



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**IVO STUDART PEREIRA**

**O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE VIKTOR EMIL FRANKL: MUNDO, HOMEM  
E DEUS**

**FORTALEZA**

**2017**

IVO STUDART PEREIRA

O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE VIKTOR EMIL FRANKL: MUNDO, HOMEM E  
DEUS

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Aparecida de Paiva Montenegro

FORTALEZA

2017

IVO STUDART PEREIRA

O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE VIKTOR EMIL FRANKL: HOMEM, MUNDO E  
DEUS

Texto apresentado ao Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia da Universidade  
Federal do Ceará como requisito para obtenção  
do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em: 17/11/2017

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Aparecida de Paiva Montenegro  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Francisco Antonio Francileudo  
Faculdade Católica de Fortaleza (FCF)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aíla Luzia Pinheiro de Andrade  
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ursula Anne Mathias  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puento  
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

**A Maria Celeste Medeiros Gurgel**

(1922 – 2010)

*In Memoriam*

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais Eliane e Aldízio, a cujo amor devo tudo.

A meu irmão Carlos, por todo empenho em me ajudar nas dificuldades destes últimos anos.

A Julie, pelo amor, companheirismo e zelo com que revisou esta tese e apoiou sua escrita.

À Professora Maria Aparecida, por me ter apresentado à filosofia, servindo-me, até hoje, como referencial ético e técnico na docência.

Aos Professores Francileudo, Aíla, Ursula e Fernando, pela grata disponibilidade de integrar a banca examinadora.

A João Virgílio Ribeiro, pelo apoio e motivação.

A Rosi Arbieto, pela amizade e suporte bibliográfico.

Aos amigos e amigas da ABLAE – Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial, por abraçar a missão de difundir o pensamento frankliano no país.

À minha avó Maria Celeste, por ter-me ensinado a ler e sempre ter representado a mim seu amor como “mãe duas vezes”.

## RESUMO

O preceito motivador da presente tese deriva da necessidade de apresentar a relevância do pensamento de Frankl enquanto nome de interesse para a filosofia contemporânea, diante de um quadro deficiente de pesquisa na área, buscando contribuir para a superação de uma lacuna acadêmica que não faz justiça à importância do legado do pensador vienense. Para tanto, partiremos da hipótese de que existe, sim, uma obra filosófica autenticamente frankliana e de que esta é passível de uma sistematização conceitual a partir da análise de três grandes áreas de investigação: 1) visão de mundo, 2) conceito de homem e 3) a questão de Deus. Buscamos demonstrar que Frankl possui posturas claras em cada um dos domínios filosóficos citados, formando um universo conceitual sistemático. No primeiro âmbito, partiremos da sub-hipótese de que a categoria “sentido” constitui a chave conceitual para definir os contornos da *Weltanschauung* frankliana, servindo de fundamento para o que compreendemos como uma verdadeira fundação axiológica de mundo na obra do pensador austríaco. O segundo macrotema de nossa investigação diz respeito à “teoria metaclínica” da natureza humana que o pai da logoterapia construiu a fim de fundamentar sua proposta psicoterápica. Em outras palavras, trata-se de uma análise que parte da sub-hipótese de que há uma antropologia filosófica frankliana, que deve ser compreendida a partir do núcleo conceitual distintivo da humanidade frente às outras formas do ser vivente: a categoria “espírito”, enquanto “dimensão espiritual”. O terceiro domínio de nossa investigação assume a sub-hipótese de que subjaz ao pensamento do pai da logoterapia uma peculiar forma de teologia filosófica, que Frankl desenvolve, na estrita medida de sua interpretação da consciência moral (*Gewissen*) enquanto voz da transcendência, legitimadora do fenômeno da responsabilidade. A categoria-chave, aqui, será a de “suprassentido” – o sentido que se refere, dimensionalmente, ao Absoluto, inspirando aquilo que Frankl chamou de “confiança primária no ser”, como uma peculiar forma de fé que seria comum ao gênero humano (FRANKL, 1967, p. 57).

**Palavras-chave:** Viktor Frankl. Logoterapia. Psicoterapia. Sentido da vida. Antropologia filosófica. Teologia filosófica. Ética. Ontologia. Epistemologia.

## ABSTRACT

Our motivation to write this thesis derives from the need to present the relevance of Viktor Emil Frankl's opus within contemporary philosophy, given a current deficient research status in this field. Thus, this research aims to contribute in overcoming an academic gap that does not do justice to the importance of the Viennese thinker's legacy. In order to accomplish that, we were guided by the hypothesis that there is an authentic Franklian philosophical work and that it can be systematically conceptualized under three major areas of research: 1) world view, 2) concept of man and 3) the question of God. We seek to demonstrate that Frankl presents clear points in each of the aforementioned philosophical domains, forming a systematic conceptual universe. In the first area, our sub-hypothesis is that the category "meaning" constitutes the conceptual key to define the contours of Frankl's *Weltanschauung*, serving as a foundation for what we construe as a true axiological foundation of the world. The second macro-theme involving our investigation concerns the "metaclinical theory" of human nature that the founder of logotherapy has built in order to substantiate his psychotherapeutic approach. Our sub-hypothesis here is that there is a Franklian philosophical anthropology, which must be understood from the category "spirit" as a "spiritual dimension". The third domain within our investigation assumes the sub-hypothesis that a peculiar form of philosophical theology underlies Frankl's thought, stemming from his interpretation of the moral conscience (*Gewissen*) as the "voice of transcendence", legitimating the phenomenon of responsibility. The key category here is that of "supermeaning" - the meaning that dimensionally refers to the Absolute, inspiring what Frankl called "basic trust in being," as a peculiar form of faith that would be common to the human race.

**Keywords:** Viktor Frankl. Logotherapy. Psychotherapy. Meaning of life. Philosophical anthropology. Philosophical theology. Ethics. Ontology. Epistemology.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	MUNDO E SENTIDO: IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS NO PENSAMENTO DE VIKTOR E. FRANKL.....	26
3	MUNDO E SENTIDO: IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS NO PENSAMENTO DE VIKTOR E. FRANKL (Parte 2: A Refutação do Monadologismo).....	58
4	SENTIDO E NATUREZA HUMANA: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE VIKTOR FRANKL (PARTE 1: Espírito e Liberdade).....	94
5	SENTIDO E NATUREZA HUMANA: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE VIKTOR FRANKL (PARTE 2: Ontologia Dimensional).....	159
6	CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTE E VONTADE DE SENTIDO ÚLTIMO: A QUESTÃO DE DEUS NO PENSAMENTO DE VIKTOR FRANKL.....	194
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	258
	REFERÊNCIAS.....	268

## 1 INTRODUÇÃO

“Ser *consequente* é a maior obrigação de um filósofo e é, contudo, o que mais raramente se encontra” (KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A. 44, p.83).

“Não creio, porém, que eu tenha sido alguma vez verdadeiramente grande pensador – uma coisa eu posso ter sido: um pensador consequente, que vai às últimas consequências” (FRANKL, 1990, p. 113).

Viktor Emil Frankl (1905-1997), pensador austríaco de origem judaica, deixou sua marca no Século XX por ter fundado uma escola de pensamento que instituiu, para além de suas intenções iniciais em psicoterapia, um diálogo desafiador frente aos campos da filosofia, da psicologia, da educação e da teologia. Trata-se da logoterapia, abordagem psicoterapêutica de cunho humanista, fenomenológico e existencial, também conhecida como a “terceira escola vienense de psicoterapia”<sup>1</sup> – precedida pela psicanálise de Sigmund Freud (1856 – 1939) e pela psicologia individual de Alfred Adler (1870 -1937) – ou, ainda, como a “psicologia do sentido da vida”.

A história de vida de Frankl constitui um capítulo profundamente integrado à sua obra intelectual, composta de trinta e nove livros, atualmente traduzidos para quarenta e cinco idiomas. De fato, compreender a produção acadêmica deste psiquiatra e filósofo vienense se torna um empreendimento mais plenamente alcançável quando nos debruçamos sobre seu percurso enquanto testemunha e personagem da história de um século cujas lições ainda se mostram difíceis de assimilar. Bruzzone (2009) comenta como a rica formação secundária de Frankl, que envolveu, ao mesmo tempo, uma sólida formação filosófica e um contato transformador com o romantismo alemão e com os grandes romancistas russos, contribuiu para uma síntese entre o “rigor lógico e a paixão existencial que caracteriza a logoterapia” (BRUZZONE, 2009, p. 42).

Ao mesmo tempo, ainda no ensino colegial, o jovem Viktor torna-se um entusiasta da psicanálise, tendo iniciado, já aos dezesseis anos, uma fecunda correspondência com Sigmund Freud (1856 – 1839), que costumava responder-lhe prontamente, em até dois dias (FRANKL, 2000c, p. 12). Em 1924, Frankl vê uma de suas cartas ao pai da psicanálise – a respeito do processo de mímica da afirmação e da negação – tornar-se um artigo recomendado

---

<sup>1</sup> Essa nomenclatura – adotada amplamente pelos comentadores da logoterapia e pelo próprio Frankl – foi sugerida por W. Soucek em 1948, em seu artigo “*Die Existenzanalyse Frankls, die Dritte Richtung der Wienerpsychotherapeutischen Schule*”, publicado na *Deutsche Medizinische Wochenschrift*, 73, 594, 1948.

pelo próprio Freud à *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Trata-se da primeira contribuição de um não-psicanalista ao prestigiado periódico e da única peça de correspondência preservada entre os dois, já que todas as cartas foram, posteriormente, confiscadas e destruídas pela Gestapo – a polícia secreta de Hitler. Freud também recomendou Frankl a apresentar-se a Paul Federn, então secretário da Sociedade Psicanalítica de Viena, porém este aconselhou o jovem a terminar seu curso superior antes de candidatar-se à condição de membro (idem). No mais, é digno de nota que o pai da logoterapia tenha recebido sua formação psicanalítica de nomes como os de Eduard Hitschmann (1871 -1957) e Paul Schilder (1886 -1940), discípulos diretos de Freud e grandes nomes da psicanálise da época (FRANKL, 1990, p. 114).

Entre 1925 e 1926, já como estudante de medicina, Frankl cai sob a influência da psicologia individual de Alfred Adler (1870 – 1937), um dos primeiros grandes dissidentes de Freud, chegando a publicar, nesse período, dois artigos no *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie*. O nome “logoterapia” é utilizado por Frankl, pela primeira vez, numa conferência realizada em 1926, nos quadros da Associação Acadêmica de Psicologia Médica, instituição que ajudou a fundar. Nesse ínterim, o jovem estudante de medicina aproxima-se muito de dois nomes do círculo adleriano que mudariam os rumos de sua obra; trata-se de Rudolf Allers<sup>2</sup> e Oswald Schwarz<sup>3</sup>. Quando estes, em 1927, anunciaram, numa sessão pública da Sociedade de Psicologia Individual, que sairiam da entidade, Frankl pediu a palavra para defendê-los, na tentativa de servir como um mediador entre Allers, Schwarz e Adler, afirmando ainda que não via motivos para ele próprio sair, visto que a psicologia individual poderia superar seu psicologismo por si mesma (FRANKL, 2010, p. 72). Após tal episódio, contudo, Adler corta laços de relação pessoal com Frankl e solicita sua exclusão formal da entidade.

Após sua expulsão, Frankl passa a organizar os chamados centros de aconselhamento juvenil, a fim de oferecer uma alternativa de enfrentamento voluntário ao

---

<sup>2</sup> Rudolf Allers (1883 – 1963) foi um psiquiatra e filósofo vienense, considerado por Frankl como mestre e “amigo paternal” (PINTOS, 2007, p. 210). De orientação católica, dividiu seu interesse pela filosofia tomista com a amiga Edith Stein, com quem cultivou proximidade pessoal e intelectual. Allers também foi o responsável por apresentar Frankl a Max Scheler, decerto, o pensador que mais influenciaria o desenvolvimento posterior de sua obra (BÖSCHEMEYER in FRANKL et al, 1992, p. 35). O pai da logoterapia dedicou seu livro americano de 1967, “Psychotherapy and Existentialism”, a Allers, que falecera quatro anos antes, tendo obtido grande prestígio como Catedrático de Filosofia na Georgetown University, em Washington, DC.

