

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Marcos Vinícius da Costa Meireles

O Homo religiosus: A antropologia filosófica de Viktor Emil Frankl

**Juiz de Fora
2015**

Marcos Vinícius da Costa Meireles

O Homo religiosus: A antropologia filosófica de Viktor Emil Frankl

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Dr. Sidnei Vilmar Noé.

**Juiz de Fora
2015**

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

Meireles, Marcos Vinícius da Costa.
O Homo religiosus: : A antropologia filosófica de Viktor Frankl / Marcos Vinícius da Costa Meireles. -- 2015.
122 p.

Orientador: Dr. Sidnei Vilmar Noé
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Homo religiosus. 2. Antropologia filosófica. 3. Viktor Frankl. 4. Sentido último. 5. religiosidade. I. Noé, Dr. Sidnei Vilmar, orient. II. Título.

Marcos Vinícius da Costa Meireles

O *Homo religiosus*: A antropologia filosófica de Viktor Emil Frankl

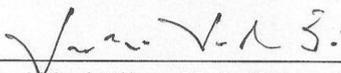
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião

Aprovada em 27 de fevereiro de 2015

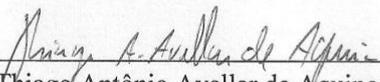
BANCA EXAMINADORA



Dr. Paulo Afonso de Araújo – Presidente
Universidade Federal de Juiz de Fora



Dr. Sidnei Vilmar Noé - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora



Dr. Thiago Antônio Avellar de Aquino
Universidade Federal da Paraíba

À minha saudosa mãe, Maria Aparecida Costa (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente ao sentido último da minha vida, Deus, por sempre me conduzir por suas veredas e dotar minha vida de sentido e esperanças.

Ao meu orientador, Dr. Sidnei Vilmar Noé, pelas orientações e incentivo à pesquisa, bem como aos amigos do NERELPSI, Núcleo de estudos em religião e psicologia, coordenador pelo Dr. Sidnei que muito contribuíram e incentivaram esta pesquisa.

Ao Dr. Paulo Afonso de Araújo, pelas valiosas aulas e dicas que contribuíram com esta pesquisa.

Aos professores, coordenação e membros do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião pelas excelentes aulas e extrema dedicação à pesquisa sobre a religião. Ao secretário do programa, Antônio Celestino, pelo apoio, atenção e dedicação.

À UFJF e a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento em Nível Superior, pelo financiamento desta pesquisa, contribuindo com um trabalho em dedicação exclusiva.

Aos amigos, Robione Landin, Nicolay Castro, Miguel Caruzo, Marcos Spiess, Mônica Hortegas, Marcelo Sabino e Tatiene Ciribeli, Ir. Gilmar Ferreira, scj. pelos momentos de discussão filosófica e contribuições diretas a esta pesquisa.

A minha amiga, Luara Gonçalves, por ter-me apresentado com o livro para o processo seletivo no mestrado, o que contribuiu para que este trabalho pudesse ser efetivado.

As verdadeiras amigas da minha mãe, que em suas tribulações de saúde e internações contribuíram comigo no revezamento das noites em hospitais e cuidado para com ela, não permitindo que esta pesquisa parasse no meio do caminho e que eu chegasse até o fim.

Aos meus familiares e principalmente aos amigos que se fizeram minha família. Aos amigos de longa data e aos mais recentes, pelo apoio, incentivo, conforto, risadas, pois a vida não se distingue da pesquisa, por isto são também essenciais.

Enfim, a todos que direta ou indiretamente contribuíram para que mais esta etapa se concretizasse, meus mais sinceros agradecimentos e gratidão.

“A fé não é uma maneira de pensar da qual se subtrai a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador.”

Viktor E. Frankl (1905-1997)

RESUMO

Este trabalho que fala sobre *O Homo religiosus: a antropologia filosófica de Viktor Emil Frankl* tem como objeto a antropologia frankliana e visa, como objetivo, compreender tal modo de pensar sobre o ser humano em sua dinâmica espiritual na vivência da religiosidade. A partir de uma pesquisa teórico-bibliográfica, tendo como obras principais *A presença ignorada de Deus* (1948), *O homem incondicionado* (1949), *Homo patiens* (1950) e *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido da vida* (1984), a pesquisa versa sobre a antropologia frankliana, a dimensão espiritual, a busca do sentido e o relacionamento com Deus. A pesquisa é dividida em três momentos, sendo o primeiro uma contextualização e crítica na concepção de homem a qual Frankl recebe da tradição, o segundo uma proposta de superação desta compreensão e o terceiro momento a vivência do *Homo religiosus*.

Palavras-chave: *Homo religiosus*. Antropologia frankliana. Viktor Frankl. Sentido último. Religiosidade.

ABSTRACT

This study that talks about The *Homo religiosus*: the philosophical anthropology of Viktor Emil Frankl has as its object Frankl's anthropology and seeks, as its objective, to understand this way of thinking about the human being in his spiritual dynamics in living religiosity. From a theoretical literature, having as the main works: *The Unconscious God* (1948) , *The unconditioned man* (1949) , *Homo patiens* (1950) and *The search for God and questions about the meaning of life* (1984), the research focuses on the anthropology of Frankl, the spiritual dimension , the search for meaning and the relationship with God. The research is divided in three different phases, the first being a contextualization and a critic about the conception of man which Frankl receives from tradition, the second is a proposal to overcome this understanding and the third moment, the experience of the *Homo religiosus*.

Key-words: *Homo religiosus*. Frankl's Anthropology. Viktor Frankl. Ultimate meaning. Religiosity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. A EXIGÊNCIA HISTÓRICA DE UMA NOVA TEORIA PSICOLÓGICA.....	15
2.1 O estado da arte: a exigência histórica	16
2.1.1 A psicologia humanista como uma nova teoria psicológica diante da exigência....	19
2.1.2 A origem do problema: o ser humano	25
2.1.3 Quanto é humanística a psicologia humanista?.....	28
2.2 Os problemas daí recorrentes: o reducionismo é contrário ao humanismo	31
2.2.1 Reduccionismos: Fisiologismo, psiquismo e sociologismo	35
2.3 Princípios teóricos fundamentais da logoterapia	40
3. A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA FRANKLIANA	45
3.1 Influências de Hartmann e Scheler	46
3.2 A dimensão somática.....	52
3.3 A dimensão psíquica.....	55
3.3.1 A consciência como órgão de sentido	55
3.3.2 Influência do pensamento heideggeriano	57
3.3.3 A consciência existencial	61
3.3.4 A consciência como realidade transcendente	64
3.4 O inconsciente espiritual	70
3.5 Compreensão filosófica do espírito	73
3.6 A dimensão espiritual	76
4. DO HOMO HUMANUS AO HOMO RELIGIOSUS.....	80
4.1 A responsabilidade transcendente	83
4.2 Busca por uma delimitação em relação à teologia	88
4.3 Deixa em aberto a questão do sentido	93
4.3.1 O sentido na vida	94
4.3.2 O sentido da vida	102

4.3.3 O sentido do universo	105
4.4 Tendência apologética ao pensar Deus.....	108
4.5 O <i>homo religiosus</i> : um ser em busca de sentido.....	113
5. CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS	121

1. INTRODUÇÃO

É possível dizer que desde o alvorecer da cultura ocidental (em torno do século VIII a. C., na Grécia), a reflexão sobre o ser humano permanece no centro das várias expressões da cultura. A inquirição sobre quem é o homem é de grande interesse, sendo este questionamento considerado como a interrogativa das interrogativas (MONDIN, 1980, p. 5). O questionamento sobre a estrutura eidética do ser humano não pode ser adotada com indiferença ou superficialidade, posto que não se refere a qualquer fato, pessoa ou coisa estranha e distinta de nós, mas toca diretamente a nós pela exclusiva capacidade humana de questionar-se sobre si próprio.

Para Mondin, a antropologia filosófica trata dos problemas na relação entre corpo e alma, bem como entre espírito e vida, além de ser considerada como fundamento válido de natureza filosófica, assegurando as demais ciências que têm por objeto o homem em suas finalidades determinadas (1980, p. 7-8). Todavia, as várias imagens de ser humano plasmadas ao longo do tempo na cultura ocidental, seja no período clássico, cristão, moderno ou contemporâneo, além de múltiplas perspectivas metodológicas, provocam uma fragmentação do objeto da antropologia filosófica reduzindo-o ao interesse específico de cada abordagem.

Na compreensão de Lima Vaz, a elaboração de uma antropologia filosófica deve levar em conta os problemas e temas presentes na tradição filosófica e contribuições das recentes ciências do homem. Deve assumir uma postura crítica dessas ideias buscando uma unidade destes múltiplos aspectos, além de uma sistematização filosófica que tenha em vista uma ontologia do ser humano, visando responder ao clássico problema sobre a essência do homem (1991, p. 10-11).

Para Lima Vaz, a proposta de uma antropologia filosófica deve ter como mote a ideia sobre o homem de modo integral, em uma articulação que não ceda lugar ao reducionismo e não se contente apenas com justaposições de pensamentos, mas a partir de uma dialética que integre em uma unidade as categorias do ser humano, responder a tal questão: quem é o homem?

Dentre todos os problemas inerentes à antropologia filosófica está o da religião, sendo este considerado como o *topos* mais antigo da tradição filosófica ocidental (LIMA VAZ, 1991, p.16). Neste quesito, a pesquisa mais comum por parte da antropologia filosófica é a busca de uma compreensão sobre a origem da religião, estando relacionada à origem e

natureza da religião, compreendida como manifestação da essência do homem. Lima Vaz (1991, v.1, p. 17) compreende que a temática do *Homo religiosus* associado às dimensões deste, fornecem um valor heurístico irrecusável na interrogação fundamental sobre o que o homem é.

Tendo em vista uma perspectiva da antropologia filosófica, onde se busca uma visão integral do ser humano, sem prejuízos às suas várias dimensões e que combata os reducionismos, o aporte teórico desta pesquisa é Viktor Emil Frankl, cuja abordagem é considerada fenomenológica, existencialista, humanista e teísta (JÚNIOR, MAHFOULD, 2001, p. 1), por ter sido influenciado pelo pensamento existencialista judaico-cristão. Viktor Frankl foi um médico neurologista e psiquiatra, doutor em medicina e filosofia, além de ser sobrevivente dos campos de concentração nazista.

A justificativa deste trabalho se dá pela pertinência da temática em questão. Diante das várias noções de homem, de imagens multifacetadas resultantes do desenvolvimento tecnológico, a questão sobre a essência humana torna-se ainda mais complexa. Frankl apresenta sua visão com legitimidade teórica, mas principalmente existencial, oriundo de três anos como prisioneiro nazista. No questionamento sobre quem é o homem, Frankl responde que esse é um ser bio-psico-espiritual, um ser em busca de sentido e principalmente busca por um sentido último, isto é, trata-se de um ser religioso.

Diante das várias imagens sobre o homem, algumas antagônicas entre si, a compreensão de Frankl sobre este é apenas uma das óticas possíveis, mas que possui uma das poucas visões de uma compreensão do ser humano, inclusive deixando “a porta aberta” para a aceitação ou não de um relacionamento com Deus.

A possibilidade de compreender o ser humano religioso é uma postura sem prejuízos para a integralidade do sujeito, afinal, a antropologia filosófica tem como objeto o próprio sujeito que inquire e compreende a si mesmo. A abordagem frankliana dá ao *homo religiosus* a possibilidade dele se ver assim como ele se compreende, sem redução de suas dimensões, considerando-o em sua inteireza.

Diante destes apontamentos, a pesquisa em questão tem como objeto a antropologia filosófica de Viktor Frankl, sendo o objetivo desta, a compreensão da antropologia frankliana e sua dinâmica espiritual na vivência da religiosidade. Para alcançar este objetivo tem como via específica a reflexão sobre o estado da arte do contexto vigente de Frankl e seu embate com os reducionismos; a apresentação das estruturas antropológicas do existir humano na visão de Frankl; a compreensão do ser humano em sua busca por sentido; a reflexão sobre a

religiosidade como um fator existencial; a compreensão do que é o ser humano religioso; a definição e conceituação da relação entre a dimensão espiritual e a presença de Deus.

O referencial teórico principal é Viktor Frankl, sendo também utilizados estudiosos de seu trabalho como Lukas, Fabry, Peter, Xausa, Aquino, Grau, Vecco, Fizzoti, entre outros. Além destes, outros pensadores com os quais foi possível estabelecer um diálogo com Frankl também foram utilizados. Dentre estes citamos Lima Vaz, Maslow, Scheler, Heidegger e Fraas.

A partir da bibliografia principal, *A presença ignorada de Deus, O homem incondicionado, Homo Patiens e A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido da vida*, teve como foco a compreensão da antropologia frankliana. Este conceito serve de base para alcançar o objetivo em questão, além de contribuir com o esclarecimento e aprofundamento de temas recorrentes e pertinentes como a dimensão espiritual, a busca do sentido e a religiosidade que também se tornam conceitos basilares.

O primeiro capítulo se propõe a contextualizar a discussão em questão, tendo como escopo a compreensão reducionista do ser humano e os problemas que decorrem desta. Este capítulo também apresenta os princípios fundamentais da logoterapia como proposta de considerar o ser humano em sua integralidade.

O segundo capítulo tem como intuito apresentar a antropologia filosófica de Viktor Frankl. Consiste em uma compreensão estrutural do ser humano como bio-psico-espiritual. Com o intuito de fundamentar o pensamento de Frankl na tradição filosófica, se faz uma breve introdução ao pensamento de Hartmann e Scheler, considerados como influências principais. O capítulo se propõe, ainda, a apresentar uma compreensão histórico-filosófica do conceito de espírito.

Por fim, após apresentar a exigência de uma nova teoria psicológica, no que se refere à compreensão do ser humano e uma nova proposta antropológica por parte de Frankl, o capítulo final trata principalmente da vivência espiritual a qual, em termo máximo, compreendemos a partir da pesquisa realizada, como uma vivência religiosa, uma busca pelo sentido último da existência, um relacionamento com Deus. Tem-se como roteiro a compreensão da proposta antropológica de Frankl por H. J. Fraas, o qual compreende a antropologia frankliana como uma antropologia religiosa.

O presente trabalho que fala sobre *O Homo religiosus*: a antropologia filosófica de Viktor Frankl apresenta, pois, no primeiro momento, uma contextualização e crítica, num segundo momento, uma proposta de superação da crise e por último, uma proposta de vivência a partir da antropologia frankliana.

2. A EXIGÊNCIA HISTÓRICA DE UMA NOVA TEORIA PSICOLÓGICA

Somente colocando o olhar no ser espiritual, na sua tensão fundamental aos valores e ao significado, é que se poderá desvendar a significatividade do real e poderá aparecer, em toda sua plenitude, o significado do ser. (Viktor Frankl)

O capítulo inicial se propõe a contextualizar a discussão em questão: partindo do ser humano, o acento estará voltado à proposição de um humanismo em detrimento às concepções de ser humano reducionistas. Ao buscar uma linha de desenvolvimento da proposta do pensamento frankliano em torno do conceito de ser humano, este capítulo inicial tem como objetivo a recolocação do problema em torno do qual Frankl elabora sua psicoterapia. Falamos em recolocação do problema, pois este já estava dado: a insuficiência na consideração do ser humano e os desdobramentos daí recorrentes.

A psicologia de Frankl, a logoterapia, é geralmente compreendida dentro da psicologia humanista. Tal fato pode se dar, dentre outras coisas, por Frankl, assim como a psicologia humanista, proporem uma suplementação na noção de ser humano em relação à visão behaviorista e psicanalítica, tidas como redutoras. Este capítulo se situa, primeiramente, na crítica da psicologia humanista às psicologias reducionistas – behaviorismo e psicanálise – que, em certa medida, também constituem as críticas por parte de Frankl; posteriormente será tratada a crítica frankliana à psicologia humanista como um pseudo-humanismo, para, a partir daí, apresentar a proposta por parte de Frankl.

Abordar-se-ão os princípios fundamentais da logoterapia que são uma maneira de considerar o ser humano em sua integralidade, o que em certa maneira se afasta da consideração do ser humano da psicologia humanista. Tendo isto em vista, este capítulo apresentará as bases do pensamento frankliano, que podemos compreender como resposta à insuficiente compreensão de ser humano por parte do Behaviorismo, da Psicanálise e até mesmo da Psicologia Humanista. Por tanto, não é meta deste capítulo apresentar a similaridade entre as propostas de Frankl e da psicologia humanista, mas o contrário, a superação da psicologia humanista pela logoterapia.

Para isto, iniciaremos com o que chamamos aqui de estado da arte do pensamento frankliano, que mais do que uma revisão bibliográfica, consiste em um momento de apresentar ao leitor, de maneira rápida, sucinta e objetiva a circunvizinhança de onde o problema se origina e a partir do qual Frankl procura se distanciar, ganhando sua originalidade.

2.1 O ESTADO DA ARTE: A EXIGÊNCIA HISTÓRICA

A segunda metade do século XIX com suas inúmeras descobertas faz com que o mundo habitado pelo ser humano se mostre a ele em perfeito caos. O ser humano acostumado a um mundo grego mágico, por suas figuras míticas, rituais, repleto de arte e cultura e ancorado por deuses, se acha no chamado “mundo moderno” em um profundo sentimento de abandono, frutos também de um progresso astronômico que o faz perceber-se partícipe de um infinito cósmico. A Terra, agora compreendida em sua espacialidade e, mesmo assim, tida como um grão de areia em comparação ao insondável universo faz analogia ao sentimento humano em sua cosmovisão. O conhecimento sobre relações de classe sociais e suas estruturas tão engendradas, fazem com que o ser humano comece a assemelhar-se a uma ínfima roda dentada que está à deriva em um maquinário grandioso (LUKAS, 1989, p. 35-36).

Já o século XX, devolve ao ser humano o sentimento de andar-se a desgarrada. O acelerado desenvolvimento da técnica leva dele o sentimento de estar à deriva. O *homo tekne*, no sentido clássico da palavra, como aquele que é o possuidor das habilidades e ferramentas para a produção de objetos, passa a identificar-se com um modo de vida robotizado, compreendendo-se cada vez mais como uma unidade programada, que desde a infância, ou no seio materno, reage aos influxos armazenados (LUKAS, 1989). A ciência positiva latente neste período é a ciência pura. Nega a metafísica e desenvolve uma gnosiologia positiva, gerando o agnosticismo religioso. O paradigma do conhecimento é o que se entende por ciência positiva.

Os métodos relativos à ciência positiva ganham espaço na investigação do ser humano, por serem considerados métodos mais validos e seguros. Em uma assertiva famosa, Maslow se expressa: “A ciência é o único meio que dispomos para enfiar a verdade goela abaixo dos relutantes. Somente a ciência pode superar as diferenças caracterológicas no ser e no crer. Somente a ciência pode progredir” (1968, p. 18).

Com a expressão “enfiar a verdade goela abaixo dos relutantes” Maslow pode estar apontando, de forma até irônica, para o fato de que a ciência positiva era a única possibilidade de apresentar um conhecimento que fosse universalmente válido e positivamente comprovável naquele período. Tal expressão pôde ter se dado, pois Maslow era um pesquisador promissor das práticas experimentais, mas pelo fato de tergiversar nos caminhos da ciência positiva, em vista de aspectos mais ligados à subjetividade, ele é deixado de lado, tendo dificuldades até de publicar seus artigos, visto que as revistas da época tinham seus escopos mais voltados a métodos positivos. Assim, o representante da Psicologia Humanista,

vê na rigorosa linguagem da ciência, que tem em vista leis universais, a possibilidade de apresentar, ainda que de forma probabilística, os fenômenos da realidade subjetiva.

O problema do psíquico remonta às próprias origens da cultura e percorre toda a filosofia do ocidente. Segundo Lima Vaz (1992), a formulação clássica deste problema diz respeito, primeiramente, à relação entre *psyché* e *sôma*, posteriormente à relação entre *psyché* e *noûs*.

A ciência da alma ou Psicologia, nome que remonta a R. Goclenio no século XVI, mesmo estando na origem dos problemas filosóficos, só adquire status de ciência no século XX. Todavia, recebe uma revolução rápida e complexa, vindo a ramificar-se em numerosas direções, dando origem a escolas diversas e até mesmo opostas entre si, autorizando-nos a falar de psicologias (LIMA VAZ, 1992, v.1, p. 192).

Seus estágios principais são a concepção de *psyché* na filosofia clássica, o encontro entre a concepção clássica e a tradição bíblica-cristã e os problemas daí resultantes, finalmente o problema “alma” do racionalismo e empirismo modernos e o aparecimento de uma ciência do psiquismo sem “alma”, paradoxalmente denominada de psicologia (LIMA VAZ, 1992, v. 1, p. 192).

É neste panorama de rupturas, descontinuidades e progresso científico, ainda com a inserção de duas grandes guerras mundiais e o holocausto, que surge no final dos anos 50 e início de 60, a psicologia humanista, em oposição a duas psicologias existentes no contexto de um reducionismo psicoterapêutico: o behaviorismo e a psicanálise (XAUSA, 1988, p. 106).

Quanto à primeira, considerada também como a primeira força em psicologia no contexto norte-americano, é compreendida por autores como Castanõn (2007), Boainain Jr. (1994), Xausa (1988) entre outros, como uma psicologia através da qual o homem é visto como inanimado, um organismo puramente reativo, um ser passivo e sem responsabilidade perante suas próprias atitudes, cuja vivência está em uma dinâmica constante de responder a estímulos, pois é considerado apenas em sua dimensão psicofísica. W. Frick a conceitua da seguinte forma:

Esta escola de psicologia concebe o homem como uma máquina complexa, com seu sistema fechado de funções parciais e regularidade estática. O homem está construído sobre uma organização hierárquica de estímulo-resposta, que leva a padrões previsíveis de hábitos, e reforço é a palavra chave para desenvolvimento da personalidade (1973, p. 17).

O behaviorismo, ou seja, a psicologia comportamental, foi criada por J. Watson e teve como maior expoente B. Skinner. Os humanistas vão contra essa teoria, pois, segundo Castanõn, opõem-se a quatro pontos fundamentais. (I) Primeiramente à oposição quanto à pesquisa realizada com animais, onde a partir dos resultados faz a inferência destes aos seres

humanos. (II) Ao realizar tais inferências escapam da consideração fenômenos propriamente humanos; mais que reagir a estímulos, o ser humano possui liberdade. Os psicólogos humanistas postulam que cada ser humano é único e se comporta de uma determinada maneira. A partir disto, é necessário que sejam adotados métodos que se adequem aos fenômenos especificamente humanos, como por exemplo, a subjetividade. (III) Mais que uma visão de ser humano reativo, a psicologia humanista defende uma visão proativa da pessoa. (IV) Destarte, há a consideração de que o ser humano é um todo indissociável; logo, por mais que fosse oferecido um catálogo dos comportamentos, algo escaparia, pois, além da soma de cada comportamento do ser humano, está aquilo que possibilita tal unidade.

Todavia, a vertente psicológica nascente não se opunha apenas à visão de homem do behaviorismo: estava em oposição também à visão de homem apresentada pela psicanálise, constituída por S. Freud. A psicologia humanista atribuiu à psicanálise uma visão pessimista do ser humano, pelo fato de centrar-se excessivamente no lado sombrio do mesmo: A. Maslow (1968) tece tais críticas à psicanálise, considerando que os estudos desta sempre foram realizados em aleijados, enfezados, imaturos e doentes, o que pode ter contribuído para uma psicologia mutilada e uma filosofia frustrada. A. Maslow chama a atenção para o fato de que a psicologia deveria se atentar para as qualidades positivas, não no sentido científico, mas qualidades como altruísmo, satisfação, alegria, estética entre outras. Aqui pode ser justificado o fato de que a psicologia humanista foi também conhecida como psicologia da saúde, em oposição a uma concepção de pessoa fixada em emoções originadas nos traumas de infância, e que se manifestariam ao longo da história de vida. Assim, o homem seria concebido como nada mais que pulsões de fundo biológico (DECARVALHO, 1990, p. 30-31).

Temos até aqui uma breve consideração acerca da crítica e visão da psicologia humanista sobre o behaviorismo e a psicanálise. Consistindo não na própria visão destas escolas de psicologia, mas na visão que a psicologia humanista e a logoterapia possuem delas. É preciso ainda salientar, que o behaviorismo e a psicanálise, muito contribuíram para o conhecimento da psique humana, e são louváveis por este grandioso feito. Mas a grande crítica e discordância destinada a estas psicologias se dá, principalmente, pela concepção de ser humano, que após Auschwitz não pode mais ser tratado como um animal lúbrico e feroz, motivado por necessidades instintivas de prazer e agressão ou ainda um robô ou marionete, cuja natureza passiva e amorfa é moldada, manipulada e controlada por estímulos e condicionamentos. É preciso um despertar de consciência para a concepção de um ser humano livre e, por isso, responsável perante sua vida e suas atitudes, fazendo surgir desta feita o *homo humanus*, matéria prima da psicologia humanista.

2.1.1 A psicologia humanista como uma nova teoria psicológica diante da exigência

A psicologia humanista, também conhecida como terceira força em psicologia no contexto americano, não possui um único nome como referência fundadora, como no caso de J. Watson no behaviorismo e de S. Freud na psicanálise. Tal corrente psicológica possui uma característica heterogênea. É considerada como um movimento congregador de profissionais da psicologia ou de outras áreas que se opõem a uma abordagem behaviorista ou psicanalítica do ser humano (CASTANÕN, 2007). Tal característica a faz possuidora de uma abordagem diversa. Mesmo não tendo um único nome como fundador, podemos destacar o trabalho inicial de A. Maslow e A. Sutich, pois sem a articulação destes, o movimento poderia não ter sido institucionalmente fundado como a terceira força em psicologia (CASTANÕN, 2007, p. 108).

Com o isolamento de A. Maslow dos círculos intelectuais da época, por sua falta de ortodoxia em relação aos moldes positivos, ele cria uma rede de correspondência em meados dos anos 50, como alternativa para divulgar e debater suas ideias com outros pensadores que tinham afinidades com a proposta da psicologia humanista nascente, em detrimento às concepções de ser humano behaviorista e psicanalítica. A Rede Eupsiquiana, como fora chamada por A. Maslow, e que seria o nascedouro da terceira força, estabelecia uma relação de 125 nomes de correspondentes em 1954. Assim A. Maslow a definia:

Chamo-lhe Rede Eupsiquiana porque todos estes grupos, organizações e revistas que estão interessados em ajudar o indivíduo para uma condição mais plenamente humana, a sociedade a evoluir no sentido da sinergia e da saúde, e todas as sociedades e todos os povos tornarem-se um mundo e uma espécie. A esta lista pode ser dado o nome de “rede” porque as filiações sobrepõem-se consideravelmente e porque essas organizações e esses indivíduos compartilham, em maior ou menor grau, da perspectiva humanística e transumanística da vida, mesmo antes da confirmação dessa perspectiva. (1968, p. 273).

Com a contribuição de A. Sutich, Maslow transforma a Rede Eupsiquiana nos primeiros assinantes do *Journal of Humanistic Psychology* (JHP), tendo a sua primeira publicação na primavera de 1961. Antes de ser batizada como psicologia humanística, a revista recebeu outras sugestões em consonância ao seu objetivo. As sugestões foram: Ser e Tornar-se, Crescimento Psicológico, Desenvolvimento da Personalidade, Terceira Força, Psicologia do Self, Existência e Orto-psicologia. O título aderido, revista de Psicologia Humanística, foi sugestão do psicólogo S. Cohen (BOAINAIN JR. 1994, p. 4).

O sucesso do JHP foi tamanho que levou, em 1963, na Filadélfia, à organização de uma associação própria, a *American Association for Humanistic Psychology* (AAHP) que teve como primeiro presidente James Bugental, em uma reunião que contou com 75 participantes. No ano seguinte, em 1964, foi realizado um novo encontro da AAHP, que contou com a participação de 200 pessoas, dentre as quais estavam Maslow, Allport, Bugental, Rogers, May, Moustakas, Murphy, Murray entre outros (CASTANÕN, 2007, p. 108-109).

Até esta conferência, a AAHP era pouco mais que um grupo de protesto, dividido como afirma Bugental (1963), em duas posições distintas. Um queria definir a psicologia humanista somente em termos do que ela não é. Outro reivindicava uma declaração de princípios como definições programáticas propositivas (CASTANÕN, 2007, p. 108).

Por este motivo, os cinco postulados sobre o ser humano foram uma maneira de sintetizar os anseios dos dois grupos. Os postulados são: (I) Uma pessoa é mais que a soma de suas partes; (II) nós somos afetados por nossas relações com outras pessoas; (III) o ser humano é consciente; (IV) o ser humano possui livre arbítrio; (V) o ser humano tem intencionalidade (BUGENTAL, 1963). A partir destes postulados do JHP, Maslow traduz a proposta de escopo da seguinte forma:

A Revista de Psicologia Humanística foi formulada por um grupo de psicólogos e profissionais de outras áreas, de ambos os sexos, interessados naquelas capacidades e potencialidades humanas que não encontramos uma consideração sistemática, nem na teoria positiva ou behaviorista, nem na teoria psicanalítica clássica, tais como criatividade, amor, self, crescimento, organismo, necessidades básicas de satisfação, auto realização, valores superiores, transcendência do ego, objetividade, autonomia, identidade, responsabilidade, saúde psicológica etc. (MASLOW, 1968, p. 24).

São muitas as abordagens que estão coadunadas nesta proposta psicológica que tem como característica comum, participantes que não compactuam com a concepção behaviorista e psicanalítica de ser humano. Para que este caráter heterogêneo não implique em uma abordagem inconsistente e que esta nova visão de ser humano seja coadunada de forma sólida, a psicologia humanista recebe grandes influências. São influências advindas da própria psicologia, mas também influências de outras áreas, como a filosofia. Aqui, por se tratar de um estudo na área de filosofia e tendo em vista os inúmeros trabalhos à disposição do leitor sobre as demais influências psicológicas nos ateremos principalmente na influência filosófica da terceira força em psicologia.

É inegável que a contribuição teórica vem por parte da filosofia, em especial a filosofia existencialista. R. May, um dos principais participantes do existencialismo, introduz as ideias de S. Kierkegaard e M. Heidegger no pensamento psicológico do contexto norte

americano. Este fato coincide com a adesão por parte de escolas psicológicas e de psicoterapia que também recebem influência dos filósofos existencialistas e fenomenológicos. No contexto americano, essa difusão é precedida pela tradução para o inglês de autores como Boss, Binswanger e Van Den Berg.

Tal contribuição foi motivo de crítica à psicologia humanista. Mas DeCarvalho (1990) falando sobre a inadequação da consideração da psicologia da psicologia humanista como uma importação, para os Estados Unidos, do existencialismo europeu, defende que os proponentes da psicologia humanista tomaram contato com a perspectiva existencial somente no final dos anos 50. Todavia, R. May, um dos psicólogos existencialistas, realizou um simpósio sobre psicologia existencial em 1959, o que nos leva a pensar que a semente existencial já estava lançada antes do final de 1950. Também pode ser usada como comprovação desta influência, antes do final dos anos 50, a obra do próprio R. May, *The meaning of Anxiety* em 1950 e *Man's Search for Himself* em 1953.

Mas o importante aqui é ressaltar que as duas correntes de pensamento psicológico tem diferenças fundamentais. Psicólogos humanistas como Maslow (1963), por exemplo, criticam os traços anticientíficos e antibiológicos do Existencialismo, e principalmente sua tendência ao niilismo desesperado (que ele atribui entre outros a Nietzsche, considerando-o precursor do Existencialismo), à glorificação do nada (Sartre) e à vivência da vida como absurdo sem sentido (Camus, Sartre). Mas a crítica principal dos psicólogos humanistas como um todo ao Existencialismo, se dirige a Sartre e sua proposição de que não existe qualquer essência ou realidade no conceito de *natureza humana*, resultado do postulado de que no ser humano *a existência precede a essência*. Os psicólogos humanistas acreditam que há uma essência comum à espécie humana, e em geral também crêem que essa essência está alicerçada numa base biológica (CASTANÕN, 2007, p. 109-110).

Diante disto, o inegável é que, a psicologia humanista foi enriquecida com tal perspectiva, vindo a denominar-se, por vezes, de psicologia humanista-existencial (GREENING, 1975). Dentre os filósofos existenciais que mais contribuíram com o movimento, destacamos M. Buber, S. Kierkegaard, M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers e G. Marcel, que segundo Lukas (1989), podem ser divididos em dois campos: os que possuem uma visão mais afirmativa da vida, e os que possuem uma visão mais pessimista.

Todos eles, porém, consideram o homem não só como um ser “lançado à vida”, mas como um ser que, depois de “lançado à vida” tem de encarar por si só sua verdadeira identidade, assim reconquistando o princípio da ação. A logoterapia tem suas raízes originárias nessa filosofia da existência, especialmente em sua forma afirmativa da vida (LUKAS, 1989, p. 36).

O existencialismo contribui fortemente com a concepção de ser humano da psicologia humanista, pois aquele tem como interesse o homem em sua singularidade, ou seja,

que o considera como um ser finito, lançado ao mundo e continuamente permeado por situações problemáticas. A existência se diferencia da essência, pois essa é uma coisa dada, considerada como natureza do ser humano, isto é, uma realidade predeterminada e não modificável. O homem para o existencialismo, ao contrário, é aquilo que ele decide ser, pois a existência é compreendida como possibilidade, isto é, como um poder-ser.

Em linhas gerais podemos destacar três pontos básicos do pensamento existencialista que contribuem para uma formação sólida da abordagem do ser humano: (I) A centralidade da existência como modo de ser daquele ente finito que é o homem; (II) a transcendência do ser rumo à Deus, ao mundo e aos outros, com o qual a existência adquire status relacional; (III) a possibilidade como modo constitutivo da existência e, como categoria insubstituível na análise da própria existência (REALE; ANTISERI, 1991, v.3, p. 594).

O existencialismo se estabelece na Europa em meio a duas guerras mundiais e se desenvolve pelo menos duas décadas após a Segunda Guerra. Este movimento expressa e leva à conscientização, segundo G. Reale e D. Antiseri, uma situação histórica dilacerada pela guerra, exprimindo a perda da liberdade por regimes totalitários. “A época do existencialismo é época de crise: a crise daquele otimismo romântico que, durante todo século XIX e a primeira década de XX, “garantia” o sentido da história em nome da Razão, do Absoluto, da Idéia ou da Humanidade, “fundamentava” valores estáveis e “assegurava” um progresso certo e incontível” (REALE; ANTISERI, 1991, v.3, p. 593).

Os existencialistas europeus estão reagindo, em grande parte, à figura ilustrativa do homem louco que preconiza a morte de Deus. Com esta figura, F. Nietzsche quer apontar para a morte de um Deus metafísico e surgimento de um niilismo. Não sabemos o que fazer, como proceder, não sabemos mais o que é certo ou errado, tudo é relativo. A falta de um referencial externo é desesperador para o homem que se aterroriza diante do mundo. Diante do colapso da fonte de valores externos que a morte do Deus metafísico representa, a única alternativa é tomar as rédeas da situação e fazer deste niilismo, um novo modo de vida. Neste mesmo viés podemos falar da morte de Marx, pois buscam demonstrar que a democracia política e a prosperidade econômica não são as fontes dos valores básicos e que a única forma de encontrar valores neste período é um retorno ao interior de nós mesmos, é voltarmos para o eu, como fonte de valores.

Perante este contexto histórico ao qual o existencialismo nos remete, percebemos que a psicologia positivista não apresenta uma solução satisfatória para os grandes anseios da humanidade. A psicologia aprende do existencialismo a ocupar-se daquelas situações humanas criadas pelo hiato entre o que o ser humano é, o que ele gostaria de ser e o que ele

poderia ser. Isso não está longe de parecer um problema de identidade, afinal, uma pessoa é realidade e potencialidade (MASLOW, 1968). Maslow assegura que a preocupação em integrar esta discrepância da dupla realidade humana poderia revolucionar a psicologia.

De um modo geral, a maioria das filosofias e religiões, tanto as orientais como as ocidentais, procedeu a uma dicotomia dessa dupla natureza, ensinando que a forma de nos tornarmos “superiores” é renunciando e subjugando “o inferior”. Contudo, os existencialistas nos ensinam que *ambas* são, simultaneamente, características definidoras de uma natureza humana. Nenhuma delas pode ser repudiada; só podem ser integradas (MASLOW, 1968, p. 37).

O que a psicologia humanista ainda buscou nos filósofos são as ênfases no que se designa como antropologia filosófica, ou seja, a tentativa de definir o homem a partir de suas categorias existenciais, em termos mais universais e, com isto, o diferenciar de outras espécies, objetos e robôs. Segundo Maslow (1968), essa é a tarefa que a psicologia americana se abdicou.

