, percebemos a complexidade subjacente à busca por uma conduta ética alinhada com valores superiores. Através da compreensão Frankliana desses temas, emergem indagações acerca da interação entre o discernimento moral e as ações concretas do indivíduo, instigando-nos a explorar o delicado equilíbrio entre o apelo ético intrínseco e as influências externas que constantemente moldam as escolhas humanas.

Do cotejo dos argumentos aqui apresentados, emerge uma conclusão crucial: a consciência moral, ainda que possua a capacidade de iluminar o caminho em direção a valores superiores, não se manifesta como um poder coercitivo que inevitavelmente dita as ações do indivíduo. A liberdade, intrínseca à natureza humana, confere às decisões um elemento de escolha pessoal, permitindo que os seres humanos sigam trilhas diversas, mesmo quando estas não se coadunam com os princípios morais identificados pela consciência.

A intrincada teia de argumentos e reflexões gerada nesse estudo desvenda a fluidez da interação entre consciência moral e livre-arbítrio, lançando luz sobre a complexidade subjacente à busca por uma vida impregnada de significado e retidão. À medida que prosseguimos no desenrolar desta investigação, torna-se evidente que a moralidade não opera em isolamento, mas sim em um contexto impregnado de influências externas, desafios culturais e dilemas éticos. A consciência moral, um farol interno, é simultaneamente moldada e confrontada pelas realidades externas que definem a existência humana.

Portanto, em vista dessas explorações, emerge um chamado à constante introspecção, à avaliação crítica das motivações individuais e à compreensão profunda da complexidade humana. A busca pela harmonização entre valores superiores e escolhas concretas requer uma

sensível apreciação da interação entre a consciência moral e as forças contextuais que moldam as decisões. Em última análise, a consciência moral surge como um farol que aponta na direção dos valores superiores, porém, é a liberdade inerente ao ser humano que dá forma à jornada ética, conferindo-lhe um caráter inerentemente humano e enriquecedor.

À luz deste panorama, delineamos a hipótese subjacente à nossa investigação: a possibilidade de que o indivíduo seja capaz de elevar à esfera consciente a intuição inata e, frequentemente, inconsciente dos valores; no entanto, essa intuição não se eleva como um fator determinante na orientação do comportamento do sujeito. A nosso ver, a consciência pode iluminar os valores subjacentes, mas o intrincado aspecto da liberdade humana, que detém a prerrogativa da escolha, concede ao indivíduo a habilidade de agir de maneira divergente à hierarquia de valores intuída. A intersecção entre essa intuição e o livre-arbítrio nos conduz a um território de reflexões profundas, onde o intrincado jogo entre consciência e ação humana desenrola-se em busca de uma compreensão mais abrangente da dinâmica ética.

No âmbito desta investigação, enveredamos pela trilha da compreensão do papel do domínio espiritual na orientação do comportamento humano no contexto do pensamento filosófico de Frankl. Partindo da seção intitulada “5.2 O espiritual e o comportamento humano no pensamento filosófico Frankliano”, nossa exploração percorreu uma trajetória intrincada em busca de clareza.

No cerne desse percurso, debruçamo-nos sobre as complexidades do dilema espiritual na perspectiva da *Existenzanalyse*, analisando a forma como Frankl imerge essa problemática em um contexto clínico, especialmente na esfera das neuroses. Nesse contexto, emergiu a assertiva de que a liberdade espiritual não se encontra subjugada pelas vicissitudes clínicas, mas sim pelo modo como o indivíduo engaja-se com sua própria experiência. Frankl ressalta que a habilidade de adotar uma atitude de liberdade e significado perante a existência não é determinada pela ausência de dificuldades, mas sim pela maneira em que se interage com tais desafios.

Através dessa exploração, nossos horizontes se expandiram na compreensão das interconexões entre sentido, comportamento humano e abordagem clínica, conforme delineado pelo pensamento de Frankl. Essa jornada não só lançou luz sobre a dinâmica complexa do papel do espiritual na existência humana, mas também nos convidou a uma reflexão profunda sobre como as escolhas individuais, os desafios clínicos e a busca pelo significado estão intrincadamente entrelaçados.

À medida que encerramos esta exploração, é imperativo reconhecer que nossa busca por uma apreensão mais rica do papel espiritual no comportamento humano no pensamento de Frankl é um convite à contínua indagação filosófica. A interseção entre sentido, liberdade e responsabilidade emerge como um terreno fértil para reflexões em curso, um convite para os pensadores prosseguirem na exploração da condição humana e sua relação com o domínio espiritual em meio às vicissitudes da existência.

Neste percurso pelo intrincado do pensamento filosófico de Frankl, nosso mergulho na seção intitulada "5.3 A indeterminação da intuição inconsciente (ou emocional) dos valores no comportamento humano e o livre-arbítrio: uma crítica ao pensamento filosófico Frankliano" tem nos guiado por um labirinto de reflexões e questionamentos. Explorando as ideias de Frankl, temos nos confrontado com a rica teia de considerações que tange ao instinto ético e à sua influência na conduta humana, enquanto ao mesmo tempo levantamos uma crítica à sua perspectiva.

No confronto entre a consciência humana e o instinto vital animal, Frankl hábil e vividamente ressalta a singularidade do instinto ético. Esta singularidade se destaca por sua abordagem individualizada, onde cada indivíduo é um microcosmo de valores únicos. A consciência moral é, então, a luz que nos orienta a transcender impulsos imediatos, permitindo-nos deliberar sobre alternativas e tomar decisões conscientes alinhadas com nossos valores internos. No entanto, essa exploração profunda nos leva a perceber que a liberdade, como protagonista da interação entre consciência e ação, concede ao indivíduo o poder de decidir. A consciência, apesar de iluminar a rota para os valores superiores, não é a força que inelutavelmente guia as ações.