<sup>3</sup>Oswald Schwarz (1883 – 1949) foi um médico de origem tcheca, considerado por Frankl como o “pai da medicina psicossomática” (FRANKL, 1990) e grande incentivador do trabalho do jovem Viktor. No prefácio a um livro escrito por Frankl, ainda enquanto membro da Sociedade de Psicologia Individual, Schwarz escreveu que as ideias ali contidas representariam para a história da psicoterapia o mesmo que a *Crítica da Razão Pura* significou para a filosofia (FRANKL, 1990, p. 118). Frankl dedicou sua obra “Theorie und Therapie der Neurosen”, de 1956, ao mestre e amigo Schwarz.

considerável número de suicídios entre os jovens estudantes da época. Utilizando-se largamente dos meios de comunicação disponíveis à época para divulgar o projeto e mobilizar a opinião pública para a causa, Frankl atraiu vários personagens renomados da psicoterapia daquele período, como Charlotte Bühler e August Aichhorn, no sentido de juntarem-se ao projeto, que rendeu uma experiência muito bem-sucedida. Em 1930, já não se registraram suicídios entre os adolescentes da cidade. O projeto de Viena se espalhou, como iniciativa modelo, por várias outras cidades importantes da Europa, tais como Zurique, Berlim, Frankfurt e Budapeste, chamando a atenção de figuras de renome no âmbito da psicoterapia da época, tal como Wilhelm Reich (1897-1957), que convidou Frankl a conversar sobre o tema em Berlim (FRANKL, 1990, p. 122).

Em seus anos como estudante de medicina e, posteriormente, como residente em psiquiatria e neurologia, Frankl formou-se sob os cânones da neurofisiologia e psiquiatria clínica do século XIX, segundo os quais haveria uma correlação direta entre os transtornos psíquicos e as funções cerebrais. Contudo, nesse sentido, é importante citar como, mesmo no interior da formação médica, Frankl pôde desviar-se de um viés mais positivista, em virtude do contato que teve com o movimento da “medicina antropológica”, de Viktor von Weizsäcker e Viktor von Gebsattel<sup>4</sup>, cujo objetivo era o de “reintroduzir o homem na medicina” (BRUZZONE, 2011, p. 42). Antes mesmo de concluir seus estudos em medicina, sob a influência de Otto Pötzl (1877-1962), Frankl recebeu permissão para pesquisar experimentalmente novas formas de abordagem psicoterápica com os pacientes da Clínica Universitária de Viena, o que, certamente, muito contribuiu para o desenvolvimento posterior da logoterapia.

Paralelamente a seus estudos em medicina, Frankl se mostrava, desde jovem, um entusiasta de leituras interdisciplinares entre filosofia, psicologia e medicina. Curiosamente, já em 1923, para seu exame final (*Matura*) do ensino secundário (*Gymnasium*), escreveu um trabalho intitulado “A Psicologia do Pensamento Filosófico”, uma patografia psicanaliticamente orientada de Arthur Schopenhauer. Da mesma forma, esteve em contato, desde adolescente, com o Círculo de Viena, tendo sido aluno de Edgar Zilsel na Universidade Popular (*Volkshochschule*) do município. Nesta, proferiu, aos quinze anos, uma palestra sobre o “sentido da vida”, apresentando importantes intuições, que seriam desenvolvidas nos anos

---

<sup>4</sup> Cumpre lembrar que, no início da década de 1950, a Editora Urban & Schwarzenberg convidou Frankl a organizar um manual de referência em psicoterapia (*Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*). O pai da logoterapia convocou, então, Viktor von Gebsattel e Johannes H. Schultz (criador do treinamento autógeno) como co-editores. A obra, em cinco tomos, foi um prestigiado livro de referência até meados da década de 1970 (LÄNGLE, 2001, p. 107).

seguintes de sua formação. Em sua biografia intelectual, cita, entre outros, Kant, Jaspers, Heidegger, Ostwald, Fechner, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, Martin Buber, N. Hartmann, B. Spinoza e Gabriel Marcel. Este chegou, inclusive, a escrever o prefácio da edição francesa de um de seus livros.

Contudo, foi o contato com a obra de Max Ferdinand Scheler que, definitivamente, viria a influenciar os contornos que a logoterapia teria em seu desenvolvimento posterior. Frankl chega a afirmar que Scheler fora o responsável por tê-lo despertado de seu “sono psicologista”<sup>5</sup> (FRANKL, 1990, p. 120). Böschmeyer se refere a Scheler como o “pai espiritual de Frankl” (BÖSCHEMEYER in FRANKL et al, 1992, p. 39). Nesse sentido, Eric Voegelin (1901 – 1985) reconhece o mérito da investigação frankliana em redescobrir aquilo que Schelling chamara de “pneumopatologia”, bem como afirma que as intenções da logoterapia retomam a noção platônica de “terapia”<sup>6</sup> (COSTELLO, 2010).

Já formado como médico, em 1933, ingressa no Hospital Steinhof, onde, por quatro anos, dirigiu o pavilhão 3, conhecido como o “corredor das suicidas” (*Selbstmörderpavillon*), lá desenvolvendo uma ampla visão diagnóstica sobre o tema, por meio de uma casuística pessoal que chegou a 12.000 pacientes. Em 1937, inicia sua atividade em clínica particular, não podendo exercê-la por muito tempo, tendo em vista o avanço de Hitler sobre a Áustria em 1938, por meio da *Anschluss* nacional-socialista, que o privou do título de médico – agora, ele seria um *Judenbehandler*, um “tratador de judeus”. Como não conseguiu obter, imediatamente, visto para sair do país com a família, aceitou, em 1940, o cargo de diretor do setor neurológico do Hospital Rothschild, posição que o protegeu, por algum tempo, da deportação aos campos. Junto com Pötzl (à época, chefe do Departamento de Psiquiatria e Neurologia da Clínica Universitária de Viena), organizou várias manobras para sabotar – por meio de atestados e diagnósticos falsos – a “eutanásia” de pacientes mentais graves ordenada pelas autoridades nacional-socialistas, em vista do programa eugenista por elas capitaneado.

Pouco antes do ataque japonês à base de Pearl Harbor, em novembro de 1941, Frankl consegue seu visto de imigração para os Estados Unidos da América. Contudo, já casado com Tilly Grosser, escolhe permanecer na Áustria, a fim de prestar assistência a seus pais idosos. Em setembro de 1942, a GESTAPO, finalmente, apreende – com exceção da irmã Stella, que

---

<sup>5</sup> Trata-se de uma referência bem-humorada à alegação kantiana, presente na introdução da obra “Prolegômenos a toda Metafísica Futura”, de que David Hume o havia despertado de seu “sono dogmático”, em referência, no caso à compreensão filosófica da causalidade.

<sup>6</sup> Aqui, caberia, certamente, lembrar a inspiração frankliana para suas intervenções psicoterapêuticas: “(...) toda psicoterapia, mas principalmente a logoterapia, possui como modelo a histórica discussão espiritual, a clássica conversa de homem a homem: o diálogo socrático” (FRANKL, 1991, p. 10).

conseguira fugir do país – toda a família de Frankl, que é distribuída pelos campos de concentração nazistas. Frankl descreveu a experiência de seus três anos em quatro desses campos (Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III e Türkheim) em sua mais conhecida obra “Em Busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração” (1985), *best-seller* mundial, considerado por nomes como Karl Jaspers (1883 – 1969) enquanto “um dos maiores livros da humanidade” (FRANKL, 2000c, p. 114) e eleito como uma das dez obras mais influentes nos Estados Unidos por uma pesquisa da Biblioteca do Congresso estadunidense, conforme noticia a edição de 20/11/1991 do jornal *The New York Times*.

Para Bruzzone, a novidade radical do testemunho do pai da logoterapia, a qual o diferenciaria de outros intelectuais judeus que sobreviveram ao Holocausto e relataram suas versões (como Primo Levi e Bruno Bettelheim), diz respeito ao fato de que Frankl não se limitou a descrever os horrores ocorridos nos campos de concentração, mas também procurou compreender o modo pelo qual alguns dos prisioneiros foram capazes de resistir e conservar a sua dignidade diante da vivência brutal do projeto genocida dos nacional-socialistas (BRUZZONE, 2011, pp. 31 a 32).

Libertado em abril de 1945, Frankl retorna a Viena em agosto, e é informado sobre a morte de sua esposa, de sua mãe e irmão. O pai, Gabriel Frankl, havia falecido já no campo de Theresienstadt. Diante da preocupação do amigo Bruno Pittermann, futuro vice-chanceler da Áustria, Frankl é indicado a assumir a direção do setor neurológico da Policlínica de Viena, onde trabalharia pelos próximos vinte e cinco anos. Casa-se novamente e inicia seu doutorado em filosofia (que é concluído em 1949), retomando sua produção intelectual, forçosamente interrompida durante o período do conflito mundial. Sua postura conciliatória durante o pós-guerra foi polêmica. Já em 1946, Frankl assumiu uma atitude contrária à chamada “culpa coletiva” (*Kollektivschuld*)<sup>7</sup>, posição essa bastante impopular à época, principalmente, quando defendida por um judeu. A *Kollektivschuld* norteou a política de “desnazificação” das sociedades alemã e austríaca por parte dos aliados, buscando incutir nestas uma atmosfera de responsabilização coletiva pelos crimes contra a humanidade cometidos pelo regime de Hitler.

Carl Jung (1875 – 1961) é tido como o pioneiro na introdução e defesa da expressão “culpa coletiva” no mundo intelectual de fala alemã, por meio de seu artigo “Depois da

---

<sup>7</sup> Frankl chega a citar vários exemplos de indivíduos que, no contexto da guerra, agiram de maneira nobre e altruísta para com os prisioneiros, apesar de, oficialmente, trabalharem para o regime de Hitler, e de judeus que sabotaram os próprios colegas ou agiram violentamente contra estes, apesar de dividirem a condição de vítima. Sob esta ótica, compreende-se mais facilmente a conhecida “distinção racial” defendida por Frankl: “O nacional-socialismo trouxe consigo a loucura racial. Em realidade, porém, só há duas raças humanas, a saber, a ‘raça’ dos homens decentes e a ‘raça’ dos homens indecentes. E a ‘cisão de raças’ atravessa, sem quebrar, todas as nações e se dá no interior de cada nação particular e em todos os partidos” (FRANKL, 2014, p. 317).

Catástrofe”<sup>8</sup>. As forças de ocupação americanas e britânicas também se engajaram numa feroz campanha publicitária de culpabilização<sup>9</sup> coletiva, gerando um forte impacto na cultura alemã a partir dali<sup>10</sup> (OLICK, 2003). O psiquiatra vienense afirmou, em diversas ocasiões, que quem fala de culpa coletiva comete injustiça contra si próprio (FRANKL, 2010, p. 121):

Naquela visão de mundo que julga a pessoa singular culpada porque outro do mesmo grupo – ao qual acidentalmente ela pertence – de fato ou supostamente cometeu algum crime. E quão ridícula parece-nos essa concepção – hoje, finalmente! Chamar alguém à responsabilidade devido à sua nacionalidade, ou língua materna, ou local de nascimento, deve hoje parecer-nos tão ridículo quanto responsabilizá-lo pelo tamanho do seu corpo. Se um criminoso de 1,64, é preso, devo eu também ser enforcado por isso, porque também por acaso tenho a mesma estatura? (FRANKL, 1990, p. 106)

Nesse sentido, aproximou-se do pensamento de Hannah Arendt, que defendeu não existirem “(...) coisas como a culpa coletiva ou a inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos” (ARENDR, 2004, p. 91). É digna de nota a coragem intelectual do psiquiatra vienense em denunciar o contexto ideológico que deu origem e sustentação aos eventos totalitários do século XX:

Não foram apenas alguns ministérios de Berlim que inventaram as câmaras de gás de Maidanek, Auschwitz, Treblinka: elas foram preparadas nos escritórios e salas de aula de cientistas e filósofos niilistas, entre os quais se contavam e contam alguns pensadores anglo-saxônicos laureados com o Prêmio Nobel. É que, se a vida humana não passa do insignificante produto acidental de umas moléculas de proteína, pouco importa que um psicopata seja eliminado como inútil e que ao psicopata se acrescentem mais uns quantos povos inferiores: tudo isto não é senão raciocínio lógico e consequente. Mas a eutanásia só se tornou lógica e consequente quando o homem passou a ser cínico e niilista (FRANKL, 2003b, p. 45).

Em 1961, o reconhecido psicólogo americano Gordon Allport (1897 – 1967) convida Frankl a lecionar como professor visitante na Universidade de Harvard. A partir daí, sua figura começa a tornar-se mais conhecida ao redor do globo: ao longo de sua carreira, foram proferidas conferências em 209 universidades, nos cinco continentes. Além disso, recebeu dezenove comendas científicas e estatais e vinte e nove títulos de *doctor honoris causa*, de várias universidades pelo mundo, inclusive, duas vezes no Brasil: pela Pontifícia Universidade Católica

---

<sup>8</sup> Ensaio incluído no volume “Aspectos do Drama Contemporâneo”, das obras completas de Jung, pela Editora Vozes.

<sup>9</sup> Contra a noção de culpabilização coletiva Frankl nos fala de uma responsabilidade coletiva: “Na medida em que há responsabilidade coletiva, ela só pode ser uma responsabilidade planetária. Uma mão não deve imaginar que não foi ela, mas a outra, que se viu tomada por uma ulceração; pois é sempre o corpo inteiro que adoce” (FRANKL, 2014, p. 5).

<sup>10</sup> Também é notável a obra de Karl Jaspers sobre o tema. Para um aprofundamento deste tópico, sugere-se o artigo “Tempos Sombrios: Karl Jaspers e a Culpa Alemã” (Medeiros, 2012).