Os vários behaviorismos não geram qualquer definição desse gênero, pelo menos, nenhuma que possa ser tomada a sério (como *seria* um homem E-R? E quem gostaria de ser um deles?). O retrato do homem de Freud era claramente inadequado, deixando de fora suas aspirações, suas esperanças realizáveis, suas qualidades divinas. O fato de Freud nos ter fornecido os mais completos e abrangentes sistemas de Psicopatologia e Psicoterapia não vem ao caso, como os egopsicólogos contemporâneos estão descobrindo (MASLOW, 1968, p. 39).

Outra contribuição dos existencialistas é a consideração do eu como um projeto, o qual é criado pelas contínuas escolhas da própria pessoa. Isso afirmado em demasia poderia ser contestado pelo fator genético. Por outro lado, a terapia do desenvolvimento nos fala em descobrir o eu, talvez menosprezando os fatores de vontade, decisão e os processos que nós fazemos a nós próprios através das escolhas pessoais, o que pode levar a um psicologismo. A solução da psicologia humanista é de considerar que simultaneamente nós descobrimos e desvendamos a nós mesmos e também decidimos sobre o que seremos. Com essa consideração são levados em conta aspectos antes retirados do ser humano: a vontade e a responsabilidade.

A grande seriedade e profundidade com que a existência é tratada pelos existencialistas também é motivo de influência para a psicologia humanista. O sentido trágico da vida muito tem contribuído em defesa dos problemas fundamentais da vida. A tragédia tem significado operacional e pode, por vezes, ser terapêutica, pois as pessoas são impelidas pela dor. “É quando a vida frívola não funciona que é posta em dúvida e corre então um apelo aos valores fundamentais” (MASLOW, 1968, p. 41).

Outro estímulo da corrente existencialista que muito contribui para a psicologia humanista é a problemática do tempo futuro (capacidade prospectiva). Este desempenha um papel dinâmico na personalidade. Quando se fala em crescimento, devir e possibilidade, não podemos concebê-los dentro de uma passividade estática, mas há um aceno a um dinamismo ativo que aponta para além, para o futuro. Todavia, a importância central deste tema no conceito de homem, é que este tem o futuro dentro dele próprio. O futuro, que tem como característica ser desconhecido e incognoscível coloca em cheque os hábitos, defesas e mecanismos de resistência, por se basearem em experiências passadas. Ele é objeto realizador da pessoa que se coloca em marcha de forma flexível e criadora, com confiança e sem medo de enfrentar a novidade. O futuro é elemento essencial e revolucionário em psicologia, pois desperta o ser humano para o poder da transcendência, e não o engana, ensinando técnicas para evitar a ansiedade da novidade, fazendo-o acreditar que o futuro será como o passado. Ao considerar o futuro, o homem pode se ver dentro da angústia, mas até mesmo esta, o motiva a sair do comodismo e ir em frente.

Na verdade, mais do que qualquer outra corrente da moderna psicologia, a psicologia humanista é marcada por um compromisso de engajamento em favor da mudança social e cultural, em direção a uma sociedade de valores mais humanos, menos controladora, mais atenta às necessidades intrínsecas de auto realização, mais criativa e lúdica, envolvendo relações pessoais mais abertas, autênticas, auto expressivas e prazerosas, em que a exploração alternativa das dimensões humanas da intimidade corporal e emocional fosse sancionada ao invés de reprimida; enfim, onde a pessoa, em sua liberdade e autodeterminação no desenvolvimento de suas possibilidades fosse o valor supremo contra todos os dogmas, valores e autoridades externamente constituídas. Ora, em grande parte isto me parece coincidir com as propostas e os valores abraçados pelos movimentos contraculturais de então (BOAINAIN JR. 1994, p. 6).

A psicologia humanista, que não se caracteriza por uma única influência ou determinada escola, consiste elementarmente como um movimento congregador de tendências variadas. É pela sua posição de ruptura com a concepção de ser humano vigente no século XX e suas várias influências, que a psicologia humanista rapidamente encontra seus adeptos e seu pleno desenvolvimento no contexto cultural da década de 60. Neste período que ficou conhecido como *contracultura*, a busca por mudanças na sociedade ocidental é movida por revoltas políticas e de costume, sobretudo por parte da juventude. A *contracultura* é permeada por revoltas estudantis, ativismo político, oposição ao materialismo consumista, mobilização pacifista contra a guerra do Vietnã, valorização dos sentimentos, da auto-expressão, experiências meditativas e espirituais dentre outras.

2.1.2 A origem do problema: o ser humano

Diante das críticas apresentadas e das influências sofridas pelas escolas psicológicas e filosóficas, a psicologia humanista propõe a adoção de um novo modelo de ser humano. Nesta confluência para uma nova cosmovisão, o ser humano passa a ser visto de forma complexa, mas possuidor de uma integração em sua estrutura, onde a complexidade do existir se unifica para promover a qualidade própria do ser humano em suas potencialidades. Este salto qualitativo busca levar a cabo as concepções elementaristas e fragmentadas da psique, pois são retomadas no movimento humanista, aquelas concepções holistas do ser humano, sendo concebido em suas partes, mas participante de um todo integrador.

A psicologia humanista propõe um estudo realizado com pessoas que possuam personalidades saudáveis, se comparada às pessoas consideradas perturbadas e neuróticas utilizadas pela psicanálise. Por este prisma, segue-se a tradição humanista de primado à saúde e ao crescimento psicológico, chegando até ser considerada como a psicologia do potencial humano. Aqui apresentamos de Maslow oito pressupostos básicos para uma visão de ser humano, dentro de uma perspectiva do potencial humano, a fim de que se possa compreender o salto qualitativo na compreensão do ser humano.

1. “Cada um de nós tem uma natureza interna essencial, biologicamente alicerçada, a qual é, em certa medida, “natural”, intrínseca, dada e num certo sentido limitada, invariável ou, pelo menos invariante” (MASLOW, 1968, p. 27).

Por esta assertiva, entendemos que Maslow garante um domínio investigativo dentro das ciências. Estabelece que haja a possibilidade de leis naturais próprias de cada uma, garantindo a identidade, mas que também participa de um todo comum, o biológico, dando a possibilidade de se verificar leis gerais. Ele busca afastar-se do enfoque clínico tradicional que privilegia as psicopatologias e busca enfatizar a saúde, o bem-estar e o potencial humano, mas não abrindo mão de uma abordagem científica por considerá-la, como apresentado, o único critério para a aceitação de uma nova visão do humano.

Frankl, neste aspecto, se distingue consideravelmente da psicologia humanista, se aproximando mais do existencialismo. Há uma precedência da existência em relação à essência, pois, mais importante do que uma realidade natural, o ser humano possui o poder de decisão advindo da força do espírito, tal força o faz superar qualquer condicionamento que a realidade biológica possa apresentar.

2. “A natureza interna de cada pessoa é, em parte, singularmente sua e, em parte, universal na espécie” (MASLOW, 1968, p. 27).

Esta segunda assertiva complementa a primeira e defende de forma explícita que o ser humano participa em certa medida de fatores comuns à espécie, mas que também possui uma singularidade. Esta assertiva busca privilegiar as capacidades e potencialidade que são próprias da espécie humana, pois o ser humano participa em parte do reino animal, mas, uma dimensão em especial, se distingue das demais espécies deste reino. Mesmo em uma abordagem científica, os humanistas centram-se nas capacidades que por excelência são humanas, tais quais, valor, criatividade, vontade, liberdade, consciência moral, responsabilidade, entre outras.

Todavia, mesmo centrando-se nas capacidades humanas, a psicologia humanista aqui representada por A. Maslow, deixa escapar a dimensão que legitima tais capacidades. Frankl as apresenta como fruto da dimensão espiritual, pois o biológico pode sim participar dos condicionamentos da espécie, o psicológico dos condicionamentos sociais, mas a dimensão espiritual é a singularidade da pessoa, não suscetível a condicionamentos, nem a participações de espécie.

3. “É possível estudar cientificamente esta natureza interna e descobrir a sua contribuição (não inventar, mas descobrir)” (MASLOW, 1968, p. 27).

Neste postulado encontra-se um grande dilema. Como ter como objeto de pesquisa o ser humano e como método, o científico? Por mais que se busque focar as capacidades humanas, algo sempre escapará de tal abordagem, pois esta não é considerada própria à abordagem do objeto da psicologia. M. M. AmatuZZi (1989) afirma que o humano em termos dos binômios - causa e efeito, parte e todo - por mais cabível, correto ou verdadeiro que seja a imagem de ser humano que a ciência possa oferecer, não dará conta de sua completude, pois, como argumenta, nos moldes científicos, teremos condições de explicar o comportamento, mas escorrerá por entre nossos dedos a questão do sentido que se precisa dar a vida.

Sob o enfoque humanista, o ser humano aparece não como um *resultante* de uma série de coisas, mas como, fundamentalmente, o *iniciante* de uma série de coisas. O homem só aparece para o humanismo na questão do sentido, não na questão da causa explicativa. O enfoque explicativo se refere ao homem como resultado, como passado. Não se refere ao homem presente, desafiado por questões de sentido (CASTANÓN, 2007, p. 111).

A psicologia humanista, em sua característica heterogênea, compartilhava de duplo interesse. Há aqueles que defendiam um método próprio de abordagem, e outros, como Maslow, que buscavam uma aproximação com a ciência moderna, constituindo assim um problema central, um dilema epistemológico. A psicologia humanista deveria adotar como método, para abordagem do homem a ciência positiva que tem como característica princípios

de regularidade quanto ao objeto, visando às relações estáveis de causa e efeito, ou deveria aderir a uma nova abordagem?

Também neste aspecto há uma distinção entre os autores: Frankl se preocupa com o rigor científico de sua abordagem e leva a sério este aspecto; todavia, para ele, a natureza interna é composta de uma realidade consciente e outra inconsciente. A realidade consciente é passiva de investigação; contudo, sua legitimidade está enraizada nos aspectos inconscientes do sujeito. Além de inconsciente, a dimensão profunda do ser humano, não aquela apresentada por Freud, mas a espiritual, é uma realidade pré-lógica e pré-moral, portanto, não somente anterior a qualquer racionalização, mas também a qualquer lógica e a qualquer moral. Ou seja, não é passível de investigação enquanto não for antecipada.

4. “A natureza humana está muito longe de ser tão má quanto se pensava. De fato, pode-se dizer que as possibilidades da natureza humana têm sido, habitualmente, depreciadas. (MASLOW, 1968, p. 28).

Por este pressuposto entendemos que, os estudos desenvolvidos na natureza interna do ser humano, não o consideram necessariamente como uma natureza má; as necessidades humanas básicas, as emoções humanas básicas e as capacidades humanas básicas são pré-morais ou positivamente boas. Por esta consideração, percebemos que os aspectos abordados pela psicologia humanista se diferenciam da psicologia até então clássica. Vejamos os pressupostos que se seguem como base para essa nova abordagem:

5. Como essa natureza humana é boa ou neutra, e não má, é preferível expressá-la e encorajá-la, em vez de a suprimir. Se lhe permitirmos que guie a nossa vida, cresceremos sadios, fecundos e felizes.
6. Se esse núcleo essencial da pessoa for negado ou suprimido, ela adocece, por vezes de maneira óbvia, outras vezes de uma forma sutil, às vezes imediatamente, algumas vezes mais tarde.
7. Essa natureza interna não é forte, preponderante e inconfundível, como os instintos dos animais. É frágil, delicada, sutil e facilmente vencida pelo hábito, a pressão cultural e as atitudes errôneas em relação a ela.
8. Ainda que frágil, raramente desaparece na pessoa normal — talvez nem desapareça na pessoa doente. Ainda que negada, persiste subjacente e para sempre, pressionando no sentido da individuação (MASLOW, 1968, p. 28).

A partir de estudos realizados com pessoas consideradas saudáveis, foi possível perceber que a natureza humana é essencialmente boa, devendo ser realçada. É por meio de uma consideração antropológica que encontramos as bases em defesa de uma constituição sadia da pessoa. O ser humano como possuidor de um núcleo, quando o assume de forma correta, ou seja, no prisma do crescimento saudável, será guiado por caminhos fecundos e felizes de realização. Mas também há a possibilidade de negação desta esfera, o que contribui para que o ser humano adoceça psicologicamente.

Maslow percebe que esta “natureza” é própria do ser humano, e se assim o é, continuará a existir, pois se caracteriza como parte individualizante da pessoa. Todavia, pelos postulados 7 e 8 podemos perceber que não há uma clareza quanto a “natureza interna”, se comparado a Frankl. Tal fato pode se dar pelo dilema epistemológico que permeia as abordagens da psicologia humanista, sem uma abordagem segura, tal natureza é considerada frágil e sutilmente vencida. Esta dimensão que Maslow define como “natureza interna” é o que Frankl irá promover como dimensão distintiva do ser humano. Tal é concebida na perspectiva frankliana como possuidora de uma força, a força do espírito¹ (noético), que se opõe a qualquer tentativa de redução do ser humano. Pois se é negada tal dimensão ou, se não se tem clareza sobre ela, a liberdade e responsabilidade, frutos desta dimensão escapa da consideração.

Assinale-se que, se a verdade desses pressupostos for demonstrada, eles prometem uma ética científica, um sistema natural de valores, uma corte de apelação suprema para a determinação do bem e do mal, do certo e errado. Quanto mais aprendemos sobre as tendências naturais do homem, mais fácil será dizer-lhe como ser bom, como ser feliz, como ser fecundo, como respeitar-se a si próprio, como amar, como preencher as suas mais altas potencialidades. Isso equivale à solução automática de muitos problemas da personalidade do futuro (MASLOW, 1968, p. 29).

Nota-se a partir desta citação e da proposta da psicologia humanista, em seu aspecto mais geral, a desconsideração da verticalidade da dimensão transcendente do ser humano enquanto relação com o absoluto. Por seu sistema de valores, Maslow tem a pretensão de fazer do homem, uma razão prática em termos kantianos, ou seja, árbitro, parâmetro e fundamento dos valores em uma relação horizontal da transcendência.

2.1.3 Quanto é humanística a psicologia humanista?

A primeira parte deste capítulo consistiu em uma busca na circunvizinhança do objeto em questão, onde nos deparamos com a proposta de psicologia humanista em detrimento, principalmente, da psicanálise e da psicologia comportamental. A logoterapia é usualmente classificada dentro da psiquiatria existencial ou da psicologia humanista; todavia, assim como faz reparos no assim chamado existencialismo, Frankl também faz ataques diretos contra o humanismo, ou como ele mesmo chama, pseudo-humanismo (FRANKL, 2005, p. 7). Trataremos agora de um conceito presente na psicologia humanista que Frankl busca superar e que dá bases para entendermos sua escola psicológica como teísta: o conceito de encontro.

¹ A noção frankliana de espírito é refletida no capítulo segundo.

Pegamos emprestado o subtítulo do próprio Frankl, presente no livro *Um sentido para a vida: Psicoterapia e humanismo* (1978), onde indaga se a psicoterapia humanista tem entrado na dimensão propriamente humana da existência. A conclusão à qual chega, analisando principalmente o conceito de encontro, é que a humanística está ligada a uma psicologia do “velho estilo”, vendo o ser humano como uma mônada fechada, sem janelas que lhe permitem a autotranscendência. O conceito de encontro em Frankl se aproxima mais do existencialismo que da literatura humanística. Neste sentido, tal conceito é interpretado em termos de coexistência, pois é um relacionamento possível de ser estabelecido apenas a nível humano e pessoal.

Para Frankl, “o verdadeiro encontro é um modo de coexistência aberto ao logos, permitindo aos participantes que transcendam a si mesmos em direção ao logos e também promovam uma autotranscendência mútua” (FRANKL, 2005, p. 61). Tal fato só é possível, pois a autotranscendência no pensamento logoterapêutico consiste em alcançar, não apenas um significado a ser vivido, mas também outro ser humano a quem possa amar. O que se apresenta explícito na autotranscendência é a referência a algo ou alguém diferente de si. A intencionalidade intrínseca na autotranscendência abre o universo do logos, pois o ser humano se dirige a um objeto de referência, não de forma abstrata, mas objetiva.

Um diálogo sem logos, em que falte a direção para um objeto de referência intencional é um monólogo recíproco, uma mútua auto-expressão. O encontro em termos humanísticos perdeu, segundo Frankl, a qualidade da presença humana, que Frankl denomina de autotranscendência (2005, p. 61). Isto implica que ser pessoa significa essencialmente por-se em relação e estar voltado para qualquer coisa diferente de si. Com esta característica essencial da presença, qualquer coisa que se mostre diferente a isto, degenera-se em pandeterminismo e reducionismo. E este, segundo Frankl, “é exatamente o contrário do humanismo” (FRANKL, 2005, p. 10).

A proposta de Frankl diante deste fato é justamente abrir as janelas do ser humano, para que dessa forma, seja considerado não apenas uma autotranscendência a nível pessoal, como no caso da psicologia humanista, mas também uma autotranscendência extra-pessoal, interpessoal, onde não seja levado em conta apenas a horizontalidade do fenômeno, mas principalmente sua verticalidade, que aponta para o supra-sentido. A autotranscendência só é possível na medida em que consideramos a dimensão propriamente humana, que nos impele a uma tomada de atitude a um deslocamento do âmbito pessoal para o do interpessoal. Se esta dimensão, a espiritual, não é levada em conta, o humanismo também degenera em um reducionismo, fazendo do ser humano um homúnculo.

A palavra homúnculo deriva do latim *homunculus*, que significa homenzinho. De forma sintética, fazendo referência à tradição que a teoria do homúnculo se insere, temos primeiramente a teoria biológica e psicológica do preformismo, onde se encontra uma definição em meados do século XVII. Tal perspectiva defendia a existência de um ser em miniatura, o homúnculo, no interior do ovo. A partir desta concepção o ser humano aparece completamente formado em seu aspecto físico e cerebral. Desta forma, a evolução do ser humano limitava-se ao crescimento do corpo e ampliação destas estruturas preexistentes no ovo. Tal perspectiva reforça o determinismo hereditário, sendo o ser humano determinado apenas por fatores genéticos (FERREIRA; MONTEIRO, 2007).

Durante o século XVIII a teoria do preformismo é negada pelo biólogo alemão C. Wolff (1734 – 1793), dando origem a uma nova teoria, a epigênese. Esta nega a existência de um ser completamente preformado no ovo, mas a existência de um ser inacabado: as características estão presentes no gene, mas se desenvolverão gradualmente a partir do envolvimento com o meio que o circunda (FERREIRA; MONTEIRO, 2007). Diante deste contexto Frankl irá contestar:

O homem aparece como uma marionete movimentada ora por fios internos, ora externos. Em lugar de uma autêntica pintura do homem, temos uma caricatura; em lugar do homem autêntico, um homúnculo (...). Jamais o nihilismo poderá levar ao humanismo, sempre desembocará numa espécie de “homunculismo” (FRANKL, 1978, p. 189).

O plano de fundo desta crítica é referente à pergunta: o ser humano, quem ele é? Frankl procura salientar que a ciência positiva responde a este questionamento concebendo-o como um ser herdado geneticamente, ou ainda, fruto do meio que o circunda. A pintura autêntica só será plasmada a partir do momento em que o ser humano for concebido com uma potencialidade de transcendência.

Neste viés, fazemos referência à tradição filosófico-teológica de conceber o homúnculo. Na obra mais conhecida de Anselmo de Cantuária (1033 – 1109), o *Proslogion* (1070), o autor medieval direciona sua obra a ser uma reflexão sobre a essência divina e que, segundo P. Martines, possuem dois aspectos principais: o reconhecimento do estado atual do homem marcado pelo pecado e uma exortação para a contemplação de Deus (2011, p. 115). O ponto forte do *Proslogion* são as provas de Deus através da razão.

Segundo Martines, Anselmo utiliza o termo *homuncio* / *homunculus* como adjetivos de vil e desprezível, procurando reconhecer a debilidade e clamar por misericórdia. A infinita distância que separa o ser humano de Deus é marcada pela ideia de presença e ausência, que por meio das misérias humanas são colocados tão distantes de Deus, necessitando se

reconhecerem assinalados pela cruel desgraça (MARTINES, 2011, p. 116). A reflexão sobre o ser humano ganha uma dimensão ética, na orientação de que o homem de nada (*homúncio*) não deve buscar os bens do corpo e da alma, mas a Deus. “É por isso que esse pobre homem deve *examinar* aquilo que deve a seu salvador, *considerar* aquilo que ele fez, *pensar* em todas as coisas divinas e *olhar* atentamente para o seu salvador” (MARTINES, 2011, p. 122).

Temos então duas perspectivas contrastantes, de um lado, uma que concebe o ser humano como desenvolvimento de si próprio a partir da hereditariedade; de outro uma perspectiva que o concebe como criatura de Deus e que ao clamar por misericórdia e compaixão se projeta para além de si. A perspectiva positivista busca um funcionalismo que em última instância está contido na própria matéria em si. Um dos pensamentos elementares de Frankl é que o ser humano não se satisfaz na autorrealização, mas na interrealização, ou ainda, na metarealização. O reducionismo não pode levar ao humanismo, pois despreza os fenômenos especificamente humanos que apontam para além de si.

2.2 OS PROBLEMAS DAÍ RECORRENTES: O REDUCIONISMO É CONTRÁRIO AO HUMANISMO

Em uma época intitulada de modernidade, pós-modernidade, contemporaneidade ou ainda, modernidade tardia, o que se faz característico é a compreensão antagônica do ser humano em uma divisão axiomática entre corpo e espírito e o pluralismo das ciências. Neste último, cada uma com a pretensa intenção de representar a realidade a sua maneira, sendo diferente das demais e que até se contradizem entre si. Mesmo havendo uma pluralidade contradizente do real, Frankl afirma que a unidade do real não se contradiz (FRANKL, 1989).

As ciências, em termos heideggerianos, retalha uma porção de entes em relação ao todo, focando-se em uma secção da realidade. Neste sentido, no âmbito de cada uma das abordagens científicas se lida com a diversidade, mas é deixada de lado a unidade do ser humano. Esta não é possível de ser captada em uma secção isolada, sendo concebível apenas na totalidade da realidade, é a *coincidentia oppositorum*, no sentido de Nicolau de Cusa (1401-1464). No que se refere à dimensão biológica, a ciência lida com os aspectos físicos do ser humano, no plano psicológico, a ciência lida com os aspectos psicológicos e assim por diante. Em cada âmbito da ciência é feita uma abordagem distinta; contudo, a unidade dos opostos é feita somente na dimensão humana (FRANKL, 2005, p. 40). Não é possível falar de um ser humano total se não for levada em conta a dimensão que o constitui e o integra.

Neste contexto estamos diante de dois problemas perenes: a relação mente e corpo e o problema do livre-arbítrio como problemas geradores de outros: o pandeterminismo e o reducionismo (FRANKL, 2005, p. 39). Quanto ao primeiro, a relação mente e corpo, Frankl defende que há um determinismo na dimensão psicológica e uma liberdade na dimensão noética. Se o ser humano for considerado como uma totalidade psicofísica, lhe escapará o elo entre estas dimensões, elo este que lhe permite se elevar acima delas. Apenas a dimensão humana tem condições de fornecer esta ponte. É como São Tomás define o homem: uma *unitas multiplex*. Isto consiste não em uma unidade na diversidade, mas em uma unidade apesar da diversidade.

A dimensão humana lhe atribui um caráter de abertura, o ser humano é um ser no mundo, no sentido de Heidegger, é ser-aí, é *Dasein* e por esta qualidade é capaz de transcender-se. Assim, o problema da relação entre corpo e mente é solucionada com a dimensão noética, a espiritual. Tal dimensão atribui ao ser humano uma **unidade apesar da diversidade**. Essa formulação de Frankl é uma derivação da formulação do filósofo alemão Nicolai Hartmann sobre os estratos de ser, que se torna um *Leitmotiv* nos trabalhos de Frankl: autonomia apesar da dependência. Ou seja, mesmo determinado pela sua dimensão psicofísica, o ser humano tem a autonomia de elevar-se acima delas pela escolha. A unidade que o espiritual lhe confere impulsiona-o a uma vida autônoma, apesar da diversidade que lhe causa a dependência.

Estamos, pois, diante do problema da liberdade, e com isto, do pandeterminismo. A liberdade é uma característica propriamente humana, e como a definição de humano já pressupõe, de natureza limitada. Frankl defende que o ser humano é determinado por certas condições; entretanto, defende também que o ser humano é livre para tomar posições diante delas. A última palavra, a última atitude será sempre do ser humano, este é quem deve decidir se sucumbirá e se deixará limitar pelas condições ou se se elevará perante elas. Frankl cita a psicóloga norte-americana Magda Arnold para salientar que “todas as escolhas têm uma causa, mas esta última é causada por aquele que escolhe” (ARNOLD *apud* FRANKL, 2005, p. 43).

Nestes termos é ressaltada a liberdade de escolha do ser humano. A liberdade confere ao ser humano uma capacidade de distanciamento de si mesmo. A liberdade não é negada pelo determinismo, mas pelo que Frankl define como pandeterminismo. Este é caracterizado pela utilização de mecanismos, como, por exemplo, doenças a fim de justificar atos. Nesta perspectiva, causas são confundidas com razões, ou seja, causas são confundidas com as condições nas quais o ser humano se encontra. Frankl explica:

Se você está infeliz e toma uma bebida, isto pode “causar” o desaparecimento de uma infelicidade, mas a razão pela qual se sente infeliz permanecerá. Vale o mesmo para o tranquilizante que do mesmo modo não pode mudar o destino ou fazer cessar o luto de alguém [...]. Não há, certamente, lugar algum para nada de semelhante numa psicologia que divorcia o homem da realidade (FRANKL, 2005, p. 64).

Frankl, citando M. Scheler, diz que o ser humano tem o direito de ser considerado culpado e perante sua culpa, ser punido. Ao encontrar uma explicação para a culpa, como procura fazer o pandeterminismo, justificando o ser humano como vítima das circunstâncias, significa tirar-lhe a dignidade (FRANKL, 2005, p. 45). Neste viés, o pandeterminismo despoja o ser humano de sua autonomia, tirando-lhe sua liberdade e responsabilidade, o caminho está aberto para o reducionismo. É na falta de distinção entre causa e condições que permite ao reducionismo deduzir a causa em condições.

O reducionismo é o niilismo de hoje. É verdade que para ficarmos na moda, os eixos sobre os quais gira o existencialismo de Jean Paul Sartre são “o ser e o nada”. Mas a lição a ser aprendida do existencialismo é que o ser humano não participa da qualidade que faz as coisas serem coisas. O ser humano não é uma coisa entre outras. As coisas são determinadas umas pelas outras. O homem, ao contrário, determina-se por si mesmo. Ou melhor, ele escolhe deixar-se ou não determinar-se pelas suas pulsões e pelos instintos que estimulam, ou então pelas razões e pelos significados que o atraem (FRANKL, 2005, p. 49).

O que são causas e efeitos? Para Frankl, os efeitos são representados pelos reflexos condicionados e resposta a estímulos. As causas são representadas por processos de condicionamentos ou pelas pulsões e instintos. Ambas as situações condicionam o ser humano a atos, todavia ele não é determinado por elas. Assim Frankl justifica:

Na qualidade de professor de duas disciplinas, neurologia e psiquiatria, sou plenamente consciente dos limites aos quais o homem está sujeito pelos condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos. Mas além de ser professor de duas disciplinas de dois campos científicos diversos, sou também sobrevivente de quatro campos – ou seja, campos de concentração – e como tal sou também testemunha do grau incrível a que pode chegar o homem no desafiar e enfrentar mesmo as piores condições imagináveis (FRANKL, 2005, p. 42).

No distanciamento de si próprio, a liberdade implica na responsabilidade: o que passa a importar não são temores, ansiedades, condicionamentos, mas a atitude que adotamos diante destes. A atitude que se escolhe livremente é a resposta que damos a um apelo situacional. A grande crítica do pensamento frankliano não se refere apenas ao reducionismo do ser humano a dimensões inferiores ou ao tolhimento de sua liberdade; a crítica reside, essencialmente, num momento anterior, na desconsideração da dimensão distintiva do ser humano, que ao ser negligenciada possibilita a redução do ser humano, o tolhimento de sua

liberdade e a justificação de sua irresponsabilidade. A desconsideração da dimensão noética faz com que fenômenos como a arte, o amor, os valores e a religiosidade sejam encarados como mecanismos de defesa ou subumanos. Além do mais, outro fenômeno, que escaparia e que possibilita a manifestação de humanidade da pessoa, como a transcendência, seria perdido. O ser humano, como já dito, não é uma mônada fechada, mas uma realidade aberta, abertura esta que caracteriza sua autotranscendência. Ao considerar a autotranscendência do ser humano, os reducionismos são superados pela autonomia.

A escolha tem uma qualidade intencional, como é apresentado nas filosofias de Husserl e Brentano, são *objetos intencionais*. Estes são caracterizados no pensamento frankliano pelas razões dos atos e pelos significados das situações. K. Bühler, citado por Frankl, apresenta a tríplice função da linguagem, o que para este autor, poderá ser adotado para a coexistência e o conceito de encontro, já apresentado anteriormente. Tal tríplice consiste, primeiramente, em expressar a si. Num segundo momento, a linguagem tem a característica de apelo a quem se dirige. Em terceiro, a linguagem é capaz de representar alguma coisa sobre a qual se pode falar. Quando alguém se põe a falar, está expressando a si mesmo, enquanto se dirige a alguém. Este terceiro aspecto da comunicação implica a autotranscendência, pois se trata, não apenas uma relação com o interior do ser humano, mas também de uma relação interpessoal, pois se dirige sempre a alguém. A comunicação está sempre em relação (GRECO, 2009).

Todos aqueles objetos que são “significados” pelos dois sujeitos que se comunicam entre si, formam um conjunto estruturado, um mundo do “significado”, e é este “cosmo” dos significados que pode ser continuamente chamado “logos” (FRANKL, 2005, p. 60).

O pandeterminismo, ao usar causas como razões de determinados atos, abre as portas para que o reducionismo deduza um fenômeno humano como algo subumano. A atitude reducionista ao tentar explicar o cosmos, tendo como via uma secção do real, desconsidera que exista um fenômeno unicamente humano, considerando este como semelhante a qualquer outro animal. Tal consideração, segundo Frankl, deixa-lhe escapar o que propriamente o distingue como pessoa, a dimensão espiritual², o mundo do significado, o logos.

² A dimensão espiritual ou ainda, a dimensão noética, é a dimensão que diferencia os seres humanos dos animais, se constituindo como a dimensão genuinamente humana e de onde se originam todos os aspectos positivos do ser humano, tais como: busca de sentido, liberdade-responsabilidade, intencionalidade, preocupação como valores éticos estéticos, religiosos etc. Tais fenômenos não podem ser reduzidos a dimensão psicofísica. Disponível em: <http://ablae.org.br/conceitos/>. Acesso em: 30/12/2014. Tal conceito será refletido mais detalhadamente nos capítulos que seguem.

A antropologia frankliana, tendo em vista um ser humano integral, que não seja apartado de seus aspectos especificamente humanos, se opõe às concepções de ser humano que apresentam apenas um espectro da realidade. A crítica ao humanismo por parte de Frankl, presente em *Homo Patiens* (1950) e posteriormente em *Psicoterapia e Humanismo* (1978), se radica na pretensa posição do ser humano de situar-se, não no primeiro plano de observação como no projeto inicial, mas no ponto central de valorização.

O niilismo em sua essência, ao contrário do que costuma ser concebido, não é, na perspectiva de Frankl, a negação da existência de algo, mas a negação do sentido intrínseco neste algo (FRANKL, 1978, p. 187). O niilismo não afirma a inexistência de algo, o que afirma é que a realidade não é nada mais que isto ou aquilo, tornando-se uma cosmologia parcial ou unilateral da realidade. Dos resíduos aos quais a realidade é reduzida ou deduzida, Frankl salienta fundamentalmente três, em *Homo Patiens* (1950): o fisiologismo, o psicologismo e o sociologismo. Cada um restringindo a realidade sob o aspecto físico, psíquico ou sociológico, respectivamente.

O “ismo” tem início quando o ângulo de visão de uma camada – física, psíquica ou social – se amplia até chegar à construção de uma visão de mundo, ou seja, a uma generalização. Frankl (1950) ressalta que o perigo não está na falta de universalidade, mas no contrário, na aparência de uma totalidade do saber, no sentido de Jaspers, de um “Saber Global”³. Tal concepção de mundo não consegue captar o sentido, porque se restringe a uma camada isolada da existência ao invés da totalidade dos fenômenos.

2.2.1 Reduccionismos: Fisiologismo, psiquismo e sociologismo

Falar do físico é falar de uma abrangência maior do que a somática. Esta representa as relações físico-químicas do biológico, enquanto aquele remete à *physis*, que é geralmente interpretada como natureza. Ora, a natureza abrange não só o material (biológico e fisiológico) como também o psíquico. Surge daí um grande problema, a consideração do psicofísico como a única unidade possível no ser humano. Ao admitir esta pseudo-unidade, o ser humano é visto como um aparelho ou autômato, dominado por reflexos, mecanismos e quimismos, reduzido a um fisiologismo.

³ K. Jaspers, buscando manter uma concepção aberta da pessoa, considera que a investigação deve conservar como horizonte a amplitude do ser humano, pois a abordagem empírica constitui apenas uma parte relativa da totalidade e não um saber absoluto.

Sendo o físico doado pela hereditariedade estará, porventura, o destino dos portadores de certas disposições inevitavelmente configurado pelo biológico? O ser humano na visão frankliana é um cidadão de vários reinos, operando nele uma tensão entre “poder da natureza” e “poder do espírito”. As disposições genéticas representam o destino biológico; todavia, quem se considera marcado pelo destino, tornar-se incapaz de vencê-lo (FRANKL, 1989, p. 127).

Vejamos um caso que ilustrará a oposição entre o destino advindo de um reducionismo e da liberdade proveniente do espiritual.

Conhecemos um homem que, em consequência de um enfermidade cerebral contraída já no seio materno, era paraplégico das quatro extremidades, e tinha tão atrofiadas as pernas que, durante a vida inteira, só se podia mexer com o auxílio de uma cadeira de rodas. Até os finais da juventude foi considerado, geralmente, atrasado mental, tendo ficado analfabeto. A certa altura, finalmente, um homem de letras resolveu tomar conta dele e ensiná-lo. O certo é que, num período de tempo mais curto do que seria de prever, o nosso paciente não só aprendeu a ler, escrever, etc., mas também adquiriu uma cultura superior em especialidades pelas quais se havia interessado particularmente. Uma série de renomados homens de ciência e professores universitários disputavam entre si a honra de serem seu mestre particular. Em sua casa, reunia várias vezes por semana uma tertúlia literária e artística, cujo centro de admiração era ele próprio. Belas mulheres enciumavam-se pelas mostras de amor que nele viam, o que deu motivos a cenas, escândalos, suicídios. E, não obstante, o que ali havia era um homem que nem sequer estava em condições de falar normalmente: como a articulação tinha sido afetada por uma atetose geral grave, era com o rosto convulsionado e banhado em suor pela fadiga, que tinha de lutar ostensivamente na conformação motora de cada palavra. É bem de ser que este homem, se apenas tivesse seguido o seu “destino”, ainda hoje estaria num asilo a vegetar, até às últimas (FRANKL, 1989, p. 130).

O organismo revela-se como um material a espera de ser modelado. A hereditariedade como princípio básico de explicação é errada, tanto ontogenética, quanto filogeneticamente (FRANKL, 1989, p. 133). Deste modo, esta não explica nada de autêntico. O psicofísico é perfeitamente plástico, tanto na forma externa, como interna, onde a capacidade de configurá-lo se torna autoexpressão. O destino biológico é para a liberdade humana, puro material a configurar, não é nenhum destino definitivo, mas um mero ponto de arranque para se lançar.

Concentremo-nos agora no psicologismo, que por sua vez, também compreende o ser humano como um aparelho, mas de ordem psíquica. O homem passa a ser concebido a partir de suas forças impulsoras, como já discorremos no primeiro tópico deste capítulo, por isso, não nos alongaremos.

O psicologismo é sempre reforçado quando nós falamos de totalidade psicossomática do ser humano. Frankl apresenta essa realidade como um agudo problema da ciência moderna, pois esta considera como válidos apenas elementos e realidades possíveis de empiria. Quando falamos de totalidade psicossomática está em pauta a incompreensão do espiritual, reforçando a abissal fronteira de desconsideração da dimensão propriamente humana.

O discurso do destino também se faz presente no psicologismo. Ao reduzir o ser humano a esta dimensão, o fatalismo típico faz morada, as máximas são: a vida é assim, assim que tinha que ser. Segundo Frankl, pessoas neuróticas sempre apelam para o que fizeram dele na infância, para as influências sofridas pela educação ou pelas influências do meio ambiente. Justificam-se como se estes elementos tenham transformado sua responsabilidade em destino. O que o ser humano quer com isso é desculpar-se de sua fraqueza de caráter, mas Frankl ressalta: “fraqueza de vontade por nascimento é coisa que não existe” (FRANKL, 1989, p. 131).