A paisagem filosófica se amplia ainda mais quando contemplamos a influência dos fatores externos na equação ética. Normas culturais e contextos situacionais tangenciam a conduta moral, levando-nos a concluir que a tomada de decisão ética não é uma jornada solitária, mas sim uma relação complexa entre valores internos e influências externas. É a liberdade, o vetor de escolha pessoal, que em conjunto com a consciência, tece essa relação.

Nesta exploração, as vulnerabilidades humanas não passam despercebidas. Racionalizações e fraquezas da vontade são desafios inerentes que podem desviar o indivíduo da trilha dos valores éticos identificados pela consciência. Essas vulnerabilidades reforçam a importância do questionamento constante e da introspecção na busca por uma conduta ética coerente.

No âmbito dessa discussão, emerge a análise crítica de Reitinger (2015). A empreitada de Reitinger é a de desnudar os fundamentos do pensamento de Frankl, revelando suas complexidades subjacentes. Central em sua crítica está a alegação de que a ‘vontade de sentido’ de Frankl e seu conceito de ‘liberdade’ encontram-se enraizados em uma teoria metafísica, carregando, segundo Reitinger, uma tonalidade determinística.

Além disso, as palavras de Rollo May (1986) ecoam nesta discussão crítica, lançando uma sombra de preocupação sobre a *Logoterapia*. May, em sua crítica, levanta a bandeira do autoritarismo na *Logoterapia*, argumentando que a teoria Frankliana apresenta soluções simplificadas demais para os problemas da existência, o que é insuficiente diante da complexidade da vida. A entrega de um propósito pelo terapeuta, na ausência de um discernimento pessoal, coloca em questão a autonomia do indivíduo e sua integralidade como ser humano.

Ao culminar nesta jornada, que abrange tanto as visões de Frankl quanto às críticas de Reitinger e May, somos lembrados de que a filosofia é um chamado constante para a exploração, a avaliação e a revisão. As intrincadas interações entre consciência, liberdade e valores revelam-se como um campo fértil para contínuas investigações. A busca pela compreensão da dinâmica ética é, assim, uma busca que persiste, instigando os pensadores a desvelar as complexidades da existência humana e os desafios que permeiam nossa busca incessante por sentido e coerência.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação, investigamos temas da filosofia e da psicologia. Podendo ser enquadrada na grande área da Filosofia da Psicologia e, mais precisamente, na Filosofia da Psicologia de Frankl.

Propusemos a possibilidade de um inconsciente 'intencional' e procuramos discernir a fundação que motivou a preferência de Frankl pela concepção Husserliana da consciência e como, através da dimensão espiritual, ele estabeleceu um vínculo com o conceito Freudiano de 'inconsciente'. Nossa abordagem levantou a hipótese interpretativa de que, ao transpassar as fronteiras do domínio do inconsciente por meio de atos espirituais, uma proximidade é estabelecida com a compreensão fenomenológica da intuição emocional nos valores de Scheler, tal como interpretada por Frankl no contexto de seu conceito de 'inconsciente espiritual'.

Nesse cenário, a conclusão desta dissertação exige uma ampliação, resgatando os alicerces tanto teóricos quanto metodológicos presentes em "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d), tal como apresentados nos quatro capítulos precedentes. Ou seja, trata-se de revisitar os fundamentos nos quais esta dissertação está alicerçada e nos quais ela se desenvolve, não no sentido de mera repetição, mas sim de elucidar as interconexões dos quatro capítulos.

Frankl, em um primeiro momento, apresenta um quadro teórico-conceitual fundamentado na *Existenzanalyse* que emergiu como uma resposta às simplificações teóricas sobre a constituição do sujeito em uma única dimensão. Estas dimensões, como Frankl buscou apresentar, podem variar desde a somática (*leiblich*), a psíquica (*seelisch*) até a dimensão espiritual (*spirituelle Dimension*).

Um dos objetivos específicos que nos empenhamos em descrever foi o de buscar uma abordagem que proporcionasse uma visão do método epistêmico proposto pelo pensamento filosófico de um neuropsiquiatra. Tal análise envolveu a relação entre o método fenomenológico (*Phänomenologische Methode*) e o conceito de *Existenzanalyse*. Frankl advogou pela inclusão de algumas premissas metafísicas nessa abordagem, partindo de argumentos que sustentaram um método fundamentado na fenomenologia e enraizado nas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), ou seja, nas ciências psicológicas.

Frankl estabeleceu a premissa da transcendentalidade da consciência, a qual ocupa um lugar central em seu pensamento, estando em consonância com o conceito de consciência proposto por Husserl. Ao romper com as proposições antropológicas da Psicanálise de Freud e

da Psicologia Individual de Adler, Frankl conceituou o sujeito como um ser composto por dimensões corporais, psíquicas e espirituais. Assim, Frankl resgatou o 'conhecimento' do sujeito, a consciência, levando em consideração a εποχη fenomenológica.

A atribuição teleológica do conceito de consciência na formulação da *Existenzanalyse* e os impactos do domínio da intencionalidade consciente, por exemplo, foram temas que Frankl não deixou de trabalhar em "Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion" (1948/2021d).

Frankl empreendeu uma análise dos conteúdos do inconsciente (*Inhalte des Unbewussten*), pois, a despeito de emitir uma crítica substancial ao aparelho psíquico delineado por Freud, suas inquietações nos pareceram ter tido como foco a descentralização das operações dos atos espirituais da esfera da consciência (*Bewusstsein*), imprimindo-lhes uma presença também no inconsciente. Isso se traduziu na concepção de que o inconsciente não pode ser circunscrito exclusivamente por conteúdos instintivos (*triebhaft*) do aparelho psíquico, mas necessariamente deve abarcar também conteúdos de ordem espiritual (*geistig*). Ademais, o conceito de inconsciente em Frankl nos possibilitou interpretá-lo como intrinsecamente intencional, perpetuamente voltado para um conteúdo que transcende a si próprio. Desse modo, Frankl repudia a conceituação do inconsciente proposta pela Psicanálise Freudiana, propondo, em seu lugar, conteúdos que emanam tanto da esfera espiritual quanto da instintiva.