(PUC-RS), em 1984, e pela Universidade Nacional de Brasília (UNB), em 1988. Titular da Universidade de Viena (onde encerrou sua atividade docente com a conferência de abertura do I Congresso Mundial de Psicoterapia), foi professor visitante de diversas universidades americanas, dentre as quais Harvard, San Diego e Pittsburgh.

No ano de 1979, houve a indicação de seu nome para o Prêmio Nobel da Paz, que, na ocasião, foi concedido a Madre Teresa de Calcutá. Um fato curioso é o de que Madre Teresa, à época da premiação, num gesto grandioso de humildade e reconhecimento, escrevera ao comitê sueco renegando o prêmio em favor de Frankl, pedido que, como se sabe, não foi acolhido (PINTOS, 2007, p. 139). No contexto de sua postura a favor da paz, cabe citar que a então República Federal da Alemanha outorgou a Frankl a comenda da Grande Cruz com Estrela de Merecimento, por seus méritos na reconciliação teuto-judaica (KARWATZKI in FRANKL et al, 1992, p. 11).

Em 1995, foi laureado pela República da Áustria com a Condecoração de Ouro e Estrela, pelos serviços prestados ao país. Neste mesmo ano, é publicada pelo Pontifício Conselho para a Pastoral dos Agentes da Saúde a chamada “Carta aos Agentes da Saúde”, um pequeno tratado de bioética de orientação católica oficial. No item 107 do mencionado documento eclesial, encontra-se a recomendação da logoterapia como modalidade psicoterápica privilegiada do ponto de vista moral, na interpretação de Pintos, em razão de seu “elevado senso ético” e pelo respeito à “pessoa humana em sua integridade”<sup>11</sup> (PINTOS, 2007 p. 134).

A logoterapia tende a ser enquadrada entre dois movimentos específicos da história da psicoterapia: a chamada “psiquiatria existencial” europeia e a “psicologia humanista” estadunidense. Quanto à primeira, é certo que Frankl dialogou com a *Daseinanalyse* de Ludwig Binswanger (1881 – 1966) em seus escritos, tendo, inclusive, contato pessoal com este. No que diz respeito à segunda escola mencionada, o fundador da logoterapia travou embates críticos com todos os três grandes nomes do movimento americano: Carl Rogers (1902 – 1987), Rollo May (1909 – 1994) e Abraham Maslow (1908 – 1970)<sup>12</sup>, preferindo reservar uma certa distância entre

---

<sup>11</sup> Sobre as relações de Frankl com a Igreja Católica, Pintos ainda rememora duas passagens interessantes da biografia do pensador austríaco, tais como o interesse e admiração pela logoterapia por parte de Karol Wojtyła, futuro Papa João Paulo II e então professor de Filosofia das universidades de Lublin e Cracóvia, que conheceu o trabalho de Frankl já em 1954, durante a passagem do vienense como conferencista na Polônia, e tratou de difundir seu pensamento no ambiente acadêmico local. Pintos cita, ainda, a audiência que o pai da logoterapia teve com o Papa Paulo VI, a pedido deste, em Roma, 1970 (PINTOS, 2007, p. 134), momento também descrito por Frankl em sua autobiografia: “O papa reconheceu a importância da Logoterapia não só para a Igreja Católica, mas para toda a humanidade” (FRANKL, 2010, p. 149). Por fim, em 2007, por ocasião do lançamento das obras completas do psiquiatra em alemão, o então Papa Bento XVI envia a Benção Apostólica (*Benedizione Apostolica*) ao legado de Frankl, estendendo-a à sua família e colaboradores (HERTZ, 2011, p. 70).

<sup>12</sup>Sobre esse intercurso crítico, podemos afirmar, em resumo, que Frankl criticou o conceito de “encontro” como “auto-expressão” presente, segundo sua interpretação, na teoria de Rogers, bem como objetou com May contra o

suas ideias e a corrente humanista, afirmando que, embora alguns autores compreendessem a logoterapia como parte de tal movimento,“(...) por razões heurísticas, pode ser útil separar logoterapia da psicologia humanista com a finalidade de obter uma vantagem crítica e elaborar um discurso crítico sobre a mesma” (FRANKL, 2005, p. 59). Rogers ainda chegou a classificar a obra de Frankl, em 1959, como uma das mais importantes contribuições ao pensamento psicológico dos últimos cinquenta anos (FRANKL, 1988). Para além dos rótulos, comentadores importantes da logoterapia, como Elisabeth Lukas (1989b), definem o autor como o “mais humanista dos existencialistas”.

Viktor Frankl faleceu em 1997, tendo, antes, testemunhado sua mensagem “transclínica e missionária” (SPIEGELBERG, 1972, p. 353) ganhar reconhecimento em diversos *loci* de prática e reflexão no mundo, como uma teoria original e digna de aprofundamento. Dubois, na sua introdução à edição americana de *Theorie und Therapie der Neurosen* (FRANKL, 2004), traduzida por ele ao idioma inglês, indica, contudo, a situação paradoxal que o legado de Frankl tem enfrentado, a partir, pelo menos, dos anos 1970.

Por um lado, a logoterapia tem-se mostrado, em particular nos Estados Unidos, como um campo popular de literatura motivacional ou de auto-ajuda, tendo em vista os doze milhões de cópias vendidas da obra “Em Busca de Sentido: Um Psicólogo no Campo de Concentração”. Por outro lado, a terceira escola vienense de psicoterapia demonstra uma visibilidade relativamente pequena nos livros-texto de psicologia, recebendo, quando muito, um ou dois parágrafos de menção. Apesar da existência de cento e seis associações de logoterapia<sup>13</sup>, espalhadas em cerca de vinte e quatro países, e da vigência de um periódico científico internacional publicado continuamente desde 1978, o pensamento frankliano, no campo da saúde mental, ainda se mostra um tanto distante de figurar no *mainstream* da psicoterapia.

Uma das razões para tal fato, ainda segundo Dubois, reside na fundamentação filosófica mesma de sua teoria clínica, que assumiria posições relativamente incompatíveis com o quadro teórico da investigação contemporânea em psicologia, principalmente, no que diz respeito à defesa de Frankl sobre a liberdade da vontade humana. Talvez, o próprio pai da logoterapia já tenha pressentido isso quando afirmou:

Por mais que apreciemos os fundamentos científicos da logoterapia, devemos ter consciência do preço a pagar por isso. Eu suspeito de que a logoterapia vem se tornando científica demais para poder se tornar popular, no verdadeiro sentido da

---

argumento da auto-realização como meta final da vida humana e a tese sobre o autoritarismo da logoterapia, questionando, ainda, a hierarquia das necessidades de Maslow.

<sup>13</sup> Listadas no sítio *online* do Viktor FranklInstitute de Viena ([http://www.viktorfrankl.org/e/institute\\_wvE.html](http://www.viktorfrankl.org/e/institute_wvE.html)), acesso em 07/07/2015.

palavra. Ironicamente, a logoterapia é revolucionária demais para ser plenamente aceita nos círculos científicos (FRANKL, 2011, p. 200).

Apesar disso, Dubois ainda vê dois motivos pelos quais a logoterapia deverá continuar a expandir-se. Em primeiro lugar, ele aponta a mudança de paradigma no âmbito das ciências da saúde, as quais viriam, ao longo dos últimos anos, abrindo-se a uma dimensão mais ampla e pessoal do cuidado. A segunda razão residiria na crescente abertura à interdisciplinaridade que se vê atualmente, na medida em que a terceira escola vienense vem inspirando estudos nas áreas de enfermagem, serviço social, aconselhamento pastoral, estudos religiosos, filosofia e educação (DUBOIS in FRANKL, 2004, p. xli). Alfred Längle, importante colaborador de Frankl, já vislumbrava essa abertura, no final dos anos 1980:

Neste meio tempo, os resultados do trabalho de Viktor E. Frankl foram testados e confirmados empiricamente por inúmeros discípulos na Áustria e no exterior, e cada vez mais atraem o interesse de profissionais da psicoterapia e pedagogia, do ministério pastoral, da filosofia, da área do trabalho e do serviço social (LÄNGLE, 1992, p. 10)

A realidade brasileira se coaduna com a visão de Dubois e Längle. Em levantamento realizado nos repositórios acadêmicos de teses e dissertações de trinta e quatro instituições<sup>14</sup>, encontramos uma ainda discreta produção acadêmica dividida em um expressivo conjunto de dez áreas distintas. As áreas de maior produção se encontram no âmbito dos estudos religiosos (teologia e ciências da religião), com uma tese e quinze dissertações. Em segundo lugar, vemos o campo da psicologia, com três teses e quatro dissertações, seguido pelos estudos em educação, com duas teses e três dissertações. No âmbito mais específico da saúde, a pesquisa em enfermagem rendeu três teses e duas dissertações, enquanto que medicina rendeu uma tese, e a gerontologia, uma dissertação. Verificou-se, ainda, uma dissertação na área de história.

No entanto, no que diz respeito à investigação filosófica, encontramos uma aproximação muito tímida da obra de Frankl. Contamos apenas com três dissertações sobre seu pensamento, a primeira das quais diz respeito ao trabalho que produzimos sob o título de “A Ética do Sentido da Vida na Logoterapia de Viktor Frankl” no seio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, entre os anos de 2007 e 2009. Nesse sentido, há elementos para suspeitar-se de certa falta de reconhecimento de Frankl como um pensador de relevância

---

<sup>14</sup>Os bancos de dados consultados foram os das seguintes universidades: PUC-RS, FURG, Mackenzie, Universidade Católica de Brasília, PUC – Campinas, PUC – Minas, PUC-PR, PUC-SP, UERJ, UFAM, UFC, UFJF, UFMA, UFMG, UFMS, UFPA, UFPE, UFPel, UFPR, UFRN, UFSCAR, UFU, ULBRA, UNB, UNESP, UNICAMP, UNIOESTE, UNISC, UPF, USP, EST (Escola Superior de Teologia), UNICAP, UFPB, Universidade Metodista, Universidade São Judas Tadeu. Além destes, foram acessados: Banco de Teses e dissertações da CAPES e o sistema da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, agregador ligado ao IBICT (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia). Os acessos se deram no dia 14/07/2015.

para a filosofia contemporânea, fato esse que consideramos constituir uma grave injustiça intelectual. Sobre isto, convém citar:

O campo em que entramos com a logoterapia, e mais ainda com a análise existencial<sup>15</sup>, é um campo fronteiro entre a medicina e a filosofia. Paralelamente, também a direção de almas médica [*Arztliche Seelsorge*] se move numa linha divisória: entra na fronteira entre a medicina e a religião. Já se sabe que quem anda sempre a mudar de país, atravessando a fronteira, é observado com desconfiança dos dois lados (FRANKL, 2003a, pp. 318-319).

A partir do excerto acima, vê-se como o pensador vienense tinha consciência de que o caráter limítrofe – ou fronteiro – de sua teoria poderia trazer-lhe dificuldades de penetração no mundo acadêmico, rendendo-lhe esses “olhares de desconfiança” de ambos os lados da “fronteira”. De fato, podemos afirmar, a partir de nossa experiência pessoal de pesquisa, que, no âmbito da psiquiatria e psicologia clínica, não é raro observar a resistência ao pensamento de Frankl, sob a alegação de este ser “excessivamente filosófico”. Os círculos filosóficos, por sua vez, tendem a compreender Frankl como um nome ligado mais propriamente à psicologia. O pai da logoterapia já notara a dificuldade de compreensão de sua teoria “metaclínica” por parte de médicos e psicoterapeutas, razão pela qual, logo na abertura de um de seus dois livros clínicos mais técnicos, intitulado de “A Psicoterapia na Prática”, afirma:

As visões teóricas particulares sobre as quais fundamentamos as exposições que se seguem foram já expostas por nós anteriormente e em outra parte e constituem uma teoria metaclínica da natureza do homem, uma antropologia filosófica, portanto – que aparentemente tanto dificulta a prática. Nós esperamos, no entanto, poder mostrar que essa teoria pode muito ser transposta para a prática e que isso é possível com os meios mais simples - que se encontram à disposição de qualquer médico (FRANKL, 1991, p. 10).

Nesse raciocínio, Frankl, em suas reflexões autobiográficas, aborda o caráter interdisciplinar de sua obra e formação com humor, citando um episódio ocorrido na palestra de abertura de um festival de arte contemporânea (o *Steirischen Herbstes*) na cidade de Graz, na Áustria, para a qual fora convidado na condição de orador. Narra ele que, no início da conferência, procurou comunicar que estaria apto a falar tanto como médico quanto como

---

<sup>15</sup> Nesta tese, adotaremos o posicionamento frankliano segundo o qual se podem usar os termos “logoterapia” e “análise existencial” de forma intercambiável: “Em primeiro lugar, trataremos de evitar mal-entendidos: análise existencial e logoterapia são, na verdade, a mesma coisa – pelo menos o são enquanto cada uma constitui um lado da mesma teoria. Em contrapartida, análise existencial (*Existenzanalyse*) e análise da existência (*Daseinsanalyse*) não são de forma nenhuma idênticas entre (FRANKL 1991, p. 61).

filósofo, sem, contudo, causar na plateia a impressão de que superestimava a própria dupla titulação. Logo, disse ele à audiência: “Senhoras e Senhores, eu possuo doutorado em medicina e filosofia, mas, geralmente, eu não menciono isso. Conhecendo meus caros colegas de Viena, temo que digam não que o Frankl é duas vezes doutor, mas, sim, que é um médico pela metade” (FRANKL, 2010, p. 41).