O ego quer, o id impulsiona, mas o ego nunca é absolutamente impulsionável. Novamente opera no ser humano uma tensão entre poder-ser e ter-que-ser. A primeira é a “força da natureza”, onde pode haver o condicionamento, mas o último, o ter-que-ser, representa a “força do espírito”, que vem ao ser humano como uma necessidade de realização, desinstalando-o de sua irresponsabilidade.

O adoecer é próprio do organismo psicofísico, jamais da pessoa espiritual. Quando questões existenciais brotam na vivência não podem ser consideradas como neuroses ou patologias, como acontece com a religião, mas expressão de uma verdadeira humanidade. A psicologia e psiquiatria científicas, ao considerar apenas uma totalidade psicofísica, buscam afastar do ser humano qualquer sensação de desprazer, inclusive os aborrecimentos, dores e males por trás dos quais se esconde um sofrimento existencial significativo.

Com isso, não se quer afirmar que a prática logoterapêutica seja masoquista ou sadista, mas a afirmação do primado do sentido na existência faz reforçar a consideração de que tudo na vida é dotado de sentido, até mesmo o sofrimento. Pois ao tratarem de forma patológica questões existenciais, incluindo o sofrimento, o resultado é o abandono de si mesmo.

O biologismo tem seu foco na condicionalidade vital do ser humano, o psicologismo na condicionalidade psicológica e o sociologismo na condicionalidade social. Quanto ao condicionamento social, este se torna patente em referência ao conhecimento. O sujeito que compreende e o método utilizado para compreender podem ser condicionados socialmente;

todavia, o objeto do conhecimento, o que é compreendido ou se pretende compreender, escapa de qualquer condicionamento social. Neste viés, a abordagem sociologista se configura em fazer desaparecer o conhecimento do objeto. Ele é incorporado ao sujeito e condicionado em seus aspectos de determinação e definição. Com isto, se renuncia a objetividade do objeto, tornando-se um subjetivismo.

O erro do sociologismo é confundir a coisa com o seu conteúdo. O conteúdo de um conhecimento é imanente à consciência e está subordinado à possibilidade de condicionamento do sujeito; por sua vez, o objeto de um conhecimento transcende a consciência e não se submete de nenhuma forma ao condicionamento do sujeito (FRANKL, 1978, p. 218).

O que está em jogo nesta crítica frankliana é que na dimensão estrutural do ser humano a dimensão espiritual é negada pelo psicologismo e biologismo. Já o sociologismo, como não está interessado nas estruturas do ser humano, mas em seu contexto, exclui a dimensão objetiva da dimensão espiritual, ou seja, o sentido. O ser humano passa a ser compreendido como um autômato que age como os outros agem, ou querem. Frankl não desconsidera os condicionamentos que tensionam a existência do ser humano, pelo contrário, afirma em *Homo Patiens* (1978, p. 217) que tudo na vida humana é condicionado socialmente; todavia, o sociologismo não vê nada além deste fato, fazendo com que se perca o que de genuinamente humano escapa a tais condicionamentos.

O indivíduo está incrustado na estrutura social; com efeito, segundo Frankl (1989), a comunidade determina-o sob dois aspectos: (I) O ser humano é condicionado pelo organismo social como um todo e orientado a se ajustar ao referido organismo. Opera por esta lógica uma causalidade social no indivíduo, tendo em vista uma finalidade. (II) A finalidade é a consideração de que a conduta do ser humano só é válida socialmente se for socialmente correta, ou seja, se houver um valor comunitário.

Na economia dos valores propostos por Frankl, que trabalharemos noutro momento, observa-se que há valores individuais e pessoais (valores situacionais), além dos comunitários. São valores que devem ser levados a cabo independente de toda e qualquer comunidade humana. São os chamados valores vivenciais.

Frankl eleva sua voz contra os reducionismos fisiológico, psicológico e sociológico na tentativa de combater o espectro de ser humano que estas concepções, isoladamente, oferecem. Na esfera subjetiva, o espiritual é desconsiderado da estrutura antropológica pelo psicologismo e fisiologismo; na esfera objetiva, é excluída a objetividade do sentido, apartando o ser humano da capacidade de transcendência que o sentido lhe confere.

Frankl afirma com veemência que “por trás do sociologismo (assim como do psicologismo) e por trás do seu relativismo há uma tendência à desvalorização” (FRANKL, 1978, p. 219). Pois o mundo que nos circunda representa apenas uma parcela da totalidade do mundo, uma seleção do espectro do mundo. Percebe-se por isso, que o conhecimento sobre algo é um conhecimento seletivo, não podendo ser considerado produtivo, pois jamais produz o mundo, nem sequer o mundo circundante; limita-se a fazer nele uma seleção.

Coloquemos de forma explícita as críticas implícitas nestes sistemas redutores do ser humano. São negados os grandes atributos existenciais da pessoa: a liberdade, a responsabilidade e também os valores. Por primeiro, temos o fisiologismo, que ao negar a dimensão espiritual nos remete à hereditariedade do ser humano, o que o condiciona em um destino biológico, negando-lhe o poder de escolher este ou aquele modo de vida pela sua condição corpórea. Na verdade, uma paralisia ou enfermidade cerebral adicionada ao poder do espírito não pode tolher o ser humano de seu poder de escolha.

O segundo atributo negado é a responsabilidade. Ao negar a dimensão espiritual o psicologismo condiciona o ser humano em um destino psicológico. O ser humano deve ser responsável por suas escolhas, ao justificá-las pela sua formação, educação ou ambiente o destino é realçado, dando lugar a uma postura de “vítima” das circunstâncias ao invés do comprometimento com a escolha feita.

O sociologismo, como tem uma natureza mais objetiva, não nega algo a partir da estrutura ontológica, como a liberdade e responsabilidade, mas o fundamento delas, se assim podemos nos referir aos valores. Ao negar a objetividade de um “objeto de referência”, a dimensão espiritual também está sendo negada. Ao considerar verdadeiros apenas valores comunitários, a personalidade é reduzida e o ser humano colocado em um destino de fazer o que os outros fazem (conformismo) ou o que os outros querem (totalitarismo).

A perda da tradição e principalmente dos valores, aprisionam o ser humano em um profundo vazio existencial. Sem a liberdade de escolha e a responsabilidade de assumir o escolhido (sentido), o ser humano não vivencia sua dimensão distintiva e cai no impessoal. A sintomatologia deste fenômeno é o tédio, a angústia e o vazio interior, que podem gerar, segundo Frankl, a tríade das neuroses de massa: o uso de drogas (lícitas e ilícitas), a depressão, o suicídio e a agressão.

A característica de nossa época é de um grande sentimento de insignificância, vacuidade, vazio e sofrimento em razão da falta de sentido para o viver. Essa realidade retratada por Frankl (1990) não é concebida apenas por ele e não só pela psicologia. Autores como S. Kierkegaard (1844), F. Guatari (1990), J. L. Moreno (1983), P. Tillich (1991) entre

outros, sejam da psicologia, filosofia, medicina, teologia, sociologia e outras áreas do saber têm este assunto em pauta.

Em especial, Frankl escreve sobre a sensação dessa época já na década de 20, na Europa, em um contexto pós-guerra. Essa época da qual falam tantos filósofos, psicólogos e em especial, Frankl se torna patente para nós em pleno século XXI, no Brasil, realidades tão contrastantes com aquela. Também nós, hoje, podemos dizer desta “época”? Sem dúvida há uma abissal diferença entre a década de 20 (quando Frankl usa pela primeira vez a palavra Logoterapia) e o século XXI, entre a Europa e o Brasil, mas não entre o sentimento de angústia, da falta de sentido e do adoecimento como manifestação típica do sofrimento de nossa era e de nossa sociedade que cada vez mais reduz o ser humano dentro das teias pandeterministas.

Tratemos agora dos princípios teóricos fundamentais da logoterapia. Terapia esta criada especialmente para tratar tais transtornos de nossa época, combatendo com veemência os reducionismos e pseudo-psicoterapias, propondo a revitalização e ampliação da psicologia, para que desta forma ela realmente seja humanista e consiga livrar o ser humano de sua contingência.

2.3 PRINCÍPIOS TEÓRICOS FUNDAMENTAIS DA LOGOTERAPIA

Tratemos neste último tópico sobre as bases da logoterapia. Esta é geralmente classificada de dois modos segundo W. Soucek (*apud* LUKAS, 1989, p. 19-21). Como terceira escola de psicoterapia de Viena, sendo a psicanálise freudiana a primeira e a psicologia individual de Adler como a segunda. Outra forma simplificada de diferenciação das psicoterapias neste contexto vienense é que Freud descobriu no ser humano o princípio do prazer, Adler descobriu o da vontade de poder e Frankl, por sua vez, o da vontade de sentido.

Um segundo modo de classificar a logoterapia é trazido por compêndios norte-americanos em uma perspectiva mais ampla. A logoterapia é classificada como “third force”, terceira força, em psicoterapia. Por esta classificação, a primeira força é ocupada pela psicanálise e o behaviorismo como segunda. A terceira força é concebida como a psiquiatria existencial, que na Europa ficou conhecida como Psicologia Humanista (LUKAS, 1989, p. 20). Em um esquema simplificado, Lukas considera a psicanálise na sua visão de homem como ab-reagente, representando os impulsos, a comportamental como reagente e a logoterapia que concebe o ser humano como agente.

Quanto à classificação da logoterapia como parte da psicologia humanista, já apresentamos o ponto em que elas se distinguem no momento crítico deste capítulo. Segundo R. Peter, o sistema de Viktor Frankl engloba três momentos: surge como logoterapia, amadurece como análise existencial e se amplia como cura médica de almas (2005, p. 29). Neste viés, podemos considerar como fundamentos da logoterapia três pilares: a liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida. O primeiro pilar representa uma imagem de homem, objeto da antropologia; o segundo, a ciência da cura, como objeto da psicoterapia e, o terceiro, diz respeito a uma visão de mundo, objeto da filosofia.

Quanto ao primeiro, o axioma da “**liberdade da vontade**”, diz respeito à imagem de homem postulada por Frankl como um ser bio-psico-espiritual. Nesta, o ser humano tem corpo e psique, mas é espiritual. Por esta perspectiva, é ressaltado o poder de autodeterminação. Pelo corpo e pela psique o ser humano é lançado na teia dos reducionismos e determinismos, mas pelo fato do ser humano ser essencialmente espírito, ele tem a liberdade de se elevar acima desses. Essa força está em oposição ao determinismo e também àquilo que apresentamos como pandeterminismo. Pois “a liberdade do homem não é estar livre de condições, mas antes, estar livre para tomar posições em quaisquer condições que porventura o cerquem” (FRANKL, 1970, p. 16).

Há uma necessidade de reconfigurar, principalmente depois de Auschwitz, a imagem de homem postulada, principalmente, pela psicologia científica. O ser humano não é um ser psicofísico, mas uma totalidade bio-psico-espiritual. Esta última dimensão é o elo entre as demais dimensões e a partir de onde podemos falar de um ser si-mesmo. Com isto, são combatidos todos os sistemas que pretendem nivelar o ser humano e é por uma imagem noética do ser humano que Frankl defende: “Somente colocando o olhar no ser espiritual, na sua tensão fundamental aos valores e ao significado, é que se poderá desvendar a significatividade do real e poderá aparecer, em toda sua plenitude, o significado do ser” (FRANKL, 1978, p. 200).

Com a recolocação do problema do espírito, este passa a ser concebido não apenas como *Nôus*, inteligência no sentido grego, que a tradição latina traduziu como *intellectus*, ou seja, como a vida mais alta do conhecimento, mas espírito em termos de um *Logos*, que está presente na matriz primigênia do pensamento filosófico. Estabelece-se no âmbito deste pensamento a relação entre espírito e palavra (*Logos*), conferindo uma vida espiritual à palavra proferida, principalmente no **diálogo**, e que na tradição cristã, principalmente do Novo Testamento bíblico, estabelece a correspondência entre *Logos* e *Pneuma*, vida, onde o espírito é tido em termos de uma razão universal.

O segundo pilar tem como proposição, que a logoterapia é uma psicoterapia centrada no sentido. A partir disto, percebe-se a “**vontade de sentido**” ocupando o centro do conceito logoterapêutico de motivação. Disto resulta que a vontade de sentido é inerente a todo ser humano. Esta tendência para o sentido possui duas realidades, uma interior e outra exterior. A orientação interior consiste na tendência para a realização do sentido como necessidade mais elementar do realizar-se. A orientação exterior consiste no caráter significativo ou de sentido da situação (LUKAS, 1989, p. 24), como um apelo à resposta que a vida costumeiramente nos faz. Estas orientações para o sentido, a interna e a externa, não acontecem dissociadas, mas em uma mútua interdependência de convocar o sentido para a vida e de ser convocado por ele pela situação.

Em outras palavras, sentido é algo objetivo, e isto é não somente expressão de minha concepção do mundo privada e pessoal, mas também o resultado de investigação psicológico-experimental. Max Wertheimer, um dos fundadores da Psicologia da Gestalt, fez expressa referência ao fato de que é inerente a toda situação um caráter de exigência, mesmo o sentido que a pessoa, confronta com essa situação, têm de ser abordadas como “qualidades objetivas”. O que eu chamo vontade de sentido chega a ser, me parece, uma compreensão da estrutura. James C. Crumbaugh e Leonard T. Maholick definem vontade de sentido como capacidade propriamente humana de descobrir estruturas de sentido, não só no real mas também no possível (FRANKL *apud* LUKAS, 1989, p. 25).

Este é um dos aspectos mais caros a Frankl: a vida possui um sentido incondicional e o ser humano se orienta primariamente para estes significados e valores. A existência está relacionada aos significados, o que quer dizer que, se não existe um significado pelo qual o ser humano deve existir, a existência desemboca em uma incontingência. Tanto é que mesmo Freud, segundo Peter, concebe o homem como existência orientada, sempre e em toda situação, para o significado da vida e sua satisfação (2005, p. 20). Os chamados psicólogos desmascaradores são os mestres da suspeita; nesta atitude, desmascaram a própria humanidade do homem em busca desta “razão última”. Para Frankl, o que está por trás da busca do ser humano por sentido é uma busca por valores. Entretanto, há no pensamento de Frankl uma diferenciação entre sentidos e valores. Estes são sentidos cristalizados pelas vivências, os quais são compartilhados pelas pessoas; já o sentido propriamente, se refere a uma exigência pessoal e situacional do indivíduo.

Antes de continuarmos, devemos nos atentar para quatro equívocos que Frankl, num texto de 1950, o *Homo Patiens*, chama a atenção pela sua possibilidade de surgir e confundir sua proposta. (I) Uma abordagem centrada no *logos* é diferente de uma abordagem centrada na lógica, pois a logoterapia não consiste em tratamento de persuasão. (II) A análise

existencial a qual nos referimos, não significa análise da existência, mas análise dirigida à existência. Isto porque a existência não é analisável e sintetizável, visto que ela é o próprio sujeito de qualquer síntese (FRANKL, 1978, p. 198). Aqui se torna claro a diferenciação da persuasão, pois o sujeito é o agente de seu próprio processo. (III) Com isto, a logoterapia, enquanto psicoterapia, não pretende ser uma substituta das demais psicoterapias, mas uma complementariedade desta, pois as psicoterapias vigentes, em termos heurísticos, desconsideram a dimensão do *logos* (noético). E (IV) quando se afirma que é uma psicoterapia “a partir” do espiritual, não se tem em mente uma abordagem de cima para baixo. O importante nesta consideração é não dar por terminada a consideração do ser humano quando a análise chega ao último andar, bem como não terminar por onde começou, ou seja, na infraestrutura, devendo ser levado em conta o aspecto global da pessoa.

Nesta perspectiva se ressalta o *logos* como representante do aspecto objetivo desta espiritualidade, enquanto a existência representa seu aspecto subjetivo e, como já dito, ambos constituem uma ligação e ultrapassamento pela essencial autotrancendência do ser humano. A existência e a intencionalidade (*logos*) se opõem ao psicologismo, pois este peca contra o espiritual (noético) em dois momentos: (I) Peca contra o espírito subjetivo quando deixa de lado a pessoa espiritual, enquanto dimensão ontológica e (II) peca contra o espírito objetivo, quando não leva em conta a intencionalidade dos atos (FRANKL, 1978, p. 196). O ser humano é essencialmente espírito, ou seja, ultrapassa sua *physis* e *psyché*, ao mesmo tempo em que as sintetiza.

Já o axioma do “**sentido da vida**” diz respeito a uma abordagem filosófica e esta se apresenta como uma imagem positiva do mundo, pois tem como convicção que a vida tem um sentido incondicional. Assim se expressa Frankl:

Não há situação na vida que realmente seja sem sentido. Atribui-se isto ao fato de que os aspectos aparentemente negativos da existência humana – em particular a tríade trágica que reúne sofrimento, culpa e morte – também podem ser transformados em algo positivo, numa realização se se vier ao encontro deles com atitude e postura correta (FRANKL *apud* LUKAS, 1989, p. 25).

A finalidade da logoterapia é incluir o *logos*, orientação para os sentidos e valores, na psicoterapia e, a finalidade da análise existencial é incluir a existência – atributos da liberdade e da responsabilidade, ou seja, uma reumanização. Os sentidos e valores são uma reflexão sobre o dever-ser humano e a liberdade e responsabilidade são reflexões sobre um poder-ser. O sentido da vida é uma visão positiva de mundo, pois a análise existencial não se limita a apontar para aquilo que se deve, mas vai além, apontando para o que sempre se pode. Assim,

a análise existencial está voltada para o espiritual, colocando no primeiro plano do campo visual do sujeito a orientação rumo ao sentido e à aspiração aos valores.

Para a análise existencial há antes do querer um dever tornado consciente. O ser humano não é, pois, impelido pelo impulso (pulsão) e sim atraído pelos valores. Frankl descobre que há por trás do “querer” consciente, um “tem que ser” inconsciente (FRANKL, 1978, p. 207).

A transcendência pertence de maneira essencial ao ser do homem e é por esta que o ser humano é incondicionado. Segundo Peter (2005, p. 24), a logoterapia reconhece uma transcendência em dois níveis: imanente e transcendente. A transcendência imanente é uma transcendência horizontal. O ser humano encontra diante de si, um mundo denso de outros seres a encontrar e significados a realizar. Pois é à medida que nos esquecemos a nós mesmos e nos abrimos aos outros, que nos tornamos autenticamente nós-próprios. Esta transcendência significa escolher entre as infinitas possibilidades de viver. Tal perspectiva é adotada pela psicologia humanista e também é o âmago da psiquiatria existencial. A logoterapia dá um passo além: concebe a transcendência também em nível superior, pois acredita que a transcendência não é completa se não for vivida em termos de autotranscendência, ou seja, uma abertura radical e total em direção ao significado último e absoluto (PETER, 2005, p. 25). E assim Peter esclarece: “Para além da busca do prazer (Freud), de existência entendida como tensão da superação (Adler), como realização de si mesmo ou dos valores da biofilia (Fromm), Frankl aponta para uma dimensão superior” (2005, p. 26).

Em nível vertical, esta transcendência se apresenta insuficiente à antropologia essencial da psicologia contemporânea e ao mesmo tempo como a essência da existência. Daí resulta a urgência em conceber o ser humano em termos propriamente autênticos, que só são possíveis a partir da sua autotranscendência. É desta maneira que a “liberdade da vontade” como fundamento da imagem do ser humano, a “vontade de sentido” como ponto angular do cuidado e o “sentido da vida” pertencendo à imagem do mundo em seu caráter incondicional se confluem para a elaboração dos princípios teóricos fundamentais da logoterapia, conclamando uma visão mais digna e integral do ser humano, que a partir da visão de Frankl o concebemos como o *Homo religiosus*.

3. A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA FRANKLIANA

É certo que o “ser” espiritual é “ser” individualizado, a existência é pessoal; sim, a pessoa existencial é, em essência, unidade e totalidade, e isso significa que ela não é, essencialmente, divisível ou adicionável. (Viktor Frankl)

Após a incursão embrionária pela circunvizinhança do pensamento frankliano, no primeiro capítulo, e as insuficiências quanto a consideração do ser humano em um projeto reducionista, foram apresentados os princípios teóricos fundamentais da logoterapia. Conforme demonstrado, a verdadeira questão da psicologia e ciências afins consiste em compreender onde se dá a realidade originária da constituição do homem enquanto ser especificamente humano, por isto, distinto dos demais seres vivos. Tal dificuldade, por via de consequência, é compreendida em face da própria condicionalidade, seja ela hereditária, social ou instintiva.

Os princípios fundamentais que apresentamos e que apelam a uma complementação da psicologia científica, nos moldes reducionistas, são resultantes de uma visão antropológico-filosófica de Viktor Frankl, a qual este capítulo tem o intento de tratar. Para isto, apresentaremos primeiramente a antropologia dimensional frankliana, na qual o ser é compreendido como ser bio-psico-espiritual, sendo este último, doador de uma dinâmica própria ao ser humano. Este capítulo tem também o intento de fazer um rápido excuro nas bases filosóficas fundamentais do pensamento de Frankl.

Ao não assegurar a unidade constituinte do ser humano, as ciências positivas que tratam do humano desembocaram em um reducionismo. A partir disto, o grande primado da antropologia frankliana é a unidade e totalidade do ser humano. A partir da expressão de Nicolai Hartmann - “autonomia apesar da dependência” - é que Frankl formula sua tese de “unidade apesar da diversidade”. Assim como Hartmann postula uma autonomia do ser humano diante das dimensões que o condicionam, Frankl concebe que tal autonomia só é concebível, quando levamos em conta a unidade do ser humano diante de sua diversidade estrutural.

Levando em consideração a tradição filosófica e científica, podemos falar de diversas unidades que compõem a história; como por exemplo, o conceito de somático. Quando pensamos neste conceito, podemos referir-nos a ele, como realidade corpórea ou como realidade física. Isso porque, o conceito pode ser compreendido a partir de sua etimologia em maior e menor âmbito que o físico (FRANKL, 1978). A *physis* é interpretada como natureza, não devendo ser compreendida apenas biologicamente e fisiologicamente, pois a natureza

humana comporta tais elementos, o biológico e o fisiológico, mas também vai além deles, já que o psíquico também se apresenta como parte da natureza humana. Esta unidade, à qual nos referimos, é a unidade psicofísica, que habitualmente é interpretada como a única unidade possível.

3.1 INFLUÊNCIAS DE HARTMANN E SCHELER

De acordo com o próprio Frankl, Hartmann e Scheler foram os autores que mais influenciaram seu pensamento, pois contribuem para a formação de uma cosmovisão e antropovisão a partir de uma antropologia filosófica e fenomenológica. São grandes influenciadores do pensamento frankliano por permitirem o embasamento da pessoa como ser bio-psico-espiritual que constituem e integram a realidade humana.

Do pensamento de Nicolai Hartmann (1882 – 1950) podemos destacar as categorias do ente real estratificado em quatro camadas de grau ou níveis de ser, quais sejam: o físico, o orgânico ou vital, o psicológico e o espiritual. Essas dimensões são hierarquicamente estruturadas, sendo que o plano inferior é condição preponderante da constituição do plano superior (espiritual). “Hartmann crê que as categorias inferiores reaparecem nas superiores, mas não ao contrário (lei do retorno); que todo plano do ser implica um novo momento categorial não redutível aos elementos mais baixos ou a sua síntese” (ABAGGNANO, 1970, v. 14, p. 154).

A partir desta compreensão hartmaniana é que se destacam os níveis de ser. O nível corporal, sendo o nível mais baixo, participa do psíquico, integrando-o e, por sua vez, se integrando ao espiritual. Todos os níveis antecedentes do espiritual participarão dele, mas o contrário não ocorre. O nível espiritual é o nível mais alto, por vezes mais compreensivo, sendo que é capaz de abarcar os níveis mais baixos formando uma unidade homogeneizada.

Em Hartmann são ressaltadas as diferenças ontológicas da existência humana. No entanto, não é ressaltada suficientemente a verdadeira unidade do ser humano. São apresentadas as diferenças ontológicas hierarquicamente estruturadas, podendo favorecer o reducionismo, por não destacar uma unidade antropológica em meio a essas diferenciações ontológicas. São apresentados extratos do ser, mas não o que os integra, (é considerado homogêneo, mas o que homogeneíza?) unindo-os na formação da pessoa. Destarte, o ser humano em Hartmann é fragmentado e dá a possibilidade de se vê-lo desde uma visão unilateral.

Outra noção importante que influencia a perspectiva frankliana é o conceito de indivíduo, pois nesta consideração o ser humano é compreendido como um ser único e peculiar. Todo indivíduo faz parte de uma espécie e compartilha características essenciais da sua espécie. Aspectos genéricos são de natureza orgânica, ou seja, intrínseca na constituição do ser humano. Porém, a individualidade é absolutamente extrínseca ao indivíduo orgânico como tal (VECCO, 2012, p. 12).

O complexo orgânico é “indivíduo”, ou seja, uma unidade indivisível, não apenas pela forma, mas também pelo processo. A vida do indivíduo, por mais que esteja exposta a aniquilação antes do tempo, não deixa de ser por sua essência o processo totalitário, coerente consigo mesmo, articulado em membros segundo o ritmo próprio e indivisível (VECCO, 2012, p. 13)⁴.

Neste processo que torna o ser humano propriamente humano, o espírito seria a força que imprime ritmo próprio a existência e assegura sua indivisibilidade – *in-divíduo*. Esta concepção de ser humano como indivíduo confirma a oposição à teoria social na vertente de pensamento que compreende a formação da pessoa como fractalidade. Não indivíduo, mas sim como divíduo. De modo geral, eles afirmam que a constituição básica do ser humano está nas relações externas que ele estabelece com o grupo social, as relações externas constituem as relações internas de cada pessoa. Principais autores são M. Strathern e M. Godelier.

Em discussão com a filosofia hegeliana do espírito, Hartmann postula que a vida do espírito se inicia com a realização moral da pessoa. O espírito pessoal corresponde a cada indivíduo em suas faculdades como consciência de si e pensamento elevado, liberdade, valores e a dignidade humana, este se desenvolve na história como força real, é o espírito da época, que transcende os indivíduos e gerações e se torna espírito objetivo. Já o espírito objetivado corresponde à transcendência da vivência que se consolida nas instituições jurídicas, nas obras concretas de arte, da ciência, e da cultura em geral, mantendo o ser humano vivo no mundo por suas obras e exemplos.

[O Espírito Objetivo] é elemento da vida em que todos nós nos encontramos e fora do qual não temos nenhuma existência: é, por assim dizer, o ar espiritual no qual respiramos. Trata-se da esfera espiritual na qual o nascimento, a educação e as circunstâncias históricas nos colocam e nos deixam crescer: aquela *quid* universal que, na cultura, nos costumes, na língua, nas formas do pensamento, nos pré-juízos, e nas avaliações predominantes, conhecemos como potência superindividual e, no entanto, real, em relação ao qual o indivíduo se apresenta como que sem poder e sem defesa, todos ou outros (REALI; ANTISERI, 1991, p. 148).

⁴ “El complejo orgánico es “indivíduo ”, es decir, una unidad indivisible, no sólo por la forma, sino también por el proceso. La vida del individuo , por mucho que este expuesta a la aniquilación antes de tiempo, no deja de ser por su esencia el proceso totalitario, coherente consigo mismo, articulado en miembros según ritmo propio e indivisible” (VECCO, 2012, p. 13) (Tradução própria).

O espírito da época é o meio pelo qual percebemos, compreendemos e julgamos a realidade; ao mesmo tempo, é mais que um meio, é, principalmente, uma estrutura existente em nós que nos torna consciente.

Nós falamos de tendências e correntes espirituais de uma época, das suas orientações, ideias, valores, de sua moral, consciência e arte. E entendemos esses fenômenos como algo de historicamente real, que tem seu nascer e o seu perecer e, portanto, a sua vida no tempo, não diferentemente dos indivíduos. Entretanto, estamos bem longe de atribuir ao indivíduo histórico como tal esses fenômenos, como se fossem somente seus (REALI; ANTISERI, 1991, p. 148).

Os indivíduos participam destes saberes, embora este não corresponda à uma consciência individual, embora o indivíduo participe da vida espiritual e se oriente para ela, não pertence a ela. O espírito não é algo material, mas é absolutamente real, dotando tudo o que pertence a realidade.

Os indivíduos são seus portadores. Mas sua realidade não é a dos indivíduos, bem como sua vida e duração são diferentes da vida e duração dos indivíduos. E continua existindo no aproximar-se dos indivíduos: é a realidade espiritual, ser *sui generis*, espírito objetivo (REALI; ANTISERI, 1991, p. 149).

A diferença existente em Hartmann e Frankl é que aquele compreende os estratos como base material, sendo o espiritual um derivado dos estratos inferiores, o que corresponde a uma lógica materialista. Noutros termos,

a definição do espiritual em Frankl estaria mais próxima da postura de Max Scheler, seguindo uma tradição mais idealista que vai no sentido oposto à tradição materialista-racionalista, desde Platão, passando por autores como Rudolf Eucken e Edmund Husserl, Blaise Pascal (frente a um Descartes) e Santo Agostinho (frente a um Santo Tomás) (VECCO, 2001, p. 12)⁵.

É para suprir essa “insuficiência” deixada por Hartmann, isto é, a falta de unificação dos estratos que compõe o ser humano, que entra a visão que Scheler tem do mesmo. Ele dá passos decisivos para assegurar a unidade entre as diversas dimensões que formam o ser humano e, assim, garantir a sustentação filosófica para uma visão mais digna e integral da pessoa humana do pensar antropológico de Frankl.

M. Scheler (1875 – 1928) baseia-se na fenomenologia de E. Husserl para construir o edifício de seu pensamento. O conceito de pessoa tratado por ele, principalmente em seu livro *A posição do homem no cosmos* (1928) é o centro da sua antropologia. Seu pensamento postulado sobre a pessoa é “considerado uma das fontes do personalismo contemporâneo,

⁵ “la definición de lo espiritual en Frankl, estaría más cerca de la postura de Max Scheler, siguiendo una tradición más idealista que va en sentido opuesto a la tradición materialista-racionalista, desde él hasta Platón, pasando por autores como Rudolf Eucken y Edmund Husserl, Blaise Pascal (frente a un Descartes) y San Agustín (frente a un Santo Tomás)” (VECCO, 2001, p. 12) (Tradução própria).

tanto no campo da antropologia propriamente dita como no campo da moral” (COSTA, 1996, p. 26).

A pessoa, no pensamento scheleriano, é compreendida como “centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser. Em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais” (SCHELER, 2003, p. 36), concebendo a pessoa como núcleo espiritual no qual se situam ao redor as demais camadas: a biológica e a psicológica. A partir disto, já começa a ser esboçado o projeto ontológico-dimensional frankliano.

Em sua antropologia, Scheler compreende o ser humano como dimensões em redor do núcleo espiritual, uma dimensão concêntrica. “Segundo Scheler, a pessoa é antes uma unidade essencial, concreta, de actos essencialmente distintos, e é o fundamento destes actos. Em qualquer acto, vive e actua a totalidade da pessoa” (ABAGGNANO, 1970, v. 14, p. 164).

O ser humano, para esse filósofo, é pessoa, na medida em que transcende sua relatividade e sua contingência biopsíquica, desapegando das pulsões e do meio ambiente. A grande característica do ser humano é ele ser espiritual, ou seja, só se é pessoa, na medida em que não se vive impelido pelo biológico ou psicológico e sim pelo centro ativo da pessoa: a dimensão espiritual.

O espírito assume a missão de eixo integrador do ser humano. É por este motivo que só pode ser o espiritual, a dimensão que caracteriza propriamente o ser humano enquanto tal. Circundando tal centro, encontra-se a dimensão psíquica, que por sua vez, é circundada pela somática. Desta forma, Scheler dispõe sua visão de ser humano como ser uno e múltiplo, corporal, psíquico e essencialmente espiritual.

M. Scheler reconhece a dimensão pessoal: o ser humano é corpo e psique, entretanto, não se reduz a apenas isso; é também, e principalmente, espírito. É sendo espiritual que pode transcender ao psicofísico e a sua relatividade é que lhe implica a esfera biológica e a psicológica, pois todos os seres humanos a possuem. Reconhecer a dimensão pessoal é considerar a singularidade do ser humano. É considerando a espiritualidade, que o ser se abre em possibilidade para o absoluto e ilimitado.

A ideia scheleriana de homem coincide, pois com a clássica de ser e a autonomia do espírito em sua absoluta irredutibilidade a toda outra forma de ser. Mas se difere daquela que o espírito é insubstancial, uma ordem estrutural dos atos e originariamente impotente. Apenas a vida dá forças. O espírito vê, mas não pode caminhar, a vida empurra e caminha, mas não sabe para onde. Mas como ambas formas de ser compõem o homem, “o cego leva nas costas o aleijado” é uma imagem muito adequada de sua essência (GRAU, 2001, p. 14)⁶.

⁶ “La idea Scheleriana del hombre coincide, pues, con la clásica en el ser y autonomía el espíritu y en su absoluta irreductibilidad a toda otra forma del ser. Pero defiere de ella en que ese espíritu es insustancial, un orden estructural de actos, y originariamente impotente. Sólo la vida le presta fuerzas. El espíritu ve pero no

De forma semelhante a Hartmann, Scheler também vê o ser humano como conjunto formado por corpo, psique e espírito, tendo cada parte sua peculiaridade. Entretanto, eles divergem ao conceber a organização de tais categorias que constituem o ser humano. Para Scheler, a dimensão do espírito deve ocupar um lugar central, não sendo apenas o ápice de uma estratificação, como entendia Hartmann, mas como o núcleo que move toda a existência humana.

Outra importante contribuição de Scheler é a ética, considerando que não é o dever o constituinte fundamental da ética, mas o valor. Ele compreende os valores como materiais dentro de uma hierarquia. São materiais, porque visam a essência, isto é, os valores, e não os fatos; é uma ética material dos valores e não dos bens. Com isto, Scheler tem a pretensão de uma ética *a priori*, isto é, necessária e universal.

Na oposição de uma ética imperativa do dever pelo dever, Scheler compreende o homem circundado por um *cosmos* de valores que não são produzidos por ele; a tarefa de cada um consiste no reconhecimento e descoberta dos valores presentes nas situações. Podemos dizer que possuímos um instrumento inato, a *intuição sentimental*, capaz de captar valores objetivos e reconhecer a hierarquia existente entre esses valores, independente da vontade e do dever.

A pessoa é, na visão scheleriana, um ser espiritual capaz de captar essências, de desvincular-se do poder, da pressão, dos impulsos e do ambiente; é um ser aberto ao mundo e, é por este fato que ele tem o mundo. É desta concepção de pessoa que deriva a ideia de *ascese mundana*, que vai além do hedonismo sensualista e asceticismo patológico, evita o solipsismo e instaura a tríplice relação de abertura do ser humano com a natureza, com o próximo e com Deus. Neste sentido, Scheler defende uma abertura intencional do ser humano à transcendência, pois para ele, a religião pertence ao espírito humano, sendo os atos espirituais os mais imediatos e profundos. Scheler compreende que o divino encontra o ser humano em sua possibilidade originária de abertura existencial para o infinito e esta constitui a possibilidade da própria experiência religiosa (GRECO, 2009, p. 210). Tal consideração contribui para esclarecer e afirmar a possibilidade do *homo religiosus* no pensamento frankliano.

O vienense vê em Scheler o esboço do seu projeto antropológico ontológico-dimensional. Frankl acredita ter salvaguardado a unidade antropológica do ser humano, sem

puede caminar, la vida empuja y camina pero no sabe hacia dónde. Pero como ambas formas del ser componen al hombre, “el ciego lleva a cuestas al tullido” es una imagen muy adecuada de su esencia” (GRAU, 2001, p. 14) (Tradução própria).

minimizar as diferenças ontológicas encontradas no ser humano. Combinando as teorias de Hartmann e Scheler, Frankl acredita ter superado o obstáculo reducionista para oferecer à humanidade um caminho que a ajude a conhecer e encontrar sentido em sua existência, sem desprezar os atributos próprios de sua natureza.

Nicolai Hatmann e Max Scheler, talvez mais do que qualquer outros pensadores, tentaram resolver a questão que confrontamos agora. A ontologia de Hartmann e a antropologia de Scheler constituíram tentativas de atribuir a cada ciência uma região de validade determinada (FRANKL, 2013a, p. 33).

Frankl considera o grande mérito de Hartmann e Scheler em fazer jus às diferenças ontológicas entre as dimensões, concebendo-as diferentemente, não só em termos quantitativos, mas também, qualitativos. Todavia, na concepção frankliana, escapa destes autores, o que Frankl considera como a unidade antropológica, sendo que as dimensões poderão ser compreendidas separadamente.

Com o intuito de garantir a *unitas multiplex* do ser humano, ou seja, uma unidade apesar da multiplicidade categorial (corpo, psique e espírito), Frankl cunha uma antropologia dimensional, baseada em duas leis.

“A primeira diz: quando um fenômeno é projetado de uma dimensão particular em dimensões diferentes, mais baixas do que sua própria, as figuras que aparecerão em cada plano serão contraditórias entre si” (FRANKL, 2013a, p. 34).