No terceiro capítulo, abordamos o entendimento do 'inconsciente instintivo', insculpido no contexto do conceito metapsicológico da 'psicologia profunda' (*Tiefenpsychologie*) elaborado por Freud. Exploramos, a partir da *Existenzanalyse*, aquilo que transcende a pura herança psicanalítica, sublinhando os argumentos de Frankl que corroboram e deram respaldo a certos aspectos desse legado. Ao mesmo tempo, com a dimensão espiritual, Frankl desvelou no seio do inconsciente os elementos espirituais com a sua abordagem, também conhecida como a 'psicologia das alturas' (*Höhenpsychologie*). Essa investigação das esferas psíquicas e espirituais nos conduziram a um discernimento dessas duas abordagens.

Ao analisarmos alguns pontos de Freud a partir da leitura de Frankl, enfatizamos que, embora separados por abordagens e ênfases distintas, ambos contribuíram com elucidações indispensáveis sobre a natureza psique. A visão instintiva de Freud, ainda que criticada e remodelada por Frankl, não pode ser completamente relegada ao esquecimento. O trabalho de Frankl, por sua vez, enriqueceu esse cenário ao expandir nossa percepção do inconsciente, adicionando à dimensão espiritual uma abordagem que amplia as possibilidades de compreensão e intervenção no mundo interior do indivíduo.

Diante disso, é importante reconhecer a complexidade inerente à abordagem das citações de Frankl que dialogam com o sistema psíquico inconsciente de Freud. Ainda neste capítulo, que aguarda nossa exploração, vimos essa análise e direcionamos nossa atenção aos aspectos que consideramos fundamentais para apreender a teoria psíquica de Freud, notadamente aqueles que Frankl reconhece e valida.

A 'trama' que compõe a base da *Existenzanalyse*, em sua relação com o sistema psíquico, encontra-se intrinsecamente entrelaçada às teorias Freudianas, uma intersecção que não podemos negligenciar. Em nossa exploração, a amplitude da teoria psíquica Freudiana virá à luz, mas ressaltamos anteriormente que não foi almejado uma mera comparação direta entre estas abordagens, tampouco entre as figuras singulares de Freud e Frankl.

O foco, contudo, também direcionou à instintualidade inconsciente presente na metapsicologia de Freud, pois iniciamos delineando a estrutura do aparelho psíquico, indo nas teorias que abordam os instintos e as qualidades psíquicas, destacando, sobretudo, a importância do conceito de inconsciente na determinação do comportamento humano. Este, ergue-se, como notamos, como elemento fundamental na teia teórica psicanalítica.

Ao refletirmos sobre a perspectiva que Frankl desenvolveu em resposta às teorias psíquicas que restringiam a consciência do sujeito a essa instância, percebemos um movimento em direção aos fenômenos e conteúdos mentais conscientes que delineiam os alicerces dessa corrente. Observamos que Freud emerge como uma resposta a teorias psíquicas que confinavam a consciência do sujeito àquela instância, relegando-se ao exame estrito dos fenômenos e dos conteúdos mentais conscientes.

No primeiro ponto, a relevância residia na exploração do funcionamento da consciência e na compreensão dos limites de sua extensão. Essa compreensão nos confrontou com aquilo que é conhecido e, ao mesmo tempo, com os enigmas que permanecem velados, convidando-nos a desvendar a complexidade de nossa própria percepção. O segundo ponto reconheceu que os processos mentais frequentemente escapam do palco da consciência. Esse reconhecimento lançou luz sobre as dimensões que moldam o pano de fundo de nossas experiências conscientes, incitando-nos a explorar os domínios de nossa psique. A terceira abordagem nos conduziu à dialética entre mente e cérebro, desvelando contornos que nos instigam a examinar a relação entre o mental e o físico. Desafiando as barreiras do dualismo substancial, Freud nos leva para a interação entre essas duas realidades. No quarto ponto, encontramos a teoria dos instintos como um artefato conceitual da abordagem psicanalítica, uma espécie de 'ferramenta'. Com essa 'ferramenta', notamos algumas forças que impulsionam

nossos desejos e ações, proporcionando uma nova perspectiva sobre os motivos subjacentes ao nosso comportamento. A quinta abordagem revelou as relações entre os aspectos psíquicos e somáticos que forjam nossa identidade humana, enfatizando a complexidade e interdependência desses elementos. Finalmente, o sexto ponto destacou a importância do esforço consciente frente aos conteúdos inconscientes.

Após isso, nosso objetivo foi buscar descrever uma compreensão da instintualidade inconsciente na teoria Freudiana. Notamos que, embora Frankl não faça menção explícita a certos conceitos em determinados momentos, é possível inferir que ele os considera resolvidos com base na estrutura fundamental da teoria psicanalítica de Freud. Nosso objetivo não foi realizar uma comparação entre essas duas abordagens, mas sim notar as leituras de Frankl sobre o papel do inconsciente instintivo na perspectiva Freudiana.

A teoria dos instintos, núcleo sólido que sustenta a abordagem psicanalítica a partir da leitura Frankliana, surge como uma ferramenta conceitual de suma importância para compreendermos o ser humano. Essa abordagem não é apenas uma característica da teoria de Freud, mas também é abraçada por Frankl em seu olhar sobre a existência humana.