Os escritos de Frankl se desenvolvem sob a forma de um arranjo teórico sistemático<sup>16</sup>. Todas as suas categorias centrais se encontram reflexivamente<sup>17</sup> ligadas entre si: dimensão espiritual, liberdade, responsabilidade, sentido, valores, etc. Peter (1999, p. 12) interpreta haver quatro premissas fundamentais que definem o sistema logoterápico: 1) O homem é ser espiritual-pessoal; 2) O homem é capaz de autodeterminar-se; 3) O homem, nessa autodeterminação, orienta-se, primariamente, para o sentido e 4) A autotranscendência pertence de maneira essencial ao ser do homem. É costumeiro que a forte presença de conteúdo filosófico na obra de Frankl cause certo estranhamento aos leitores que partem de uma perspectiva mais técnica da psicologia.

Sobre isso, o próprio pensador deixa claro que o “esclarecimento da área limite que se estende entre a psicoterapia e a filosofia” constitui o tema que, “como um fio vermelho”<sup>18</sup>, atravessa todos os seus trabalhos<sup>19</sup> (FRANKL, 1990, p. 116). Essa relação diz especial respeito à problemática do sentido e dos valores na psicoterapia. O motivo que o levou a essa linha de trabalho foi, reconhecidamente, a tentativa de superar a modalidade acadêmica de reducionismo típica da ciência psicológica da época – o psicologismo na área da psicoterapia (idem). A fim de avançar nesse empreendimento, Frankl partiu de uma crítica ontológica, ética e clínica das teorias de Freud e Adler:

---

<sup>16</sup> “De fato, a logoterapia pode muito bem ser chamada de um sistema aberto. No entanto, nós não admitimos que é aberta, como também que ela é um sistema. Afinal de contas, *el sistema es el orgullo del pensador*, como disse Ortega e Gasset: o sistema é o orgulho do pensador” (FRANKL, 1991, p. 257).

<sup>17</sup> Deve-se entender por “sistema”, aqui, o fato de que cada categoria discutida não pode ser pensada sem a pressuposição lógica da outra, dada a reciprocidade essencial que as teses encerram entre si, num contexto de unidade. Ainda que se possa objetar que Frankl não é um autor sistemático, isto não significa que seu pensamento não seja passível de uma sistematização.

<sup>18</sup> A expressão idiomática alemã “como um fio vermelho” tem a acepção ampla de “Leitmotif” e evoca duas imagens fundadoras. Uma delas parte da mitologia grega, em que Teseu, a fim de não se perder no labirinto de Creta em sua luta contra o minotauro, adentra aquele segurando um fio vermelho, que se desenrolava de um novelo guardado por Ariadne do lado de fora. A segunda imagem vem da estrutura das cordas fabricadas pela Marinha Britânica, que se diferenciavam por um fio vermelho central, que não pode ser removido sem que o encordoamento se desfaça por inteiro (GOETHE, 2008, p. 223). Em ambas as origens da expressão, vemos o “fio vermelho” como elemento de onipresença temática e importância estrutural.

<sup>19</sup> Mais explicitamente: “Este é o tema principal que está na base de todos os meus trabalhos. Porém, o motivo que me levou a isto, a elaborá-los, foi a superação do psicologismo na área da psicoterapia, como ele – *sit vênia verbo* [com licença da palavra] – associa-se ao ‘patologismo’. Ambos são, porém, aspectos de um fenômeno mais abrangente, a saber, do reducionismo, ao qual também pertencem o sociologismo e o biologismo” (FRANKL, 1990, p. 116).

Para a filosofia o médico Frankl foi levado não por diletantismo intelectual, mas por ter experimentado a insuficiência das categorias psicológicas, de que até então dispunha a psicoterapia, assim como do instrumental terapêutico delas derivado. A Frankl interessa a ampliação de seu conhecimento da essência do homem e de suas condições para a emergência de perturbações. Por isso extrapola a moldura biopsicológica da imagem do homem que lhe fora transmitida e avança para a antropologia filosófica. A antropologia filosófica é, segundo Plessner, o ‘reconhecimento da possibilidade humana. Se ela pretende ser filosófica e ao mesmo tempo permanecer antropologia, deve ater-se ao horizonte circunscrito da possibilidade humana, sem render-se, quer ao empirismo puro, quer a uma ontologia, a fim de mantê-la imune a ambas essas dimensões reciprocamente vinculadas’ (BÖSCHEMEYER in FRANKL et al, 1992, p. 35).

Frankl sabia, portanto, que as questões filosóficas se mostravam irrecusáveis a qualquer projeto de psicoterapia, afirmando que qualquer empreendimento dessa natureza deveria partir, essencialmente, de uma concepção de homem e de uma filosofia de vida<sup>20</sup>. Isto é, segundo Frankl, existe sempre em cada teoria psicoterápica – por menos que seu autor a queira explicitar – uma *Weltanschauung*, comprometida com valores específicos.

Deste modo, a questão não deve ser se a psicoterapia é ou não baseada numa *Weltanschauung*, mas, sim, de saber se tal *Weltanschauung* subjacente está certa ou errada. ‘Certa ou errada’, no entanto significa, nesse contexto, se, em determinada teoria ou filosofia, a humanidade do homem se mantém preservada ou não. O caráter especificamente humano do homem é negligenciado, por exemplo, por aqueles psicólogos que aderem ou ao ‘modelo da máquina’, ou ao ‘modelo do rato’, como Gordon W. Allport classificou (FRANKL, 2012, p. 25).

O combate empreendido por Frankl à tríade psicologismo-patologismo-reduccionismo redundou na defesa de uma *Weltanschauung* que preservasse o caráter “especificamente humano” do homem e de seu sofrimento, buscando não uma “psicologização da medicina”, mas, antes, sua “rehumanização” (FRANKL, 2003a, p.10). Frankl afirma que não são os médicos que, por vontade própria, levam a filosofia ou a teologia para o interior da medicina: “ao contrário, são nossos pacientes que trazem para junto de nós a sua problemática filosófica”, já que, pensando com Jaspers, foi a “nossa era” que “impeliu o médico para o papel de cumprir tarefas em uma abrangência crescente, que eram antigamente destinadas ao padre e aos filósofos” (FRANKL, 2014, pp. 133-134). Frankl acreditava falar às “necessidades do momento”, no que diz respeito ao fenômeno de massa que se apresentou como o grande desafio à psicoterapia do século XX: o vácuo existencial<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> “Como implicações metaclínicas, a psicoterapia contempla, principalmente, dois eixos: uma visão de homem e uma filosofia de vida. Não há psicoterapia que não contenha uma teoria antropológica e uma filosofia de vida subjacente. Intencionalmente ou não, a psicoterapia se funda nesses dois eixos. Sobre esse assunto, a psicanálise não é exceção” (FRANKL, 2012, p. 25).

<sup>21</sup> “Hoje, o homem de forma geral já não é frustrado sexual, mas existencialmente. Hoje, ele não sofre de um complexo de inferioridade e sim de um sentimento de falta de sentido. E esse sentimento de falta de sentido é, em geral, acompanhado por um sentimento de vazio, por um **vácuo existencial**”. (FRANKL, 1991, p. 19).

O médico passou a ser, cada vez mais, confrontado com questões dessa natureza<sup>22</sup>: dessa forma, “vê-se o médico às voltas com questões de natureza filosófica para as quais não está preparado” (FRANKL, 1978, p. 23). Para lidar com esse fenômeno, o conselho de Frankl era o de “seguir o preceito kantiano (...) para que a filosofia seja usada como uma forma de medicina. Se ela recuar diante da tarefa, é porque receia ter de defrontar-se com o vazio existencial” (idem). Nesse sentido, é muito rica a proposta de compreensão da logoterapia enquanto uma “educação filosófica para o sentido da vida”, tal qual a concepção de Charlotte Bühler (apud BRUZZONE, 2011, p. 139). Nesse diapasão, o próprio Herbert Spiegelberg, importante nome da fenomenologia, afirma que o empreendimento de Frankl transcende a psicopatologia e a psiquiatria em seu sentido tradicional, na medida em que toma como objeto o fracasso de uma filosofia de vida prática do indivíduo (SPIEGELBERG, 1972, p. 344).

Aqui, é digno de nota o comentário a seguir, retirado do prefácio escrito por Giseler Guttmann ao livro de Frankl “Logoterapia e Análise Existencial: textos de seis décadas”:

O corte longitudinal aqui exposto através de 50 anos de trabalho de pesquisa mostra a maravilhosa ponte que Viktor Frankl construiu entre psiquiatria, filosofia e psicologia. Apreçaríamos mal o seu interesse se nos satisfizéssemos em admirar a construção dessa ponte e não reconhecêssemos que Frankl exige, ao mesmo tempo, a unidade indissolúvel desses três âmbitos. Um esforço psicoterápico sem vinculação com a dimensão filosófico-ideológica acaba, necessariamente, por permanecer algo infrutífero (GUTTMAN in FRANKL, 2014, pp. 6-7).

Vemos, portanto, como o diálogo com a filosofia constitui não mero acessório, mas uma dimensão essencial da proposta teórica de Viktor Frankl. Porém, poder-se-ia, de fato, falar de uma filosofia frankliana? Tal pergunta sintetiza nossas inquietações centrais de pesquisa. Assim, o preceito motivador da presente tese deriva da necessidade de apresentar a relevância do pensamento de Frankl enquanto nome de interesse para a filosofia contemporânea, diante de um quadro deficiente de pesquisa na área, buscando contribuir para a superação de uma lacuna acadêmica que não faz justiça à importância do legado do pensador vienense. Para tanto, partiremos da hipótese de que existe, sim, uma obra filosófica autenticamente frankliana e de que esta é passível de uma sistematização conceitual a partir da análise de três grandes áreas de investigação: 1) visão de mundo, 2) conceito de homem e 3) a questão de Deus. Cremos ser possível demonstrar que Frankl possui posturas claras em cada um dos domínios filosóficos citados, formando um universo conceitual sistemático.

---

<sup>22</sup> “A consulta médica transformou-se em posto de escuta para todos os desesperados da vida, para todos os que duvidam do sentido da sua vida. Já que a ‘humanidade ocidental emigrou do pastor de almas para o médico da alma’, como disse V. Gebattel, coube em sorte à psicoterapia uma espécie de lugar-tenente” (FRANKL, 2003a, p. 28).

No primeiro âmbito, partiremos da sub-hipótese de que a categoria “sentido” constitui a chave conceitual para definir os contornos da *Weltanschauung* frankliana, servindo de fundamento para o que compreendemos como uma verdadeira fundação axiológica de mundo na obra do pensador austríaco. Neste primeiro momento de nossa tese, buscaremos dissecar, por meio de dez subtópicos divididos em dois capítulos, as implicações filosóficas do conceito de sentido da vida na obra de Frankl, partindo de sua definição ética (dever-ser personalíssimo gerador de responsabilidade) e ontológica (marcador da “marcha” ou “ritmo do ser”) além de seu lugar nas considerações “logoteóricas” acerca da temporalidade e transitoriedade da existência humana (ser-passado como eternidade do real). Tal debate nos levará à assunção de que há, na obra do autor vienense, uma postura epistemológica clara, tendente a uma forma bastante pessoal de realismo filosófico, cuja intenção é a de superar os vícios das correntes psicologista ou monadologista, na medida em que afirma a autotranscendência da existência e argumenta em favor de uma afirmação radical da vida.

O segundo macrotema de nossa investigação diz respeito à “teoria metaclínica” da natureza humana que o pai da logoterapia construiu a fim de fundamentar sua proposta psicoterápica. Em outras palavras, trata-se de uma análise que parte da sub-hipótese de que há uma antropologia filosófica frankliana e de que esta – integrada logicamente à visão de mundo da logoterapia – deve ser compreendida, num primeiro momento, a partir do núcleo conceitual distintivo da humanidade frente às outras formas do ser vivente: a categoria “espírito”. Analisaremos, daí, os desdobramentos filosóficos decorrentes da noção do homem enquanto ser espiritual: sua liberdade como abertura para o mundo, na transcendência das diversas formas de destino; sua vocação ética como vontade de sentido; sua realização pessoal orientada ao mundo e marcada por uma noodinâmica. Num segundo momento, buscaremos compreender como a categoria espírito se revela, na verdade, como “dimensão espiritual”. Em outras palavras, estudaremos a ontologia dimensional frankliana, enquanto método dialético de compreensão e organização dos três modos de ser de que o homem participa: biológico, psíquico e espiritual.