Esta lei baseada em uma concepção geométrica, por exemplo, postula que ao projetarmos um cilindro de representação tridimensional para um plano bidimensional, teremos as figuras de um círculo e de um retângulo, que são contraditórias entre si.

Já a segunda lei postula que: “quando diferentes fenômenos são projetados de suas dimensões particulares em uma dimensão diferente, mais baixa do que sua própria, as figuras que aparecerão em cada plano serão ambíguas” (FRANKL, 2013a, p. 35).

A partir desta segunda lei da antropologia dimensional, quando tomamos três objetos distintos, por exemplo, o cilindro, o cone e uma esfera, a imagem produzida por estas formas no plano horizontal é intercambiável. Com tais leis, Frankl quer mostrar que a projeção de um fenômeno em diferentes perspectivas, resultará em inconsistência. Já quando diferentes fenômenos são projetados em dimensões mais baixas, ocorre a isomorfia (FRANKL, 2013a, p. 35). Ou seja, quando analisamos o ser humano a partir de suas dimensões, isoladamente, como fazem as ciências positivas, o resultado será uma imagem contraditória entre si da própria pessoa. Destarte, se analisarmos a pessoa a partir daquilo que a constitui como tal, sua

dimensão mais elevada, a espiritual, aquilo que será projetado no plano mais baixa, estará em conformidade com todas as outras projeções, mesmo que de fenômenos distintos.

Tendo em vista as leis da antropologia dimensional, busquemos analisar, a partir da dimensão mais distintiva do ser humano as demais dimensões que constituem a pessoa e a partir das quais o espiritual pode se dar a conhecer.

3.2 A DIMENSÃO SOMÁTICA

Em relação ao conceito de corpo, este se apresenta por primeiro, pois é a partir dele que o ser humano começa a inquirir sobre si. Ainda, é por meio do corpo que o ser humano se faz presente no mundo, é o corpo que se constitui possuidor de uma existencialidade. “O ser-no-mundo é o primeiro dado primordial da consciência, que não deve e não pode ser ‘posto’, porque é o pressuposto fundamental de toda posição, de toda afirmação ou negação, projeto e ação” (SELVAGGI, 1988, p. 13). Não somente o fato de atribuir presença no mundo que torna a dimensão corporal relevante, mas também pela sua característica de autoconhecimento que permeia toda a história da filosofia. A partir da relacionalidade pelo corpo é que se procura conhecer as coisas e os outros, bem como, que se passa a buscar significado nelas.

Se percorrermos a história das concepções do homem, veremos que um dos fios contínuos que a orientam é o problema do corpo, que surge como primeiro enigma para o homem que se volte para a compreensão de si mesmo. Esse fio interpretativo pode ser acompanhado desde as culturas mais primitivas, passando pelas representações religiosas mais evoluídas, para finalmente atingir o pensamento filosófico e científico (LIMA VAZ, 1991. v. 1, p. 162).

O ser humano encontra diante de si, pela condição corporal, um mundo visível, o qual experimenta por diversas modalidades da percepção sensível, possibilitando experimentar a sua existência. Só se pode falar de algo existencial a partir deste dado: ser-no-mundo. O ser humano, por sua presença corporal, nasce em uma situação originária de possibilidade de realização. Está inserido em um horizonte histórico que implica a existência dentro de um espaço-tempo por vezes único, no qual as circunstâncias se fazem presentes para configurar a própria existência.

Todavia, se o somático é considerado isoladamente das outras dimensões que constituem o ser humano – como é o caso do reducionismo, já citado, o ser humano é deduzido à mera hereditariedade, pois o somático a ermo é apenas parte da totalidade do ser humano. É algo que se adquire pela hereditariedade e disposição genética. Lukas define de maneira simples a dimensão somática, como coordenação dos fenômenos corporais do

homem; isto é, os processos químicos e físicos que dele fazem parte e a estrutura vital fisiológica (LUKAS, 1989, p. 28), ou seja, os componentes da hereditariedade.

Para Frankl a hereditariedade não explica nada de autêntico e não responde à pergunta fundamental da origem da espiritualidade humana, portanto não pode ser adotada como princípio básico de explicação, não explica as diferenças decisivas essenciais que provêm do espiritual (XAUSA, 1988, p. 124).

Considerar o ser humano por meio da unidade psicofísica é falar de um ser herdado (somático) e educado (psíquico), não sendo considerado o elemento que o constitui enquanto da pessoa. Esta não é composta apenas pela disposição genética e psique, plasmado pela educação, mas o que de fato o singulariza, que é o seu núcleo existencial: o noético. O espiritual não pode ser educado, ele é apenas realizado, vivenciado. Desta maneira, o organismo possui uma característica plástica. É um material a espera de ser modelado. Não num sentido de uma plasticidade exterior, mas de uma impressionabilidade interior, ou seja, uma capacidade de expressão (FRANKL, 1978, p. 130).

O somático, como substância material e totalidade físico-orgânica, é simplesmente um corpo, como o de todos os animais. No entanto, como totalidade intencional não é meramente um corpo, mas um “eu corpóreo”, pois está ativo nessa dimensão o espiritual.

Pelo fato de o ser humano estar centrado como indivíduo em uma pessoa determinada (como centro espiritual existencial), e somente por isso, o ser humano é um ser integrado: somente a pessoa espiritual estabelece a unidade e totalidade do ente humano. Ela forma esta totalidade como sendo bio-psico-espiritual. Não será demais enfatizar que somente esta totalidade tripla torna o homem completo (FRANKL, 1997, p. 21).

O fato de ser presença pelo corpo não faz do ser humano corpo, como adverte Frankl: “o homem tem corpo e alma, mas é espírito” (FRANKL, 1978, p. 123). Essa afirmação frankliana combate todos os reducionismos que querem fazer do ser humano somente um dado corporal e/ou psíquico. Afirmar que o ser humano é espírito, além das demais dimensões, é afirmar a pessoa na sua inteireza; é transcender do psicofísico para o noético. O ser humano tem o corpo e o psíquico, mas o que o caracteriza como pessoa é o dado espiritual.

Aqui a interrogação filosófica se dirige à oposição ou à tensão que se estabelece entre o sujeito que pergunta a partir de sua identidade ou egoidade como sujeito interrogante, e o corpo quanto corpo objeto, ou seja, compreendido na objetividade do mundo. Essa posição se estabelece segundo duas direções do estar-no-mundo pelo corpo: a direção que aponta para o mundo dos objetos ou das coisas onde o corpo situa o homem e o submete às leis gerais da natureza; e a direção que aponta para a interioridade do sujeito, segundo o qual o corpo é assumido no âmbito propriamente humano da intencionalidade e se torna corpo próprio. Essa

oposição, pois manifesta de um lado a possibilidade da coisificação do corpo; e, do outro a possibilidade de sua espiritualização. Entre estes dois extremos deve-se delinear a figura do corpo próprio como polo imediato da presença do homem no mundo ou do homem como ser-no-mundo, aberto de um lado à objetividade da natureza e, de outro, supra-sumidos na identidade do Eu (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 165).

A presença no mundo advinda da dimensão corpórea pode ocupar um simples “estar-aí” ou pode se dizer de um “ser-aí” (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 159). O primeiro modo de presença ocupa uma vivência no âmbito de uma vida passiva, na qual o ser não se instala na história, nem busca sentido em seu viver, vive apenas guiado pelas leis da natureza e pelas de seu próprio corpo: é um ser guiado e condicionado. Porém, a presença no mundo como “ser-aí” caracteriza uma presença propriamente dita. É uma vivência em que a pessoa se faz presença de fato, com uma autenticidade e atitude diante do mundo e das coisas.

A pessoa se faz presença no mundo de forma fundamentalmente ativa; é um ser-no-mundo, pois se situa em um espaço tempo buscando por sentido em seu viver. O ser humano está no mundo com as coisas e com os outros, na dinâmica de relacionalidade, devendo estar aberto ao mundo, pois nele é que se dá a possibilidade de atitudes mediante as coisas que aparecem e se inter-relacionam.

Destarte, é por estar no mundo e aberto a ele que o somático pode experimentar a maior angústia do ser humano, a fragilidade da existência, as limitações e principalmente, a finitude. Resultado da condição corpórea, a finitude revela ao ser humano seu caráter limitado e contingente. Porém, o fato de ter corpo não impede que, por meio do espírito, o ser humano possa se projetar para além da facticidade, vindo a ser compreendido como existencialmente espiritual. “Inicialmente, a transcendência é abertura para o mundo. Frankl fala de um mundo denso de outros seres a encontrar e significados a realizar” (PETER, 2005, p. 24). É um mundo como tarefa.

Na medida em que entendemos por vida a existência corpórea, portanto biológica, a vida de uma criança é obra dos pais; todavia, na medida em que concebemos a vida não como a existência do corpo, mas como ser-assim espiritual (essência), por conseguinte em sentido não-biológico e sim biográfico, podemos dizer que a vida de um homem é sua própria obra (FRANKL, 1978, p. 126).

Desta forma, pela dimensão somática, o ser humano se faz existente e inexistente. Tal presença pode se dar como um projeto de ordem hereditária ou pessoal. De forma sintética, o ser humano ocupa uma presença do que faz de si. Os pais na procriação dos filhos lhes fornecem os cromossomas, mas não lhes inflam o espírito. Por meio dos cromossomas herdados dos pais, o ser humano é determinado apenas naquilo que ele “tem”, ou seja, corpo e

psíquico, não sendo condicionado naquilo que ele “é” – espírito; pois há autonomia apesar da dependência e unidade maior que a do psicofísico, a qual continuaremos a perscrutar.

3.3 A DIMENSÃO PSÍQUICA

Esta dimensão, na antropologia frankliana, se apresenta como realidade dupla: além de ser consciência como “órgão de sentido” é também consciência moral. Não se trata da consideração de duas consciências, mas de uma dimensão que possui dupla realidade. Assim como falamos de uma unidade psicofísica no somático, podemos agora dizer de uma unidade psíquica, mas é importante levar em conta que a verdadeira unidade, a que torna o ser humano integral, é a unidade espiritual.

Com a tentativa de superar as concepções de ego previstas por S. Freud, Frankl passa a conceber a consciência de uma forma mais profunda, ou se preferir, de uma forma mais alta. Pode-se falar não mais de uma consciência censuradora ou um superego de introjeção dos pais e arquivos de normas pessoais. Também não é considerada apenas como consciência no sentido corriqueiro do termo. Esta dupla realidade da consciência só é possível por não ficar apenas no *souterrain* do psíquico, o que faz alusão ao inconsciente instintivo, tido como profundo, mas por considerar o núcleo existencial, o espiritual, que possibilita uma legitimação dos fenômenos humanos. Com a consideração do noético pela logoterapia é levada em conta, na consciência, sua dimensão existencial, de onde brota a singularidade do ser humano.

3.3.1 A consciência como órgão de sentido

É tarefa de cada pessoa, mediante a liberdade que lhe é própria, realizar os sentidos e valores da sua existência, buscar o que lhe apraz com responsabilidade e autenticidade; ninguém pode fornecer o sentido existencial ao outro, somente o indivíduo pode desvelar e realizar os valores e sentidos latentes em cada situação, bem como, não é possível que o ser humano crie tais sentidos, pois estes são peculiares a cada situação, não sendo mera fabricação da imaginação ou dos desejos, mas sim, um fato com que a pessoa se depara e que a interpela. Tal sentido deve ser desvelado em todas as situações, a todo tempo, sejam eles bons ou ruins, na dor e na alegria.

Para que o ser humano perceba e realize tais sentidos, a consciência será fundamental. Frankl a define “como a capacidade de procurar e descobrir o sentido único e

exclusivo oculto em cada situação” (FRANKL, 1997, p. 68). A consciência é o “órgão de sentido”, pois como se verá adiante, ela possui sua realidade irrefletida e imersa no espiritual, podendo assim, lançar-se sobre as situações, possibilidades de realizações mediante manifestações que brotam do espírito.

Sentido não só precisa, mas também pode ser encontrado, e na busca pelo mesmo é a consciência que orienta a pessoa. Em síntese a consciência é um órgão de sentido. Ela poderia ser definida como a capacidade de procurar e descobrir o sentido único e exclusivo oculto em cada situação (FRANKL, 1997, p. 68).

A consciência tem a tarefa de formular ao indivíduo a possibilidade de realização de forma concreta, em cada situação. Essa é a missão da consciência: desvelar ao ser humano a “única coisa necessária”. Trata-se de uma possibilidade exclusiva de uma pessoa concreta, em uma situação concreta, para realizar o sentido e o valor de cada ocorrência. Por meio da escolha em realizar tais oportunidades, a consciência estimula o ser humano a exercer uma liberdade com responsabilidade e nunca de maneira arbitrária. A consciência como característica essencial lhe apresenta uma *Gestalt*⁷ de sentidos, não somente do real, mas também do possível, que é chamada na logoterapia de “vontade de sentido⁸” (FRANKL, 1997, p. 68).

O ser humano é livre para escolher diante de tais direcionamentos que a consciência lhe oferece. A realização ou não dos sentidos, de acordo com a consciência, dependerá única e exclusivamente do ser humano. Pois a consciência, na logoterapia, não coloca tais possibilidades como juízos a serem obrigatoriamente cumpridos, mas como diz Frankl: “a própria pessoa naturalmente continua livre perante a consciência; mas esta liberdade consiste única e exclusivamente na opção entre duas possibilidades: a de dar ouvidos à consciência ou rejeitar sua advertência” (FRANKL, 1997, p. 69).

A consciência tem a capacidade de conduzir o ser humano por uma gama de possibilidades presentes no instante das possibilidades. Ouvir a voz da consciência é muitas vezes burlar regras genéricas, pois o caráter particular da situação pode colocar o ser humano

⁷ Frankl faz referência ao método de psicoterapia desenvolvido por Fritz Perls, que trabalha com o “aqui e agora” e não com o passado; a pretensão é promover o aumento de consciência da pessoa acerca do modo integrado e abrangente de seus processos. A ênfase na compreensão da pessoa como um todo decorre do princípio de *Gestalt*. [Cf. STRATTON, Peter; HAYS, Nicky. **Dicionário de psicologia**. São Paulo: Pioneira, 1994. p. 109.] Frankl ao falar que a consciência fornece uma *Gestalt* está designando a ampla possibilidade de realização do aqui e agora que a consciência como um órgão de sentido nos oferece.

⁸ A vontade de sentido é a motivação primária do ser humano que anseia realizar valores e sentidos. A vontade de sentido está diretamente proporcional à percepção de sentido, assim, quanto maior a percepção de sentido maior a vontade de realizá-lo, por outro lado, uma diminuição da percepção de sentido resulta em um enfraquecimento da vontade de sentido, emergindo as vontades de poder e de prazer. (fonte: <http://ablae.org.br/conceitos/>. Acesso em 14/08/2014 as 12:15)

entre a regra ética e moral, em termos universais, e o valor da situação. Entretanto, poder-se-ia interpretar que a consciência impele o ser humano a uma vivência “fora da lei”, onde se tem o aval para fazer o que se tem vontade, independentemente das relações e das responsabilidades.

Sobre esse aspecto conflitante discorre Frankl, “a natureza conflitiva é antes inerente aos próprios valores, porque, em contraposição ao sentido único, singular e concreto de situação, os valores são, por definição, sentidos universais e abstratos” (FRANKL, 1997, p. 69). Assim, a consciência que Frankl nos apresenta, tem a característica de auxiliar a “tomar uma decisão livre, mas não arbitrária, e sim responsável” (FRANKL, 1997, p. 69), perante uma situação singular, que por vezes, pode não assumir o caráter universal dos valores.

Além destas características, Frankl também reconhece a possibilidade de uma inefabilidade da consciência. Seguir a consciência é, pois, uma postura de arriscar-se. Como se disse, a consciência é genuinamente humana, se assim o é, ela está propensa a erros, podendo tanto orientar o ser humano, como extraviá-lo. A respeito disto, Frankl argumenta:

A consciência também pode enganar a pessoa. Mais ainda: até o último suspiro a pessoa não sabe se ela realmente cumpriu o sentido de sua vida ou se ela apenas se enganou: *Ignoramus et ignorabimus*, não sabemos nem agora nem mais tarde. O fato de que nem em nosso leito de morte saberemos se o órgão de sentido, nossa consciência, em última análise não foi vítima de uma ilusão sem sentido (FRANKL, 1997, p. 68).

Com isto, Frankl não está colocando em “xeque” a questão da verdade sobre a existência do sentido; apenas não se poderá determinar se a pessoa o realizou; se de fato cumpriu a tarefa de realizações em busca de uma vivência autêntica, e se também os outros alcançaram seu sentido de viver, cumpriram sua missão. A consciência é para o ser humano o instrumento que ele dispõe para a realização de sua vida.

Buscando um distanciamento crítico ao pensamento frankliano, faz-se necessária uma reflexão sobre esta possível falibilidade da consciência. Ao considerar tal instrumento como falível, não suscitaria na pessoa a indiferença quanto a sua voz? Se o órgão de sentido é falível, assim como eu, por que me preocupar em ouvi-lo? Se estivermos corretos, há uma apropriação do conceito de consciência existencial de Martin Heidegger em Frankl, a partir do qual será possível fazer uma sugestão de interpretação do pensamento de Viktor Frankl.

3.3.2 Influência do pensamento heideggeriano

A voz da consciência, no pensamento heideggeriano, motiva o possível despertar do *Dasein* para a finitude. A morte é entendida como possibilidade e é também, por este caminho, que o *Dasein* compreende o que significa assumir-se naquilo que propriamente se é.

Ao questionarmos sobre o que caracteriza este chamado, é necessário introduzir a visão heideggeriana de resolução, apresentada no § 58 de *Ser e Tempo*.

Há uma estreita relação entre resolução e abertura. A resolução é a recuperação, por parte do *Dasein*, de sua capacidade de escolher. O apelo da consciência é para que o *Dasein* escolha, pois é na escolha da escolha que ele assume o seu ser-possível. O tema da resolução surge como o caminho que o *Dasein* deve concretamente seguir para colher-se e realizar-se da forma que propriamente o caracteriza.

A manifestação concreta da “escolha da escolha” é permitir um distanciamento do mundo do impessoal e, ao mesmo tempo, coloca-lo em um juízo. Isto porque o *Dasein* não se apropria apenas de si mesmo, mas também, ao mesmo tempo, é capaz de referir-se de forma própria aos entes no interior do mundo e a outros *Dasein*, tornando-se livre para seu mundo sem ser absolvido pela cotidianidade. Assim, para Heidegger, este chamado é a condição pela qual o *Dasein* pode referir-se autenticamente a si mesmo.

Na antropologia frankliana, o ser humano é concebido como um ser bio-psico-espiritual, esta última dimensão é a que propriamente caracteriza a pessoa. É a dimensão distintiva do ser humano por conter o projeto, ou seja, o ser-que-deveria-ser, e por conter tais possibilidades, a dimensão espiritual é inconsciente. A consciência é este fenômeno que tem a capacidade de abertura, de antecipar este projeto, a fim de que ele possa se tornar consciente e possível de realização.

Se em Heidegger a voz da consciência motiva um despertar para as possibilidades próprias do ser humano, em Frankl também há a consideração de uma voz da consciência, porém, a consciência moral é a própria voz que motiva tal despertar.

Será que do ponto de vista lingüístico haveria um equívoco ao se falar de uma “voz da consciência”? Pelo exposto, a consciência não poderia “ter voz”, porque ela própria “é” a voz, a voz da transcendência. Esta voz somente é ouvida pelo homem, ela não provém dele; ao contrário, somente o caráter transcendente da consciência faz com que possamos compreender o homem, e especialmente sua personalidade, num sentido mais profundo. Sob este ângulo, o termo “pessoa” adquiriria um novo significado, pois agora pode se dizer: através da consciência da pessoa humana *per-sonant*⁹ uma instância extra-humana (FRANKL, 1997, p. 41).

A voz da consciência tem a finalidade de chamar o *Dasein* para um poder-ser-si-mesmo; contudo, do que se fala neste apelo e o que é dito em tal apelar? No §56 Heidegger apresenta o caráter de apelo da consciência. Tal chamado apresenta-se no pensamento heideggeriano de forma paradoxal, trata-se de uma voz silenciosa, pois é no silêncio que o

⁹ Em latim, *personare* significa “soar” (através), “retumbar”.

Dasein é remetido a um isolamento, fazendo-o experimentar o próprio estranhamento constitutivo do cotidiano-médio-ocupado.

O apelo é anterior a toda proferição, tendo em vista convocar o *Dasein* para frente, ou seja, para suas possibilidades mais próprias. Não se trata de nenhum comando explícito, mas unicamente de uma voz *silenciosa*, pois o discurso não se funda somente na articulação verbal, mas também na escuta, como modo de estar aberto existencialmente; o silêncio não significa ficar emudecido, mas elaborar a compreensão com maior propriedade, pois o silêncio se dá como expressivo.

O conteúdo oferecido pelo apelo, mesmo diante da aparente indeterminação do conteúdo, se apresenta, em Heidegger, como a escolha segura a ser feita. Heidegger chama a atenção para o fato de que os enganos quanto às escolhas não surgem da consciência, sendo um equívoco do apelo, mas são provenientes do modo de como o apelo é ouvido. “Fica assim, estabelecido que o apelo pelo qual caracterizamos a consciência é intimação de a-gente mesma em seu si-mesmo para o seu poder-ser-si-mesmo e, por isso, um apelo ao *Dasein* para que vá adiante em suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2012, p. 754).

Frankl compreende que a intuitividade da consciência é considerada como um instinto ético, em contraposição a razão prática (FRANKL, 1997, p. 28); não se trata de um instinto vital como nos animais, que se dirige ao genérico, mas seu alvo é o individual: “Sua tarefa é transformar uma *potentia* inconsciente em *actus* consciente, com o único objetivo, porém, de reconstruir novamente um *habitus* inconsciente” (FRANKL, 1997, p. 30).

Assim, uma vida a partir da consciência é sempre uma vida absolutamente pessoal dirigida a uma vida 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 (FRANKL, 1997, p. 28).

Na perspectiva heideggeriana, o apelo nada diz, não dá conhecimento algum sobre o acontecimento, apenas remete o *Dasein* na direção de seu poder-ser, mediante a estranheza que a relação cotidiana lhe provoca. No caminho percorrido, apresentamos a voz da consciência como um apelo-abertura a um modo de ser próprio; é a capacidade do *Dasein* de escolher a escolha, realizando seu ser-possível e saindo da dimensão de a-gente.

Tal apelo se dirige ao *Dasein* e é deste que se fala. O *Dasein* é tanto aquele que convoca como o que é convocado. Todavia, este apelo se dá, como dito, de forma silenciosa. Resta agora compreendermos o que o apelo dá a entender. Ouvir o chamado significa estar aberto para compreender a real condição de sermos finitos e assumi-la como aquilo que determina a nossa relação conosco mesmo.

No § 58 de *Ser e Tempo* é introduzida a noção de *Schuld*, que significa “culpa”, “defeito”, “dívida”, “débito”, “obrigação” ou “causa responsável”, sendo termos ligados ao âmbito teológico e jurídico; mas chama a atenção para a torção ontológica que Heidegger fez do termo. Culpa passa a designar em sua filosofia, não uma consequência do agir ligada a uma responsabilidade sobre algo, mas nos termos de uma condição, de um estado.

Ser culpável significa ser atravessado estruturalmente por um não. É participar de uma negatividade originária, existencial. Significa, em uma perspectiva existencial, ser fundamento de uma nulidade. O *Dasein* é ser-aí, desta forma, não é capaz de ser fundamento de si mesmo; contudo, por estar aberto, pode escolher sobre seu projetar, mas é um projetar que é sempre limitado.

A voz da consciência conduz o *Dasein* diante de sua constitutiva nulidade. Na correta escuta da voz da consciência (apelo), o *Dasein* escolhe a si mesmo, escolhe aquilo que já é, escolhe a própria nulidade e com o escolher a escolha pode ser de fato responsável; ou seja, ser capaz de dar resposta concreta ao apelo silencioso. Assim, o apelo nos dá a entender que somos capazes de escolhas e que estas são capazes de configurar nossa existência, de colher-nos em nossa singularidade.

A psicoterapia frankliana, buscando enfatizar esta capacidade de escolha do ser humano, e mais, despertá-lo para seu ser-responsável tem como base fundamental uma perspectiva ética. Deste modo, na análise existencial, o que vem à consciência não é o impulsivo, relativo ao id, mas o meu próprio eu. Não é o id que se torna consciente ao eu, mas o eu que se torna consciente de si mesmo: vem a ter consciência de si mesmo, encontra-se a si mesmo (FRANKL, 1997, p. 16).

Após este excursus, fica patente que a consciência apela para que o ser humano faça escolhas, pois é na escolha que se plasma uma vida autêntica, pois a consciência apresenta uma antecipação do projeto de um eu em potência, que na escolha se concretizará. Heidegger defende que não é a consciência que falha, mas sim o modo como tal apelo é ouvido, pois se trata de uma voz silenciosa.

A consciência, para Frankl, apresenta a *Gestalt* (forma) das situações. Todavia, não se poderá saber se o seguimento destes apontamentos – as escolhas – foram feitas de maneira acertada. Mesmo com esta correção continua a ser valorizado o âmbito comunitário da vivência, pois diante da voz silenciosa da consciência, que agora sabemos poder ser interpretada de forma incorreta. Com isto, tudo aquilo em que nos tornamos, o sentimento que deve ser ressaltado é o de respeito com o modo de ser do outro e com a sua busca pela autenticidade e sentido. Cada um tem sua consciência que o orienta na liberdade e

responsabilidade de fazer escolhas; cada um responde de uma determinada maneira as questões que se lhe apresentam. Assim, cada pessoa ao seguir sua consciência no plasmar de sua vida, não está fazendo nada de mais do que ser diferente de outros; ou melhor, está fazendo a diferença por obedecer à “voz da consciência”.

Tal perspectiva não deverá suscitar em nós a indiferença perante alguém; ao contrário, deve realçar um sentimento de tolerância, pois a pessoa tem o direito de buscar uma vida livremente autêntica, pautada nas suas convicções, realçando o âmbito ético das relações, pois jamais se saberá se o outro também agiu corretamente.

Existe um único sentido para uma determinada situação, mas ninguém pode saber se foi você que o encontrou e não a outra pessoa. Ser tolerante não significa que devo compartilhar das convicções dos outros, significa que os considero seres humanos com o mesmo direito de serem fiéis as suas convicções (FRANKL, 1978 *apud* FABRY, 1984, p. 99).

A voz da consciência “diz”, o ser humano é livre para aceitar o que ouviu ou ignorar. Escuta-se e ouve-se esses apelos na medida das possibilidades que vão sendo concretizadas. Na busca pela realização é a consciência que adverte sobre os sentidos autênticos. Esta característica é essencial para o ser humano descobrir o sentido e construir sua existência neste mundo, em um fulcro sólido de afirmação da identidade como pessoa no mundo.

3.3.3 A consciência existencial

É a consciência que possibilita perceber a *Gestalt* (forma) do aqui e agora concreto, as possibilidades de realização da “única coisa necessária”. Tais apontamentos da consciência como órgão de sentido levam de certa forma o ser humano a viver uma liberdade de escolha na vivência, mas não apenas origina uma existência de um ser-responsável, um ser-de-valores, pois a consciência não apresenta ao ser humano possibilidades infundadas, ela mostra possibilidades responsáveis, pautadas na fraternidade e no acolhimento do outro e das coisas.

Tendo como meta o objeto desta pesquisa, apresentaremos neste momento a concepção de consciência moral ou existencial. Além de sua característica racional presente na esfera da facticidade, ela também possui uma característica moral e existencial, de natureza irracional. Por primeiro, a consciência recebe a manifestação da dimensão mais profunda e autêntica do ser humano, por sua parte imersa no inconsciente, a espiritual, para depois, a consciência tornar consciente e autêntica a atitude revelada pela consciência existencial.

A consciência é irracional porque, pelo menos em sua realidade de execução imediata, nunca é completamente racionalizável: torna-se acessível apenas posteriormente a uma ‘racionalização secundária’. Da mesma forma, todo o

assim chamado ‘exame de consciência’ só é concebível *a posteriori*; além disso, a deliberação da consciência é, em última análise inescrutável (FRANKL, 1997, p. 26).

A consideração da consciência como órgão de sentido, que tem uma voz, que “diz” na singularidade, só é possível mediante uma consideração de profundidade espiritual do Eu-espiritual. A consciência moral, proposta por Frankl, apresenta-se em grande parte inconsciente por estar ligada ao espiritual, procurando promover a pessoa profunda-espiritual.

Essa análise da consciência existencial como realidade irrefletida, imersa no inconsciente espiritual, só é possível pela proposta frankliana de conceber o ser humano como bio-psíco-espiritual, tendo uma estrutura concêntrica, em que o centro é habitado pelo espiritual, sendo o somático e o psíquico, dimensões periféricas, reagrupadas pelo noético. Este se manifesta em ambos, procurando promover a pessoa espiritual. No caso da consciência, a manifestação acontece na ‘consciência moral’, de maneira irracional, para depois trazer à tona, na consciência como ‘órgão de sentido’, um ser autêntico com possibilidades existenciais.

Na verdade, também aquilo que chamamos de consciência se estende até uma profundidade inconsciente, isto é, tem suas origens num fundo inconsciente: justamente as grandes e autênticas (existencialmente autênticas) decisões na existência humana ocorrem sempre de maneira irrefletida e, portanto inconsciente. Na sua origem, a consciência está imersa no inconsciente (FRANKL, 1997, p. 26).

Com essa colocação peculiar referente à consciência, percebe-se que o que se abordou a respeito da voz da consciência não é algo absurdo e inconcebível: é a manifestação do espiritual na existência da pessoa. A voz da consciência não se trata da voz que guia no instinto. A voz que se ouve é de uma profundidade espiritual, que se manifesta na consciência existencial imersa parcialmente no inconsciente, do qual recebe antecipações espirituais, denominadas por Frankl de intuição.

Se nos perguntarmos agora por que a consciência necessariamente atua de maneira irracional, precisamos refletir sobre o seguinte fato: a consciência (Bewusstsein) torna-se acessível um ser que é (Sein), a consciência moral (Gewissen), ao contrário, não um ser que é mas ser que ainda não é, ou seja, um ser que deveria ser (Sein-sollendes) (FRANKL, 1997, p. 27).

A característica essencial da consciência é ser intuitiva. É trazer, pela antecipação espiritual, o ser humano que não é, mas que deveria ser. É apresentar as possibilidades de realização de um ser humano real e próprio. Como já foi afirmado, a consciência existencial, apresenta possibilidades de um ser real, entretanto para se tornar um ser autêntico de

existência, necessário para atualizar o ser si mesmo, deve escolher realizar essas possibilidades que são apresentadas.

Destarte, não se poderiam realizar as possibilidades aventadas, se elas não fossem apresentadas espiritualmente. É no espiritual que o “ser que deveria ser” se esboça, e é realizando o que se intui que se concretiza o ser autêntico. Por isso, a intuição é essencialmente importante para a consciência.

Assim, afirma Frankl, a respeito das possibilidades intuitivas que a consciência fornece ao ser humano: “Assim como o ser-livre do homem e, a final, o próprio homem, não tem nada de onipotente, - assim também o seu ser-responsável está configurado de tal forma que, não sendo o homem onisciente, tem que decidir tão somente como souber e a consciência lho permitir” (FRANKL, 1986, p. 79).

O ser humano apresentado em Frankl é muito pessoal e a consciência, análoga ao espiritual, lhe confere esse *status*. O ser humano não é onisciente ao ponto de saber todas as verdades, muito menos portador de poder para fazer tudo que lhe apraz, mas é capacitado para se lançar singularmente na busca das verdades que lhe conferem sentido. É pessoalmente também que estas poderão ser alcançadas.

A consciência como característica existencialmente intuitiva pode tornar acessíveis significados que pela compreensão racional não são revelados. Isso só é possível, porque “o caráter intuitivo da consciência aponta sempre para além da razão, até uma dimensão onde a realidade se modifica em virtude do próprio fato de nossa tomada de consciência” (FABRY, 1984, p. 79). A consciência projeta o ser humano como num ato de visão de perceber, além do meramente possível, um sentido de vida.

A consciência enfoca o ser humano em sua singularidade. Traz, inconscientemente, uma possibilidade concreta para o momento único do indivíduo e, *a posteriori*, se faz consciente para realizar, com um caráter mais autêntico e personalizante, intuído pelo espiritual. “O caráter personalizante da consciência significa precisamente que ela não se dirige ao indivíduo de maneira geral, a não ser em suas circunstâncias concretas” (PETER, 2005, p. 66).

É justamente tarefa da consciência, revelar ao ser humano ‘aquele único necessário’, o que é sempre algo exclusivo. Trata-se daquela possibilidade única e exclusiva de uma pessoa concreta numa situação concreta, possibilidade à qual Max Scheler quis se referir como conceito de ‘valor de situação’ (FRANKL, 1997, p. 27).

Por essa razão, a consciência dirige-se para algo muito pessoal, apresentando um “deveria-ser” individual que, se concretizado, personalizará a existência. **Não é um ditame**

abarcado pela “lei geral” que a consciência provê, **mas uma prescrição** da “lei individual”. Não é impondo a realização das intuições que a consciência dirige-se, mas possibilitando a livre e responsável escolha entre as possibilidades.

A consciência, tendo uma parte imersa no inconsciente, não deve ser concebida pela via racional, pois não pode ser conhecida em sua totalidade; mas pode ser compreendida intuitivamente, pois, como já se afirmou, a consciência antecipa como em uma *Gestalt* intuitiva o espiritual e, com isso, sua possibilidade de autenticidade existencial.

Uma vez que a consciência revela intuitivamente tais possibilidades concretas e individuais de valores, poderíamos ser tentados a considerar como instintiva a maneira pela qual a consciência opera e, conseqüentemente, a referir-nos à consciência como a um instinto ético em contraposição à ‘razão prática’ (FRANKL, 1997, p. 28).

Esse instinto ético, ao qual Frankl se refere se opõe consideravelmente ao instinto que normalmente se denomina de animalesco. O instinto vital pertencente aos animais sem razão e tem característica genérica, por dirigir-se em termos universais, esquematicamente rígidos, comum a todos os animais de um determinado grupo ou espécie. É vivendo de acordo com esse esquema, que os animais agem e reagem, sendo dependentes do instinto vital para a sobrevivência. De maneira totalmente diversa e, até oposta, que o ser humano se orienta na perspectiva frankliana. “A eficácia do instinto ético é garantida justamente por seu alvo não ser algo geral, mas sempre algo individual; dirige-se conforme já dissemos, ao concreto” (FRANKL, 1997, p. 28).

Assim, uma vida a partir da consciência é sempre 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 (FRANKL, 1997, p. 28).

O existir humano tem a possibilidade originária da inautenticidade e permanece nesse modo, caso não seja despertado o seu existir próprio, clamado pela consciência existencial, como manifestação da pessoa espiritual. Sendo que “a consciência (Gewissen) constitui o modelo mais útil para nele demonstrar a eficácia do inconsciente espiritual” (FRANKL, 1997, p. 69).

3.3.4 A consciência como realidade transcendente

A partir da análise existencial do fenômeno da consciência, esta se apresenta como realidade fenomenológica intuitiva, irracional, alógica e personalizante; agora o que se

apresenta, referente à consciência, é sua característica transcendente. Essa última característica da consciência no pensamento frankliano se mostra de alta pertinência para o que se propôs a compreender: *o homo religiosus*.

A consciência moral remete a algo diverso do “eu”, mas que unifica a condição pessoal. O percurso inicia-se por falar sobre a moralidade da consciência. Neste percurso torna-se inevitável a relação de transcendência do ser humano, podendo também ser percebida a inevitabilidade daquele que é o supremo da existência.

Como ficou exposto até aqui, o ser humano é estimulado a exercer suas escolhas na busca pela realização pessoal. Pelo fato de ele não ter, como os animais irracionais, estímulos e reações fixas para a sobrevivência, tal atividade personalizante se torna uma atividade de imbricação entre a liberdade e a responsabilidade.

Toda liberdade tem um ‘de quê’ e um ‘para quê’. O ‘de quê’, do qual o homem pode se libertar, está em seu ser impulsionado; seu eu, então, tem liberdade diante de seu id. O ‘para quê’ da liberdade humana é a sua liberdade. A liberdade da vontade do ser humano é, portanto, a liberdade ‘de’ ser impulsionado ‘para’ ser responsável, para ter consciência (FRANKL, 1997, p. 40).

Percebe-se que toda liberdade tem um ‘de quê’ e um ‘para quê’; isso orienta o que Frankl denominou de “liberdade da vontade”, pois, para o vienense, ser livre é, antes, ser responsável. Deve-se considerar a liberdade com uma realidade finita, pois o ser humano é criatura e não onipotente. Ser livre “de” e ser livre “para” ressaltam a responsabilidade e a liberdade.