Diante disso, o princípio da autonomia do indivíduo, essa pedra angular na *Existenzanalyse*, eleva-se como um farol guia, conferindo ao ser humano o direito de forjar suas decisões e de abraçar a responsabilidade por suas escolhas. A perspectiva trazida por Frankl transcende a visão determinista do inconsciente ao considerar abrangentemente tanto os aspectos conscientes quanto os ocultos do sistema psíquico em busca do sentido da existência humana.

Assim, dedicamos atenção ao estudo dos sonhos na obra Frankliana como uma senda para analisarmos o ‘inconsciente espiritual’, principalmente na significância da religiosidade, inseparável da espiritualidade, fomentando, a partir da perspectiva de Frankl, reflexões sobre a busca de sentido na vida. Nesse contexto, a dimensão espiritual emergiu como um fio vital a ser recuperado pela *Existenzanalyse*.

Como epílogo necessário, Frankl adentrou no território da busca de sentido, essa ‘vontade’ essencial que transcende as necessidades básicas e, através de experiências que penetram os domínios espirituais, expande a percepção do *Eu*. Nessa busca pelo sentido, a dimensão espiritual se revelou como uma chave mestra do pensamento Frankliano.

No cerne da perspectiva Frankliana, no quarto capítulo desta dissertação, voltamo-nos para a investigação do espírito (*Geist*) e da aplicação do termo ‘inconsciente’, bem como da possível conexão entre o ‘inconsciente espiritual’ e a intuição emocional dos valores de Max

Scheler. Nossa hipótese direcionou-nos a uma perspectiva: o inconsciente espiritual, conforme iluminado pela abordagem de Frankl, emergiu como uma possível expressão da dimensão pré-cognitiva para a intuição de valores. Pudemos afirmar que Frankl, em nossa interpretação, realizou o que chamamos de 'leitura forte' da intuição emocional dos valores, conforme proposta por Scheler. Em outras palavras, com esta exploração, Frankl culmina na apresentação do conceito de 'inconsciente espiritual' como a capacidade inata do indivíduo de intuir valores antes mesmo que sejam plenamente reconhecidos no plano cognitivo. A compreensão da hierarquia de valores proposta por Scheler, particularmente os valores superiores, lança luz sobre a orientação natural do sujeito no pensamento de Frankl, constituindo um elemento fundamental para sua abordagem do sentido existencial, representado pelos conceitos de λόγος e τέλος.

Este capítulo leva-nos para a concepção do inconsciente espiritual e o entendimento da psique na perspectiva Frankliana, desafiando-nos a repensar o processo de intuição de valores, conferindo-lhe um papel de destaque na formação da identidade e nas escolhas que moldam a existência. Tanto através da intuição emocional Scheleriana quanto do inconsciente espiritual Frankliano, o indivíduo traz à consciência o sentido existencial, caracterizado por uma dimensão espiritual que transcende tanto a consciência quanto o inconsciente. Esta dimensão espiritual permeia e enriquece a experiência humana, independentemente de estar imersa na consciência ou 'repousar' no inconsciente.

Na exploração do τέλος como fundamento do espírito, a dimensão transcendente, onde, em Frankl, encontramos a essência do sentido, interage entre o aspecto espiritual e a motivação humana. No entanto, esta reflexão Frankliana vai além de uma mera análise. Frankl construiu uma estrutura teórica que incorporou não apenas a compreensão essencial do espírito como princípio fundamental, um pilar que tem suas raízes na filosofia de Scheler, mas também a dimensão transcendente e teleológica do λόγος.

Um dos pilares fundamentais na obra de Scheler é a compreensão essencial do espírito como princípio fundamental. Notamos que Scheler destacou que o termo 'espírito' (*Geist*) frequentemente sofre interpretações imprecisas e mal compreendidas. Ele sustenta que o conceito de espírito engloba uma função particular de conhecimento, uma forma de compreender que apenas o espírito pode proporcionar, implicando independência, liberdade e autonomia existencial, desprendidos dos laços e pressões do orgânico e da vida. O ser espiritual transcende os impulsos e o entorno, e, como expresso por Scheler, está aberto ao mundo.

Nesse ponto, notamos que, na visão de Frankl, o sentido da existência é conferido pelo próprio espírito humano, um elemento enfatizado por Scheler. Em Scheler, o espírito é a fonte da atribuição de sentido ao mundo e à existência humana, ligado à objetividade e limitado pela essência dos seres e objetos. Assim, um ser se torna portador de espírito quando sua relação com a realidade exterior é invertida de maneira dinamicamente oposta à dos animais.

Com estas considerações, Frankl viu não apenas a importância fundamental do espírito na busca do sentido, mas também a sua íntima conexão com a capacidade humana de intuir valores e atribuir significado à vida. A intersecção entre Scheler e Frankl revela um terreno de indagações filosóficas que nos incentiva a continuar a busca pelo entendimento da essência humana, seu propósito e sua relação com o cosmos.

Neste ponto do capítulo, notamos que o trajeto percorrido por Frankl nos levou pela confluência das filosofias de Scheler e a *Existenzanalyse* a partir da compreensão íntima do ser humano e do significado da existência. Notamos que a abordagem de Frankl realiza uma interpretação profunda da intuição emocional dos valores de Scheler, apresentando uma ‘leitura forte’ dessa intuição.

Através da intuição emocional dos valores Schelerianos ou do inconsciente espiritual na perspectiva de Frankl, o sujeito vislumbra o sentido existencial, conectando-se com valores profundos e transcendentes que moldam suas ações e decisões, conduzindo-o em direção a uma vida mais significativa.