O terceiro domínio de nossa investigação assume a sub-hipótese de que subjaz ao pensamento do pai da logoterapia uma peculiar forma de teologia filosófica, que Frankl desenvolve, na estrita medida de sua interpretação da consciência moral (*Gewissen*) enquanto voz da transcendência, legitimadora do fenômeno da responsabilidade. Supomos haver, aí, o fio condutor da compreensão frankliana da experiência de Deus enquanto diálogo íntimo para com a objetividade do dever, e do lugar de Deus na ontologia dimensional e na ética do sentido, presentes na obra do pensador austríaco. A categoria-chave, aqui, será a de “suprassentido” – o

sentido que se refere, dimensionalmente, ao Absoluto, inspirando aquilo que Frankl chamou de “confiança primária no ser”, como uma peculiar forma de fé que seria comum ao gênero humano (FRANKL, 1967, p. 57).

Em termos de organização por capítulos, no primeiro destes, nós nos dedicaremos ao primeiro aspecto da visão de mundo frankliana, baseada no conceito de sentido da vida. Para isso, analisaremos a tríade ontológica de que o fundador da logoterapia se serve, destrinçando os domínios do ser, do poder-ser e do dever-ser e contextualizando a categoria “sentido” no interior de tal esquema. Posteriormente, exporemos a relação necessária do sentido da vida com a finitude da existência, por meio de uma análise das considerações temporais de Frankl, que nos levará ao delineamento de um “otimismo do passado”. De par com o problema da temporalidade, avaliaremos o aspecto personalíssimo do sentido, que, por referir-se, necessariamente, a apenas um indivíduo singular no interior de uma situação irrepitível, encerra uma “concretude vocativa”, que desafia a liberdade humana em direção ao dever-ser. O ser do homem enquanto “ser-em-situação” redundará num “ser-interrogado”, interrogado e desafiado pela vida a cada instante. Estabelecidos os aspectos ontológico, temporal e pessoal do sentido, avançaremos em direção à discussão epistemológica envolvendo tal categoria, que o pensador austríaco defendeu em seu caráter de objetividade. O sentido, para Frankl, não pode ser compreendido como mera autoexpressão ou criação psicológica. Este será o elo que nos levará ao capítulo seguinte.

O segundo capítulo apresentará o momento final de nossa investigação acerca da visão de mundo frankliana. Aqui, nós nos deteremos, mais especificamente, na refutação daquilo que o fundador da logoterapia compreendeu como concepção monadológica ou psicologista do humano. A ruptura com tal posicionamento só será possível por meio de uma *Weltanschauung* que considere o sentido como fim em si mesmo, não como meio para o apaziguamento de tensões homeostáticas de natureza biopsíquica. Assim, apresentaremos a relação do sentido com essa imagem autotranscendente da natureza humana, passando, posteriormente, à discussão a respeito dos valores histórico-morais, cuja gênese Frankl acreditou ser indissociável da questão do sentido. Por fim, investigaremos como o sentido, em seus aspectos ético, ontológico e epistemológico, encerra uma concepção de vida enquanto missão pessoal inalienável, marcada por uma noção trágico-otimista da existência humana.

No capítulo terceiro, iniciaremos nossa investigação acerca da antropologia filosófica de Viktor Frankl. Nele, investigaremos o papel central que a categoria “espírito” desempenha na *imago hominis* da logoterapia, propriamente compreendida enquanto terapia a partir do espírito. Nesse âmbito, discutiremos a relação entre espírito e liberdade, e, a partir daí, o nexo

filosófico entre liberdade e destino. Este, para o psiquiatra vienense, pode ser categorizado em três formas básicas: biológico, psíquico e sociológico. Investigaremos como a liberdade espiritual se desenvolve em cada um desses domínios, desvelando as relações entre a “posição natural” do homem, espírito e existência. A partir daí, veremos como a espiritualidade humana é guiada por uma “vontade de sentido”, cujos fundamentos Frankl desenvolve em contraposição ética aos preceitos motivacionais freudiano (vontade de prazer) e adleriano (vontade de poder). É nesse contexto que discutiremos a oposição entre a psicodinâmica e a noodinâmica, concluindo o terceiro capítulo com uma análise das implicações filosóficas da imagem de homem frankliano enquanto ser livre e responsável perante o sentido.

No quarto capítulo, buscaremos compreender o pensamento dimensional frankliano em sua aplicação antropológica. Para isso, analisaremos as duas leis da ontologia dimensional, buscando explicitar como o fundador da logoterapia organizou as categorias constitutivas do ser do homem (corpo biológico, psiquismo e espírito) com vistas à defesa da unidade humana apesar de sua diversidade ontológica. Como consequência desse modelo dialético de organização, estudaremos os fenômenos do paralelismo psicofísico e do antagonismo noopsíquico, buscando marcar a diferença fundamental entre o funcionamento harmônico das dimensões biológica e psíquica, de um lado, e, de outro, a faculdade de oposição que a dimensão espiritual pode imprimir aos outros modos de ser do homem. Concluiremos o segundo momento do macrotema antropológico por meio de uma discussão acerca do “credo psiquiátrico” frankliano, baseado, exatamente, na crença no “poder de oposição do espírito humano”.

No quinto e último capítulo, estudaremos a questão de Deus no pensamento frankliano, abordando, inicialmente, a delimitação entre sua proposta de pastoral médica, em contraposição ao ministério propriamente religioso. A partir daí, adentraremos o âmbito da análise fenomenológica da consciência moral, cujas raízes residiriam no que Frankl conceituou como “inconsciente espiritual”. Como consequência direta dessa análise, analisaremos o argumento do caráter transcendente da consciência moral, que representaria o “Tu” de Deus, o ideal de dever-ser que se apresenta dialogicamente ao homem. O *Homo Religiosus* frankliano interpretaria essa “voz” enquanto o chamado da transcendência, enquanto que o homem irreligioso a interpretaria na imanência, enquanto mero fenômeno psicológico. O Deus frankliano se apresenta como fundamento de legitimação do dever, enquanto pedra angular dos valores, em resumo, como *Summa Persona Bona*. Posteriormente, estudaremos a relação existente entre essa concepção de Deus e as religiões institucionais. Para concluir o momento teofilosófico de nossa tese, investigaremos como a questão de Deus, em Frankl, se relaciona

com a categoria do suprasentido e do supramundo, bem como com a defesa de uma “fé incondicional num sentido incondicional”.

Nossa pesquisa, portanto, será composta de cinco capítulos metodologicamente concebidos para dialogar entre si, servindo-se um do outro numa direção compreensiva ascendente, com o objetivo de explicitar e analisar a existência e a relevância do pensamento filosófico de Viktor Emil Frankl a partir – frisamos – da demarcação de três grandes domínios de investigação: mundo, homem e Deus. Proposta e construída tal estrutura, pensamos ser possível, como consequência, compreender o pensamento filosófico frankliano – no contexto de suas influências mais diretas – nos campos da ética, política, ontologia, epistemologia, antropologia e religião, oferecendo ao leitor uma sistematização que reputamos original e de ambição panorâmica do legado intelectual desse notável personagem do Século XX.

## 2 MUNDO E SENTIDO: IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS NO PENSAMENTO DE VIKTOR E. FRANKL

“Como é o caso em qualquer tipo de terapia, existe uma teoria subjacente à sua prática – uma *theoría*, isto é, uma visão de mundo, uma *Weltanschauung*. Em contraste a vários outros modelos de terapia, no entanto, a logoterapia se baseia numa filosofia de vida explícita”. (FRANKL, 1988, p. 02).

“A logoterapia não somente pressupõe um mundo objetivo do sentido e dos valores, como também se serve deles para fins terapêuticos” (FRANKL, 1978, p. 198).

### Os Domínios Ontológicos: Possível, Real e Valor

O objetivo dos primeiros dois capítulos de nossa tese reside em demonstrar as implicações filosóficas do conceito de “sentido da vida” proposto por Viktor Frankl. Analisaremos o esforço do pai da logoterapia em consolidar uma *Weltanschauung* otimista e afirmativa da vida, ao tempo em que explicitaremos os debates teoricamente relevantes travados por ele com esse fim. Nossa hipótese é a de que a categoria “sentido” suscita, no pensamento frankliano, uma espécie de fundação axiológica de mundo, conferindo ao homem o desafio de um *telos* pessoal que contempla uma vida experimentada enquanto missão inalienável. Partindo das considerações ontológico-temporais do psiquiatra vienense, discutiremos o papel do “sentido” entre os domínios do ser e do dever-ser e analisaremos o debate epistemológico a respeito da objetividade de tal categoria, que, para Frankl, se funda no mundo, não no sujeito. Por fim, no segundo momento deste primeiro macrotema, refletiremos sobre a crítica frankliana à concepção psicologista (monadológico-subjetivista) do humano face à defesa da autotranscendência da existência e buscaremos articular um desfecho por sobre a noção de sentido da vida enquanto essência individual de valor.

O pai da logoterapia, sobre o tema que ora abordamos, parte de uma premissa fundamental, que será aprofundada no capítulo seguinte: a defesa da liberdade da vontade humana, a qual deriva de sua dimensão espiritual<sup>23</sup>. De fato, trata-se de um dos três fundamentos

---

<sup>23</sup> Nesse contexto, parece-nos conveniente adiantar a fórmula antropológica de Frankl: “E aquilo que consegue se colocar em contraposição a tudo o que há de social, corpóreo e mesmo ainda psíquico no homem é denominado por nós o elemento espiritual nele. O elemento espiritual já é por definição justamente apenas o elemento livre no homem. Só denominamos desde o princípio ‘pessoa’ em geral aquilo que pode se comportar livremente – sem levar em conta que estado de coisas está em jogo” (FRANKL, 2014, pp. 95-96).

sob os quais o pensador escolheu organizar sua obra, seguido pelas noções de “vontade de sentido” e “sentido da vida” (FRANKL, 1988, p. vii). A compreensão do homem como ser de liberdade faz distinguir nele uma tensão entre os reinos do possível e do real, trazendo a si o problema da construção de seu próprio ser<sup>24</sup>: “Nós sabemos, desde Heidegger, que a existência humana é um ser em potencial, ou então, como nós mesmos o formulamos: o ser humano é essencialmente facultativo e não-factual” (FRANKL, 1991, p. 209). Elisabeth Lukas, importante comentadora da logoterapia, conceitua o reino do real como o conjunto de todas as possibilidades atualizadas até o presente: “o reino do real é idêntico ao que é” (LUKAS, 1989b, p. 155). O domínio do possível se revela como o “pré-estágio do ser”, enquanto o conjunto tanto de todas as possibilidades que se realizarão, incorporando-se ao ser, quanto das possibilidades que – perdidas suas condições de atualização – fluirão para o nada, o qual se caracteriza como o não-possível: o que nunca figurou como possibilidade e os possíveis que, no fluxo do tempo, não se atualizaram.

É a própria condição de liberdade que configura o homem como capaz de distinguir possibilidades<sup>25</sup> em cada situação específica de vida e de decidir-se por uma delas a cada instante: “À condicionalidade factual do homem se deve contrapor sua incondicionalidade facultativa” (FRANKL, 1978, p. 70). Tal concepção configura o modo específico de ser do homem. Falamos aqui do ultrapassamento do conjunto de facticidades<sup>26</sup> que integra e condiciona o humano, mas que não dá a última palavra sobre seu agir no mundo, na medida em que, por sobre o fático, arregimenta-se o facultativo da existência humana. Para além dos fatos biológicos, psíquicos e sócio-ambientais, “(...) a ontologia do homem, ao lado da facticidade humana, conhece ainda a existencialidade do homem ou, se preferirmos, *o homem existencial ‘antes da queda na facticidade’*” (idem, grifos originais). “Fato”, aqui, é destino, é o que ocorre no âmbito do inexorável, fora do espectro de possibilidades do indivíduo. “Facultativo” refere-se, exatamente, à potencial capacidade de dispor sobre o que é fato, na medida em que se distingue um horizonte específico de possíveis:

Mas a vida humana não significa nunca viver factualmente e sim, sempre, viver facultativamente! E isso, por sua vez, significa viver dentro das próprias possibilidades, viver ‘adiante de si mesmo’ (Heidegger). Essa forma de viver,

<sup>24</sup> “Só ao homem, como tal, é dado – a ele exclusivamente – ter a vivência da sua existência como algo problemático; só ele é capaz de experimentar a problematicidade do ser” (FRANKL, 2003a, p. 56).

<sup>25</sup> “Esta é a capacidade que Max Scheler denominara de capacidade de livre contemplação do possível, a qual é considerada por ele como o fator que separa o homem dos animais inferiores” (CRUMBAUGH apud FRANKL, 2012, p. 22).