Mas em que termos é essa liberdade? Liberdade “de quê”? De, com avidez, se colocar de encontro com os problemas e dificuldades e de se libertar de qualquer condicionamento psicofísico, de imposições contra a vida e contra o sentido, contra o impulso libidinal, a predisposição biológica, social, pois o ser humano é capaz de se autodeterminar: “Por todas as partes, o homem está colocado diante de seu próprio destino, deve decidir se fará dele mera condição de vida ou uma conquista interior” (PETER, 2005, p. 74).

Relatando sua forte experiência nos campos de concentração, Frankl testemunha:

O ser humano não é uma coisa entre outras; coisas se determinam mutuamente, mas o ser humano, em última análise, se determina a si mesmo. Aquilo que ele se torna – dentro do limite dos seus dons e do meio ambiente – é ele que faz de si mesmo. No campo de concentração, por exemplo, nesse laboratório vivo e campo de testes que ele foi, observamos e testemunhamos alguns de nossos companheiros se portarem como porcos, ao passo que outros agiram como se fossem santos. A pessoa humana tem dentro de si ambas as potencialidades; qual será concretizada, depende de decisão e não de condicionamentos (FRANKL, 2001, p. 114).

Percebe-se que não são os instintos, condicionamentos e disposições que têm o ser humano, mas o ser humano que os têm. O fato de tê-los o coloca sob o domínio do ser humano. Pois, apesar do “tipo” biológico e do “caráter” psicológico (os vínculos internos) e não obstante o próprio ambiente ou contorno social (vínculo externo), o homem permanece facultativamente livre. Mesmo quando se fala em termos de “necessidade”, o homem pode sempre dizer não (PETER, 2005, p. 77).

Mesmo no ambiente imposto, e a vontade do homem sendo finita, é dada ao ser humano a possibilidade interior de tomar atitude, mesmo estando em seu limite vital, pois a pessoa leva em conta seu **caráter** e sua autenticidade. Mas essa liberdade “de” só é completa se também for liberdade “para”.

Dessa forma, poder-se-ia perguntar: “Para quê” se tem a liberdade? Para ser responsável, para termos responsabilidade perante as vontades e a liberdade. “A liberdade do ser humano é, portanto, a liberdade “de” ser impulsionado “para” ser responsável, para ter consciência” (FRANKL, 1997, p. 40).

Se é livre de ser impulsionado, guiado, para que se possa ser responsável, ter consciência daquilo que é autenticamente pessoal e, dessa forma, ser autêntico, tornando-se ele mesmo, não sendo fruto de exterioridade, mas da interioridade profunda.

Quando o homem decide sua atitude diante das dificuldades que vive e experimenta; quando, diante do próprio destino insuperável, decide se orientar para o melhor aspecto de si mesmo, se revela este aspecto da liberdade da vontade: livres das pulsões instintivas para decidir de si mesmo. É assim que o homem se torna **sujeito** e objeto de seus condicionamentos (PETER, 2005, p. 79).

Tudo o que até aqui ficou dito pode ser resumido em uma frase imperativa: **Sê senhor da tua vontade e servo da tua consciência** (FRANKL, 1997, p. 40).

“Sê senhor da tua vontade”, representa o “de quê”; coloca a pessoa no gerenciamento da sua vontade. Somos senhor de nossa vontade quando conseguimos nos diferenciar dos animais sem razão, que se movem em um aparato instintivo rígido, não passível de sua reflexão e escolha. Essa exigência ética mostra que, para ser “senhor da vontade”, é necessário o ser humano ser livre e plenamente responsável.

Contudo, só se pode ser senhor das vontades ao se tornar “servo da consciência”. Afirma-se a liberdade, mas na realidade está se afirmando primeiramente a responsabilidade, pois o dever precede o querer; a autonomia se compreende na dependência. Assim, somente condicionado por sua consciência, o ser humano se torna incondicionado perante suas escolhas (PETER, 2005, p. 81).

Vivenciar o “para quê” é ser servo da consciência, é vivenciar uma vida conscienciosa. É aqui que a perspectiva do discurso ético se transforma em religioso, pois se se é servo, essa consciência deve ser maior que o ser, diversa dele, para que se possa submeter-se, assim como os condicionamentos, vontades e instinto são submissos à pessoa, por ser ele seu senhor.

A posição imanentista coloca o ser humano na esfera da facticidade apenas; não considera a consciência como capacidade de transcender ao nível psicofísico, em direção à verdadeira pessoa, à pessoa profunda-espiritual. Para compreender a consciência em sua totalidade, é necessário superar esse contexto psicofísico, pois a consciência não é concebível e redutível no nível ôntico. Só se consegue compreendê-la numa projeção ontológica.

O homem comum, o homem da rua, percebe-se “condicionado”, mas igualmente responsável perante a própria consciência, que considera como “porta voz de algo diferente”. Em virtude deste caráter transcendente, o homem percebe a própria consciência como “algo mais do que o próprio eu”; como algo que existe além do próprio homem (PETER, 2005, p. 70).

A consciência deve ser compreendida em nível transcendente, pois só se pode ser “servo da consciência”, se esta transcende a condição humana, se é algo diverso de si, porta voz de algo distinto de si.

Só posso ser servo da minha consciência, se, na minha auto compreensão, entender a consciência como um fenômeno que transcende minha mera condição humana e, se conseqüentemente compreender a mim mesmo, a minha existência, a partir da transcendência. Assim não poderíamos conceber o fenômeno da consciência apenas na sua facticidade psicológica, mas na sua transcendentalidade essencial (FRANKL, 1997, p. 41).

Aqui poder-se-ia perguntar sobre o fato de a consciência ter voz. Percebe-se que ela não tem voz, pois ela própria é a voz: a voz de uma instância superior, a transcendência.

Esta voz, somente é ouvida pelo homem, ela não provém dele; ao contrário, somente o caráter transcendente da consciência faz com que possamos compreender o homem, e especialmente sua personalidade, num sentido mais profundo (FRANKL, 1997, p. 41).

Para explicar o ser humano recorreu-se à análise da existência. Para explicar o ser responsável, recorre-se à transcendência. Há aqui a problemática sobre a origem da consciência e sua possibilidade transcendente, pois deve haver a consideração de uma instância **extra-humana**. Não se pode concluir qual seja essa instância de forma definitiva; alguns denominam vida, natureza, ecossistema, assim por diante, de acordo com suas crenças pessoais. Aqui se prefere chamar de Deus, para ser mais fiel ao pensamento frankliano, e sua

aproximação com a religião¹⁰. Esse fato se dá pela abertura da logoterapia em relação à religião de cada um e à religião doutrinária propriamente dita.

O ser humano é composto de soma, psique e espírito, formando a dimensão humana. Só que pelo que ficou dito não há apenas essa realidade; há também o supra-humano, cujos limites não podem ser tocados, mas sim vivenciados como os santos, profetas e místicos. É nessa ordem que reside o sentido último da existência, o suprassignificado.

O supra-humano foi estabelecido pela tradição religiosa, na ajuda por buscar um sentido, um “sentido último”. Como foi dito, Frankl abriu as portas da ciência psicológica à religião inconsciente, ao *homo religiosus*.

À primeira vista, isso pode parecer um princípio demasiado para a psiquiatria. Freud expressou sua opinião frente à religião com toda clareza, em uma carta que dirigiu ao seu amigo Ludwig Binwanger: “Encontrei finalmente um lugar para a religião: coloco-a na categoria das neuroses da humanidade”. Carl Jung, entretanto, considerava a religiosidade do homem não como um sintoma de neurose, mas como um possível meio de cura. Abraham Maslow declarou que “os psicólogos existenciais e humanistas contemporâneos provavelmente considerariam enferma ou anormal uma pessoa do ponto de vista existencial, se não se interessasse por estes problemas religiosos”. Como se pode ver, os psicólogos posteriores a Freud retificaram sua posição a este respeito. Freud considerava enferma a pessoa religiosa, ao passo que Maslow considerava enferma a pessoa que se mostrasse indiferente aos assuntos religiosos. Frankl, por sua vez, vê a religião como a “busca do homem por um significado” – a manifestação do “anseio por um sentido último” (FABRY, 1984, p. 183).

A consciência como fato psicológico é vista como aspecto imanente; todavia, ela é apenas uma parte imanente: a outra parte transcende essa realidade. O ser humano irreligioso é o que ignora o “perante o quê” e o “perante quem”, de uma perspectiva transcendente da consciência, embora tenha consciência e responsabilidade. Não se questiona sobre o tema de onde vem a consciência, onde ela se origina, reconhecendo apenas sua facticidade imanente. Noutros termos, “rejeitam, quer seja porque tais experiências não se ajustam ao seu preconcebido tipo intelectual, ou porque assumem diante da vida uma posição ultraconservadora, materialista, mecanicista, racionalista ou antiemotiva” (FABRY, 1984, p. 186).

A consideração da instância extra-humana precisa ser considerada dentro de um caráter pessoal, pois é essa conclusão ontológica que levará à imagem fiel da pessoa humana.

Porém, da mesma forma que o eu não pode ser derivado do id, o superego não pode ser derivado do eu. Aqui estamos diante de uma dupla aporia: por um lado, a existencialidade do eu e, por outro, a transcendentalidade do chamado superego. Quanto ao primeiro fato, já mencionamos que a condição

¹⁰ Tal noção será desenvolvida no capítulo posterior.

(existencial) de ser responsável do homem nunca pode ser reduzida à instintividade, que o eu nunca pode ser derivado da instintividade, que o conceito de “impulso de ego” é uma idéia contraditória em si mesma. Os impulsos jamais poderão reprimir, censurar ou sublimar a si próprios; 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 (FRANKL, 1997, p. 44).

Jamais pode o ser humano ser seu próprio legislador ético, pois não pode responsabilizar-se perante si próprio. Assim, por detrás da consciência não se encontra um super-homem que norteia a vida numa via de responsabilidade; está o próprio Deus¹¹, pois a consciência seria incapaz de produzir qualquer palavra autoritária na imanência.

Nenhum superego, nenhum ego-ideal poderia ser eficaz, se procedesse simplesmente de mim mesmo, se fosse apenas um modelo criado por mim, e não, de alguma forma, algo dado, preexistente; jamais poderia ser eficaz se se tornasse unicamente de minha própria invenção (FRANKL, 1997, p. 45).

O ser humano é incapaz de compreender a realidade sobre-humana e as finalidades que a regem, mas “este conceito de homem oferece uma explicação racional da relação existente entre o humano e o divino. Mas o homem necessita de algo mais do que um argumento intelectual: necessita de uma experiência real da transcendência” (FABRY, 1984, p. 185).

É dessa forma que se abre para viver a religiosidade, buscando uma experiência real com o transcendente, a qual faz abandonar o psicofísico, no sentido de condicionamentos, e cultiva sua profundidade, fazendo-o dizer sim a vida apesar de tudo. É dessa forma que é concebida a transcendência da consciência. Esta se apresenta como duas realidades: a consciente e a inconsciente; a primeira é a da realidade psicofísica, que foi tratada no capítulo anterior. Frankl não estagna nesse ponto; vai além e descobre uma realidade pessoal existencial além da facticidade. Descobre a consciência existencial ou consciência moral, de onde vem a voz da autenticidade e/ou a advertência para viver do modo autêntico. Essas manifestações só são possíveis mediante a consideração de uma realidade inconsciente e transcendente.

Mediante essa apresentação da transcendência da consciência pode-se dizer sobre o inconsciente espiritual. É aplicando os resultados do que até agora se viu sobre o fenômeno da consciência que se terá condições de chegar, pela análise ontológica, à explicação do inconsciente espiritual na qual a consciência está enraizada.

¹¹ “Por detrás do superego do homem não está o eu de um super-homem, mas atrás da consciência está o tu de Deus” (FRANKL, 1997, p. 45).

3.4 O INCONSCIENTE ESPIRITUAL

A consideração do inconsciente foi fortemente realçada pelo pai da psicanálise, Sigmund Freud. Ele já considerava uma instância profunda que coordenava e guiava o ser humano, sendo o aparelho psíquico uma grande descoberta de sua parte. Diante da tamanha revolução feita na psicologia, sua concepção foi denominada de psicanálise ou “metapsicologia”. Todavia, Frankl argumenta:

Freud viu no inconsciente apenas a instintividade inconsciente; para ele, o inconsciente era primordialmente um reservatório de instintividade reprimida. Na realidade, porém, não só o instinto é inconsciente, mas o espiritual também. Conforme iremos demonstrar adiante, o espiritual, assim como a própria existência, é algo imprescindível e, enfim, necessário, por ser essencialmente inconsciente. Num certo sentido, a existência é sempre irrefletida, simplesmente porque não pode ser objeto de reflexão (FRANKL, 1997, p. 18).

Frankl, ao conceber o inconsciente, não o compreende apenas de maneira instintiva, mas o amplia, considerando-o principalmente como possuidor de uma dimensão espiritual. A partir do primado da pessoa e seus atributos de liberdade e responsabilidade diante da existência, Frankl se distancia consideravelmente da concepção de inconsciente vigente, sendo que nesta compreensão do ser humano, seu grande atributo era a instintividade e a pessoa compreendida como produto dela.

O plano biológico produz fenômenos somáticos, enquanto o plano psicológico produz fenômenos psíquicos, entretanto, algumas coisas escapam destes planos como, por exemplo, a produção artística e a experiência religiosa que não são explicadas no plano da psiquiatria. Frankl adverte que o homem deve ser visto à luz da ontologia dimensional, neste caso a unidade do homem lança uma ponte sobre a diversidade de modalidade de ser em que ele se compõe. O noético ou espiritual só pode ser encontrado numa dimensão superior e especificamente humana (XAUSA, 1988, p. 124).

Diante da ampliação do inconsciente por Frankl, aquele é compreendido contendo elementos do instinto, mas sendo a primazia do espiritual. Por haver essa radical diferenciação, o então inconsciente passa a ser, mediante a reabilitação do espiritual, um **inconsciente espiritual**. Tal fenômeno só é concebível mediante uma consideração ontológica do ser humano, pois se é considerado a partir da facticidade imanente do inconsciente, estará sendo desconsiderado o aspecto genuíno da existência humana e o ser humano aparecerá como um ser guiado, e não legitimamente livre.

Assim, o pensamento frankliano reabilita o inconsciente e, com isso, a própria pessoa. Em lugar da autonomia de um aparelho psíquico instintivo, Frankl ressaltará a autonomia da existência do ser humano. A vivência existencial é, para Frankl, não a do ser guiado pelo seu psicofísico ou por condicionamentos exteriores, mas aquele que decide sobre sua vida, decidindo com liberdade e responsabilidade.

Este critério de especificidade somente se torna possível a partir da decisão de algo no ser humano pertence a esfera espiritual ou instintiva, independentemente de consciente ou inconsciente. Com efeito, o verdadeiro ser humano, totalmente contrário da concepção psicanalítica, não é um ser 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, 1997, p. 19).

Olhando a partir dessa perspectiva, pode-se dizer que a psicanálise tirou do indivíduo a liberdade e a responsabilidade de ser um ser humano singular; o resultado foi a sua “coisificação” ou “id-ficação”. Em consonância a esta perspectiva, compreende-se que antes de Freud, a psicologia era considerada sem alma; antes de Frankl, há a consideração de uma psicologia sem espírito.

Diante do verdadeiro problema antropológico: onde começa a realidade especificamente humana? Freud não responde adequadamente. Frankl responde a este problema fundamental com dupla tática: primeiro revitalizando o domínio do inconsciente impulsivo, e, em seguida, fazendo distinção entre a fronteira do espiritual e a do impulsivo (PETER, 2005, p. 55).

A antropologia frankliana considera a pessoa como indivíduo promovendo a ênfase no aspecto singular do sujeito, pois o ser humano não é apenas “ser que decide”, mas também um “ser separado”, isto é, um ser individual. O centro corresponde ao aspecto da singularidade do sujeito. Ser possuidor de um centro é ser possuidor de uma identidade que o distingue dos demais seres humanos e a partir de onde pode orientar sua vida como pessoa passível de decisões em um constante vir-a-ser.

Como tal, porém, está sempre centrado, centrado em torno do meio, em torno de seu próprio centro. O que porém, se encontra neste centro? O que preenche este meio? Lembremo-nos daquela definição de Max Scheler sobre a pessoa: ele a compreende 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 (FRANKL, 1997, p. 20).

A pessoa centrada em seu meio tem como realidade o núcleo espiritual, não sendo característica essencial dessa pessoa-espiritual a instintividade, mas sim a responsabilidade. Compreendemos por *pessoa-espiritual*, aquela que exerce uma vivência pautada em seu

núcleo espiritual. É justamente nesse núcleo que se encontra a pessoa em potencialidade, ou seja, o seu próprio projeto. Sendo algo que ainda precisa se tornar consciência, um possível vir a ser, a *pessoa profunda-espiritual*, que compreendemos como o espiritual existencial em sua dimensão profunda, será sempre irrefletida e inconsciente.

Pelo fato de o ser humano estar centrado como indivíduo em uma pessoa determinada (como centro espiritual existencial), e somente por isso, o ser humano é também um ser integrado: somente a pessoa espiritual estabelece a unidade e a totalidade do ente humano. Ela forma esta totalidade como sendo bio-psico-espiritual. Não será demais enfatizar que somente esta totalidade tripla torna o homem completo. Portanto, não justifica, como frequentemente ocorre, falar do ser humano como “totalidade corpo-mente”; corpo e mente podem constituir uma unidade, por exemplo, a “unidade psicofísica”, porém jamais esta unidade seria capaz de representar a totalidade humana. A esta totalidade, ao homem total, pertence o espírito, e lhe pertence como sua característica mais específica. Enquanto somente se fala de corpo e mente, é evidente que não se pode estar falando da totalidade (FRANKL, 1997, p. 21).

Ademais às características de ser indivíduo singular, advindos pela dimensão noética, o fato de ser centro espiritual existencial faz da pessoa um ser integrado, tanto no sentido interno, no que concerne a dimensão espiritual em relação às demais dimensões, quanto no sentido externo, da relacionalidade, pois é a partir da dimensão noética que o ser humano é capaz de autotranscender e relacionar-se de forma autêntica e amorosa com os outros seres.

Na revitalização do inconsciente, e com isso em toda estrutura ontológica do ser humano, a pessoa espiritual reagrupa em torno de seu núcleo o somático e o psíquico. É um ser humano que tem o psicofísico, e não que é o psicofísico. A pessoa é espiritual e transcende essa esfera buscando sua profundidade. Assim como o ser humano tem soma e psique, mas é espírito, ousamos usar fazer uma analogia e dizer: o inconsciente tem instintividade, mas é espiritual.

O ser humano pode, assim, ser “verdadeiramente ele próprio” também nos aspectos inconscientes. Por outro lado, ele é “verdadeiramente ele próprio” somente quando não é impulsionado, mas responsável. O homem propriamente dito se manifesta onde não houver um id a impulsioná-lo, mas onde houve um eu que decide (FRANKL, 1997, p. 19).

A distinção entre realidade consciente e inconsciente é bastante fluida: tomamos consciência de algumas coisas que eram inconscientes, mediante a realização dos sentidos, e também podemos tornar o que era consciente, inconsciente, o que se denomina neurose. A passagem desses estágios – do que é consciente para o inconsciente e vice-versa – é muito fluida e natural. Assume-se consciência de algo, reprimem-se outras coisas. Todavia, a diferenciação entre o que é espiritual e o que é instintivo deve ser bem nítida.

Introduzindo o conceito de inconsciente espiritual, Frankl aponta para a delimitação de dois fenômenos incomensuráveis: o impulso e o espírito. As fronteiras entre estes dois fenômenos é o único critério para indicar a realidade especificamente humana, e para definir o ser humano enquanto pessoa (PETER, 2005, p. 56).

O que de fato interessa a Frankl e provoca uma revolução na compreensão do ser humano, não é diferenciar um ato inconsciente do consciente, mas antes, e principalmente, distinguir dentro do inconsciente, a partir do manifestar das pessoas, o instintivo do espiritual. Pois mesmo habitando a mesma dimensão, Frankl propõe que um tem maior profundidade, ou altura, do que o outro, tornando-os - o inconsciente espiritual e o instintivo - incomensuráveis. Buscando clarificar a noção de espírito faz-se necessário um excursão pela compreensão filosófica deste.

3.5 COMPREENSÃO FILOSÓFICA DO ESPÍRITO

Conforme afirma Frankl, em uma tradução literal, o termo *logoterapia* pode ser compreendido como terapia através do sentido (2005, p. 13). Tal concepção provoca um giro copernicano no modo de compreender a terapia, pois é exatamente contrário do tradicional, definido como significado através da terapia (FRANKL, 2005, p. 13). A este fato é atribuída a mudança de perspectiva, onde o acento era posto no terapeuta e sua prática, agora passa a ser no próprio paciente. Isto se dá por restaurar a dimensão propriamente humana, a espiritual.

No livro *A presença ignorada de Deus*, Frankl considera a logoterapia como uma psicoterapia a partir do espiritual. “Já havíamos tentado introduzir na prática médica o espiritual, como um âmbito essencialmente diferente e independente da esfera psicológica *stricto sensu*, constituindo um complemento necessário à psicoterapia tradicional” (FRANKL, 1997, p. 18). Pelo que ficou dito aqui e durante todo o percurso que fizemos, nota-se que o espiritual é a chave de compreensão do pensamento de Frankl e do próprio ser humano.

Diante da patente importância que o espiritual ocupa se faz necessário este excursão, buscando compreender a origem da compreensão de tal dimensão no campo da filosofia. O termo espiritual gera ambiguidades, principalmente pela cultura ocidental, caracterizada pela cristandade, sendo necessário seu aprofundamento para que ele não seja reduzido a uma compreensão meramente religiosa, ainda que esta, em certa medida, seja inevitável.

A aporética histórica da noção de espírito aparece ora rejeitada em benefício da matéria, ora absolvida na esfera do psiquismo, ora exilada numa esfera transcendente, apenas tangente à esfera humana, mas sem penetrar verdadeiramente no seu interior e estrutura

(LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 213). O inegável é que a passagem da corporalidade e do psiquismo ao espiritual tem sua legitimidade veemente contestada por poderosas e influentes correntes da filosofia pós-hegeliana. Todavia, o filósofo mineiro Henrique de Lima Vaz, em seu curso *Antropologia Filosófica*, o qual tomamos como embasamento neste momento, defende:

Com a categoria do *espírito* ou com o nível estrutural aqui designado como *noético-pneumático*, atingimos o ápice da unidade do ser humano. É nesse nível que o ser homem abre-se necessariamente para a *transcendência*: trata-se de uma abertura propriamente transcendental, seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano-moderno, que faz do homem nesse cimo do seu ser que é também, para usar outra metáfora, o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o *Outro*. No horizonte do *espírito*, o Outro desempenha necessariamente seu perfil como *outro relativo* na relação intersubjetiva, e se anuncia misteriosamente como *Outro absoluto* na relação que deverá ser dita propriamente relação de transcendência (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 201).

A partir da consideração de Lima Vaz sobre a categoria do espírito, iniciamos uma incursão incipiente sobre temas fundamentais que cunham a noção de espírito, buscando na tradição ideo-histórica¹² sua formação. O tema do espírito aparece a partir de quatro recepções: *pneûma*, *noûs*, *lógos* e *synesis*.

O espírito como *pneûma*, consagrado nas linguagens filosóficas e teológicas, constitui a acepção literal do termo e exprime a natureza do espírito como força vital e dinamismo organizador. Segundo Lima Vaz, é “aquele que exprime a sua relação com o ser como relação ativa de conhecimento e amor ou com movimento imanente (*enérgeia* ou proferição) de identidade na diferença que Aristóteles, numa passagem conhecida da *Metafísica*, celebrou como vida divina” (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 209).

A compreensão do conceito de espírito como *noûs*, trata-se de uma abordagem especificamente grega. É compreendido como atividade de contemplação (*theoría*), que na tradição latina foi traduzido como *intellectus*, visão em profundidade (*intus legere*) (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 203). Tal visão nasce, segundo Lima Vaz, da ontologia de Parmênides e da visão teleológica de Anaxágoras de Apolônia, alcançando sua expressão mais alta em

¹² O uso da expressão “ideo-história” (*Geistesgeschichte*) já traz em si um pressuposto: o de que as idéias, ou recorrendo a um termo hegeliano, o espírito (*Geist*), não é uma superestrutura e, muito menos, um epifenômeno produzido pelos processos socioeconômicos de base, mas penetra no conjunto do tecido sociocultural e possui uma certa densidade ontológica. As idéias não são meras fantasmagorias, pois elas são reais e a sua interação na totalidade da vida sociocultural pode ser estudada no domínio conceptual da filosofia da cultura (DRAWIN, Carlos Roberto. **O paradoxo da finitude**: sobre o sentido onto-antropológico da psicanálise freudiana. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2005 pp. 639 p. 13).

Platão e Aristóteles. Segundo Lima Vaz, é no âmbito deste tema que também se desenvolve a metafísica do espírito de Hegel.

Neste segundo aspecto, a noção de espírito exprime a sua relação com o ser como intuição de sua unidade e expressão do dom de si a si mesmo.

No espírito infinito a identidade precede a diferença e esta é diferença na identidade, sendo a intuição absoluta de si mesmo (*noésis noéseôs*). No espírito finito a diferença precede a identidade e essa é identidade na diferença, sendo a intuição unificante, mas não absolutamente una. Em suma, no Espírito infinito a intuição manifesta o Um uno, no espírito finito o um é unificado (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 210).

O espírito como *lógos* refere-se à ideia de uma razão universal ou ordem universal presente desde as origens do pensamento filosófico, existindo em relação com a palavra, sendo esta a manifestação do espírito que confere uma vida espiritual à proferição (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 203). “A noção de espírito como logos mostra, assim, sua dimensão transcendental enquanto pensada como noção do Espírito infinito, princípio de toda inteligibilidade e, por conseguinte, princípio absoluto da distinção e ordem dos seres” (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 211).

E o espírito como *synesis* exprime a ideia do espírito como consciência de si, que encontra, provavelmente, na interpretação socrática do *gnōthi seutón* sua raiz, bem como na *noésis noéseôs* de Aristóteles e que, na filosofia moderna, será tema dominante como filosofia da subjetividade (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 204).

A dimensão *categorial* espírito como *consciência-de-si* deriva da sua finitude que tem diante de si a objetividade do mundo e a subjetividade do Outro. Portanto, a consciência-de-si não se dá, no espírito finito, como identidade absoluta de Si consigo mesmo ou como *reflexão absoluta* na própria essência, mas é retorno a si a partir da exterioridade da Natureza, e chega à consciência-de-si como verdade da consciência do objeto no contexto da dialética do reconhecimento. A dimensão *categorial* do espírito no homem parece, desta sorte, como dimensão na qual se situa o seu conhecimento do Outro. Ela submete, pois, o espírito como consciência-de-si ao movimento dialético da *identidade na diferença*, em que esta é continuamente posta seja na *objetividade* do mundo seja na *intersubjetividade* da pluralidade das consciências-de-si e, no mesmo tempo, é suprasumida na identidade do sujeito como Eu pensante e Eu livre (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 212).

Diante destes quatro temas fundamentais apresentados a partir de Lima Vaz, percebe-se que eles se entrelaçam na concepção frankliana de espírito, o que garante mais legitimidade ao vienense, afinal ele defendia que não há psicoterapia sem filosofia e que na base de qualquer concepção psicológica será encontrado uma determinada concepção antropológica (PETER, 2005, p. 8), fazendo com que a filosofia se torna inevitável.

Como estrutura, o noético é ato, unidade, e reflexividade. A partir destas recepções percebe-se que o espírito em si não constitui exclusivamente uma categoria antropológica, pois a noção de espírito não pode ser considerada em sua amplitude transcendental de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*), uma estrutura ontológica do ser humano, pois estaria ligada à sua finitude e contingência, como o são o somático e psíquico. Segundo Lima Vaz, o espírito na terminologia clássica é um *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 202). É pelo espírito que o ser humano participa do infinito ou tem indelevelmente gravada sua marca de infinito. Consideramos isto nos termos da abertura intencional à transcendência de M. Scheler, onde a partir daí traçaremos o projeto para falar de um *homo religiosus* em Frankl.

Segundo Lima Vaz, a noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica, sendo que sua atribuição ao ser humano só é possível mediante uma analogia de atribuição: o Espírito infinito é o espírito como princípio de analogia e, no ser humano, o espírito é a analogia (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 202). É por meio desta consideração que Lima Vaz compreende o ser humano como um ser de fronteira, sendo que por ele passa a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria. A partir disto pode se compreender em Frankl a também divisão entre a esfera da facticidade e a esfera da existencialidade.

Tendo isto em consideração, a noção de espírito na tradição filosófica se apresenta como o elo conceptual entre a antropologia filosófica e a metafísica (LIMA VAZ, 1991, v. 1, p. 202). Por tal fato, a estrutura noética não constitui um objeto da ciência, pois não se pode extrair daí procedimentos metodológicos que dão origem a conceitos operativos, leis e teorias, o que abre espaço para contestações por parte destas, mas que se torna imprescindível às *Geisteswissenschaften*, caracterizadas pela vontade de escuta e abertura ao fenômeno.

3.6 A DIMENSÃO ESPIRITUAL

A partir das recepções apresentadas por Lima Vaz referente às noções de espírito, percebermos a confluência destas com a concepção antropológica de Frankl, o que favorece uma releitura da concepção de dimensão espiritual. Como visto anteriormente, Frankl salienta que a passagem do consciente para o inconsciente e vice-versa é muito fluida; todavia, não é o caso entre o espiritual e o instintivo, vindo a classificar a existência espiritual não só como um problema de maior importância ontológica, mas também de especial relevância psicoterapêutica (FRANKL, 1997, p. 20).

A partir de Lima Vaz ficou patente que ao espírito não constitui exclusivamente uma categoria antropológica, pode-se dizer de uma categoria espiritual, mas o espírito propriamente dito não constitui uma categoria, pois se assim fosse estaria ligado à finitude e contingência do ser humano. O espírito só é compreensível a partir de sua amplitude transcendental. Frankl insiste que o ser humano **tem** corpo e psíquico, mas **é** espiritual, ou seja, é em essência, espiritual. A partir disto, já se ressalta que o espírito não é uma categoria antropológica, pois em termos lógicos, se fosse uma categoria pertenceria a algo ou alguém, autorizando a falar de “minha pessoa” ou “meu eu”.

A compreensão do espírito, segundo Frankl, não se dá em nível ôntico, apenas ontológico. Para Frankl, é pelo fato de ser *in-divíduo* que o ser humano se unifica, sendo que a pessoa espiritual é a que estabelece a unidade e totalidade de si (1997, p. 20). Isto conflui para afirmar que o espírito não é propriamente uma categoria, mas o elo em torno do qual se organizam o somático e o psíquico, formando com estes a totalidade do ser pessoa.

Nas palavras de Frankl: “A esta totalidade, ao homem total, pertence o espiritual, e lhe pertence como sua característica mais específica” (1997, p. 21). A pessoa está centrada em seu centro, sendo tal centro, local de atos espirituais. Como apresentado em “A presença ignorada de Deus”, a execução espiritual dos atos e conseqüentemente a identidade pessoal como centro espiritual de tais atos, constitui uma pura realidade de execução (FRANKL, 1997, p. 23). É característica do ser humano ser espiritual, não como categoria, mas como essência. “Partimos da ideia de que o homem é um ser espiritual, de que ele é em essência espiritual” (FRANKL, 1978, p. 194).

Compreendemos que o ser bio-psico-espiritual é composto de corpo, consciência e inconsciente; Frankl ao reabilitar este último não cria outra dimensão, a espiritual, mas percebe e combate um inconsciente exclusivamente instintivo. Ao ampliar o inconsciente e perscrutar sua real profundidade Frankl resgata e defende uma categoria que sempre permeou a compreensão do homem: ora sendo ressaltada, ora negada. Em tal reabilitação percebe não apenas um inconsciente que é detentor de instintos, mas que tem primazia espiritual. Tamanha é à força deste último que o inconsciente passa a ser considerado como um inconsciente espiritual.

Frankl reforça:

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 facultativamente, mas obrigatoriamente, inconsciente. [...] Neste sentido, a existência espiritual, ou seja, o próprio eu, o eu “em si mesmo”, é irreflexível e, assim, somente

executável, “existente” somente em suas execuções, somente como “realidade de execução” (FRANKL, 1997, p. 23).

Viktor Frankl descobre uma realidade que participa do inconsciente por ser irreflexível, não é que o inconsciente contenha o espiritual, assim como contém o instinto, mas aquele toca e se manifesta no inconsciente, buscando por meio da realização sua execução. Se tal manifestar é desconsiderado, o ser humano é tido em termos reducionistas; guiado, mas não responsável.

Compreendemos, a partir disto, que a grande diferença entre instinto e espírito é se uma existência é pautada em termos de destino – psicofísico, social, econômico – ou na responsabilidade, sendo que a existência espiritual é entendida **precisamente** como ser responsável (FRANKL p. 25 *apud* PETER, 2005, p. 57). Não há nada de pitônico na consideração frankliana, o fato é que duas forças podem operar no inconsciente: a de condicionar e a de libertar, esta última apresenta uma força maior, capaz de elevar o ser humano acima de qualquer condicionamento; entretanto implica um modo próprio de existência. Frankl está chamando a atenção para o fato de que se o ser humano se justifica por seus instintos ao deixar-se levar pelo destino, mais ainda deverá se justificar pelo seu espírito, como força vital própria em ser responsável e assumir escolhas.

Ao defender uma dimensão espiritual, Frankl está defendendo uma abertura à transcendência, pois a existência só é verdadeira vivida em termos de autotranscendência (FRANKL, 1997). Tal existência possibilita desalojar-se das adaptações e assumir uma existência própria, que se dá a partir da vivência como ser-responsável, tal vivência é possibilitada pela consciência (*Gewissen*), sendo que esta é:

Aquela instância que decide se algo deve se tornar consciente ou permanecer inconsciente, funciona, ela própria, inconscientemente. Porém, a fim de poder decidir, ela deve ser capaz, de alguma forma, de discernir. E ambas as ações, decidir e discernir, são próprias de algo espiritual. Assim, novamente verificamos que o espiritual não somente pode ser inconsciente, em diferentes graus, mas necessariamente deve ser inconsciente, tanto na sua instância última quanto na sua origem (FRANKL, 1997, p. 24-25).

E qual seria esta instância última? Qual seria a origem? Nas próprias palavras de Frankl: a “consciência como um fato psicológico imanente já nos remete, por si mesma, à transcendência, somente pode ser compreendida a partir da transcendência” (FRANKL, 1997, p. 41). C. Greco comentando o pensamento de Scheler ressalta que é na abertura do ser humano à transcendência que o divino encontra o homem. Uma abertura não só cognitiva, mas também existencial para o infinito (GRECO, 2005, p. 210). E, como visto em Lima Vaz, o espírito finito do homem participa por analogia de um Espírito infinito. Para Scheler, há no

homem um excesso de forças a propósito do mundo, uma insuperável tensão para o absoluto, que rompe todo esquema de adaptação ao mundo (SCHELER, p. 384 *apud* GRECO, 2005, p. 209).

Disto que ficou dito podemos destacar que o ser humano é em essência espiritual, por tal fato é também indivíduo, pois o espírito trás em si os atributos da liberdade e responsabilidade que garantem a existência de forma pessoal. A existência espiritual garante ao ser humano uma unidade e totalidade de suas dimensões, pois ela é o elo entre tais dimensões, a final, como se viu, o ser humano propriamente dito é uno e não divisível.

A existência espiritual só pode ser vivida se de alguma maneira for antecipada, promanam do espiritual o ser que deveria ser mediante a intuição que a consciência provê. É na abertura da consciência ao espírito que o ser vai se delineando em sua forma originária. Na realidade, a vida só vivida em seus próprios termos quando o indivíduo se desaloja de sua egoicidade e transcende-se. O ser humano, na visão frankliana, não se realiza em si, mas para além de si, se realiza em termos de autotranscedência.

Na autotranscedência o ser humano é compreendido não só como in-divíduo, mas também como personalidade, no sentido que, o caráter transcendente da consciência dá condições de compreender o ser humano em um sentido mais profundo, pois na pessoa humana *per-sonat*, retumba, algo transcendente. Este algo não é crível, mas vivencial. Não se pode dizer o que é, mas permite um relacionar-se, ainda que o transcendente esteja oculto ou ignorado. É por esta via que passaremos a perscrutar o *Homo religiosus*, como um ser de sentido.

4. DO HOMO HUMANUS AO HOMO RELIGIOSUS

Contrariamente à opinião de Spinoza de que aquele que ama a Deus não pode desejar ser correspondido no seu amor por parte daquele ser perfeito, acreditamos que o amor *é recíproco, e na qualidade de amor de uma pessoa, isto é, de nossa pessoa, há de ser amor a uma pessoa, não a uma coisa*, amor de um “quem, não de um “que”, amor de um “tu”. (Viktor Frankl)

No desenvolvimento progressivo proposto neste trabalho, no qual se busca uma compreensão da antropologia frankliana, nos deparamos com a exigência de uma complementação diante de uma grande lacuna existente no contexto psicológico do século XX; tal lacuna é denunciada por Frankl como sendo a compreensão do próprio homem (XAUSA, 1988, p. 115). Surge, pois, a logoterapia, não como pretensão de suplementar à psicoterapia, mas para complementá-la, justamente em sua defasagem em sua noção antropológica.