Para finalizarmos os capítulos, atentamos para o domínio espiritual e o comportamento humano no contexto do pensamento filosófico de Frankl, *i.e.*, o relacionamento entre a consciência e o livre-arbítrio, revelando a intersecção entre a percepção moral interna e as influências externas que permeiam as escolhas humanas.

Ao contemplarmos as reflexões de Frankl aqui delineadas, uma constatação central surge: a consciência, embora capaz de iluminar o caminho em direção a valores, não age como uma força irresistível que determina de forma incontestável as ações do indivíduo. A liberdade, inerente à essência humana, infunde as decisões com um elemento de escolha pessoal, permitindo que os seres humanos trilhem caminhos divergentes, mesmo quando tais trajetórias não coincidem com os princípios morais identificados pela consciência.

Concluímos que a moralidade não opera em isolamento, mas dentro de um contexto repleto de influências externas, pressões culturais e dilemas éticos. A consciência é simultaneamente moldada e desafiada pelas realidades externas que delineiam a experiência humana.

Desta forma, há um constante apelo à introspecção, à avaliação crítica das motivações individuais e à compreensão da complexidade inerente à natureza humana. Pudemos perceber que a busca pela coerência entre valores e escolhas concretas exige uma apreciação sensível da interação entre a consciência e as forças contextuais que influenciam as decisões. Em última análise, a consciência moral pode ser vista como uma orientação para valores, mas é a liberdade do ser humano que dá forma à jornada ética, conferindo-lhe um caráter distintamente humano.

Diante do panorama, surgiu a hipótese que permeia nossa investigação: a possibilidade de que o indivíduo seja capaz de elevar à esfera consciente a intuição inata e muitas vezes inconsciente dos valores, contudo, esta intuição não se ergue como um fator determinante na condução do comportamento do sujeito. Sob nossa perspectiva, a consciência pode iluminar os valores subjacentes, porém, o complexo elemento da liberdade humana, que detém a prerrogativa de escolha, concede ao indivíduo a capacidade de agir de forma divergente à hierarquia de valores intuída. A intersecção entre essa intuição e o livre-arbítrio sugere um terreno de considerações, onde a relação entre a consciência e a ação humana se desenrola em busca de uma compreensão mais abrangente da dinâmica ética.

Nossa descrição partiu das bases estabelecidas pelo próprio Frankl, onde busca ter adentrado nas questões essenciais do dilema espiritual dentro da *Existenzanalyse*, examinando como essa problemática está relacionada com as neuroses clínicas. Vimos que Frankl enfatiza a premissa de que a liberdade espiritual não é determinada pela ausência de adversidades, mas pela maneira pela qual um indivíduo interage com sua própria experiência, mesmo em meio às complexidades clínicas. Esta perspectiva ressoa como um chamado à capacidade intrínseca do ser humano de encontrar significado e liberdade dentro das vicissitudes da vida.

Ao refletirmos sobre as abordagens apresentadas, foi evidente notar que Frankl nos convoca a reconhecer a capacidade do indivíduo de transcender as limitações das circunstâncias, conectando-se com sua dimensão espiritual para forjar um caminho de sentido e liberdade. Nesse contexto, a relação entre o domínio espiritual e o comportamento humano adquire uma relevância importante, destacando-se como uma dimensão essencial na busca por uma existência plena, conforme expresso no pensamento filosófico de Frankl.

Exploramos a singularidade do instinto ético, que, ao contrário dos impulsos instintivos dos animais, capacita o ser humano a transcender, ponderar alternativas e tomar decisões conscientes alinhadas com seus valores internos. No entanto, a liberdade humana é uma peça central nessa interação, conferindo ao indivíduo a capacidade de fazer escolhas independentes, mesmo que divergentes dos valores percebidos pela consciência.

Observamos que a conduta ética não ocorre em isolamento; ela está intrinsecamente entrelaçada com o contexto cultural, social, psíquico e biológico. As influências externas podem entrar em conflito com a consciência e a decisão final do indivíduo é um produto da interação entre sua vontade e o mundo. Reconhecemos, ainda, que a natureza humana não está isenta de fraquezas, como a fragilidade da vontade, o que pode afetar a consistência da conduta ética.

Apresentamos a contribuição crítica de Reitinger, que destacou a inclinação determinística percebida na teoria de Frankl, notavelmente associada ao finalismo. Essa crítica nos desafiou a examinar o espectro da liberdade e do determinismo em sua abordagem, considerando as implicações dessa relação para a autonomia do indivíduo.

Além disso, confrontamos a crítica de Rollo May, que levantou preocupações sobre o pensamento Frankliano como uma abordagem terapêutica que pode se aproximar do autoritarismo. May questionou a tendência da *Existenzanalyse* de oferecer soluções aparentemente definitivas para os desafios da vida contemporânea, apontando que isso pode diminuir a agência do paciente e transferir indevidamente a responsabilidade para o terapeuta. Essa crítica nos desafiou a refletir sobre o equilíbrio entre a orientação terapêutica e a capacidade do indivíduo de encontrar seu próprio sentido.

Ao encerrar nossa pesquisa sobre o pensamento filosófico de Frankl, buscamos consolidar a interação entre o domínio espiritual e o comportamento humano. Nesse percurso, concluímos que a consciência, embora seja uma bússola interna que aponta para valores, não age como uma força inexorável, mas como um guia que coexiste com a liberdade inalienável do ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Primárias

FRANKL, Viktor Emil. **A falta de sentido: um desafio para a psicoterapia e a filosofia**. Trad. Bruno Alexander. Campinas, SP: Editora Auster, 2021a. (Texto original publicado em 1946).

FRANKL, Viktor Emil. **A presença ignorada de Deus**. Trad. Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 2016a. (Texto original publicado em 1948).