<sup>26</sup> “Trata-se, de um lado, da existência e, de outro, de tudo aquilo que pertence à facticidade. Enquanto a existência, conforme sabemos, é algo essencialmente espiritual, a facticidade se compõe tanto de elementos psicológicos quanto fisiológicos; contém ‘fatos’ tanto psíquicos quanto corporais” (FRANKL, 1992, p. 20).

que é adequada ao homem e que só cabe a ele, é chamada de existência. A existência, falando como Jaspers, não é simplesmente assim, mas é um ‘viver que decide’, a existência é um viver que continuamente decide o que ele é. Uma análise existencial tem de necessariamente aceitar essa forma especial e própria da existência humana, se ela quiser ter uma visão da essência inteira do homem e não deformada (FRANKL, 1991, p. 214).

Por meio da categoria “destino” (*Schicksal*), o pensamento frankliano busca designar “o que há de fatal” (*Schicksalhafte*) na vida humana: “nós denominamos destino exatamente aquilo sobre que não temos influência, aquilo que essencialmente escapa ao poder de nossa vontade” (FRANKL, 1990, p. 95). A liberdade humana não é uma liberdade absoluta, abstrata, “solta”; ela só existe dialeticamente, perante as formas concretas de destino: “(...) toda a liberdade humana depende do que há de fatal, na exata medida em que só neste elemento e a ele aderindo pode desenvolver-se” (FRANKL, 2003a, p. 123). Para o pai da logoterapia, sob o horizonte da tensão real-possível, a relação dialética entre destino e liberdade é marcada pela faculdade de escolha incondicionada de uma atitude pessoal diante do imutável, sob a ideia de um homem “co-plasmador” (LUKAS, 1989a, p. 39) de suas contingências, ao invés de, meramente, vítima destas.

O que seria de nós se não tivéssemos cada qual um destino? De que outra forma, senão sob golpe de martelo, no calor do nosso sofrimento assim gerado, teria nossa existência adquirido forma e corpo? Quem se rebela contra seu destino – portanto, contra o que ele nada pode e *que ele certamente não pode mudar*, não compreendeu o sentido do destino. O destino pertence tão indissolúvelmente à totalidade da nossa vida que nem a mais íntima parte dele se deixa retirar desta totalidade sem destruir o todo, a forma da nossa existência (FRANKL, 1990, p. 73).

Até aqui, compreendemos o engendramento dos domínios do real (ser) e do possível (poder-ser). Contudo, a liberdade experimentada pelo homem já implica, em si própria, uma cognição axiológica<sup>27</sup> que entende não serem indiferentes entre si as possibilidades que se apresentam a cada instante<sup>28</sup>:

Como um ser livre, o homem é um ser que decide livremente – com isso, nós nos afastamos uma vez mais da concepção existencialista comum do homem como um ser *meramente* livre; pois, no ser livre, ainda não está contido nenhum ‘para-quê’ da liberdade – enquanto, no decidir, o ‘pelo-quê’ e o ‘contra-o-quê’ da decisão já são, com certeza, concomitantemente dados: justamente um mundo objetivo do sentido e dos valores, e, em verdade, esse mundo como um mundo ordenado, ou seja, tão correto quanto um cosmos (FRANKL, 2014, p. 102).

<sup>27</sup> “É esta a consciência da liberdade do homem, que, se for possível, modifica para melhor alguma coisa da realidade e, se necessário, modifica o próprio indivíduo para melhor” (FRANKL, 2005, p. 63).

<sup>28</sup> “A *decisão* pressupõe, portanto, uma *diferenciação* prévia! Há apenas *um* caminho que é o melhor em dada circunstância e justamente para esta pessoa. Assim como na esfera positiva, também na negativa existe uma hierarquia de valores” (LÄNGLE, 1992, p. 28).

Vemos, aí, que a experiência da liberdade<sup>29</sup> é norteada pela constatação de que, entre os reinos do ser e do poder-ser, o domínio do dever-ser (reino dos valores) se insere como exigência fundamental<sup>30</sup>, na medida em que “as potencialidades da vida não são potencialidades indiferentes; elas devem ser vistas sob a luz do sentido e dos valores” (FRANKL, 1967, p. 46). Lukas (1989b, p. 157) conceitua o reino dos valores como “o conjunto de tudo aquilo que deveria ser e vir-a-ser”, revelando-se supratemporal, pelo fato de não se submeter ao fluxo do tempo, na medida em que abrange tanto parte do que é quanto o que pode ser. Os possíveis que se descortinam à vontade livre do homem apresentam-se à consciência moral de forma hierarquizada, sob uma ordem polar de dignidade de ser<sup>31</sup>. Daí a referência de Frankl a um “cosmos” – há um princípio axiológico de organização orientando esses possíveis, da menor à maior dignidade de ser.

Que quer isto dizer? Quer dizer que não devemos cogitar de desenvolver um potencial qualquer, de dar expressão a tudo que em nós venhamos a descobrir, mas somente que é nosso dever cultivar. Chegamos, com isso, diante de um ponto capital: é que o verdadeiro problema é camuflado pelos que vivem a falar de potencialidade (os ‘potencialistas’, como os designo). E o verdadeiro problema nada mais é do que o defrontar-se com o valor, decidir qual das possibilidades *merece* ser desenvolvida, qual é necessária. A confrontação com essa problemática equivale à confrontação com a nossa responsabilidade. (FRANKL, 1978, p. 35).

À possibilidade que figura como mais alta – a mais valiosa – em tal ordem Frankl referiu-se como “sentido”: “Pois aquela possibilidade que, pelo seu valor e significado, foi apreendida como a possibilidade de *maior valor* numa determinada situação, encerra em si a plenitude do ser atual, constituindo o *sentido* da situação” (LÄNGLE, 1992, p. 28). Frisamos: o que Frankl quis determinar com a categoria “sentido” diz respeito à convergência singular – numa situação única e para uma pessoa única – dos reinos do poder-ser e do dever-ser<sup>32</sup>. O pai da logoterapia é enfático quando expressa que, “num determinado momento, apenas uma das

<sup>29</sup> Aqui, o fenômeno da culpa surge enquanto possibilidade de agir em direção contrária ao sentido da situação: “Segundo a concepção da logoterapia, culpabilidade pressupõe duas coisas: liberdade para decidir e conhecimento do sentido. Assim, culpa é uma ação livremente escolhida contra o sentido reconhecido. Se alguém no momento da sua escolha não tiver escolhido ou não se puder reconhecer o que tem sentido, não pode tornar-se culpado” (LUKAS, 2002, p. 64).

<sup>30</sup> Dito de maneira mais clara: “A vida consiste na tensão indispensável entre *o que é e o que deveria ser*. Pois o homem não se destina a ser, mas vir a ser (...)” (FRANKL, 1978, p. 215).

<sup>31</sup> “A  **pessoa**  é existencial: isso significa que não é fática, nem pertence à facticidade. O homem, como pessoa, não é um ser fático, mas, sim, facultativo; ele existe de acordo com suas possibilidades, para as quais ou contra as quais pode decidir-se” (PINTOS et al, 2007, p. 222). Trata-se de quinta das célebres “Dez Teses sobre a Pessoa”: o existencial facultativo implica viver sob a égide do possível, numa liberdade que é sempre situada.

<sup>32</sup> “Reflexão regressiva sobre o sentido e os valores equivale a reflexão regressiva sobre um *dever-ser*, e reflexão regressiva sobre a liberdade e a responsabilidade corresponde à reflexão regressiva sobre um *poder-ser*” (FRANKL, 1978, p. 198).

possíveis escolhas do indivíduo satisfaz a necessidade de sua tarefa na vida. É aí que se mostra o desafio de cada situação na vida – o desafio à responsabilidade” (FRANKL, 1967, p. 46).

Nossa responsabilidade perante a vida se traduz numa responsabilidade para realizar o sentido único de cada situação: “responsabilidade significa sempre responsabilidade perante um sentido” (FRANKL, 2003a, p. 55). Logo, o fenômeno da responsabilidade só se mostra inteligível enquanto parte do confronto do ser humano livre na experiência do dever-ser<sup>33</sup>, isto é, em seu confronto com as possibilidades mais valiosas de cada situação, as quais se referem à realização do sentido de cada situação na vida. Frankl afirma que o caráter axiológico do sentido transforma sua realização em uma “necessidade inadiável”: *“Despojar alguém dessas possibilidades significa privá-lo do ‘si mesmo’, que é o espaço em que respira o ego”* (FRANKL, 1978, p. 194, itálico original).

Se concordamos com ideia de que o homem, com a ajuda de sua percepção espiritual, é capaz de penetrar no ambiente que o cerca, e nele perceber configurações de sentido, que não estão em relação direta com suas necessidades emocionais, podendo estar até em oposição a elas, mas que mesmo assim consegue seguir, precisamos trazer de volta à psicologia dois conceitos que haviam sido excluídos dela: o da *liberdade* e o da *responsabilidade*. Ambos os conceitos não existem num sistema fechado, pois nele as forças predominantemente inconscientes da vida instintiva e a história da aprendizagem determinam os comportamentos do presente; e onde houver predeterminação e pré-condicionamentos, não há culpa. Num sistema aberto, porém, a situação torna-se mais complicada: os impulsos do mundo externo, com seus respectivos atributos de ‘com sentido’ ou ‘sem sentido’, encontram-se com o anseio existencial do homem por uma vida plena de sentido e desafiam forças espirituais que não estavam predeterminadas nem podem ser condicionadas previamente. São forças livres, pelo uso, ou não-uso, pelas quais precisamos nos responsabilizar (LUKAS, 1992, p. 139).

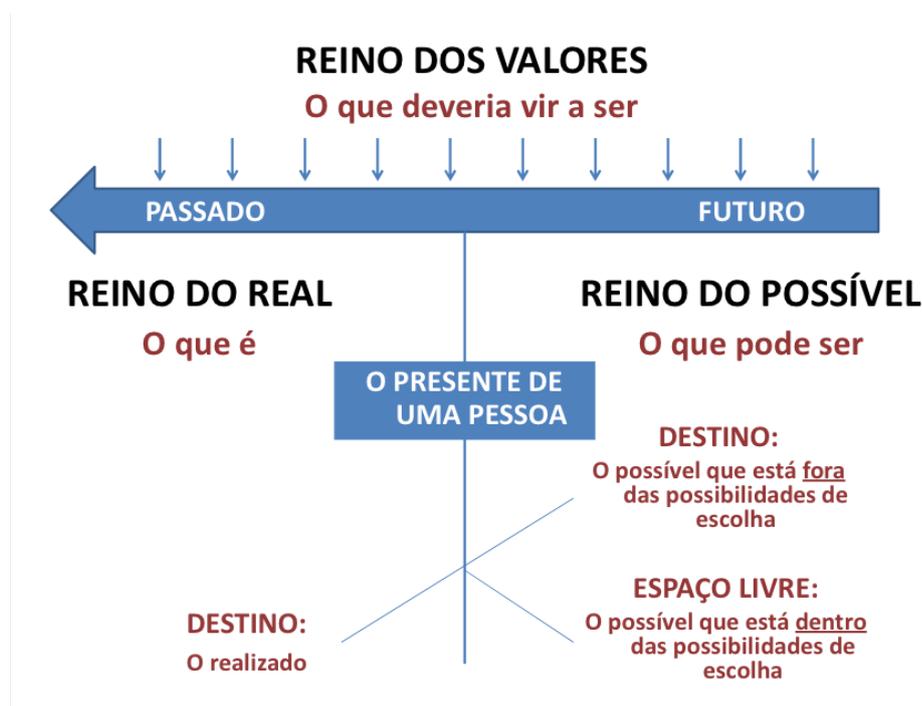
### **Sentido e Temporalidade: Otimismo do Passado**

Nesse contexto, Frankl nos fala de uma “ontologia do tempo” (FRANKL, 2005, p. 97), no interior da qual descortina sua concepção de temporalidade em relação à problemática ontológica. Elisabeth Lukas foi especialmente didática a esse respeito, ao formular o seguinte esquema gráfico:

---

<sup>33</sup> “A psicoterapia, orientada pelo espiritual e transformada em análise existencial, só esgotará todas as possibilidades terapêuticas se conseguir ver, por detrás daquele que sofre psicicamente, aquele que luta espiritualmente, como um ser, disposto em um mundo de necessidades e possibilidades, na tensão entre ser e dever-ser (...)” (FRANKL, 2014, p. 31).

Figura 01 – Sentido e Temporalidade



Fonte: Adaptado de LUKAS, 1989b, p. 54

Visualizamos, acima, o posicionamento temporal de cada um dos três reinos (real, possível, valores): o passado vai-se preenchendo de realidades incorporadas ao ser, enquanto que a linha demarcatória do presente vai, a cada instante, resgatando à realidade os possíveis que chegam do futuro. Para Frankl, a noção de que o fluxo do tempo se orienta do presente ao futuro é equivocada. O pai da logoterapia sustenta que a temporalidade flui do presente para o passado, do possível para o real: as possibilidades “urgem pelo ser”, da mesma maneira como a natureza abomina o vazio (*horror vacui*), segundo a imagem aristotélica evocada por ele (FRANKL, 2005, p. 101). Logo, para Frankl, nossos esforços sempre se dirigem para o passado: nós nunca atuamos sobre um futuro, mas sobre aquilo que desejamos conservar como realidades eternas em nosso passado.