A partir da ontologia dimensional, Frankl oferece uma *imago hominis* de um ser bio-psico-espiritual, no qual este último garante uma unidade e totalidade nos estratos de ser, passando a compreender o ser humano, não mais como uma mônada fechada em si, mas como uma *unitas multiplex* (FRANKL, 1989, p. 42). Isto, porque, ser pessoa, na visão de Frankl, requer não apenas ser único; solicita antes, ser indivíduo, pois a pessoa é ser espiritual, ou seja, centro de atos espirituais.

A realização dos atos espirituais, isto é, a vivência existencial-espiritual, encontra na capacidade intuitiva do ser humano a abertura da consciência ao sentido da vida. Tal abertura do ser humano corresponde a um abrir-se à existencialidade, o que se mostra distinto da facticidade, pois em total antagonismo ao condicionamento e instintividade, estão os atributos de responsabilidade e liberdade, frutos desta dimensão noética, a existencial.

O que se quis demonstrar em tal desenvolvimento progressivo até aqui trilhado foi a passagem do automatismo à existência do ser humano; de uma compreensão do *homunculus* ao *Homo humanus*, pois a compreensão deste, a partir do *nous*, confere novamente ao ser humano sua dignidade de decidir, sua responsabilidade em assumir e sua autonomia de ser.

Em referência explícita a Heidegger, Frankl considera que o existir é para o ser humano ser-no-mundo, tal modo de habitação tem um caráter dialético de achar-se sempre aberto e estar encomendado a si próprio (FRANKL, 1989, p. 121). O mundo, em termos gerais, representa o horizonte no qual o ser humano está inserido com os outros e com as coisas e deve decidir sobre eles. O mundo do ser humano se distingue, pois, do reino animal, já que neste não se faz necessária a escolha. Além do escolher ser algo propriamente humano,

A. Vergote apresenta uma outra realidade própria da pessoa: “A religião é por excelência o fenômeno humano. Os animais não são religiosos. A religião não é tampouco uma construção racional” (VERGOTE, p. 10 *in* PAIVA, 2001).

Quanto à religião, não são raros os livros de Viktor Frankl que a consideram ou apenas permeiam seu cerne. A compreensão de Frankl sobre a religião não se dá propriamente em termos de uma religião institucionalizada, mas de uma religiosidade inconsciente.

A análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do homem, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto é **imanente ao homem**¹³, embora muitas vezes permaneça latente (FRANKL, 1997, p. 48).

Tal assertiva de Viktor Frankl, já apresentada anteriormente, não deve passar despercebida a nossos olhos; tal fato se comprova por ser recorrente em seu pensamento traduzido em livros. No prefácio do livro “Um sentido para a vida”, Frankl se justifica dizendo que fará reparos críticos ao existencialismo e ataques diretos à psicologia humanista, pois como visto, a logoterapia é comumente classificada dentro da psiquiatria existencial ou psicologia humanista. Com suas próprias palavras, Frankl também anuncia: “Mas não se surpreenda meu leitor: também sou contra a pseudologoterapia” (FRANKL, 2005, p. 7). Frankl não designa precisamente o que seja a pseudologoterapia, mas lendo o conjunto de sua obra e traçando sobre ela uma linha cronológica, o leitor irá perceber que após a experiência *crucis* dos campos de concentração, tomando como marco a obra “A presença ignorada de Deus” e o desenvolvimento do pensamento,¹⁴ a questão da religiosidade se torna cada vez mais recorrente.

Dissemos isto, pois levantamos a hipótese de que um dos modos de pseudologoterapia esteja vinculado à desconsideração do fenômeno religioso na prática psicoterápica. Muitos poderiam objetar dizendo que a logoterapia deve permanecer neutra quanto a questões religiosas, e segundo seu criador, Viktor Frankl, isto estaria correto, mas somente em certa medida. Permanecer neutro equivale a ter o cuidado de não prescrever ao paciente nenhum sentido, muito menos uma religiosidade, pois esta deve ser assumida livremente. Todavia, permanecer neutro não quer dizer negá-la ou suprimi-la, pois o logoterapeuta deve saber, ou pelo menos deveria, que Frankl considera que a religiosidade

¹³ Grifo nosso

¹⁴ Referimo-nos aos livros e conferências posteriores, como: *O homem incondicionado* (1949); *Homo patiens* (1950); *A vontade de sentido* (1960); *Psicoterapia e humanismo* (1978); *A questão do sentido em psicoterapia* (1981); *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido da vida* (1984).

“pelo visto é **imane**nte ao homem, embora muitas vezes permaneça **latente**” (FRANKL, 1997, p. 48).

É por meio desta assertiva que compreendemos na antropologia frankliana a passagem, não só de uma *homunculus* a um *Homo humanus*, mas também e, principalmente, de um *Homo humanus* para um *Homo religiosus*. Sendo este o coroamento da antropologia frankliana, pois como ele mesmo diz:

Ser homem significa, já de si, ser além de si mesmo. A essência da existência humana, diria eu, radica na sua autotranscendência. Ser homem significa, de per si e sempre, dirigir-se e ordenar-se a algo ou alguém: entregar-se o homem a uma obra a quem se dedica, a um homem que ama, ou a Deus, a quem serve (FRANKL, 1989, p. 45).

Considerar a religião no tratamento psicoterápico é compreender o homem religioso como ele próprio se compreende, sem prejuízos à sua escolha em assumir o divino como real. É dizer que a religiosidade não é um epifenômeno, mas uma genuína forma de existência. Se o logoterapeuta desconsiderar a perspectiva religiosa, a qual o paciente pode trazer, para ter em vista uma compreensão cientificamente empirista, o que diferenciará a logoterapia das demais psicoterapias será apenas o método. O tratamento à religião é um dos grandes diferenciais da logoterapia e o grande legado de Frankl, embora seja ela também apta aos que se dizem irreligiosos. “Na logoterapia, o primeiro passo a ser dado é enfrentar a realidade. A logoterapia, uma forma existencial da psicoterapia, afirma a realidade, vista como um todo inclui a dimensão sobre-humana onde reside o sentido último da existência” (FABRY, 1984, p. 183).

Todavia, é preciso dizer ainda, que a pesquisa tem como intento a antropologia filosófica de Viktor Frankl e não a logoterapia em si, o que nos autoriza a um aprofundamento do conceito de *Homo religiosus* que se torna latente nas obras do homem Frankl. Afinal, ao passar por campos de concentração não se pode ficar imune a tal questão existencial. A experiência *crucis* de Frankl o leva a afirmar “[e]u não tenho nenhuma estatística, mas, seguindo minhas impressões, meu sentimento, é de que mais pessoas em Auschwitz readquiriram sua crença e que em mais pessoas em Auschwitz a fé foi fortalecida” (FRANKL, 2013b, p. 84).

O ponto de partida na consideração de uma antropologia filosófica em Frankl foi a consideração de que o ser humano é consciente e responsável. Com a análise existencial introduzida na consideração do ser humano foi revelado um *logos* inconsciente, sendo que este não é só pertencente a um id instintivo, mas principalmente a um noético responsável.

Na consideração de um eu em sua profundidade inconsciente, lugar do si próprio, o inconsciente é revitalizado para não ser apenas lugar do impulso, mas das decisões, das grandes e autênticas decisões (FRANKL, 1997, p. 47). É por isto, também, o lugar da responsabilidade, pois o caráter do dever é patente na antropologia frankliana. O caráter moral da consciência interpela o sujeito; este é quem deve responder às coisas e aos outros, garantindo a abertura à transcendência.

Por esta via, Frankl revela dentro de um inconsciente espiritual uma religiosidade inconsciente, que constitui uma relação com o transcendente de forma *imane*te ao homem, uma tendência inconsciente em direção a Deus (FRANKL, 1997, p. 48). Tal perspectiva se aproxima de uma antropologia religiosa, como apresenta em nota H. J. Fraas.

Ao contrário da antropologia teológica, para Frankl o ser humano encontra-se, como referencial abrangente, sob uma responsabilidade transcendente, não sob a graça. Frankl busca uma delimitação em relação à teologia nos termos de uma antropologia humanística que postula uma relação do ser humano com a questão do sentido, mas deixa em aberto o conteúdo do sistema de sentido. Porém, ao falar da “Presença ignorada de Deus” (1979), p. 55, ele reintroduz a necessidade psicológica de se pensar o Deus bíblico-pessoal, numa evidente tendência apologética (FRAAS, 2007, p. 20).

Tais apontamentos de Fraas se mostram para nós como um percurso a ser trilhado na consideração da antropologia frankliana de um *Homo religiosus*. Para isto, serão utilizadas como premissas as considerações de Fraas: I) A responsabilidade transcendente; II) A delimitação em relação a teologia; III) A relação do ser humano com a questão do sentido; IV) A tendência apologética de se pensar Deus. A partir destas premissas iremos apresentar o pensamento antropológico de Viktor Frankl.

4.1 A RESPONSABILIDADE TRANSCENDENTE

Os atributos de liberdade e responsabilidade são muito caros a Frankl, além de possuir relação vital ao propósito do ser humano. As considerações de Frankl a este respeito não são apenas frutos de experiências científicas, mas de sua experiência crucial nos campos de concentração, dando legitimidade existencial a suas constatações, podendo a partir daí, ter como mote de seu pensamento, o poder indelével de escolha e postura diante da vida; onde o ser humano perante o seu destino escolhe fazer dele sua condição de vida ou conquista interior.

O homem, mesmo condicionado por gravíssimas circunstâncias, pode de alguma maneira decidir, ainda que espiritualmente, o que será dele. Pode-se tirar tudo do homem no

campo de concentração, exceto uma coisa: a última liberdade humana de enfrentar espiritualmente, de uma ou outra maneira, a situação imposta (FRANKL, 2001).

É a partir destas considerações existenciais de Frankl que podemos falar da “liberdade da vontade” de sentido. Esta possui três aspectos que estão intimamente relacionados, a saber, “a liberdade de”, “a liberdade para” e a “liberdade diante de”. No capítulo anterior, no que tange a realidade transcendente da consciência, apresentamos as duas primeiras e demos indícios da última. Dissemos que o ser humano é livre de condicionamentos e instintos, pois sendo espiritual, não são os condicionamentos que têm o ser humano, mas ele é quem os têm. Como visto anteriormente, é pelo caráter de finitude que o ser humano tem a possibilidade de elevar-se acima de suas predisposições. O ser humano é um ser facultativo, ao invés de factivo e, por isso, deve decidir sobre a aceitação ou recusa de seu destino.

Assim como a liberdade tem um “de quê”, ela tem também um “para quê”; este representa o caráter de responsabilidade, pois indissociável a liberdade humana está pressuposta sua responsabilidade. É neste sentido que o ser humano torna-se sujeito, pois a força desafiadora do espírito o liberta dos impulsos e condicionamentos para que o ser humano decida sobre si e assuma o escolhido.

Na perspectiva de uma responsabilidade transcendente, chegamos ao último aspecto da liberdade da vontade. Referente a esta temática Peter expressa: “por detrás da existência humana há realidade transcendente, perante a qual o homem mesmo se não se dá conta, é responsável” (2005, p. 80). Pois para Frankl, a liberdade humana, em última instância, se apresenta como responsabilidade perante algo ou alguém. Ser responsável não é tudo se falta um “perante a” ou “diante de”.

A primeira vista, a consideração de Frankl não possui uma característica religiosa, pois poderia argumentar que o ser humano é responsável perante sua própria consciência. Entretanto, como ficou patente no capítulo anterior, Frankl não considera as escolhas do ser humano de acordo com um imperativo categórico, onde o ser mesmo seria ele próprio seu legislador ético, mas perante uma legitimação transcendente.

Seu caráter categórico depende desta transcendência e, portanto, não pode ser derivado da imanência. Com efeito, ao dizer que, ao contrário do id que é impulsionado, o eu é fundamentalmente um ser responsável, não estamos absolutamente afirmando que eu responsável seja responsável somente perante ele próprio. Ser livre é pouco, ou nada, se não houver um “para quê”. Porém, também ser responsável não é tudo, se não souber perante quem somos responsáveis (FRANKL, 1997, p. 44).

Compreender a responsabilidade em âmbito transcendente é compreendê-la em uma perspectiva do dever. Frankl considera que o dever (*Sollen*) já está pressuposto em todo ato de querer (*Wollen*), tendo sobre este, precedência ontológica (FRANKL, 1997, p. 45). Vergote, falando sobre a relação entre a necessidade e desejo da religião, complementa: “Foi, portanto, por *necessidade* vital que os homens construíram a sociedade e por *necessidade* moral que construíram a religião” (VERGOTE, p. 16 *in* PAIVA, 2001). Tal consideração está em sintonia com a assertiva de Dostoiévski: Se Deus não existe, tudo é permitido.

Partimos de algumas observações do dia-a-dia. Falo como europeu e trago fatos de meu país. Observa-se o aumento da violência: hoje em dia, mata-se por nada, de raiva contra um motorista ou para roubar algum dinheiro. A criminalidade sórdida aumentou também: a pederastia violenta, os estupros e os incestos parecem ter-se multiplicado. Muitos jovens roubam o que podem pagar. Ora, é inegável que este progresso da imoralidade e da criminalidade coincidem com um declínio da religião. Mesmo não-crentes reconhecem que existe uma ligação entre esses dois fenômenos, e alguns chegam a perguntar-se se ainda será possível, sem a religião, a moralidade pública e familiar (VERGOTE, p. 15-16 *in* PAIVA, 2001).

Frankl compreende que da mesma forma que não somos derivados dos impulsos, nossa vontade não é derivada do querer, pois o ato da vontade pressupõe uma noção do que se deve fazer (1997, p. 45). É neste sentido que o “perante quê” da consciência pressupõe um dever, pois a vontade de algo pressupõe um dever perante algo ou alguém. Para Frankl, o superego, ou algo como um ego-ideal, derivado de si mesmo, não seria eficaz, se de alguma forma não fosse já preexistente (1997, p. 45). Sobre este perante quê, Frankl claramente diz: “Por detrás do superego do homem não está o eu de um super-homem, mas atrás da consciência está o tu de Deus. Com efeito, jamais poderia a consciência constituir uma palavra autoritária (*Machtwort*) na imanência, se não fosse a palavra referente ao tu de Deus” (1997, p. 45). Assim sendo, o ser humano encontra-se sob uma responsabilidade transcendente, sendo livre para ser responsável perante seu Deus.

Se a existência humana se caracteriza pela autotranscendência, também a consciência se manifesta assim. A consciência se orienta para algo ou alguém que está além dela mesma. Realmente o homem não pode responsabilizar-se somente perante si mesmo. Por detrás da existência humana há realidade transcendente, perante o homem, mesmo se não se dá conta, é responsável (PETER, 2005, p. 80).

A análise existencial descobre não só uma espiritualidade inconsciente no ser humano, mas também um relacionamento com Deus, uma religiosidade inconsciente. Descobre um tu transcendente, por detrás de um eu imanente (FRANKL, 1997). A partir da relação imanente do ser humano com o transcendente, Frankl também irá falar de uma fé inconsciente, que engloba a concepção de um inconsciente transcendente. A concepção de

Deus que Frankl possui, está presente em seu pensamento desde seus 15 anos de vida, quando a formula. E como diz em *Homo patiens*, “transcorrido mais de um quarto de século nada tenho a desdizer” (FRANKL, 1978, p. 257). Referente a esta formulação, Frankl a comenta com o teólogo Pinchas Lapide: “Agora em relação a Deus: eu tinha 15 anos de idade quando eu defini interiormente: Deus é o parceiro de nossos monólogos mais íntimos” (2013b, p. 79).

Nossa formulação de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus, em si mesmo e por si mesmo, seja inconsciente; ao contrário, quer dizer que às vezes Deus permanece inconsciente para nós, que nossa relação com ele pode ser inconsciente, ou reprimida e, assim, oculta para nós mesmos (FRANKL, 1997, p. 48).

Nessa passagem é fortemente realçada a tensão apologética do pensamento de Frankl. Deus não é inconsciente ou inexistente, mas ele está em nós, no caso dos irreligiosos, de forma reprimida ou oculta. Esta presença oculta já era lembrada nos Salmos, e no período helênico havia um altar para o “Deus desconhecido” (FRANKL, 1997, p. 48). “A nossa formulação de um “Deus inconsciente” significaria então a relação oculta do homem com Deus igualmente oculto” (FRANKL, 1997, p. 48).

Diante desta formulação, Frankl ressalta a importância de se precaver contra possíveis interpretações. A primeira seria uma interpretação panteísta: Frankl não pretende afirmar que o inconsciente seja divino, que Deus esteja dentro de nós, que ele habite o inconsciente. Também não pode ser considerado no sentido ocultista assumindo um paradoxo de um saber inconsciente, estipulando que o inconsciente seria onisciente, ou pelo menos saberia mais que o eu. Não sendo o inconsciente divino, não podemos atribuir-lhe nenhum atributo divino: no caso, a onisciência. O primeiro erro corresponderia, segundo Frankl, a uma teologia diletante ao invés de uma tese, e o segundo, constituiria uma metafísica imanentista.

O terceiro e mais importante erro possível é uma id-ficação de um Deus inconsciente. Frankl diz que este foi o grande erro de Jung. Este esvaziou a religiosidade inconsciente para a região do id. Deu ao Deus inconsciente uma localização falsa (FRANKL, 1997, p. 49); desta forma, o religioso não pertenceria à responsabilidade e decisão do eu, chegando a falar de um impulso religioso. A verdadeira religiosidade para Frankl, não tem caráter de impulso, mas de decisão.

A noção de diálogo está por consequência relacionada com o “perante quê” sou responsável, em *Homo patiens*, Frankl irá desenvolver esta ideia dando três interpretações possíveis. A primeira seria que em tal diálogo íntimo o ser humano falaria consigo mesmo; contra isto poderia se objetar que é tautologia. A segunda interpretação possível é de que na realidade o ser humano tem Deus como o interlocutor; contra esta poderia se objetar que é

teologia (FRANKL, 1978, p. 271). A partir destas duas concepções de diálogo se apresenta a diferença entre o homem religioso e o irreligioso, sendo que aquele não admite estar falando consigo mesmo, mas com alguém que não é idêntico a ele (FRANKL, 1978, p. 258).

A terceira interpretação possível, na perspectiva frankliana, é de que quando o ser humano fala com a mais profunda sinceridade e honestidade, fala com o nada. Nas próprias palavras de Frankl:

Mas este nada se revela logo algo de muito positivo: equivale a tudo! Na realidade, vendo bem, entre ambos não há uma diferença tão grande. Porque Deus é tudo e é nada. Quando é que é “nada”? Quando é comprimido num conceito. E quando é “tudo”? Quando se entende por nada o incompreensível, o inexprimível, pois então esse nada nos diz tudo (FRANKL, 1978, p. 271-272).

Esta última definição apresenta o caráter existencial da religião em Frankl, pois se refere ao caráter de decisão. O nada pode ser uma coisa ou outra – o “tudo” ou o “nada” - a partir da forma com que nos colocamos a dialogar. Quando o ser humano é impelido à religião ou a modos comprimidos da palavra “Deus”, ou seja, às religiões institucionalizadas que impelem para a crença, este “tudo” poderá se tornar “nada”. Quando, pelo contrário, o ser humano não é impelido, mas se decide livremente pela religião, o “nada” poderá se tornar “tudo”. O tu que sai do íntimo humano deve brotar espontaneamente de tal relação, pois como afirma Frankl, “o solilóquio é somente um caso especial – o genuíno e original é o diálogo” (FRANKL, 1978, p. 272).

Neste inexprimível, neste inefável, neste “nada”, pronuncia o homem o “tu”. Agora, estamos diante da solução de nosso problema, agora entendemos que temos de dar à nossa pergunta uma formulação diferente, para além das alternativas e falsas antíteses. Não se pode abordar o problema tautológica nem teologicamente, mas do ponto de vista do diálogo, na acepção dada por Martin Buber e Ferdinand Ebner, segundo a qual a atividade espiritual é sempre dirigida, está orientada no rumo de outrem, do “tu”. Inclusive a psicologia do desenvolvimento e a psicologia infantil sabem que o dizer “tu” precede o dizer “eu” (FRANKL, 1978, p. 272).

Como Frankl apresenta, a transcendência da consciência e a fé inconsciente são imanentes ao ser humano. Diante deste fato, a diferenciação entre o religioso e o irreligioso será apenas em termos operacionais (FRANKL, 1978, p. 258); cabe ao ser humano se posicionar quanto ao nome deste “tu” com quem, originariamente, dialoga. Neste sentido, o título da versão brasileira de *Der Unbewusste Gott* é muito sugestiva e esclarecedora: *A presença ignorada de Deus*. Há no ser humano uma tendência inconsciente em direção a Deus; a crença ou não em Deus é irrelevante para a existência deste suprasentido, pois este

continuará a ser presença em nossos diálogos, mesmo sendo ignorado e tido como mera consciência de si.

Todavia, pelo fato de desconsiderar a transcendência da consciência, o irreligioso tem consciência, bem como, responsabilidade; ele apenas não inquire sobre o “perante quem” é responsável e de onde provém sua consciência (FRANKL, 1997, p. 42). É neste sentido que Frankl diz que o ser humano irreligioso se deteve antes do tempo em seu caminho, pois não se perguntou para além de sua consciência, assumindo-a em sua facticidade psicológica.

Quando um homem, mesmo o ateu, tem monólogos muito íntimos consigo mesmo, e “íntimo” significa com absoluta sinceridade e com absoluta franqueza, ou seja, sem nenhuma consideração – quando nós realmente não enganamos a nós mesmos, então nós temos o direito de chamar de Deus quem ou aquilo a que nos dirigimos aqui. Porque eu estou convencido: Se Deus existe, então Ele não levará a mal quando alguém o confunde com o próprio eu e lhe dá um novo nome (FRANKL, 2013b, p. 113).

Destarte, a consciência não é, para Frankl, nenhuma ulterioridade, mas ao contrário, uma anterioridade. Ela me diz pelo que sou responsável, não diante de quem sou responsável, é assim que a vida nos inquire e exige uma resposta.

Nesta situação, confrontado com esta situação, o homem tem que decidir a dizer um *fiat*, um amém, um assim seja, eu não sei, mas eu me decido por alguma coisa, como o senhor disse anteriormente, eu ajo assim, eu viverei assim, como se existisse um sentido final, eu viverei como se existisse um Deus. Em um dos pratos da balança eu coloco meu próprio ser, eu deixo minha existência falar, eu falo meu *fiat*, e assim seja, isto significa, eu agirei, como se. E com isto eu o faço verdadeiro, com isto eu me elevo a seu auxiliar (FRANKL, 2013b, p. 108).

Mesmo com esta forte tendência apologética de suas crenças pessoais, Viktor Frankl, enquanto fundador da logoterapia, busca uma delimitação desta em relação à teologia. Todavia, a delimitação não se dá quanto a religião, pois esta é compreendida como um fenômeno humano, e por tal motivo Frankl a considera.

4.2 BUSCA POR UMA DELIMITAÇÃO EM RELAÇÃO À TEOLOGIA

A pessoa como centro de atos espirituais ganha na antropologia frankliana uma contribuição importante e talvez decisiva para superar o impasse da discussão sobre o lugar da religiosidade na existência humana (PETER, 2005, p. 82). O fenômeno religioso não é tratado em uma visão unilateral, como sendo uma neurose, fruto de uma necessidade de proteção ou ópio diante das mazelas humanas; mas em Frankl há uma revalorização da problemática sobre a religiosidade (PETER, 2005, p. 83).

Frankl percebe em seu perscrutamento pela dimensão noética, não apenas um eu imanente, mas um “tu” transcendente, como anteriormente foi exposto: um relacionamento inconsciente com a transcendência; uma fé inconsciente. Isto tudo conflui para demonstrar que Frankl concebe a religiosidade como um fenômeno tipicamente humano, que por seu turno deve ser considerada, se o intento é uma compreensão integral do ser humano.

Todavia, na qualidade de neurologista, é cauteloso para não prescrever religião a ninguém, nem se tornar dogmático, além de procurar a todo custo manter a separação metodológica entre psicoterapia e religião. Frankl é cauteloso por estabelecer a demarcação entre teologia e logoterapia, para além de suas crenças pessoais, pois segundo o juramento de Hipócrates, o método logoterapêutico deverá ser aplicável a toda e qualquer pessoa, independente de suas crenças pessoais. Este cuidado se deve, primeiramente, por não situar a fé e a teologia no mesmo plano ontológico, visto que uma oferece uma *Weltanschauung* mais elevada que outra, contanto que mais alta signifique mais abrangente. Impor uma visão de mundo mais abrangente ao ser humano não é possível e inviável no campo psicoterapêutico, pois para que tal visão tenha efeitos terapêuticos, o paciente deve optar livremente por ela.

A religiosidade conforme já dissemos, só é genuína quando existencial, quando a pessoa não é impelida para ela, mas se decide por ela. Agora, porém, verificamos que a esta característica da existencialidade devemos acrescentar uma segunda característica, a da espontaneidade. À religiosidade verdadeira, para que seja existencial, deve ser dado o tempo necessário para que possa brotar espontaneamente. Nunca podemos apressar a pessoa neste caminho (FRANKL, 1997, p. 55).

À característica da opção pela religiosidade, Frankl acrescenta a espontaneidade. Neste quesito se antevê que a logoterapia deve ocupar-se da religião apenas como objeto, não como posição, pois ela não tem pretensão de ser uma terapia confessional: é o paciente que deve optar ou não por ela, sendo que a logoterapia deve garantir que tal escolha brote espontaneamente. Todavia, o logoterapeuta deve ter consciência da latência da religião como algo próprio do humano e não deve abrir mão de seu credo pessoal, da mesma forma que não deve querer impô-lo.

A obrigação do médico de abordar pontos de vista religiosos frequente 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. Isto significaria degradar a religião, transformá-la em algo apenas suficientemente bom para manter ou restituir a saúde (FRANKL, 1997, p. 57).

Como poderia um logoterapeuta irreligioso tratar de um paciente com questões religiosas? Frankl, em diálogo com Pinchas Lapide (2013b), vai dizer que seria um desastre tal relação. Com isto se percebe que o logoterapeuta deve ter suas crenças, independente de quais sejam, pois, quando questões desta cosmovisão vêm a tona, o médico (terapeuta) tem a obrigação de mostrar incondicional tolerância (FRANKL, 1997, p. 55). Sobre este fato, Frankl complementa:

Em outras palavras, ele [o terapeuta] deve ter o máximo interesse para que esta religiosidade possa se manifestar espontaneamente, devendo aguardar com paciência que esta manifestação ocorra. Isto para ele não deveria ser difícil, uma vez que, justamente por ser ele próprio uma pessoa que professa uma religião, estará convicto de antemão da religiosidade latente também nas pessoas manifestamente irreligiosas. O médico que tem fé não acredita somente em seu Deus, mas também na fé inconsciente do paciente; assim, não crê apenas conscientemente no seu próprio Deus, mas ao mesmo tempo crê nele como “Deus inconsciente” em seu enfermo; crê neste “Deus inconsciente” como um Deus que “ainda não” se tornou consciente para seu paciente (FRANKL, 1997, p. 55).

A importância da religião e de se ter uma religiosidade é realçada a partir do núcleo de compreensão do tratamento logoterapêutico; todavia, Frankl irá buscar uma delimitação entre estes dois campos, que são autônomos. Frankl acredita que a delimitação também se faz necessária, pois um campo contribuirá com o outro na medida em que forem distintos um do outro e não quando a psicologia for serva de uma teologia.

A distinção entre religião e logoterapia, duas realidades autônomas, se dá na finalidade de cada uma. A finalidade da psicoterapia é de “cura da alma” (*seelische Heilung*), ao passo que a finalidade da religião é a “salvação da alma” (*Seelenheil*). Nenhuma destas esferas tem a competência de suprimir uma a outra, pois se situam em planos distintos. Assim sendo, a logoterapia tem como intenção a saúde psíquica, mas *per effectum* pode provocar a salvação da alma. Da mesma forma acontece com a religião em relação à psicoterapia. Seu objetivo é a salvação da alma, mas *per effectum* pode acontecer também a cura da alma.

Frankl reconhece a investigação, tanto da teologia, quanto da psicoterapia, em sua dignidade; isto quer dizer, como valor em si, distinto de um valor meramente utilitarista (FRANKL, 1997, p. 58). Renunciar uma em vista da outra seria degradar tanto a psicoterapia, quanto a religião. É somente reconhecendo a distinção de ambas que se poderá superar os riscos de confusão.

E se um dia a psicoterapia trouxer a comprovação de que a alma seja realmente aquilo que **acreditamos ser**, uma *anima naturaliter religiosa* (alma naturalmente religiosa), esta confirmação só será possível a partir de uma psicoterapia como *scientia naturaliter irreligiosa* (ciência naturalmente irreligiosa): justamente a partir de uma ciência que “por natureza” não tenha

ligação religiosa, que é e continua querendo ser somente uma ciência autônoma.

Quanto menos a psicoterapia se disponha a servir a teologia como uma “criada” (*ancilla*), tanto maiores serão os serviços que poderá prestar a ela. Não é preciso ser “criada” para poder servir (FRANKL, 1997, p. 58)¹⁵.

Frankl defende que a psicoterapia não deve estar vinculada à religião, pois se situa em um plano distinto. Por várias vezes em seus livros defende que a realidade da religião se situa em um plano mais elevado do que o da psicoterapia, sendo que o acesso a esta dimensão elevada se sucede, não pelo conhecimento epistemológico, mas pela fé (FRANKL, 1997, p. 60). Mas mesmo caminhando aquém da fé, a logoterapia, nas palavras de Frankl, “se interessa **muito** por ela, por uma razão muito simples: no contexto da logoterapia logos significa “sentido”. Na realidade, a existência humana sempre vai além de si mesma, já está indicando um sentido” (FRANKL, 1997, p. 61)¹⁶.

Fica claro que os respectivos fins da psicoterapia e da religião situam-se no mesmo plano essencial. Melhor será dizer que o nível da saúde psíquica (*seelische Gesundheit*, saúde em sentido médico) está a uma altura distinta da saúde ou salvação da alma (*Seelenheil*). A dimensão na qual o homem religioso avança é, portanto, superior; tem maior amplitude que a dimensão em que se desenvolve a psicoterapia. A irrupção de uma dimensão na outra mais elevada não se dá num conhecimento, num saber; mas sim na fé (FRANKL, p. 91 *apud* PETER, 2005, p. 85).

Neste sentido, Frankl vai de encontro com os mestres da suspeita (F. Nietzsche, K. Marx e S. Freud), afirmando que a religião não é compreendida como um porto seguro para uma vida tranquila, uma solução psico-higiênica para a ausência máxima de conflitos; pelo contrário, “a religião dá ao homem mais do que a psicoterapia, mas também dele exige mais” (FRANKL, 1997, p. 57). Exige que se pergunte para além de sua consciência e se decida pela fé em um sentido último.

De forma sintética, podemos dizer que a logoterapia e a teologia são distintas, não devendo uma ter a pretensão de suprimir a outra, pois, como são distintas, uma não tem a competência da outra, garantida pela autonomia que cada uma possui. Uma tem por finalidade a salvação da alma, e a outra, a cura da alma. Isto, porque se situam em planos distintos, uma mais abrangente que outra. Enquanto ciência, a logoterapia não pode abandonar o solo firme do conhecimento científico, mas deve conduzir o paciente até o limite de sua abordagem, onde este poderá fazer a opção por transpor ou não o abismo entre o campo do conhecimento científico para o campo da sabedoria do coração.

¹⁵ Grifo nosso

¹⁶ Grifo nosso

Devemos, pois, lembrarmo-nos da definição de logoterapia como ciência, não só do profundo, mas também das alturas. Tal fato sublinha que o logoterapeuta, mesmo convicto de uma fé latente, de uma religiosidade inerente, nunca poderá empurrar o paciente frente ao abismo, pois se corre o sério risco de não ultrapassá-lo e perder-se. O salto para a outra margem só poderá acontecer perante uma escolha existencial da própria pessoa. Enquanto disciplina autônoma da teologia, a logoterapia não tem a autorização para falar de Deus, mas nada a impede, enquanto método terapêutico aberto à religião, de legitimar o paciente a falar a Deus.

Deste modo, a relação da logoterapia face à teologia tem como critério a diferença, a autonomia, a neutralidade e a abertura. Com a característica de abertura à religião, tal fenômeno aparece não somente como um manifestar no ser humano, mas principalmente como um fenômeno próprio da pessoa. “A logoterapia não é uma teologia, é um sistema psiquiátrico existencial. Entretanto, propõe certa visão do homem que, por enquanto, poderíamos definir como religiosa. Tal visão é um direito da logoterapia, enquanto sistema conceitual aberto à totalidade do ser-homem” (PETER, 2005, p. 89).

Assim como Peter define a visão de Frankl como religiosa, também Fabry a compreende assim, podemos considerar a visão de Frankl como religiosa, pois para o vienense “a religião é a consciência que o homem tem da existência de uma dimensão sobre-humana, e sua fé básica no sentido último que reside nesta dimensão” (FABRY, 1984, p. 199). Esta compreensão está em sintonia com aquilo que Frankl cita em seus livros sobre a compreensão do ser religioso em Albert Einstein, no sentido de que “fazer a pergunta pelo sentido da vida significa ser religioso (FRANKL, 1997, p. 62), ou ainda na formulação de Paul Tillich, também citado por Frankl: “ser religioso significa fazer a pergunta apaixonada pelo sentido da nossa existência (1997, p. 62).

Diante destes argumentos, percebe-se que a logoterapia se distancia da teologia enquanto disciplina autônoma, mas se aproxima bastante de uma visão religiosa do ser humano. A concepção de religião em Frankl pouco se aproxima da estreiteza confessional, que segundo ele, necessita que um maior número de pessoas creia em suas verdades e doutrinas (FRANKL, 1997, p. 63). De forma bastante esclarecedora Fabry assevera:

A base da religião, seja qual for o nome que a chamemos – Deus, ordem universal ou sentido último -, não pode desintegrar-se, diminuir ou desaparecer, porque é eterna e infinita. Não está abaixo de nós como uma rede de segurança, nem acima de nós como um teto protetor: fazemos parte dela como células temporais que integrassem um corpo eterno. A célula não poderia isolar-se do corpo, alegando que jamais viu o coração que a supre de sangue. Mas se a relação do homem com o divino é inevitável, corresponde

ao indivíduo tomar consciência desta relação, em seu próprio nível de compreensão. Nem sequer um ateu pode eliminar esta relação. O ateísmo é a negação de um Deus pessoal, e não a negação do sentido último (FABRY, 1984, p. 197).

Deus representa na logoterapia o sentido último, ou como também é chamado, o supra-sentido, pois como já apresentado anteriormente, há no ser humano uma fé inconsciente, fé nesta instância última, que não encontra na logoterapia, problemas na forma de designá-la. “Por este motivo, o autor [Frankl] concebe que a fé seria mais do que a fé em um Deus, mas a fé em um sentido incondicional da vida” (AQUINO et al, 2012, p. 126) A visão de mundo oferecida pela logoterapia em vista de uma totalidade, inclui a dimensão sobre-humana, onde reside o sentido último da existência (FABRY, 1984, p. 183). Esta instância última da existência humana, que não é a consciência, não pode ser penetrada, mas seus limites podem ser permeados, pois, da mesma forma que o animal não pode compreender o mundo humano, este não pode compreender o sobre-humano (FRANKL, 1997, p. 60-61): “O homem está buscando – mas jamais consegue determinar se o que busca é um deus que ele mesmo inventou, um deus que descobriu, um deus que nunca poderá encontrar, ou simplesmente se busca a si mesmo” (FABRY, 1984, p. 190)

Mesmo perante tal dúvida do ser humano, quanto a realidade sobre-humana, esta existe independente do número de pessoas que crêem ou independentemente da forma que revestem sua fé. Como apresentado por Fabry, a compreensão de Frankl do sobre-humano remonta ao livro de Êxodo, quando Deus diz a Moisés: Sou o que Sou (Ex. 3, 14) (FABRY, 1984, p. 188). Ou seja, a ideia que resplandece aqui é a da existência, independente do que especulamos. Para usar um trocadilho, Ele é presença, ainda que ignorado.

A logoterapia precisa permanecer no terreno da neutralidade científica, já o homem Frankl, não. Sua herança judaica acentuada por campos de concentração demonstra claramente sua opção pelo Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Quanto a este aspecto, será aprofundado no último tópico deste capítulo.

4.3 DEIXA EM ABERTO A QUESTÃO DO SENTIDO

Voltemos mais especificamente à relação do ser humano com a questão do sentido na perspectiva frankliana. Este momento será de grande contributo para explicitar a relação da logoterapia com a religiosidade e os limites desta relação. Frankl compreende por sentido, não algo abstrato, mas sentido como algo concreto, de uma pessoa concreta, em uma situação

específica. A noção de sentido está ligada a uma percepção da *Gestalt* ou uma experiência de *insight* (FRANKL, 1997, p. 79)¹⁷.