FRANKL, Viktor Emil. **A psicoterapia na prática: uma introdução casuística para médicos**. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019a. (Texto original publicado em 1947).

FRANKL, Viktor Emil. **A questão do sentido em psicoterapia**. Campinas, SP: Papirus, 1990. (Texto original publicado em 1981).

FRANKL, Viktor Emil. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia**. Trad. Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus, 2011. (Texto original publicado em 1969).

FRANKL, Viktor Emil. Automeditação psiquiátrica. In: **Logoterapia e Análise Existencial: textos de seis décadas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021b. (Texto original publicado em 1938).

FRANKL, Viktor Emil. Compêndio de análise existencial e logoterapia. In: **Logoterapia e Análise Existencial: textos de seis décadas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021c. (Texto original publicado em 1959).

FRANKL, Viktor Emil. **Der leidende Mensch: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie**. Schweiz: Hogrefe AG; 4. Unveränderte Auflage, 2018a. (Texto original publicado em 1975).

FRANKL, Viktor Emil. **Der Unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2021d. (Texto original publicado em 1948).

FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016b. (Texto original publicado em 1946).

FRANKL, Viktor Emil. **Escritos de Juventud 1923-1942**. Trad. Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder Editorial, 2010a. (Texto original publicado em 2005).

FRANKL, Viktor Emil. Filosofia e psicoterapia: para a fundamentação de uma análise existencial. In: **Logoterapia e Análise Existencial: textos de seis décadas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021e. (Texto original publicado em 1939).

FRANKL, Viktor Emil. Homo Patiens: projeto de uma patodiceia. In: **O sofrimento humano: fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Trad. Renato Bittencourt e Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2019b. (Texto original publicado em 1950).

FRANKL, Viktor Emil. Introducción a la Psicología Individual. Primera entrega. In: **Escritos de Juventud 1923-1942**. Trad. Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder Editorial, 2010b. (Texto original publicado em 1927).

FRANKL, Viktor Emil. **La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión**. Trad. J. López de Castro. Barcelona: Herder, 1994. (Texto original publicado em 1948).

FRANKL, Viktor Emil. **Logoterapia e Análise Existencial: textos de seis décadas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021f. (Texto original publicado em 1987).

FRANKL, Viktor Emil. **Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten.** Weinheim und Basel: Beltz, 2010c. (Texto original publicado em 1987).

FRANKL, Viktor Emil. O homem incondicionado: lições metaclínicas. In: **O sofrimento humano: fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Trad. Renato Bittencourt e Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2019c. (Texto original publicado em 1949).

FRANKL, Viktor Emil. **O que não está escrito nos meus livros: memórias.** Trad. Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2010d. (Texto original publicado em 1995).

FRANKL, Viktor Emil. **O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver.** Trad. Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2015. (Texto original publicado em 1977).

FRANKL, Viktor Emil. Prefácio do autor à edição de 1984. In: **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016c. (Texto original publicado em 1984).

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e existencialismo: textos selecionados em logoterapia**. Trad. Ivo Studart Pereira. São Paulo: É Realizações, 2020. (Texto original publicado em 1967).

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial**. Trad. Alípio Maia de Castro. São Paulo: Quadrante, 2019d. (Texto original publicado em 1946).

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia para todos: uma psicoterapia.** Trad. Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b. (Texto original publicado em 1971).

FRANKL, Viktor Emil. Sobre a problemática espiritual da psicoterapia. In: **Logoterapia e Análise Existencial: textos de seis décadas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021g. (Texto original publicado em 1938).

FRANKL, Viktor Emil. Sobre o apoio medicamentoso da psicoterapia no caso de neuroses. In: **Logoterapia e Análise Existencial: textos de seis décadas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021h. (Texto original publicado em 1939).

FRANKL, Viktor Emil. **Sobre o sentido da vida**. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. (Texto original publicado em 2019).

FRANKL, Viktor Emil. **Teoria e Terapia das Neuroses: introdução à logoterapia e à análise existencial**. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2016d. (Texto original publicado em 1956).

FRANKL, Viktor Emil. **The feeling of meaninglessness: a challenge to psychotherapy and philosophy**. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2010e. (Texto original publicado em 1946).

FRANKL, Viktor Emil. **The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism**. New York, EUA: Simon & Scuster, 1978. (Texto original publicado em 1978).

FRANKL, Viktor Emil. **The will to meaning: Foundations and applications of logotherapy**. Penguin, 2014a. (Texto original publicado em 1969).

FRANKL, Viktor Emil. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo**. Trad. Victor Hugo Silveira Lapenta. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005. (Texto original publicado em 1978).

FRANKL, Viktor Emil. Zur geistigen Problematik der Psychotherapie. In: **Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten**.Weinheim und Basel: Beltz, 2010f. (Texto original publicado em 1938).

FRANKL, Viktor Emil. **Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse**. Utb GmbH, 2007. (Texto original publicado em 1956).

FRANKL, Viktor Emil; LAPIDE, Pinchas. **A busca de Deus e seus questionamentos sobre o sentido: um diálogo**. Trad. Márcia Neumann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b. (Texto original publicado em 2005).

2. Secundárias

ALLPORT, Gordon Willard. Prefácio à edição norte americana de 1984. In: **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar de; CRUZ, Josilene Silva da. A fenomenologia do homem religioso segundo Viktor Frankl. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 10, n. 1, p. 15-35, 24 jun. 2021. Universidade Federal do Paraná. http://dx.doi.org/10.5380/ rt.v10i-l.79462. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/79462>. Acesso em: 01 mar. 2022.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar. A dimensão espiritual no pensamento de Viktor Frankl e suas implicações sociopolíticas. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 19, n. 3, p. 267-277, 2019.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar. **A presença não ignorada de Deus: articulações entre logoterapia e religião**. São Paulo: Paulus, 2014.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar. **Logoterapia e análise existencial: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl**. São Paulo, SP: Paulus, 2013.