Nossa concepção cotidiana de que o tempo corre diante de nós ao encontro de um futuro constituiria, então, uma “ilusão de ótica” e, nesse ponto, o que interessa ao pensamento de Frankl é, exatamente, saber quais desses inúmeros possíveis de cada momento devem vir ao ser. Chegamos, aqui, a uma tese ontológica central à compreensão frankliana acerca da temporalidade: o argumento do “ser-passado” (*Vergangensein*) como porção mais segura, estável e eterna do ser. Como coloca Frankl (1967, p. 84), não se trata de preservar nada para o futuro, mas, sim, de conservar na guarda eterna do passado:

Esta é a razão pela qual tudo é tão transitório: tudo é passageiro porque tudo foge da nulidade do futuro para a segurança do passado! É como se cada coisa estivesse dominada por aquilo que os físicos antigos chamavam de *horror vacui*, o medo do vazio: é por isso que tudo vai correndo do futuro para o passado, do vazio do futuro para existência do passado. (...) O presente é a fronteira entre a não-realidade do futuro e realidade eterna do passado. Justamente por isso, é a linha ‘demarcatória da eternidade; em outras palavras, a eternidade é finita: estende-se só até o presente, o momento presente em que escolhemos o que desejamos admitir na eternidade. A fronteira da eternidade é onde, a cada momento de nossas vidas, é tomada a decisão sobre o que queremos eternizar ou não (FRANKL, 2005, p. 101).

A concepção frankliana acerca da temporalidade contrasta com os posicionamentos paradigmáticos do existencialismo francês e do quietismo, que são refutados por meio do oferecimento de uma terceira via: a de um otimismo respeitoso pelo passado<sup>34</sup>. Sobre a postura existencialista, o pai da logoterapia entende existir, em tal tradição, a defesa de um “heroísmo trágico”, que nega a existência do passado e do futuro, ao mesmo tempo em que busca afirmar a vida a partir de uma ênfase no presente. Por sua vez, o quietismo de Platão e Santo Agostinho, no outro extremo, é interpretado por Frankl como a afirmação da eternidade enquanto a verdadeira realidade, permanente, rígida e pré-determinada e que abrange, simultaneamente, presente, passado e futuro; trata-se da própria negação da realidade do tempo. A sequência de eventos que situamos temporalmente consiste, na verdade, em uma ilusão de ótica de nossa consciência, tendo em vista que os fatos não seriam sucessivos, mas coexistentes. Temos, então, o existencialismo como “pessimismo do presente”, com sua ênfase no caráter caótico e instável da realidade, e o quietismo enquanto “fatalismo da eternidade”, na medida em que afirma a impossibilidade da ação (a realidade já “é”).

Buscando sedimentar uma posição intermediária entre o quietismo e o existencialismo francês, Frankl ilustra seu argumento por meio da metáfora da ampulheta (idem, p. 94). A câmara superior do mencionado objeto representaria o futuro, a estreita passagem mediana simbolizaria o presente, e a areia depositada no fundo figuraria enquanto o passado. O existencialismo – sob a interpretação de Frankl – veria apenas o movimento da areia na passagem central da ampulheta. Por sua vez, o quietismo, em sua ênfase na eternidade, vislumbraria a ampulheta como um todo, desconsiderando o movimento da areia, que seria uma “massa inerte que não escorre, mas, simplesmente, ‘é’” (idem).

O pensador vienense afirma que a essência do tempo pode ser vislumbrada, precisamente, nas falhas dessa analogia. Uma ampulheta pode ser virada – o que não pode

---

<sup>34</sup> “O de que nós precisamos é respeito ao passado, não ao futuro; o passado é inevitável, o futuro, o nosso futuro está à frente da nossa decisão e da nossa responsabilidade. Nesta ótica, fica sem dúvida demonstrado que constitui um erro dizer que somos, perante o futuro, responsáveis pelo passado. Pelo contrário, somos precisamente responsáveis, perante o passado inevitável, pelo futuro decisivo” (FRANKL, 1978, p. 151).

ocorrer com o tempo, que é irreversível. Da mesma forma, ela pode ser sacudida, mudando as posições relativas dos grãos de areia. Tal ponto só procede, metaforicamente, em parte: podemos “sacudir” o objeto e mudar, parcialmente, as posições dos grãos da câmara superior, das possibilidades do futuro, mas não da câmara inferior, cujos grãos, após a queda, estariam definitivamente fixados, como se houvessem sido tratados por uma cola<sup>35</sup>.

A passagem mediana da ampulheta ilustra bem o que Frankl entendeu sobre o presente, enquanto fronteira entre a realidade eterna do passado e a não-realidade (possíveis) do futuro. O otimismo do passado frankliano também combate a intuição cotidiana segundo a qual o tempo escoia em direção ao futuro. Como vimos na figura 01, o fluxo do tempo está orientado ao passado, no qual as realidades se incorporam à eternidade do ser. Aqui, Frankl usa, ainda, duas imagens: uma geológica e outra bíblica. Com a primeira, o pensador afirma que, frequentemente, nossa visão do fluxo do tempo se limita à erosão, à “lima do tempo”.

Contudo, o que sempre se esquece é de que essa “erosão” também implica acúmulo, pois tudo o que já passou, tudo que ocorreu – todas as decisões humanas são resgatadas da transitoriedade pela guarda eterna do passado: o tempo flui, mas o acontecimento “*se coagula em forma de história. Nada que aconteceu pode ser desfeito. Nada que foi criado pode ser exterminado. No passado, nada está irreparavelmente perdido. No ser-passado está tudo absolutamente preservado*” (FRANKL, 1978, p. 150, grifos originais). Só vemos a erosão e esquecemos os depósitos do aluvião, dos blocos que se formaram a partir do desgaste erosivo. A segunda imagem evoca os campos de plantação após a colheita. Tendemos a observar apenas os restolhos, o campo vazio, negligenciando o que foi colhido e guardado no celeiro do passado:

Em geral, é verdade, as pessoas só enxergam o campo de restolhos da transitoriedade; não vêem as tulhas cheias de grãos nas quais depositaram os frutos de suas vidas: as ações praticadas, as obras realizadas, os amores amados, os sofrimentos corajosamente sofridos. Neste sentido podemos compreender o que o Livro de Jó diz sobre o homem: que ele chega ao túmulo ‘como um feixe de trigo maduro colhido no tempo certo’ (FRANKL, 2005, p. 32).

Frankl alerta para que sua ontologia do tempo não seja interpretada de maneira “falha e subjetivística” (idem, p. 97), isto é, identificando-se o ser-passado com aquilo que seja,

---

<sup>35</sup> “Já se sabe que o tempo decorrido é irreversível; mas o que no decurso dele aconteceu é intocável e inviolável. Assim, o tempo que corre mostra-se não apenas com um ladrão, mas também como fiel depositário” (FRANKL, 2003a, p. 65). A compreensão do tempo como “ladrão” e “fiel depositário” ilustra bem o argumento paradoxal elaborado pela imagem da ampulheta.

<sup>35</sup> “A isso eu responderia que é irrelevante se alguém se recorda ou não, do mesmo modo como é irrelevante se nós prestamos atenção ou não em alguma coisa que existe e está conosco. Aquilo existe e continua a existir

meramente, passível de lembrança ou memória<sup>36</sup>. Pelo contrário, há uma objetividade nesse conteúdo eterno do ser-passado, do qual nada se pode tomar. Em consequência desse “objetivismo”, “(...) pode-se chegar a afirmar que o realizado numa experiência vivencial não é suscetível de ser destruído realmente”, e isso mesmo quando, porventura, “caia no esquecimento; ou até ficando excluída a possibilidade de recordá-lo, pela morte do sujeito da vivência” (FRANKL, 2003a, p. 125). Sobre essa objetividade do ser-passado, o pensador vienense faz uma referência teórica a um elemento da moderna física quântica:

A pergunta a respeito de onde se encontra o passado tem, por certo, sua resposta; basta que reflitamos sobre o *continuum* espaço-tempo quadridimensional: um conceito que, como se sabe, introduziram os teóricos da relatividade e que, sem dúvida, pode servir para tornar plausível nossa teoria ontológica do tempo (FRANKL, 2012, p. 54).

Todas as decisões que resgataram uma única e fugaz possibilidade no ser, condenando todas as outras ao não-ser, constituem um patrimônio inalienável da pessoa humana, salvas da transitoriedade da vida:

De um modo ou de outro, todos sabemos que o conteúdo duma vida, o seu acabamento, fica guardado, por assim dizer, nalgum lugar, sendo ‘elevado’, naquele sentido duplo com que Hegel inclui no termo simultaneamente as conotações de ‘tolere’ e ‘conservare’. Assim, o tempo, a caducidade da vida, em nada poderão afetar o seu sentido e valor. *Ter-sido é também um modo de ser, talvez o mais seguro* (FRANKL, 2003a, p. 65)

Frankl menciona que essas possibilidades resgatadas são “suprassumidas” (*aufgehoben*) no ser-passado, na acepção hegeliana do verbo alemão *aufheben*: negar, conservar e elevar semanticamente<sup>37</sup>. Nesse contexto, o ser-passado implica tanto ativismo<sup>38</sup> quanto otimismo<sup>39</sup> (FRANKL, 1967, p. 31). Ativismo porque o homem, a cada instante, é chamado a fazer o melhor uso possível de cada momento, dando o melhor de si no que vier a fazer, em

---

independentemente de lhe darmos ou não atenção, de pensarmos ou não naquilo. Continua a existir independentemente mesmo de nosso existir” (FRANKL, 2005, p. 97)

<sup>37</sup> No original em alemão: “Meinten wir doch schon an anderer Stelle, die Wirklichkeit des Vergangenen sei »aufgehoben« im Hegelschen Doppelsinn von Aufhebung und Aufbewahrung, und sagten: Gewesen- sein ist die »sicherste« Form des Seins. *Vor der Vergänglichkeit wird es gerettet durch die Vergangenheit; was vergänglich ist, sind nur die Möglichkeiten*” (FRANKL, 2007, p. 133).

<sup>38</sup> Esse ativismo se revela, igualmente, na defesa de um engajamento quanto ao momento presente: “... também nada mais pode nos assustar, nenhum futuro, nenhuma aparente falta de futuro. Pois agora o presente é tudo, pois ele contém, as perguntas eternamente novas que nos são feitas. Agora tudo depende respectivamente do que se espera de nós. O que, porém, nos espera no futuro precisamos sabê-lo tão pouco, quanto nós o podemos” (FRANKL, 2014, p. 114).

<sup>39</sup> “O arquivo eterno não pode ser perdido – o que é um conforto e uma esperança. Mas também não pode ser corrigido – o que é um alerta e uma advertência” (FRANKL, 2005, p. 100). Nesse sentido: “Portanto, o homem tem liberdade para tomar perante o passado uma atitude meramente fatalista ou para aprender as suas lições” (FRANKL, 2003a, p. 124).

quem vier a amar ou em como tiver que sofrer. E otimismo<sup>40</sup> porque nada poderá mudar o que foi conquistado a cada instante. Nesse ponto, Frankl cita Lao-Tsé: “Quando finalizamos uma tarefa, tornamo-la eterna” (idem). Isto valeria não apenas para um trabalho, mas para todas as experiências humanas, inclusive, para o sofrimento vivido heroica e dignamente.

Fica evidente agora que a logoterapia apresenta não só um ‘otimismo do passado’ (em contraste com o ‘pessimismo do presente’ do existencialismo) mas também um ‘ativismo do futuro’ (em contraste com o ‘fatalismo da eternidade’ do quietismo). Se cada coisa fica para sempre armazenada no passado, é importante decidir no presente o que queremos eternizar levando-a a fazer parte do passado. Este é o segredo da criatividade: nós removemos algo do nada do futuro ‘transformando-a em passado’. A responsabilidade humana, portanto, está no ‘otimismo do futuro’, no saber escolher as possibilidades do futuro, e no ‘otimismo do passado’, isto é, transformando as possibilidades em realidades, pondo-as a salvo no abrigo do passado (FRANKL, 2005, p. 100).

Fazendo uso de outra alegoria, Frankl evoca a imagem do pessimista como aquele indivíduo que observa com medo e tristeza seu calendário de parede tornar-se mais fino, na medida em que arranca, a cada dia, uma de suas folhas. O indivíduo que compreende intimamente o ser-passado seria como aquele que, ao retirar a folha no fim de cada dia, escreve nela o que viveu e a arquiva junto com os demais, criando, assim, um patrimônio de vida acerca do qual pode regozijar-se. Nesse sentido, uma pessoa de mais idade não teria o que invejar de alguém mais moço. Enquanto este possui apenas mais possibilidades futuras, aquele já tem consigo realidades em seu acervo passado (FRANKL, 2001, p. 46).