Neste viés, há a consideração do caráter de conclamação (*Aufforderung*) das situações. Na perspectiva frankliana, as situações fazem exigências (*Forderungen*) a nós, como numa inquirição, como um desafio (*Herausforderung*), cabendo a nós respondermos por meio de uma atitude (FRANKL, 1997, p. 80).

“O homem procura sempre um significado para sua vida. Ele está sempre se movendo na busca de um sentido de seu viver; em outras palavras, devemos considerar aquilo que chamo a “vontade de sentido” como um interesse primário do homem” (FRANKL, 2005, p. 23).

Alexander Batthyany, do instituto Viktor Frankl de Viena, apresenta a partir do conjunto das obras de Frankl, três categorias de sentido, a saber: o sentido na vida, o sentido da vida e o sentido do universo. Em “A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido”, fala na introdução, que Frankl “estabelece uma diferenciação entre três espécies ou categorias de sentido; apenas uma dessas tem importância central para a logoterapia (e ao mesmo tempo relativamente subordinado para a teologia)” (BATTHYANY, p. 46 *abut* FRANKL, 2013b).

4.3.1 O sentido na vida

O sentido na vida constitui a abordagem especificamente logoterapêutica, corresponde à reflexão e ao questionamento que a vida nos faz sobre a atribuição de sentido no cotidiano. Como acredita Frankl, o ser humano está sempre se movendo na busca de um sentido para o seu viver (FRANKL, 2005, p. 23). Ao invés de reagir e obedecer, o ser humano responderia às questões colocadas pela vida e, deste modo, realizaria os significados e valores. Neste sentido, como já dito em outros momentos, o conceito de autotranscendência se constitui como essência na consideração do ser humano. Sempre esta está direcionada para algo além de si mesmo (FRANKL, 2013a, p. 67).

No entanto, ser humano significa ser em face de um sentido a ser preenchido e de valores a concretizar. Isto é, trata-se de viver nesse campo de tensão estabelecido na relação existente entre a realidade e os ideais a serem materializados. O homem vive por seus ideais e valores, e a existência humana não é autêntica, a menos que seja vivida de maneira autotranscendente (FRANKL, 2013a, p. 69).

¹⁷ O conceito da *Gestalt* está relacionada à concepção de Max Wertheimer e a experiência de *insight* está relacionada à concepção de Karl Bühler.

O sentido não consiste em um mecanismo de defesa, pois, como argumenta Frankl, ninguém estaria disposto a morrer por um mecanismo de defesa, mas por ideias e valores (FRANKL, 2013a, p. 72). O sentido na vida é de caráter relativo, na medida em que se relaciona com uma pessoa específica, em uma situação específica. “Pode-se dizer que o sentido difere, primeiramente de homem para homem e, depois, de dia para dia e, de fato, até de hora para hora” (FRANKL, 2013a, p. 72).

É neste sentido que o sentido não se apresenta como um mecanismo de defesa rígido, mas como uma busca pessoal, uma resposta única diante da vida. O caráter de algo único de cada momento confluirá para a construção do caráter único da vida, já que a vida se constitui como uma sequência de situações únicas.

O caráter relativo da situação e este caráter único do sentido, não estão relacionados à uma compreensão subjetiva do sentido, mas à uma compreensão objetiva do mesmo. Tal fato se dá, pois o sentido não é algo que projetamos nas coisas, como uma tela em branco, à qual projetamos nossas volições. Nesta relação, do sentido com o sujeito, a única coisa que pertence à esfera subjetiva é a maneira como que nós encaramos a realidade, ou seja, a visão de mundo que temos sobre a realidade e não a realidade em si. Visto isto, compreende-se que a subjetividade em nada atrapalha a realidade em si.

Os seres humanos estão sempre transcendendo a si mesmos na direção de sentidos que constituem algo diferente deles mesmos, que são bem mais que meras expressões deles mesmos, mais do que meras projeções de si. Sentidos são descobertos; não podem ser inventados.

Isto se opõe ao argumento de Jean-Paul Sartre, que afirma que ideais e valores são esquematizados e inventados pelo homem. Ou, como o próprio pensador costumava dizer, o homem se inventa a si mesmo (FRANKL, 2013a, p. 79).

Em “A vontade de sentido”, Frankl confirma que o sentido constitui uma *Weltanschauung* afirmativa da vida (2013a, p. 69). Isto a princípio requer da pessoa uma crença no sentido; todavia, em “Um sentido para a vida” Frankl diz, “o desejo de sentido não é apenas questão de fé mas também uma realidade (FRANKL, 2005, p. 25). A realidade do sentido da vida é comprovada por vários testes logoterapêuticos. O sentido é para Frankl aquilo que o ser humano sempre esteve a buscar e perante o qual tem a liberdade de engajar-se, ou não, na sua realização (FRANKL, 2013a, p. 89).

O mote do pensamento frankliano é de que há um sentido para a vida; todavia, nunca se poderá indicar qual seja este sentido, cabendo apenas o testemunho de sua existência. Com a perda progressiva do instinto e também da perda de tradições, o ser humano está totalmente entregue a si mesmo e à sua consciência.

Muitas vezes, ele sabe apenas que deve querer; em outros termos, ele nada sabe sobre o sentido mesmo. Ao contrário, ele se defronta com um fato que chamamos na logoterapia de vácuo existencial, isto é, com um vazio interior e falta de conteúdo, com a sensação de perda de sentido da existência e do conteúdo da vida, o qual então se descobre (FRANKL, 1976, p. 51).

O sentido da vida está em oposição ao que Frankl denomina de “vazio existencial”, pois, segundo ele, a necessidade mais básica do ser humano é o sentido. Não só as pessoas nos países capitalistas sofrem devido à falta de sentido, mas também nos países socialistas (FRANKL, 1990, p. 18). Pode-se, ainda, dizer que o significado da falta de sentido da vida é um fenômeno que não se limita a classes sociais determinadas, transitando livremente por todas as camadas sociais, pois o sentido da vida não se reduz a questões econômicas e sociais, mas pertence a questões existenciais e, por isso, de profundidade espiritual.

O grito não escutado por um sentido transpõe barreiras sócio-econômicas e invade a dimensão mais íntima e pessoal do ser humano. Frankl salienta que cada vez é maior o número de indivíduos que dispõem de recursos para viver; entretanto, não conhecem um sentido pelo qual viver. Dessa forma, pode-se perguntar qual a etiologia da falta de sentido que assola a humanidade, impedindo-a de viver sua profundidade-espiritual.

Se eu devesse denunciar as causas determinadas do vazio existencial, diria que elas são redutíveis a uma dupla realidade: a perda da capacidade instintiva e a perda da tradição. Contrariamente ao que sucede com relação ao animal, nenhum instinto revela ao homem o que ele *precisa (muss)* fazer. E ao homem de hoje nenhuma tradição diz o que *deve (soll)* fazer. E não raro parece desconhecer o que efetivamente *quer (will)*. Em virtude disso nele se manifesta com redobrado vigor a tendência de querer apenas aquilo que os outros fazem ou de fazer aquilo que os outros querem. No primeiro caso deparamos com o conformismo. No segundo com o totalitarismo. O primeiro predomina no hemisfério ocidental: o segundo no hemisfério oriental (FRANKL, 1991, p. 15).

Relacionada ao dado da falta de sentido, está a sintomática de que esta frustração existencial da falta de sentido desperta. Viktor Frankl a chama de “tríade da neurose de massa”: a criminalidade, as drogas e a depressão que podem levar ao suicídio. Sendo que os indicadores apontam que os mais afetados por estas neuroses são os jovens.

A busca de sentido é uma busca pessoal. A técnica, com suas facilidades, pode tirar do ser humano o esforço pessoal na luta pela existência, fazendo-o acreditar que pode viver sem o esforço pessoal. Frankl alerta que não basta ter o suficiente para viver, mas antes, saber para quê viver.

A sociedade industrial satisfaz quase todas as necessidades do homem sim, algumas necessidades são criadas principalmente pela sociedade do consumo. Só uma necessidade nada recebe, e esta é a necessidade de sentido do homem – isto é, sua vontade de sentido (FRANKL, 1990, p. 26).

O ser humano está com mais tempo para o lazer; porém o que era para ser algo bom pode gerar efeitos às vezes contrários, como é o caso do tédio, que é, para Frankl, uma demonstração bem “familiar” do vazio de sentido. Com isso, demonstra-se que o ser humano não vive apenas de bens materiais, mas antes de um sentido para seu viver. A “crise da meia idade”, da “aposentadoria”, e a “neurose dominical”, esta última cunhada por Frankl, representam essas realidades, pois mais que um salário-desemprego ou horas de descanso, o ser humano quer se sentir útil e não supérfluo.

É a partir desta busca por não se sentir inútil, que o ser humano pode se abrir à realização e busca por sentido em seu viver. Quanto a isso, Frankl é bem claro: “O homem se tornará livre somente na medida em que reconhece o que de problemático existe dentro dele, ou seja, a partir de sua própria problemática existencial” (FRANKL, 1991, p. 15). Como repetidas vezes se encontra na bibliografia frankliana, o problema do sentido é a característica essencial da existência humana. Só o ser humano pode indagar sobre o sentido e buscar sua compreensão, tornando-se pessoa.

É experimentando a problemática do ser, que o ser humano pergunta pelo seu sentido de ser. Pois o ser humano não é um simples processo de combustão, o qual não lhe implica sentido, e vai esvaindo sua existência sem nada perpetuar ou efetivar, mas um ser que diante da problemática do existir, encontra no sentido motivações para ser.

O homem procura sempre significado para sua vida. Ele está sempre se movendo em busca de um sentido de seu viver; em outras palavras, devemos considerar aquilo que chamo “vontade de sentido” como um interesse primário do homem (FRANKL, 2005, p. 26).

Quando se concebe o ser humano como um ser que reage aos estímulos ou obedece a seus impulsos não se levado em conta que ele, em vez de reagir ou obedecer, responde a uma série de questões que a vida lhe impõe e, por essa via, realiza os significados que a vida lhe oferece e que ele escolhe.

O homem que considera sua vida sem sentido, não é simplesmente um infeliz, mas alguém que dificilmente se adata [sic.] à vida. Não se trata apenas de sucesso e de felicidade, mas sim de sobrevivência. Na terminologia da psicologia moderna o desejo de sentido é um “valor de sobrevivência”. É esta a lição que tive que aprender nos três anos passados em Aushwitz e Dachau: *ceteris paribus* (restando iguais as demais coisas), as coisas mais idôneas para sobrevivência nos campos eram as orientadas para o futuro – para uma tarefa ou para uma pessoa que, durante a espera está projetada no futuro e para um sentido da vida que no fundo iria realizar (FRANKL, 2005, p. 28).

A notória perda de instinto e de tradição denunciada por Frankl, não tem relação direta com o que ele diz sobre os sentidos, pois o sentido é de caráter individual e particular, é questão de busca e não de transmissão, o que se torna relativo, por meio da perda da tradição são os sentidos compartilhados, os chamados valores.

Somente os valores – que poderiam ser definidos como significados universais – podem sofrer influência do declínio das tradições. Pode-se dizer que os instintos são transmitidos através dos genes e os valores através das tradições, mas quanto aos significados, do momento em que são únicos, eles são objetos de descoberta pessoal. Eles devem ser procurados e encontrados por conta própria de cada um. Tal descoberta de significados únicos, assim como agora os entendemos, será possível mesmo que todos os valores universais desaparecessem completamente (FRANKL, 2005, p. 32).

Em oposição ao aspecto universal da situação, está o caráter singular da situação, pois cada momento da vida se apresenta como um verdadeiro *Kairós*¹⁸. Cada momento é momento de graça, de realização. Mas para isso é necessária a abertura ao momento e empenho na realização do sentido, pois se deixa passar este momento de realização, o *Kairós*, ele não mais volta, pois aquele momento se tornou passado.

Contudo, apenas as possibilidades – as oportunidades de fazer qualquer coisa em relação à situação real – são passageiras. Desde que tenhamos realizado a possibilidade oferecida pela situação, desde que tenhamos dinamizado o sentido que a situação tem em si, nós teremos transformado aquela possibilidade em uma realidade e teremos agido assim de uma vez para sempre. A coisa não estará mais sujeita à transitoriedade (FRANKL, 2005, p. 32).

Frankl tem uma visão otimista da vida, pois o passado não é compreendido com uma visão unilateral como local da transitoriedade e atualização da finitude da vida, mas também como local onde se eterniza tudo aquilo que foi colido no presente: as ações praticadas, os amores amados, os sofrimentos corajosamente sofridos.

Entende-se, portanto, porque a autotranscendência é algo importante e essencialmente humana; é, primeiramente, o sair do puramente facticioso rumo à esfera da existencialidade, pois somente como pessoa-espiritual o ser humano consegue lançar-se para fora de si, sem perder-se. É centrado em seu núcleo que o ser humano pode, então, dirigir-se para algo ou alguém, criando ou experimentando algo, podendo também tomar atitudes dignas perante o sofrimento inapelável.

O homem transcende não somente o mundo ao seu redor (Umwelt), no sentido de mundo dos semelhantes (Welt) e também num sentido de super mundo, como ainda seu ser, num sentido de um dever. Onde quer que transcenda a si próprio, o ser humano se eleva sobre seu ser psicofísico e entra no espaço do humano propriamente dito, o qual é constituído por uma

¹⁸ *Kairós*, do grego, faz referência bíblica ao tempo da graça e da bondade do Senhor [nota do pesquisador].

nova dimensão, a dimensão poético[sic], a dimensão do espiritual, pois nem o somático nem o psíquico isolados constituem o que há de propriamente humano (FRANKL, 1976, p. 44).

Esboçam-se três formas básicas de encontrar sentido. As três formas são: criando algo, experimentando algo e assumindo algo. Elas representam para o ser humano um esforço espontâneo de autotranscendência, sendo esta fortemente afirmada como uma característica essencialmente humana. É o que Frankl chamou de valores, sendo eles, de criação, referindo-se ao que o ser humano dá ao mundo; valores de experiência, referindo-se ao que o ser humano retira do mundo; valores de atitude, referindo-se à postura que o ser humano assume perante a vida (FRANKL, 2013a, p. 91). Para ilustrar de maneira mais tangível estes valores apresentados por Frankl, apresentaremos cada valor de forma relacionada. O valor de criação ligado à arte, o valor de experiência ligado ao amor e o valor de atitude relacionado ao sofrimento.

O criar algo, como o caso da estética, é uma experiência de profundidade espiritual, visto que o artista exprime, de forma concreta e artística, seus processos de profundidade espiritual. Considera-se que o profundamente humano é que se torna expressão artística, podendo levar a pessoa à realização de um sentido para o seu viver. Pode ser percebido que, na criação o ser humano “[...] se manifesta como uma voz interior, só é possível mediante uma consideração de profundidade espiritual do ‘Eu-espiritual’, que remete para um lugar, para alguém ou para algo que se apresenta como pura criatividade [...]” (DITTRICH, 2010, p. 167).

De todas as criações, a pessoa deve perceber-se primeiramente como criadora da própria vida, da própria história que nasce enraizada na sua estrutura tridimensional, a bio-psico-espiritual, interagindo com o seu meio circundante. Considerar-se criador de algo é um ato eminentemente autêntico, referendando sentido profundo para o viver. A criação é algo que plasma de forma concreta o “tornar-se” de cada sujeito. Assim como o ser humano plasma através da criação algo de sua interioridade profunda, cria também sua existência autêntica, trazendo para a exterioridade processos profundos plasmados na sua interioridade e que expressam sua autêntica criatividade, como sinal de vida vivida e reconhecida como autêntica maneira de ser e de se expressar no mundo.

Além do criar, o experimentar algo implica também a vivência transcendência, quando a pessoa se abre, por exemplo, ao amor. O ser humano ordena-se para algo que não seja simplesmente ele próprio; direciona-se para um sentido a realizar e para outro ser humano a quem possa amar, pois ser pessoa implica justamente essa ultrapassagem.

O homem é permeado, em sua profundidade e em instância culminante, não pela vontade de poder, nem tampouco pela vontade de prazer, mas sim pela vontade de sentido. E é exatamente em razão desta vontade de sentido que o homem se propõe a encontrar e realizar o sentido e, ainda, se move para o encontro com outro ser humano na forma de um tu, a quem possa amar (FRANKL, 1991, p. 12).

O amor possui forte caráter de sentido, pois por ele o ser humano se digna a viver a autotranscendência para um tu, a quem se dedica. O amor, para Frankl, possui um caráter ontológico e antropológico, particularmente existencial por ser nascente do centro pessoal. Como se afirmou, somente a pessoa que transcende seu psicofísico pode dignar-se a viver o amor, encontrando um tu e, ainda como Binswanger: sermos-nós (FRANKL, 1991, p. 77). Pois segundo Frankl, o amor nos possibilita ver a outra pessoa, não apenas em suas características psicofísicas, mas em sua projeção espiritual, ou seja, de forma anterior àquilo que ela possui, no que realmente ela “é”. É o encontro do “eu” com o “tu”, para formar o “nós”.

O encontro efetivado pela relação do eu com o tu significa acolher amorosamente a singularidade e unicidade da pessoa como presença inquestionável que em si é vida. Nesse processo, somente se autotranscendendo é possível descobrir o que realmente se é como pessoa em busca de sentido. Abrindo-se em profundidade ao outro, descobre na relação com ele, um sentido para o viver.

Amar não é, portanto, estabelecer relações de natureza erótico-instintual como parceiro essencialmente anônimo e basicamente substituível por alguém dotado de idênticas qualidades. Nem é mera satisfação de impulsos de alguém interessado, não por uma pessoa, mas por um tipo. Desta realidade deflui que o amor é, por assim dizer, intransmissível. [...] Nos parceiros de uma relação de amor autêntico encontra-se integralmente as pessoas, em relação dialógica, na qual o tu exerce papel predominante. Isso considera é lícito proclamar: amar significa poder dizer tu a alguém. E não significa apenas poder dizer tu a uma pessoa, mas ainda dizer sim a ela: portanto não somente ocupar-se dela em sua essência, em sua singularidade e unicidade, a que acima aludimos, mas ainda reconhecê-la em seu valor intrínseco. Ver um ser humano, não apenas um ser-assim-e-não-de-outro-modo, mas, acima de tudo, ver seu poder ser, e o seu dever ser. Vale isso afirmar não vê-lo só como efetivamente é, mas ainda como possa vir a ser e deva ser. Em outras palavras, para usarmos a bela frase de Dostoiévski, “amar significa ver a outra pessoa assim como Deus a pensou” (FRANKL, 1991, p. 78).

O verdadeiro amor, para Frankl, faz com que o ser humano veja o outro em profundidade e não na superficialidade. Ver não somente o que se realizou, mas o que podem realizar, pois as potencialidades estão no espiritual. Em uma sociedade super erotizada e facticiosa, o encontro com o outro se dá pela superficialidade; é o encontro com o que se

“tem” e não com o que se “é”. As características presentes no ter, passam e com elas o “amor”, pois não se consegue ver além, ver a pessoa como um tu.

Frankl salienta que o amor é a energia impulsionadora para o processo de amadurecimento do instinto e libido. A integração que a vivência do amor oferece faz o ser humano compreender o outro não como meio, mas efeito da realização. “Somente um eu que tende para um tu é capaz de integrar um id (es)” (FRANKL, 1991, p. 80).

Até que ponto necessita o amor de sexualidade? Necessita dela na medida em que o impulso sexual é meio de expressão do amor. A este propósito se pode adequadamente dizer que a vida sexual somente começa a ser humana, digna do homem, quando já for mais do que vida de sexo, tendo culminado em vida de amor (FRANKL, 1991, p. 79).

O prazer não é busca primária, mas efeito da busca de sentido. Quando o ser humano busca primeiramente o prazer, vê-se frustrado e, existencialmente, vazio. Frankl acredita que buscar primeiramente por prazer ou poder é motivação neurótica. “A causa radica-se numa busca forçada do prazer pelo prazer em si mesmo. Kierkegaard tem toda razão quando sustenta que a porta da felicidade se abre para fora e se fecha para quem intenta ‘arrombá-la’” (FRANKL, 1991, p. 12).

A vivência das três formas básicas do sentido são originalizantes de valores. Em consonância, são colocadas três categorias de valores nessas possibilidades de realização: valores criadores; valores vivenciais e valores de atitude. O ser humano não deve fixar-se em um deles, mas procurar a realização de todos, pois o que importa é responder a partir do lugar em que se está inserido; cada lugar clama por valores diversos, sejam eles de criação, vivência ou atitude. O que importa para o ser humano realizar-se não é o raio de ação de seus sentidos, mas o fato de desempenhar do círculo das obrigações tais vivências.

O que permite compreender o valioso da vida, na estreiteza das circunstâncias, são as apreensões da riqueza dos valores. Dessa forma, o ser humano pode atingir sua realização plena, não apenas criando e gozando a vida, mas também no sofrimento, que apresenta um valor incalculável. Além de ser fecunda em criação e rica em vivências, pode a pessoa, perante o estreitamento das possibilidades, responder com bravura as inquirições que a vida lhe reserva. O existir autêntico depende de uma atitude diante de um destino inapelável. Frankl evidencia que não é necessário o sofrimento, para ter sentido na vida, mas mesmo diante do sofrimento é possível encontrá-lo. Tem-se a possibilidade de encontrar sentido e personalizar a existência; deve-se, portanto, diante do sofrimento, suportá-lo, aceitá-lo com audácia.

Chamamos a estes valores, valores de atitude (*Einstellungswerte*): por que aqui tudo depende da atitude que o homem adote diante de um destino imutável. A possibilidade de realizar estes valores de atitude sempre se verifica, portanto, quando o homem arrosta um destino perante o qual nada mais pode fazer que aceitá-lo, suportá-lo; tudo está no modo como suporta, tudo depende de que o carregue sobre si como uma cruz. Trata-se de atitudes tais como: a valentia no sofrimento, a dignidade na ruína e no malogro. [...] fica patente que a existência humana nunca se realiza e propriamente se pode considerar sem sentido: a vida do homem conserva o seu sentido até “as últimas”, até o último suspiro (FRANKL, 1989, p. 83).

A obrigação de realizar valores não deixa o ser humano em paz, até o último instante da existência. A logoterapia acredita que, enquanto há um ser consciente, há também um ser responsável. A vida exige do ser humano realizações: umas vezes criadoras, outras que se orientam para valores vivenciais, e de atitude. O viver como pessoa realizadora, ou melhor, “assumidora” desses valores é um ser de existência autêntica, que enriquecerá o mundo ora com o agir, ora através das vivências. Mas talvez nada se iguale ao valor da atitude, ainda mais uma atitude assumida com bravura, diante do sofrimento imutável, por meio do qual é assumida a vida responsável e livre, até o suspirar derradeiro.

Por isso compreende o fato antropológico primordial que o ser humano deva sempre estar endereçado. Deve sempre apontar para qualquer coisa ou qualquer um diverso dele próprio, ou seja, para um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar, para uma causa à qual consagra-se ou para uma pessoa a quem amar. Somente na medida em que consegue viver esta auto-transcendência da existência humana, alguém é autenticamente homem e autenticamente si próprio. Assim o homem se realiza não se preocupando com o realizar-se, mas esquecendo-se de si mesmo e dando-se, descuidando-se de si e concretamente seus pensamentos para além de si (FRANKL, 2005, p. 29).

A vontade de sentido é a necessidade de dar à vida o máximo de sentido e realizar em seu curso todos os valores possíveis (FRANKL, 1976, p. 48). Visar um sentido é, portanto, algo genuinamente humano, original e espontâneo. A vida nos questiona e espera de nós respostas concretas diante das situações, as respostas podem enriquecer, por vezes, o mundo com nossas ações (valores criadores), enriquecermos a nós por meio de nossas vivências (valores de experiência), ou então, quando não podemos mudar algo que está além de nós, ainda sim podemos responder à vida, mudando a nós mesmos (valores de atitude).

4.3.2 O sentido da vida

O sentido na vida constitui um ponto angular na psicoterapia. A vontade de sentido está no centro do conceito logoterapêutico de motivação, pois compreende que há no ser

humano uma orientação ao sentido, tanto de caráter interior – tendência para a realizar o sentido, quanto exterior – a exigência de sentido da situação. A compreensão do sentido da vida, bem como a compreensão de um sentido do universo, se afastam, em certa medida, de uma compreensão da ciência da cura e se aproximam mais de uma compreensão filosófica, justamente por estar relacionada a uma visão de mundo em termos mais abrangentes (LUKAS, 1989, p. 26).

A perspectiva do sentido da vida está tacitamente relacionada à problemática da transitoriedade da vida, caracterizando-se como um problema tipicamente humano. Como visto, para Frankl, a preocupação com o sentido da vida não é expressão de algo doentio no ser humano, mas expressão de sua humanidade. “Só o homem como tal, é dado – a êle[sic.] exclusivamente – ter a vivência de sua existência como algo problemático; só ele é capaz de experimentar a problemática do ser” (FRANKL, 1989, p. 56).

Não acontece com o ser humano como acontece com o animal, que é possuidor de instinto, sendo que para o de hoje nenhuma tradição lhe diz o que é preciso fazer, estas características foram expressas por Frankl como causas do vazio existencial, não obstante, parece o ser humano não saber o que quer (FRANKL, 1991, p. 15). A questão do sentido da vida é levantada pelo homem e, mais do que isto, ele é capaz de colocar em questão a existência do próprio sentido (FRANKL, 2013a, p. 105).

Nestes termos, é realçada a capacidade humana de autotranscendência, implícita na capacidade de escolha e o autodistanciamento, sendo o ser humano capaz de colocar em questão a veracidade do sentido da própria existência. Tais fatos comprovam a questão do sentido como genuinamente humana, pois o animal não é dotado com a capacidade de escolher e muito menos de questionar-se.

No embate com a falta de sentido presente na temática da transitoriedade da vida, Frankl alega que pelo declínio das tradições, o que é afetado corresponde aos valores tidos como universais e nunca o sentido único das situações. “Pode-se definir valores como aqueles universais de sentido que cristalizaram nas situações típicas que a sociedade – ou, até mesmo – a humanidade tem de enfrentar” (FRANKL, 2013a, p. 74). A transitoriedade é compreendida por Frankl em uma visão positiva da vida; é comparada a um vasto campo de plantação¹⁹, pois quando se foca no aspecto pessimista da transitoriedade, o ser humano está olhando apenas para os campos vazios, não levando em conta as várias colheitas armazenadas

¹⁹ Referencia a Jó 5, 25-27.

no celeiro da existência, pois tudo aquilo que se colheu, fica armazenado pelo passado, ficará eternizado (FRANKL, 2013a, p. 95).

A vida questiona: qual o sentido da sua existência? A resposta não pode ser dada agora, pois a pessoa ainda está inserida em uma constante de realização de possibilidades da qual escolhe uma – caráter único da existência. No ininterrupto questionar, a resposta só poderá se dar com o cessar das interrogações. A resposta será dada pela concretude dos fatos, na conclusão da existência.

A vida é transitória: o futuro ainda existirá, o passado não mais existe, e a única coisa que realmente existe é o presente. Ou seja, o futuro ainda está no por-vir, o passado não mais existe como possibilidade de realização, sua existência se dá como concretude de atos realizados, cabe ao ser humano, ser protagonista de sua história e realizar no agora do presente suas possibilidades. Portanto, o imperativo categórico frankliano é: viva, pois como se vivesse pela segunda vez e, tendo feito tudo errado da primeira vez, estás agora na iminência de fazer de novo (FRANKL, 1976, p. 53).

Deve ser percebido o caráter de responsabilidade que esse imperativo implica. A cada momento é dada a possibilidade de numa segunda vez fazer da vida uma autêntica realização de valores e de sentido. Viver da segunda vez é autodistanciar-se para perceber-se cumprindo a exigência singular da situação, onde o indivíduo encontra sempre a possibilidade de mudança.

O ser humano que vive sua existência de modo próprio diz “sim” à vida, mesmo em seu caráter de transitoriedade. Percebe que ter sido é a melhor forma de ser. Pois aquilo que existiu como concretude de realização continuará sempre a existir, independentemente de se dar atenção ou de se pensar a respeito. O que foi realizado e arquivado no passado continuará a existir, independentemente da pessoa ainda existir. O ser que se faz próprio continuará a existir como personalidade própria no todo, tendo sido autêntico e fiel ao seu profundo nas partes, nas situações.

Percebe-se que o sentido não se dá como algo subjetivo, por não haver um sentido universal, único a todos os seres humanos, mas um sentido individual para cada um. Por isso o sentido tem caráter relativo, refere-se a uma pessoa singular que se insere em situação concreta; é relativa à situação tomada no caso concreto irrepitível e única.

O sentido, portanto, em virtude da sua relação com a situação, é também, por seu turno irrepitível e único; e esta unicidade do “único que se impõe” faz com que o sentido, extraído da sua trans-subjetividade, em vez de ser algo dado por nós, seja para nós um dado (FRANKL, 1989, p. 76).

Se cada coisa realizada é de caráter único e fica arquivada no passado, faz-se importante e necessário decidir no presente o que queremos eternizar, levando-o a fazer parte do passado. Nisso constitui a criatividade do ser de existência autêntica; remove-se do nada do futuro, transformando em passado.

Tudo é escrito no arquivo eterno – nossa vida toda, todas as criações e ações, encontros e experiências, todos os amores e sofrimentos. Tudo isso está contido e permanece no arquivo eterno. A realidade não é um manuscrito redigido em um código que devemos decifrar, como ensinou o grande filósofo existencialista Karl Jaspers. Não a realidade é antes um documento que devemos ditar. Este documento é de natureza dramática, dia por dia a vida nos faz questões, somos interrogados pela vida e devemos responder. A vida, gostaria de afirmar, é um período de perguntas e respostas que dura quanto durar a vida [...]. Responder à vida significa fazer-nos responsáveis por nossas vidas (FRANKL, 1989, p. 100).

A vivência do sentido da vida arraiga-se justamente nesse fato. No escolher possibilidades do futuro, transformando-as em realidades. O que se escolhe eternizar configurará o ser humano. O existir autêntico não é algo que é, mas vai acontecendo e, por isso, chega à sua completude quando finda a vida. O ser é sua vida, considerando-a boa ou má de se vivenciar. O ser humano se transformou na história de sua vida. Ele fez seu próprio céu ou seu próprio inferno, pelas escolhas que assumiu ou não assumiu realizar.

Destarte, pode ser percebido que só se compreende o existir autêntico quando emerge a pessoa-profunda que é espiritual. No noético encontra-se a verdadeira pessoa singular. É forte a relação do ser humano que se afirma como pessoa. É centrando-se que o ser humano se vê crucialmente em sua realidade e consegue transcender-se objetivamente em direção às coisas e a alguém. Consegue autodeterminar-se, sendo a pessoa não apenas o que ela “é”, mas o que “decide ser” como concretização. O ser humano não é um ser que decide sobre alguma coisa, mas, primordialmente, decide sobre si mesmo e, assim, decide sobre o sentido de sua vida.

4.3.3 O sentido do universo

Como repetidas vezes dito, na perspectiva frankliana, a característica fundamental da realidade humana é a autotranscendenciada existência (FRANKL, 1997, p. 77). Isto implica que o ser humano se dirige para além de si mesmo. É orientado para o mundo fora de si, um mundo de sentido que se pode realizar ou de pessoas a amar. Constitui-se, assim, que a necessidade de sentido é a mais humana de todas as necessidades, devendo ser satisfeita em

seus diferentes níveis, seja ele de situação, na vida ou a partir de uma compreensão para além de si.

A situação nos coloca uma pergunta, um desafio ao qual devemos dar uma resposta por meio de uma atitude. Como visto, Frankl apresenta três caminhos básicos para adquirir sentido: por meio de uma ação praticada ou uma obra criada, vivenciando algo ou encontrando com outrem e, numa terceira via, quando não se pode mudar a situação a enfrentar, tem a possibilidade de mudar a si mesmo. Este último aspecto referente, por exemplo, ao sofrimento, pressupõe uma visão de mundo mais abrangente, que compreenda um sentido último.

Existe logicamente um sentido último, mais amplo. Porém, quanto mais amplo for o sentido, menos compreensível será. Trata-se do sentido do todo, do sentido da vida como um todo. E acredito não ser digno de um psiquiatra, ou de qualquer cientista, negar de antemão a simples possibilidade de um tal sentido universal com bases em pressupostos apriorísticos ou doutrinações ideológicas (FRANKL, 1997, p. 81).

Assim como na relação entre o ser humano e o animal, o mundo do ser humano se dá de forma mais abrangente, no sentido de que o homem pode entender o animal, mas não o contrário; também ocorre com o ser humano em relação ao divino. Este se encontra em uma dimensão mais abrangente que a humana, onde o ser humano pode encontrar um sentido último para o sofrimento (FRANKL, 2013a, p. 180). Frankl sublinha que “algo que parece impossível numa dimensão mais baixa é perfeitamente possível numa dimensão superior, mais abrangente” (FRANKL, 2013a, p. 184).

O sentido último escapa da compreensão intelectual, pois nem tudo pode ser compreendido quanto às conexões lógicas. “Neste ponto, o conhecimento não tem mais utilidade e surge a fé: o que é in-compreensível (*‘un-wiss-bar’*), não precisa ser in-acreditável (*‘un-glaub-lich’*)” (FRANKL, 1997, p. 84).

Este conceito de sentido, o sentido último, se distingue dos demais conceitos, no sentido de que aqueles - o sentido na vida e o sentido da vida - exercem uma dependência direta do ser humano em escolher este ou aquele sentido a se concretizar; entretanto, quanto ao sentido do universo, a escolha da pessoa consiste em crer ou não na existência de um sentido último. Ao contrário dos primeiros conceitos, o sentido último existirá independente de o ser humano optar por ele ou não (FRANKL, 2013b, p. 48).

A resposta sobre a última questão de sentido é objetivamente impossível de ser respondida intelectualmente, mas mesmo não havendo uma resposta intelectual a esta pergunta é possível assumir diante deste questionamento último, uma decisão pessoal em

ultrapassar ou não a compreensão do sentido em sua forma mais ampla. Frankl considera que da mesma forma que é compreensível que tudo tenha um sentido, alguém possa compreender que tudo seja desprovido de sentido. Diante desta dupla possibilidade, quem crê no sentido, diz *fiat*, ou seja, faz a opção por agir como se a vida tivesse um sentido infinito. “A fé não é uma maneira de pensar da qual se subtrai a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador” (FRANKL, 19971, p. 84).

É como uma balança com dois pratos nivelados: o ser humano coloca sobre um dos pratos o peso do próprio ser. É nestes termos que o ser humano irreligioso é compreendido por Frankl como aquele que parou antes do tempo no questionamento sobre a quem é responsável (FRANKL, 1997, p. 43), vindo a aceitar a consciência como última instância. O irreligioso parou antes do tempo quando não consegue se inserir em uma cosmovisão mais ampla, em uma infinidade de sentido, ou no suprasentido. O irreligioso para em uma perspectiva ética. Já o religioso transforma o questionamento ético em religioso, não parando na anterioridade psíquica, mas se elevando até o suprasentido por meio da fé.

O homem é incapaz de entender o sentido último do sofrimento humano, porque “o mero pensamento não pode revelar-nos o mais alto dos propósitos”, como Albert Einstein declarou certa vez. Eu diria que o sentido último – ou, como prefiro chamar, o “suprasentido” – não diz respeito a uma questão de conhecimento intelectual, mas de fé. Não conseguimos relacionar-nos com este suprasentido em solo puramente racional, mas, apenas, em solo existencial, através de todo o nosso ser, isto é, por meio da fé (FRANKL, 2013a, p. 181).

A religião, para Frankl, constitui um fenômeno humano que deve ser levado a sério: “Tal fenômeno deve ser encarado como autêntico e não, simplesmente, subestimado por uma redução interpretativa a fenômenos sub-humanos” (FRANKL, 2013a, p. 175). A religião é algo tão própria do ser humano que mesmo um neurótico pode ser religioso. Sobre este fato Frankl argumenta: “contra todas as aparências, ela [a religião] se mostra indestrutível e indelével. Nem uma psicose pode destruí-la” (FRANKL, 2013a, p. 172).

Neste contexto, eu gostaria de citar Kierkegaard, que, certa vez, disse: “Mesmo que a loucura mostre a mim o manto escarlate, eu ainda poderei salvar a minha alma, se eu quiser *agradar a Deus*”, isto é, mesmo que eu seja atormentado por uma psicose, ainda assim, poderei escolher minha atitude diante deste sofrimento, podendo, assim, transformá-lo numa conquista (FRANKL, 2013a, p. 172).

Tendo em vista que a religiosidade é um fator genuinamente humano, a diferença existente entre uma pessoa que crê e outra que não crê no sentido último, se dá, na concepção frankliana, quando alguém insiste que fala consigo mesmo, enquanto, por outro lado, quem

crê acredita de forma consciente ou inconsciente que tem um diálogo com alguém distinto de si (FRANKL, 19997, p. 88).