BARATTO, Geselda. A descoberta do inconsciente e o percurso histórico de sua elaboração. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 29, p. 74-87, 2009.

BELLO, Angela Ales. **Edmund Husserl: pesar Deus, crer em Deus**. Trad. Aparecida Turolo Garcia, Marcio Luiz Fernandes. São Paulo: Paulus, 2016.

BELLO, Angela Ales. Fenomenologia e ciências humanas: implicações éticas. **Memorandum**, Belo Horizonte; Ribeirão Preto, n. 11, p. 28-34, 2006. Disponível em: <https://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/alesbello04.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2022.

BELLO, Angela Ales. **O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico**. Trad. José de Queiroz. São Paulo: Paulus, 2019.

BIRMAN, Joel. **Freud & a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2003.

CADENA, Nathalie Barbosa de la. O sujeito anímico e o sujeito espiritual em Ideias II. **Rev. abordagem gestalt.** Goiânia , v. 27, n. 3, p. 339-347, dez. 2021. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672021000300009&lng= pt&nrm-=iso>. Acesso em: 10 nov. 2021.

CADENA, Nathalie de la; CASTAÑON, Gustavo. Fundamentos Schelerianos da Logoterapia. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v. 1, n. 1, 2020.

CAROPRESO, Fátima. Inconsciente, cérebro e consciência: reflexão sobre os fundamentos da metapsicologia freudiana. **Scientiae Studia**, v. 7, p. 271-282, 2009.

CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard Theisen. **Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana**. EduFScar, 2011.

CARVALHO, José Maurício de. **Viktor Frankl e a psiquiatria**. Porto Alegre: Editora Mikelis, 2019.

CARVALHO, José Maurício de. **Viktor Frankl e o inconsciente**. Porto Alegre: Editora Mikelis, 2021.

CIVITA, Alfredo. **L'inconscio**. Roma: Carocci, 2011.

CUSINATO, Guido. **Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris in dialogo con Max Scheler**. Milano: Franco Angeli, 2018.

DAVIS, Z; STEINBOCK, A.J. Max Scheler. In: **E.L Zaita et al. (eds) Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford, CA : Stanford University, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/scheler/>. Acesso em: 20 out. 2022.

EMANUELE, Pietro. Il mentalismo sperimentale nei *nuovi saggi* di Leibniz. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Nuovi saggi sull'intelletto umano**. Testo francese a fronte**.** Trad. Salvatore Cariati. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2013.

FREUD, Sigmund. A repressão. In: **Obras Completas.** Trad. Paulo César de Souza. Vol. 12, [1914-1916]. São Paulo: Companhia das Letras, 2021a. (Texto original publicado em 1915).

FREUD, Sigmund. Abriss der Psychoanalyse. In: **Gesammelte Werke, vol. XVII.** Imago Publishing Co., Ltd., London, 1955, p. 63-138.

FREUD, Sigmund. Compêndio de psicanálise (1940 [1938]). In: **Obras completas**. Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 189-273.

FREUD, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. In: **Gesammelte Werke, vol. XIV.** Imago Publishing Co., Ltd., London, 1948. (Texto original publicado em 1930).

FREUD, Sigmund. Das Unbewußte. In: **Gesammelte Werke, vol. X.** Imago Publishing Co., Ltd., London, 1949a. (Texto original publicado em 1915).

FREUD, Sigmund. Die Verdrängung. In: **Gesammelte Werke, vol. X.** Imago Publishing Co., Ltd., London, 1949b. (Texto original publicado em 1915).

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. In: **Obras Completas**. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 16, [1923-1925]. São Paulo: Companhia das Letras, 2021b (Texto original publicado em 1923).

FREUD, Sigmund. O inconsciente. In: **Obras Completas**. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 12, [1914-1916]**.** São Paulo: Companhia das Letras, 2021c (Texto original publicado em 1915).

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: **Obras Completas**. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 18, [1930-1936]. São Paulo: Companhia das Letras, 2021c. (Texto original publicado em 1930).

FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos. In: **Obras Completas**. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 12, [1914-1916]. São Paulo: Companhia das Letras, 2021d. (Texto original publicado em 1915).

FREUD, Sigmund. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: **Obras Completas, vol. XIV**. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975, p. 105-34.

FREUD, Sigmund. Pulsioni e loro destini (1915). In: **Opere, v. 8.** Trad. Cesare Luigi Musatti. Turim: Boringhieri, 1978, p. 13-35.

FREUD, Sigmund. Triebe und Triebschicksale. In: **Gesammelte Werke, vol. X.** Imago Publishing Co., Ltd., London, 1949c, p. 210-32.

GOMES, Gilberto. A teoria freudiana da consciência. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 19, p. 117-25, 2003.

GOTO, Tommy Akira. **A (re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl**. 2007. 219 p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2007.

HERTZ, Bela Rebeca. **A herança judaica na vida e obra de Viktor Emil Frankl**. Curitiba: Juruá, 2011.

HUSSERL, Edmund (HUA I). **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge: Eine Einleitung in die Phänomenologie**. Strasser, Nijhoff, Den Haag, 1950.

HUSSERL, Edmund (HUA I). **Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia**. Trad. Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

HUSSERL, Edmund (HUA III). **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950.

HUSSERL, Edmund (HUA III). **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund (HUA IV). **Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: Studies in the phenomenology of constitution**. Trad. Richard Rojcewicz e André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

HUSSERL, Edmund (HUA IV). **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución**. Trad. Antonio Zirión. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2005.

HUSSERL, Edmund (HUA IV). **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione**. Trad. Enrico Filippini, revisione di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino, 2002.

HUSSERL, Edmund (HUA IV). **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, Edmund (HUA VI). **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund (HUA VI). **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

HUSSERL, Edmund (HUA XIX). **Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden**. Ed. M. Niemeyer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, Edmund (HUA XIX). **Ricerche Logiche. Volume secondo**. Trad. Giovanni Piana. Milano: Il Saggiatore, 1968.

KÜNG, Hans. **Freud e a questão da religião**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus Ed., 2010.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Texto original publicado em 1765).

LUKAS, Elisabeth. Para que sejas feliz sobre a Terra: o decálogo em versão logoterapêutica. In: **Psicologia Espiritual: fontes de uma vida plena de sentido**. Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2002.

MACHADO, Ana Enésia Sampaio. **O papel de Deus na cura segunda Viktor Frankl.** São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

MAY, Rollo. O surgimento da Psicologia Existencial. In: **Psicologia Existencial** (p. 1-56). Porto Alegre: Globo, 1986.

PEREIRA, Ivo Studart. Espírito e liberdade na obra de Viktor Frankl. **Psicologia USP**, v. 26, p. 390-96, 2015.

PEREIRA, Ivo Studart. **O pensamento filosófico de Viktor Emil Frankl: Mundo, homem e Deus**. 2017. 273 f. 2021. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2017. Disponível em: <http://www. reSpositorio. ufc. br/handle/riufc/28430>. Acesso em: 23 ago. 2021.

PEREZ, Daniel Omar. **O inconsciente: onde mora o desejo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

PETER, Ricardo. **Viktor Frankl: a antropologia como terapia**. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2020.

REITINGER, Claudia. Viktor Frankl's logotherapy from a philosophical point of view. **Existential Analysis**, v. 26, n. 2, p. 344-57, 2015.

RYAN, William F. The Will to Meaning. **Ultimate Reality and Meaning**. v. 36, n. 1-2, p. 31-46, 2019. Disponível em: <https://utpjournals.press/doi/10.3138/uram.36.1-2.31>. Acesso em: 05/01/2022.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos**. Trad. Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2021.

SCHELER, Max. **Die Stellung des menschen im Kosmos**. Felix Meiner Verlag, 2018. (Texto original publicado em 1928).

SCHELER, Max. **El puesto del hombre en el cosmos**. Trad. José Gaos. 20. ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1994. (Texto original publicado em 1928).

SCHELER, Max. **Ethik: eine kritische übersicht der Ethik der Gegenwart. Francke**, 1971. (Texto original publicado em 1914).

SCHELER, Max. **Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. 3. ed. Madrid: Caparrós Editores, 2001. (Texto original publicado em 1914).

SCHELER, Max. **Metafísica de la libertad**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960. (Texto original publicado em 1914).

SCHELER, Max. **Ordo Amoris**. Tradutor: Artur Morujão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/scheler_ordo_amoris.pdf>. Acesso em 14 de novembro de 2022. (Texto original publicado em 1914).

SCHELER, Max. **Über Scham und Schamgefühl**. Der Neue Geist Verlag, 1933.

SCHELER, Max. **Zur Ethik und Erkenntnislehre: Tod und Fortleben; über Scham und Schamgefühl; Vorbilder und Führer; ordo amoris; Phänomenologie und Erkenntnistheorie; Lehre von den drei Tatsachen**. Schriften aus dem Nachlass, 1933.

TALBERT, Matthew. Moral Responsibility. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-responsibility/>. Acesso em: 14 Mar. 2023.

3. Complementares

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª edição. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi, 2007.

AGOSTINHO. **Aurelli Agustini De Trinitate libri quindecim**. Opera Omnia PL (Patrologia Latina 42). Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em 20 Abr. 2023.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulinha Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2021.

GRECO, Carlo. **A experiência religiosa**: essência, valor, verdade. Tradução: Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GUBERMAN, Marta; PÉREZ SOTO, Eugenio. **Diccionario de logoterapia**. Lumen Hvmanitas, 2005.

HANNS, Luiz Albeno. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de. Janeiro: Imago Ed., 1996.

JONES, O. Parker; ALFARO-ALMAGRO, Fidel; JBABDI, Saad. An empirical, 21st century evaluation of phrenology. **Cortex**, v. 106, p. 26-35, 2018.

KLEIN, Melanie. Our adult world and its roots in infancy. **Human relations**, v. 12, n. 4, p. 291-303, 1959.

LACAN, Jacques. **Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud**. Balint, v. 2, p. 6-54, 1953.

LAPLANCHE, Jean. PONTALIS, Jean-Baptiste. **Vocabulário da psicanálise**. Trad. Pedro Tamem. Santos: Martins, 2001.

LARCHET, Jean-Claude. **O inconsciente espiritual**. Trad. Odila Aparecida Queiroz, csj. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

LISPECTOR, Clarice. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MESSER, S. B.; MCWILLIAMS, N. **A história e as escolas da psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

ORTEGA Y GASSET, J. Meditaciones del Quijote. In **Obras completas de José Ortega y Gasset** (7a ed., Vol. 1, p. 310-400). Madrid: Revista de Occidente, 1966. (Trabalho original publicado em 1914).

ROGERS, Carl R. **Tornar-se pessoa**. WWF Martins Fontes, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo. A imaginação. Questão do método**. Trad. Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Junior. 3ed São Paulo: Nova Cultural, 1987.

VIKTOR FRANKL INSTITUTE OF LOGOTHERAPY AND EXISTENTIAL ANALYSIS. **Biographie**. Disponível em: <https://www.viktorfrankl.org/biographie.ht-ml>. Acesso em: 19 jun. 2022.

WALTON, Douglas N. **Lógica informal: manual de argumentação crítica**. Martins Fontes, 2012.