As pessoas que restringem a realidade ao que é tangível e visível e que, por tal razão, tendem *a priori* a negar a existência de um Ser último também tendem a reprimir sentimentos religiosos. Junto dessas pessoas que são sofisticadas demais para aceitar os conceitos ingênuos da religião, também há aqueles que são imaturos demais para superar uma epistemologia pobre, insistindo que Deus deveria ser visível. Se essas pessoas, algum dia, subirem a um palco, elas aprenderão uma lição. No palco, o homem, ofuscado pelos refletores, não pode ver seu público, apenas um buraco negro. Ele não pode ver aqueles que o estão vendo (FRANKL, 2013a, p. 189).

Em *A vontade de sentido*, Frankl argumenta que a “fé num sentido último é precedida pela crença em um Ser último: pela crença em Deus” (2013a, p. 181). Isto conflui para darmos mais um passo no roteiro exposto por H. J. Frass, quando diz que Frankl reintroduz a necessidade psicológica de pensar o Deus bíblico-pessoal, numa evidente tendência apologética (2007, p. 20).

4.4 TENDÊNCIA APOLOGÉTICA AO PENSAR DEUS

Viktor Frankl, ao buscar uma delimitação em relação à teologia, reserva à antropologia o lugar da relação do ser humano com Deus. Isto porquê, como visto, ele compreende a religiosidade como uma exigência de ordem humana, sendo a mais humana de todas as necessidades, a busca por um sentido último. Desta forma, tudo que visa satisfazer as exigências genuinamente humanas, devem ser compreendidas dentro do humanismo (FRANKL, 1978, p. 258). Neste viés, Frankl irá tratar da relação do ser humano com o divino e não da existência ou inexistência deste.

Na relação do ser humano com Deus está a vivência dos sentidos e valores, sendo que estes não são relativos ao sujeito que valoriza, mas a um valor absoluto. Frankl considera que o ato de valorizar só é possível mediante um valor absoluto, um valor máximo capaz de avaliar às coisas (FRANKL, 1978, p. 261). Este valor absoluto é, para Frankl, Deus. “Não se concebe o valor máximo como tal – o *summum bonum* – senão vinculado a uma pessoa, e a uma pessoa de sumo valor a *summa persona bona*. Esta terá de ser mais que uma pessoa no sentido comum; terá de ser uma superpessoa” (FRANKL, 1978, p. 261).

Frankl já falava anteriormente (FRANKL, 1997, p. 44) que o ser humano não pode ser legislador ético de si mesmo. A voz da sua consciência não provém de si, mas de além de si. Frankl considera que o absoluto, o incondicionado, não constitui apenas a condição de valoração, mas é ele que possibilita a percepção dos valores (FRANKL, 1978, p. 262).

Reiteremos: somente de um valor máximo absoluto, de uma pessoa de valor absoluto – Deus – recebem as coisas um valor. Somente quando as convocamos ao tribunal divino, ainda que inconscientemente, somos capazes de dar valor às coisas, dar-lhes o valor que a elas corresponde. Sem sabê-lo, inconscientemente, pressupomos em todo ato de valorar a pessoa de valor absoluto, o árbitro divino (FRANKL, 1978, p. 262).

Em “A vontade de sentido” Frankl apresenta uma formulação feita à Heidegger após este ter realizado uma palestra em Viena; Heidegger até pede para usar tal perspectiva em suas aulas, tal perspectiva consiste na perspectiva de Frankl de que aquilo que se procura é sempre, de alguma forma, já pressuposto. “Literalmente, pres-su-pos-to, isto é, colocado (posto) sob (sup) a busca antes (pre) mesmo de ela ser iniciada” (FRANKL, 2013a, p. 188).

Frankl compreende que Deus é a ordem das coisas (1978, p. 263). Sendo assim, ele não pode ser medido ou comparado, pois é considerado o “completamente outro”. É por isto que Frankl compreende que Deus não está em nenhuma das dimensões do ser humano, pois é Ele próprio a dimensionalidade (FRANKL, 1978, p. 263).

O homem não conseguirá romper essa diferença dimensional entre o mundo humano e o mundo divino, mas ele pode, sim, buscar esse sentido último através da fé que é intermediada pela crença neste Ser último. Mas Deus está “acima de todas as bênçãos e hinos de louvor, de toda adoração e consolação que proferem no mundo”, como é dito na famosa oração judaica para os mortos, o Kaddish (FRANKL, 2013a, p. 181s.).

Comparável ao que Martin Heidegger chamou de diferença ontológica, Frankl irá chamar de diferença dimensional (FRANKL, 2013a, p. 182). Isto, porque assim como existe uma diferença entre o ser e o ente, para Frankl existe a diferença dimensional entre o ser último e os seres humanos. Com isto, ele está querendo dizer que o ser humano não pode pretender falar de Deus, pois este se dá em uma dimensão mais abrangente do que a compreensão humana; mas nada o impede de falar a Deus, de orar (FRANKL, 2013a, p. 182).

Tal exercício, o de dizer Tu a um monólogo, convertendo-o em um diálogo, requer do ser humano a recusa de uma supervalorização da *ratio*. Assim como M. Scheler, Frankl acredita que o ser humano tem Deus ou tem ídolos, pois sempre o ser humano acredita em algo último, podendo ser este uma compreensão da anterioridade ou de fato uma ulterioridade. Para Frankl, o “sacrifício da razão” significa simplesmente o reconhecimento de que existe algo acima do intelecto.

Na verdade, o homem se contenta às vezes em renegar apenas o nome de Deus; por arrogância (Hochmut) fala então somente “do divino” ou da “divindade”, e mesmo a ela gostaria de dar um nome particular ou escondê-la a qualquer preço atrás de expressões vagas e nebulosas de conotação panteísta. Pois assim como se necessita de 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 os homens vêm usando há milênios: a simples palavra “Deus” (FRANKL, 1997, p. 43).

O ser humano, à medida que vai colhendo as oportunidades de realização e arquivando-as no passado vai plasmando-se de acordo com a voz da transcendência. A autodeterminação do sujeito recupera sua existência humana para o modo mais próprio de ser. O ser humano em seu dever ser é uma antecipação de como ele é. “Assim, este “ser-antecipadamente” é a condição de toda possibilidade de ser “de outro modo”, de chegar a ser de outro modo, de toda autodeterminação, de toda autoformação, e toda autoeducação” (FRANKL, 1978, p. 269).

Frankl está buscando no dever ser do ser humano, em uma perspectiva a partir da transcendência, uma *imago hominis* mais fiel à natureza humana; daí a necessidade de se pensar Deus. Pois “uma imagem correta rompe não só com a facticidade, como também com a imanência. Uma ideia do homem limitada à imanência não está completa. Ou bem o homem se concebe como imagem de Deus, ou degenera em uma criatura de si mesmo” (FRANKL, 1978, p. 261).

A transcendência pertence de modo originário à essência do ser humano e é a partir dela que a pessoa deve ser compreendida. Ao se fechar em si, em sua consciência, o ser humano degenera em uma criatura sua e não em uma imagem fiel do si, que brota da dimensão humana como imagem de Deus.

Percebe-se em Frankl, a necessidade de estabelecer, em termos de diálogo, uma relação com este Deus pessoal. Um Deus que não é inexistente, mas oculto ou incompreensível em relação à posição intermediária que o ser humano ocupa. O diálogo do ser humano com Deus pode às vezes ser compreendido, como visto, como um diálogo com o nada. Isto, porque Deus, na concepção frankliana, não é algo que exista entre os existentes, mas é fundamento do que existe, é a existência mesma (FRANKL, 1978, p. 261). Tal perspectiva é ilustrada pelas palavras de Jó quanto à relação do ser humano com Deus: “Eis que passa junto a mim e não o vejo, afasta-se e nem assim o noto” (Jó, 9:11).

A necessidade de se pensar Deus também se dá pela questão dos valores. Sob influência de Scheler, Frankl acredita que o valor mais alto está ligado a pessoa de valor, assim como o supersentido está ligado a uma superpessoa (FRANKL, 1978, p. 273). É por isto que Frankl postula que o ser humano só pode ser compreendido a partir de Deus, sendo que o acesso a este se torna possível somente pelo ser humano. Neste percurso do ser humano em direção à sua imagem fiel, ao seu Deus, não é tomado por base um momento racional, mas

um momento receptivo-afetivo. “Não é a autocompreensão da existência como um processo de pensamento que é capaz de nos levar à realidade de Deus, mas sim a autocompreensão da vida em termos de uma aspiração” (FRANKL, 1978, p. 261).

Na escolha de um sentido para viver, o ser humano pode compreender que também há um sentido no viver, podendo, o ser humano, ir mais longe em sua aspiração, para aquele momento que não cabe mais escolhas além de uma mudança de si próprio, de expandir-se em sua humanidade e perceber-se partícipe de um grande sentido, o suprasentido.

O relacionamento com o suprasentido se dá na perspectiva frankliana, sob o paradoxo da transcendência e intimidade. Deus é aquele que é, ao mesmo tempo, infinitamente longe e infinitamente perto (FRANKL, 1978, p. 275).

Na perspectiva da transcendência, Frankl postula que Deus permanece incomensurável em relação à tudo que é terreno, humano e temporal. (FRANKL, 1978, p. 295). Deus, nesta perspectiva, não é indizível e inconcebível, mas apenas crível e vivenciável. Como analogia a este fato, Frankl cita a dimensão espacial, sendo que a terra fica no espaço e o céu que abarca a terra é o próprio espaço (FRANKL, 1978, p. 275). Com isto, o autor quer justificar que a analogia não deve gerar uma compreensão reducionista, mas uma extrapolação. Assim como na operação dialética de Hegel de superar e conservar jamais se deve rebaixar o que está acima, deve-se ascender o que está embaixo.

Por extrapolação Frankl compreende que o máximo de essência do que está no nível inferior passa a ser o mínimo de essência do nível superior. Isto quer dizer que: “se o espírito humano é espírito personificado, não devemos inferir disso que o espírito divino é, em sua expressão mínima, mas com maior exatidão, superpessoal” (FRANKL, 1978, p. 276). Disto resulta que “ousamos apenas extrapolar, personificar, com base na esperança e na fé de que nós, que somos simplesmente pessoas e não superpessoas, que temos um mundo e não um ultramundo, somos pelo menos a imagem da superpessoa” (FRANKL, 1978, p. 277).

Frankl compreende que, além de viver um relacionamento oculto com um Deus igualmente oculto, em termos de uma distância transcendente, o relacionamento também se dá no âmbito da intimidade.

Contrariamente à opinião de Spinoza de que aquele que ama a Deus não pode desejar ser correspondido no seu amor por parte daquele ser perfeito, acreditamos que o amor *é recíproco, e na qualidade de amor de uma pessoa, isto é, de nossa pessoa, há de ser amor a uma pessoa, não a uma coisa*, amor de um “quem, não de um “que”, amor de um “tu” (FRANKL, 1978, p. 277).

Neste paradoxal relacionamento de uma transcendência absoluta e intimidade absoluta há a conversão da transcendência em intimidade. O mais íntimo dos pronomes, o Tu,

não é dirigido nem aos pais, mas reservado a Deus, a este nome que inspira temor. Desta forma Frankl se expressa: “só podemos falar a Deus realmente sob a forma de um Tu, pois Dele, a seu respeito, não se pode dizer nada” (FRANKL, 1978, p. 278).

Nesta relação do ser humano com o divino, a oração é, segundo Frankl, o único ato do espírito humano capaz de tornar Deus presente como Tu, pois a oração assim o atualiza, concretiza e personifica (FRANKL, 1978, p. 278). “A oração torna Deus presente” (FRANKL, 1978, p. 279). Ela é um dedicar-se a Deus. A oração pode cristalizar-se em sua prática, convertendo-se em símbolo, onde perdura. Por este viés, podemos compreender o que Frankl diz:

Portanto, não negamos absolutamente que o homem já encontre algo para onde canalizar sua religiosidade, algo de fato preexistente do qual se apodera de maneira existencial. Porém, aquilo que o homem encontra pronto, aquelas imagens primitivas, não são quaisquer arquétipos, mas a oração dos nossos pais, os ritos das nossas igrejas, as revelações de nossos profetas – e os exemplos de nossos santos (FRANKL, 1997, p. 51).

Aquilo que o homem encontra pronto não são arquétipos, mas orações e símbolos. Isto, porque “o que a oração efetua é a intimidade da transcendência, o que o símbolo supera é a transitoriedade da atualização” (FRANKL, 1978, p. 279). Frankl acredita que da mesma forma que há uma necessidade metafísica, há também uma necessidade de símbolos por parte do ser humano (FRANKL, 1978, p. 279).

Diante do indizível, não cabe ao ser humano falar de Deus, apenas dizer a Deus, orar. É neste sentido que compreendemos que não cabe ao ser humano questionar sobre o sentido da vida, pois, certo sentido escapa de nossa compreensão terrena, nossa tarefa consiste apenas em responder. “No enfoque do infinito o absoluto se transforma em concreto, a divindade panteísta em um Deus teísta, o espiritual em um espírito pessoal-concreto, em uma palavra, em um tu” (FRANKL, 1978, p. 277).

Na cosmovisão otimista que Frankl possui sobre a vida há uma confiança incondicional em um sentido último, em uma fé igualmente incondicional. Neste sentido, a confiança incondicional em Deus não permite questionamento como o da teodiceia que inquire: que motivos teve Deus para permitir o sofrimento e o mal? (FRANKL, 1978, p. 281). Não cabe aplicar a Deus uma medida humana, não cabe ao ser humano a pergunta sobre o sentido, pois a vida mesma é uma pergunta, à qual temos de responder; respondemos assumindo uma responsabilidade diante da própria existência.

A crença em um supersentido garante àquele que sofre compreender que seu sofrimento é também uma pergunta e que de novo somos inquiridos, requerendo do “*Homo*

patiens” uma postura de “Homem incondicionado” assim como teve Habacuc em seu hino, o qual Frankl cita:

Esprei em silêncio o dia da aflição, que se há de levantar sobre o povo que nos oprime porque então a figueira não brotará, nulo será o produto das vinhas, faltará o fruto da oliveira, e os campos não darão de comer. Não haverá mais ovelhas no aprisco, nem gado nos estábulos. Eu, porém, regozijar-me-ei no Senhor. Encontrarei minha alegria no Deus de minha salvação (FRANKL, 2013a, p. 194).

E assim Frankl conclui: “Que seja essa a lição a se aprender de meu livro” (FRANKL, 2013a, p. 194). A lição que devemos aprender é que existe um sentido incondicional na vida, um supersentido referente a uma superpessoa, os quais devem ser levados a sério na compreensão de um ser humano em busca de realizar-se completamente.

Tudo depende da atitude que assumimos diante das situações: existe sentido até as últimas consequências; cabe a pessoa se decidir por ele. Guimarães Rosa traduz isto de forma poética:

O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza! Só assim de repente, na horinha em que se quer, de propósito – por coragem (GUIMARÃES ROSA, 2005, p. 448).

Frankl postula que a vida é dotada de sentido e este é incondicional, está a nossa disposição a todo o momento, pois quem tem um motivo para viver, suporta todo como existir. A coragem de existir conseguimos diante de um sentido que nos motiva a continuar a responder à vida, enquanto ela nos “embrulha”. Respondemos aos questionamentos da existência de diversas formas, seja criando, amando, vivenciando e tomando uma atitude perante algo ou alguém, ou, por vezes, perante nós mesmos, pois mediante um sofrimento ou situação imutável, ou na conclusão da vida, a única saída que dispomos, a única resposta que nos cabe é referente àquele simples pronome, o Tu de Deus.

4.5 O *HOMO RELIGIOSUS*: UM SER EM BUSCA DE SENTIDO

Neste percurso, pode-se perceber que Frankl descobre um inconsciente espiritual por detrás de um inconsciente instintivo, mas não só: descobre também, a partir de uma religiosidade inconsciente, um Tu transcendente por detrás de um Eu imanente. Sempre houve no ser humano uma tendência inconsciente rumo a Deus, uma ligação intencional com o inconsciente e que Frankl denominou Deus no inconsciente.

A religião para Frankl não tem caráter de impulso, mas de decisão, à qual implica uma vivência pessoal. Assim, a religião brota do centro do ser humano, originando o *homo religiosus*. A análise existencial torna atual essa realidade que sempre esteve presente, embora inconsciente, pois a religião é existencial ou não é nada.

A religião, mesmo sendo um fenômeno humano, proporciona uma sensação de proteção, que só se pode encontrar na transcendência. Não podendo chegar a essa dimensão extra-humana pelo conhecimento metodológico, científico, mas pela fé ligada a uma consciência pessoal espiritual inserida nas vivências de seu mundo.

Querendo ou não, o ser humano, admitindo ou não, sempre acredita em um sentido quando respira. O *homo religiosus* é aquele que acredita e percebe um sentido, mesmo na dor e no sofrimento. O ser humano está constantemente confrontado com situações que clamam existencialmente por sentido. São dádivas de realização que implicam incumbência, pois cada situação é um chamado que se deve ouvir e realizar.

Para Frankl, a pessoa pode encontrar sentido, em três formas básicas: criando alguma coisa; experimentando alguma coisa, vivendo amor e encontrando sentido até no sofrimento. Neste último, só o *homo religiosus* pode realizar-se, por projetar-se à transcendência rumo àquele a quem acredita, encarando seu sofrimento como parte do plano de Deus e oportunidade de aprendizagem para a sua existência.

Cada situação tem um sentido determinado. O *homo religiosus* percebe isso e busca por isso, até mesmo na dor. Desta forma, o *homo religiosus* exprime total relação com a dimensão existencial. A autotranscendência da existência é característica ontológica fundamental não podendo ser compreendida fora da dimensão existencial-espiritual. Ser pessoa humana significa dirigir-se para além de si mesmo, para algo ou alguém diferente de si. A necessidade de sentido é caracterizada como a mais humana de todas as necessidades. Busca essa que não é abstrata, mas absolutamente concreta, em uma situação concreta, de uma pessoa concreta no mundo. As situações desafiam e exigem respostas como superação dos limites da pessoa, os quais podem oportunizar descoberta de sentido de vida. O sentido último, a que o *homo religiosus* se dirige, escapa totalmente da compreensão, pois quanto maior o sentido mais incompreensível.

O símbolo é uma solução para aproximar o simbolizado do simbolizante. O *homo religiosus*, para aproximar-se do Divino, constrói pelos símbolos uma correlação entre a sua pessoa espiritual e a sua pessoa profunda espiritual. Assim, a religião é vista por Frankl com este caráter religante e simbólico, pois é existencial.

Quando o ser humano está em um diálogo profundo, com seu próprio ser, em uma solidão e honestidade de diálogo, é legítimo denominar, segundo Frankl, que o parceiro deste solilóquio é o próprio Deus. Logo, esse é o fenômeno do *religare* existencial. A religião do ser humano na articulação de sua consciência (soma-psique) com sua inconsciência (o espiritual) desperta nele o diálogo existencial de profundidade espiritual para a descoberta de sentido para o seu viver. O diálogo com Deus do *homo religiosus*, é um diálogo profundo e honesto que lhe permite encarar a vida após experimentá-lo.

A mais humana de todas as vontades é a vontade de sentido, para Frankl. A religião pode ser compreendida como a realização de um sentido último. Assim, ela se torna essencial para despertar na humanidade esses sentidos velados a partir da experiência que o ser humano faz de si mesmo. Nesta emerge o *homo religiosus* como ser-no-mundo capaz de encarar a vida com liberdade e responsabilidade, e acima de tudo, transcender sua condição psicofísica (facticidade) rumo à existencialidade com sentido profundo de vida.

Pode-se perceber que o *homo religiosus* só pode ser compreendido com a consideração da dimensão existencial-espiritual. Não podendo ser o *homo religiosus* só da esfera da facticidade, pois se fosse, seria guiado e, não teria os atributos da existencialidade: a responsabilidade e a liberdade de escolha.

O *homo religiosus* reconhece haver além de si uma dimensão supra-humana, a qual não pode ser compreendida, somente ser experimentada. Este aspecto transcendente lhe possibilita, diante das penas mais duras que a vida oferece, sair delas de cabeça erguida e dizer sim à vida com sentido apesar de tudo. A consciência como “órgão de sentido” é a voz dessa transcendência; Deus, que se manifesta no espiritual e dá apontamentos para a felicidade e a realização do ser humano, como pessoa espiritual, que busca sentido para o seu viver.

O *homo religiosus* acredita ter um sentido último, o qual abarca todas as coisas e todos os sentidos. Seu solilóquio é a plena e autêntica conversa com Deus, que se manifesta inconscientemente em sua vida. O religar (exercer sua religiosidade) permite uma experiência existencial de profundidade espiritual, a qual segue o exemplo dos santos, profetas, místicos, mártires, tendo como via os ritos, para que tal profundidade seja alcançada (FRANKL, 1997, p. 51).

A dimensão existencial-espiritual está em todos. Depende do ser humano perceber, aceitar e viver essa dimensão, como uma manifestação de Deus espontânea, que faz, no amor ou na dor, a consciência encontrar novas formas de ser, criar e conviver livre e respeitosamente. Com efeito, o fato de ignorar a religiosidade, que é um fenômeno humano,

pode trazer uma inquietude de coração, perante a qual santo Agostinho exprime: “inquieto está meu coração enquanto não encontrar repouso em ti”. Essas palavras reforçam a visão de Frankl, no sentido de que o ser humano religioso é aquele que encontra desde a sua profundidade espiritual o centro de sua força divina e criativa. Essa força espiritual leva-o a enfrentar os problemas da existência, descobrindo um por que viver enquanto a vida pulsa e clama por explicação.

5. CONCLUSÃO

O questionamento sobre quem é o homem mostra-se como tema de grande pertinência, podendo ser abordado sob várias perspectivas, sejam elas teológicas, culturais, psicológicas, entre outras. Contudo, ao se indagar filosoficamente sobre a essência do ser humano, o que se pretende é realizar uma reflexão anterior a estas possíveis perspectivas e que, por seu turno, é condição de possibilidade dessas mediante o desvelar que a estrutura eidética fornece.

Ao final desta pesquisa não se quer, nem se considera conveniente, apresentar uma resposta conclusiva à problemática que a motivou, pois diversas outras questões se impõem como implicações desta análise, revelando-se como um conteúdo bastante complexo, onde tais questões nem sempre puderam ser desenvolvidas em sua complexidade. Todavia, do que se pretendeu nesta pesquisa pode ser obtido com resultado satisfatório.

A guisa de considerações finais, pode se dizer primeiramente, que no questionamento central sobre quem o homem é, Frankl responde com dupla proposta argumentativa. A princípio, combatendo os reducionismos e afirmando o ser humano como um ser bio-psico-espiritual; posposto, defende o ser humano como um ser de constante busca, sendo a procura primária, a busca por sentido.

Disto resulta uma abertura de horizonte na consideração do ser humano. Este é visto por Frankl, não apenas como uma dualidade psicofísica, uma marionete regida, ora por fatores internos, ora por fatores externos, mas lhe é ressaltado na consideração frankliana a sua qualidade de escolha livre, mas também responsável, posto que além de escolher, o ser humano tem o dever de assumir o escolhido.

Mediante uma consideração behaviorista e freudiana sobre o ser humano, a psicologia humanista nasce como uma promessa diante da exigência psicológica de uma compreensão mais abrangente do ser humano. Todavia, Frankl questiona o quão humanista é a psicologia humanista (2005), visto que esta busca oferecer uma visão mais humana do ser humano, mas deixando de lado o que para Frankl é o fator humanizador, a dimensão transcendente do ser humano, a espiritual.

Ao destituir o ser humano de sua dimensão espiritual, este passa a ser visto por uma ótica reducionista. Na visão de Frankl, o ser humano não é condicionado pelo fisiologismo, psicologismo ou sociologismo, pois estes querem justificar o ser humano seja pela sua hereditariedade, buscando negar sua liberdade; seja pelo destino psicológico, negando sua

responsabilidade; seja pelo condicionamento social, negando a fundamentação dos valores e sua vivência pessoal.

Sem a dimensão da autonomia e da liberdade, atributos estes da dimensão noética, o ser humano perde aquilo que o caracteriza, distingue e possibilita sua elevação acima de todo condicionamento. Surge, a partir daí, a necessidade, por parte de Frankl, de buscar uma complementação das psicoterapias vigentes. Sua proposta é a logoterapia, uma terapia que busca combater o vazio existencial, a partir do sentido e de uma visão mais integral de ser humano. Viktor Frankl percebe como núcleo dos reducionismos vigentes a compreensão de ser humano. A partir disto formula uma antropologia filosófica baseada principalmente em Max Scheler e Nicolai Hartmann, o que torna inevitável a reflexão filosófica no pensamento frankliano.

A antropologia filosófica frankliana se dá a partir de um ser bio-psico-espiritual, uma diversidade de dimensões, mas em uma unidade de ato, pois em cada ato vive e atua o todo do ser humano. Dentre todas as dimensões, Frankl considera a dimensão noética como a dimensão distintiva do ser humano. Isto, porque este tem corpo e psique, mas é espírito (FRANKL, 1978, p. 123); ou seja, a partir daquilo que ele é, pode exercer um domínio sobre aquilo que ele tem. Nisto consiste a força desafiadora do espírito de se elevar acima de qualquer condicionamento e realizar suas próprias escolhas.

O ser humano é em essência ser espiritual; ou seja, ele tem corpo e psique, mas é espírito. É também, por ser espírito, que o ser humano é indivíduo, pois ser espiritual é ser pessoal, uma pessoa existencial que é, em essência, unidade e totalidade; isto significa que o ser humano não é, em sua essência, divisível ou adicionável.

Em sua compreensão filosófica do espírito, este é compreendido ao longo da história como estrutura de ato, unidade e reflexividade. A dimensão do espírito oferece um elo conceitual entre a antropologia filosófica e a metafísica, transcendendo os limites da conceptualidade, sendo acessível apenas por analogia. É uma estrutura ontológica que não está ligada à contingência e à finitude humana, mas é uma atualidade infinita de ser, sendo por meio desta que o ser humano participa do modo infinito de ser.

Na ampliação da consideração do inconsciente promovido por Frankl, há a consideração não só de um inconsciente instintivo, mas principalmente de um inconsciente espiritual, lugar da pessoa espiritual. Inconscientemente o ser humano não é apenas aquele que é impulsionado, antes é aquele que decide. Tal promoção e reabilitação da dimensão noética garante a passagem da consideração de um ser humano como marionete do destino e condicionamentos para um ser humano espiritual, de um *homunculus* para um *humanus*.

A existência espiritual só pode se efetivar se de alguma maneira for antecipada, é do espiritual que brota o ser que deveria ser, sendo pela intuição que a consciência provê tal modo de ser. É na abertura da consciência ao espírito que o ser vai se delineando em sua forma originária. A vida só pode ser vivida em seus próprios termos quando o indivíduo se desaloja de si e se transcende. O ser humano, na visão frankliana, não se realiza em si, mas para além de si, se realiza em termos de autotranscendência.

Pela perspectiva frankliana, a transcendência se da na existência humana de forma horizontal e vertical: É uma vivência em termos de autotranscendência (horizontal), na qual o ser humano é um in-divíduo, é um ser separado dos outros, mas que encontra sua realização no encontro com outros. É também uma personalidade, a partir da qual pode ser compreendida a verticalidade da transcendência pessoa, sendo que na pessoa humana *personat*, retumba, algo transcendente. O caráter transcendente da consciência dá condições de compreender o ser humano em um sentido mais profundo. Este não é crível, mas vivencial. Não se pode dizer o que é, mas permite um relacionar-se, ainda que o transcendente esteja oculto ou ignorado.

A dimensão espiritual é para Frankl o que há de genuinamente humano na pessoa, a mais própria das dimensões. É também aí que Frankl descobre não só uma espiritualidade inconsciente, mas também uma religiosidade inconsciente, compreendida como uma fé inconsciente, um relacionamento com Deus, sendo tal relacionamento imanente ao ser humano.

Sendo imanente, a religiosidade permanece existente, mesmo estando latente no ser humano (FRANKL, 1997, p. 48). É neste sentido que a antropologia frankliana pode ser compreendida como uma antropologia religiosa. O religioso é compreendido por Frankl, não em uma estreiteza confessional ou teológica, mas com um caráter mais abrangente, como aquele que acredita em um sentido e busca por ele.

O sentido por ser atribuído de várias formas, seja na vida, da vida ou em termos mais abrangentes como um sentido do universo. O ser humano pode encontrar o sentido em cada situação concreta, perceber-se com uma vida dotada de sentido, ou ainda, como partícipe de um sentido mais amplo, de um plano ou missão divina. Com isto, Frankl ressalta que tudo tem um sentido, basta o ser humano buscá-lo e efetivá-lo em seus mais diversos apelos.

Viktor Frankl, ao considerar a religiosidade como imanente ao ser humano, considera a diferença entre aquela pessoa que crê e a que não crê apenas em termos operacionais. O que não crê no sentido último ou num relacionamento com Deus é sempre aquele que parou antes do tempo. Na relação com o sentido, não crê neste em termos universais, que justifique e

console a pessoa em situações limítrofes. Em relação a Deus, não o professa como parceiro de seus diálogos mais profundos, íntimos e honestos, considerando ser sua consciência a sua parceira.

Mas, mesmo ao considerar de forma religiosa todas as pessoas, ainda que de forma latente, Frankl postula que não se deve levar ninguém a tal visão, pois a religiosidade tem caráter existencial de escolha e não pode ser de maneira alguma imposta.

As situações possuem um caráter de conclamação, sendo que a todo o momento estão a fazer-nos suas exigências. Estes desafios em forma de inquirição são aqueles que se devem responder de forma existencial, de acordo com a pessoalidade de cada um em sua necessidade de realização.

Frankl reserva à antropologia o lugar da consideração da relação do ser humano com Deus, sendo que a religiosidade é para Frankl a mais humana de todas as necessidades, a busca por um sentido último. Compreendemos o *Homo religiosus*, a partir da pesquisa realizada, como o coroamento da compreensão de Viktor Frankl sobre a existência do ser humano, o ser humano que vive em toda sua plenitude de sentido, garantindo sua transcendência aos condicionamentos e reducionismos, dizendo seu *fiat* em todas as exigências e desafios enquanto a vida pulsa e clama por explicação.

REFERÊNCIAS

- ABAGGNANO, Nicola. **História da filosofia**. Lisboa: Presença, 1970. v. 14.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulinas, 1991. v. 3.
- AQUINO, Thiago Antônio Avellar de; FERNANDES, Ana Sandra; ARAÚJO, Gylmara de. Do sagrado de Eliade ao logos de Frankl: um estudo comparativo. **Estudos de Religião**, v.26, n. 42, p. 119-133, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2945/3092>. Acesso em: 14 abr. 2014.
- BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOAINAIN JR, Elias. O Estudo do Potencial Humano na Psicologia Contemporânea: A corrente humanista e a corrente transpessoal. **Centro de Estudos e Encontro da Abordagem centrada na Pessoa**. [S.l.: s.n.], 1994. Disponível em: <http://www.encontroacp.psc.br/estudo.htm>. Acesso em 18 set. 2013.
- BUGENTAL, James F. T. Humanistic psychology: A new breakthrough. **American Psychologist**. Washington. v. 18 n. 9, p. 563-567. sep 1963. Disponível em: <http://psycnet.apa.org/psycinfo/1964-03430-001>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- CASTANÕN, Gustavo A. Psicologia Humanista: a história de um dilema epistemológico, **Memorandum**, Belo Horizonte, v.12, n. 12, p. 105-124, abril 2007. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a12/castanon01.htm>. Acesso em: 29 mar. 2012.
- COELHO JÚNIOR, Achilles G.; MAHFOUD, Miguel. As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 12, n. 2, 2001 p. 95-103, nov. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642001000200006. Acesso em: 23 out. 2013.
- COSTA, José Silveira da. **Max Scheler**: o personalismo ético. São Paulo: Moderna, 1996.
- DECARVALHO, Roy José. A History of the Third Force in Psychology. **Journal of humanistic Psychology**, [S.l.], v. 30, p. 22-44. 1990. Disponível em: <http://jhp.sagepub.com/content/30/4/22.full.pdf> . Acesso em: 13 jan. 2013.
- DITTRICH, Maria Glória. **Arte e criatividade, espiritualidade e cura**: A teoria do corpo-criante. Blumenau: Nova Letra, 2010.
- DRAWIN, Carlos Roberto. **O paradoxo da finitude**: sobre o sentido onto-antropológico da psicanálise freudiana. Tese (Doutorado em filosofia) Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2005.
- FABRY, Joseph B. **A busca do significado**: Viktor Frankl, Logoterapia e vida. 4. ed. São Paulo: ECE, 1984.

FERREIRA, P. T. MONTEIRO, Manuela Matos; **Ser Humano, Psicologia B – 12º ano.** Porto: Porto Editora, 2007.

FIZZOTI, Eugênio. Perspectivas existenciales de la búsqueda de sentido: bases filosóficas del pensamiento y de la práctica de Viktor E. Frankl. **Logoterapia Hoy** - Revista Peruana de Logoterapia Clínica y enfoques afines. Lima, v. 1, n.1, Octubre 2012. Disponível em: <http://www.logoterapiahoj.com/01%20OCTUBRE%202012/ART%3%8DCULO%20001.%2003.%20EUGENIO%20FIZZOTTI.%20APAEL.pdf>, Acesso em: 23 dez. 2013.

FRAAS, Hans-Jürgen. **A religiosidade humana:** Compêndio de Psicologia da Religião. 2. ed. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2007.

FRANKL, V. **A questão do sentido em psicoterapia.** Campinas: Papirus, 1990.

_____. **A presença ignorada de Deus.** 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **A psicoterapia na prática.** São Paulo: E.P.U., 1976.

_____. **A vontade de sentido:** fundamentos e aplicações da logoterapia. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2013a.

_____. **Em busca de sentido:** um psicólogo no campo de concentração. 14. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Psicoterapia e sentido da vida:** Fundamentos da logoterapia e análise existencial. São Paulo: Quadrante, 1989.

_____. **Psicoterapia para todos:** uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Um sentido para a vida:** psicoterapia e humanismo. 14. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2005.

_____. **The will to meaning.** New York: New American Library, 1970.

FRANKL, Viktor E.; LAPIDE, Pinchas. **A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido:** um diálogo. Petrópolis: Vozes, 2013b.

FRICK, W. **Psicologia humanística.** Buenos Aires: Guadalupe, 1973.

GRAU, Patrick Wagner. Max Scheler: filósofo de la persona y los valores. Parte I: antropología filosófica. **Logoterapia Hoy** - Revista Peruana de Logoterapia Clínica y enfoques afines. Lima, v. 1, n.1, Octubre 2012. Disponível em: <http://www.logoterapiahoj.com/01%20OCTUBRE%202012/ART%3%8DCULO%20001.%2005.%20PATRICK%20WAGNER.%20APAEL.pdf>, Acesso em: 12 abr. 2013.

- GRECO, Carlos. **A experiência religiosa: essência, valor, verdade.** São Paulo: Loyola, 2009.
- GREENING, Thomas C. (Org.) **Psicologia Humanista Existencial.** Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Campinas/SP: Unicamp; Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.
- LUKAS, Elisabeth S. **Logoterapia: a força desafiadora do espírito.** São Paulo: Loyola, 1989.
- MARTINES, Paulo. As meditações de Anselmo de Cantuária. **Perspectiva Filosófica.** Recife, v.1. n. 35. Jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/2011.1%20-%20medieval.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.
- MASLOW, A. **Introdução à psicologia do Ser.** Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.
- MONDIN, Batista. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 1980.
- PETER, Ricardo. **Viktor Frankl: a antropologia como terapia.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- GUIMÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos.** Rio de Janeiro: Forense universitária: 2003.
- SELVAGGI, Felipe. **Filosofia do mundo: cosmologia filosófica.** São Paulo: Loyola, 1988.
- STRATTON, Peter; HAYS, Nicky. **Dicionário de psicologia.** São Paulo: Pioneira, 1994.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Antropologia filosófica.** São Paulo: Loyola, 1991. 1 v.
- VECCO, Roberto. Biografia: Viktor Frankl (1905-1997), obras e influencias principales. **Logoterapia Hoy - Revista Peruana de Logoterapia Clínica y enfoques afines.** Lima, v. 1, n.1, Outubro 2012. Disponível em: <http://www.logoterapiahoy.com/01%20OCTUBRE%202012/BIOGRAFIA.%20VIKTOR%20FRANKL,%20ROBERTO%20VECCO.%20APAEL.pdf>, Acesso em: 09 jan. 2014.
- VERGOTE, Antoine. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. In: PAIVA, Geraldo José (Org.). **Entre necessidade e desejo. Diálogos da psicologia com a religião.** São Paulo: Loyola, 2001. p. 9-24.
- XAUSA. Isar Aparecida de Moraes. **A psicologia do sentido da vida.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.