O pai da logoterapia assinala ser esse um ponto de convergência teórica entre seu pensamento e o de Heidegger<sup>41</sup> (1889 – 1976). Numa visita deste ao colega vienense, desejando “sublinhar o parentesco” de opiniões sobre o tema, Heidegger escreveu no verso de uma foto dedicada a Frankl, em seu livro de visitantes: “*Das Vergangene geht. Das Gewesene kommt*” (FRANKL, 1990, p. 112). A tradução do próprio Frankl para tal passagem, num texto originalmente escrito em língua inglesa (1985b, p. 105) foi a seguinte: “What is past has gone; What is past will come”. Na versão brasileira dessa obra, lê-se: “O que passou passou; O que é passado está presente” (2005, p. 96). Outra tradução pertinente para a frase é a seguinte: “O

---

<sup>40</sup> Aqui, Frankl cita o ensaio de Max Scheler sobre culpa e renascimento: “Tudo o que no passado há de bom e de belo, no passado está bem seguro e bem guardado. Por outro lado, enquanto a vida dura, todas as culpas, todos os pecados são ainda ‘redimíveis’” (FRANKL, 2003a, p. 66). Sobre o tema, cabe citar: “Como também apontou Scheler, o homem tem o *direito* de ser considerado culpado e de ser punido. Uma vez que consideremos o homem como uma vítima das circunstâncias e de suas influências, não apenas o deixaremos de tratar como um ser humano, bem como *aleijaremos* sua vontade de mudar” (FRANKL, 2011, p. 95).

<sup>41</sup> Längle, na obra biográfica que escreveu acerca de Frankl, recorda que Heidegger visitou o pensador vienense, que, por sua vez, retribuiu a visita ao filósofo, sem, contudo, ter nascido daí qualquer colaboração acadêmica significativa (LÄNGLE, 2000, p. 103).

passado distancia-se. O que foi aproxima-se” (FRANKL, 1990, p. 112). Na obra póstuma que publicou o diálogo entre Frankl e o teólogo judeu Pinchas Lápidé, o pai da logoterapia rememora:

E agora, em relação ao sofrer, Martin Heidegger sentou-se ali naquele cômodo, durante três horas e meia, eu fui o único que ele quis ver, que ele quis visitar, quando esteve durante dois dias em Viena e apresentou uma palestra. Heidegger acreditou então que ele estaria de acordo com meu conceito de perenidade (ser-passado), como a forma mais segura do ser e me escreveu alguma coisa abaixo da foto: ‘o passado vai, o que houve chega’. Aí eu disse a Heidegger: eu não conheço ninguém que tivesse pensado o mesmo que eu, isto é fantástico. Ele disse: Não, ele e Hegel<sup>42</sup> haviam pensado o mesmo. Eu conheço ainda duas pessoas que pensaram a mesma coisa: o primeiro é Rilke, que disse uma vez, em um poema: ‘Porém, a única vez é imperecível’. A segunda é um verso dos Salmos, onde está escrito: ‘Todas as minhas andanças, todas as minhas perambulações sem rumo, você guardou na memória e registrou em seus livros; as minhas lágrimas não estão em seu cântaro? Até os sofrimentos são preservados no passado<sup>43</sup>. Tudo está preservado no Senhor’. É isto o que eu penso agora. Por um lado, Deus guardou as lágrimas do passado. E, por outro lado, acontece que Ele há muito já tinha o futuro em suas mãos, nos arquivos” (FRANKL et al, 2013 p. 149).

As considerações de Frankl sobre a temporalidade devem ser compreendidas como elementos prévios e indissociáveis de sua teoria do sentido. Isto, tendo-se em conta que o problema da transitoriedade da vida constituiu o primeiro questionamento filosófico ao qual se dedicou, já na tenra infância:

Deve ter sido com quatro anos que, uma noite, pouco antes de dormir, eu fiquei chocado – na verdade, fortemente abalado – diante da visão de que um dia eu também teria que morrer. O que, porém, afligia-me não era, em tempo algum da minha vida, o medo da morte, mas apenas uma questão: se a transitoriedade da vida não aniquila seu sentido. E a resposta à questão, que eu finalmente consegui vencer, era a seguinte: sob diversos aspectos é a morte que torna enfim a vida plena de sentido (FRANKL, 1990, p. 7)

---

<sup>42</sup> Sobre o “passadismo” hegeliano, é pertinente o comentário de Hösle: “Surpreendentemente, porém, passado e futuro não têm para Hegel um valor plenamente igual, como propriamente seria de esperar. Apesar da famosa declaração ‘O presente concreto é o resultado do passado e está carregado de futuro’ (§259 Z,9.55). Hegel opta inequivocamente pelo passado: ‘A verdade do tempo é que, não o futuro, mas o passado é o objetivo’ (§261 Z,9.55). Esse favorecimento do passado, porém, não pode ser fundamentado em termos de filosofia da natureza; ele surge, antes, de um fundamental passadismo de Hegel, que, como ainda há de se mostrar, está fundamentado na filosofia hegeliana do sujeito (...)” (HÖSLE, 2007, p. 345).

<sup>43</sup> No âmbito da arte, Frankl (1990, p. 46) cita, ainda, Petronio:

“Pervixi; neque enim fortuna malignor unquam  
Eripiet nobis quod prior hora dedit’.”  
[Vivi completamente; jamais a fortuna mais maligna arrancará  
De nós aquilo que a primeira hora nos deu]  
(Titus Petronius Arbiter)”

A resposta ao problema da transitoriedade da vida reside, em Frankl, na afirmação do ser-passado como forma mais segura de ser, como um patrimônio personalíssimo *sub specie aeternitatis*, cujo valor não se deixa abater sequer diante da finitude de nossa condição humana. Pelo contrário, é a inevitabilidade da morte que reforça o senso de responsabilidade da existência do homem: *cada ato é o seu próprio monumento* (FRANKL, 2014, p. 150). Para a logoterapia, o sentido da vida humana funda-se em seu caráter de irreversibilidade<sup>44</sup>, de modo que só se pode “entender a responsabilidade que o homem tem pela vida quando a referimos à temporalidade, quando a compreendemos como responsabilidade por uma vida que só se vive uma vez” (FRANKL, 2003a, p. 109). É com essa noção em mente que Frankl elabora uma espécie de imperativo categórico: “Viva como se você estivesse vivendo pela segunda vez e como se, na primeira, tivesse agido tão erradamente como está prestes a agir agora” (FRANKL, 1985a, p. 127). Isto é, apela-se a uma ficção mental, acerca da possibilidade de viver a mesma vida pela segunda vez, tendo-se como guia, nessa segunda oportunidade, a memória das falhas e acertos realizados na primeira vida – falhas essas que se poderiam repetir ou modificar.

Se a vida humana não fosse, irrecusavelmente, marcada pela certeza da finitude – se a câmara superior da ampulheta não estivesse, desde sempre, destinada a esvaziar-se por completo – poderíamos postergar, indeterminadamente, qualquer ação. Ora, mas é precisamente por existir um limite temporal último para nossa vida, que podemos experimentar a unicidade do caráter de missão de nossa existência nos termos de uma responsabilidade diante do sentido fugidio<sup>45</sup> de cada situação vivida. Desse modo, o que devemos guardar na eternidade do passado, isto é, o que devemos salvar da transitoriedade da vida são as realizações desses possíveis que carregam consigo a “resposta certa”, o conteúdo axiológico determinado para uma situação determinada: o sentido de nossa existência a cada momento.

Nesse raciocínio, “é justamente a morte que, dessa forma, confere sentido à nossa vida e à nossa existência como algo único” (FRANKL, 1995, p. 24); a morte constitui, portanto, “o fundo sobre o qual o nosso ser é exatamente um ser responsável” (FRANKL, 1990, p. 75). Em outros termos, Frankl defende que a morte é plena de sentido, pois, ao tempo em que arregimenta a singularidade de nossa existência, funda, com ela, o nosso ser responsável

---

<sup>44</sup> “A finitude, a temporalidade, portanto, não é apenas uma característica essencial da vida humana, mas também é constitutiva desse sentido. O sentido da existência humana está fundado em seu caráter irreversível” (FRANKL, 2014, p. 145).

<sup>45</sup> “É verdade que nada podemos levar conosco quando morremos. Mas aquela totalidade de nossa vida, que completamos no momento definitivo de nossa morte, fica *fora* da sepultura e *fora* permanece – e isso é assim não *apesar* de, mas exatamente *porque* ela entrou para o passado. Assim, o que tivermos esquecido, o que tiver escapado de nossa consciência, não foi eliminado da realidade; passou a fazer parte do passado e permanece como parte da realidade” (FRANKL, 2005, p. 97).

(FRANKL, 1990, p. 78). Para o fundador da logoterapia, tampouco poderíamos avaliar a plenitude de sentido da vida humana com base na sua duração cronológica, da mesma forma como não avaliamos uma biografia por seu número de páginas, mas por seu conteúdo. Não se trata de adiar o fim a todo custo, mas de albergar o máximo de conteúdo axiológico no lapso temporal que o destino nos dispuser.

Mesmo que se apague, não se pode dizer que uma tocha não teve sentido no seu resplendor, enquanto iluminou; em compensação, o que não tem sentido nenhum é tomar uma tocha apagada e desatar a correr com ela, mesmo que a corrida nunca acabe. ‘O que deve iluminar tem que suportar o seu arder’, diz Wirdgangs; e o que tem em mente ao dizê-lo, não pode ser senão isto: tem que sofrer. Bem poderíamos dizer também que tem de suportar o queimar-se, isto é, o arder ‘até o fim’ (FRANKL, 2003a, p. 113).

É apenas na morte que o homem se torna uma realidade: o morto “é” seu passado. É nesse sentido que Frankl defende o paradoxo de que o passado do homem é seu verdadeiro futuro. Quando nossas possibilidades de ser cessarem com a morte, seremos aquilo que vivemos, realizamos e experimentamos: seremos nosso passado. Assim, todos estamos destinados à eternidade do ser-passado: nosso “‘eu’ não é algo que ‘é’, mas algo que vai acontecendo, e por isso chega a ser completamente só quando a vida é completada pela morte” (FRANKL, 2005, p. 102).

### **A Concretude “Vocativa” do Sentido**

Vimos, até então, como Frankl organiza seus argumentos a favor de um otimismo do ser-passado, em cujo arquivo eterno todas as realizações humanas – resgatadas do reino do possível – seriam armazenadas. Analisamos, também, como a liberdade do homem, a todo instante, tende à realização da possibilidade axiologicamente mais elevada e que a esta possibilidade Frankl chamou de “sentido”. Esta categoria, contudo, não se refere a um sentido da vida como um todo, numa acepção globalizante e genérica<sup>46</sup>, mas como o sentido de cada situação vivida concretamente. O pensador vienense defende que ser humano é, sempre, ser-em-situação:

---

<sup>46</sup> “Tanto quanto é possível indagar qual o sentido da vida, deve-se perguntar pelo sentido de uma pessoa concreta e de uma situação concreta. Tão logo a investigação se referir ao todo, tornar-se-á absurda” (FRANKL, 1978, p. 232). Da mesma forma: “Assim nós vemos também quão ingenuamente é colocada a pergunta pelo sentido da vida enquanto ela não for colocada em toda sua concretude – na concretude do aqui e agora” (FRANKL, 1990, p. 70).

Tais autores [existencialistas] costumam falar em ‘ser-no-mundo’. No entanto, para entender tal categoria corretamente, deve-se reconhecer que ser humano significa estar profundamente enredado em uma situação e confrontado com um mundo cuja objetividade e cuja realidade não são prejudicadas por esse ‘ser’ que é ‘no mundo’ (FRANKL, 2011, p. 68).

Frankl credita a filosofia existencial com o mérito da interpretação da vida humana em seu caráter de unicidade e irrepitibilidade, trazendo à discussão o valor da concretude da existência, em contraposição à vagueza da “filosofia da vida de outros tempos”. O pai da logoterapia reconhece a *Existenzphilosophie* como “filosofia vocativa” (*appellierende*), ou seja, que “encerra uma vocação (*Appell*) para realizar as suas possibilidades únicas que não se repetem” (FRANKL, 2003a, p. 92). Essa concretude existencial implica o auto-reconhecimento da própria unicidade no horizonte de possibilidades em que cada homem se insere: “Se é certo que todo filosofar começa por um ‘assombrar-se’, um ‘espantar-se’, conforme ensinava a filosofia da Antiguidade, o verdadeiro milagre com que se depara o pensador é mistério, o fenômeno, me espanto de que sou – de que eu sou *eu*” (FRANKL, 1978, p. 233).

Frisamos: o destino, assim como a morte, confere forma e configuração à vida humana. Dentro do “espaço de destino” de cada homem, o indivíduo é insubstituível e irrepresentável, o que reforça a responsabilidade “vocativa” por realizar as possibilidades de maior valor a cada instante. Frankl afirma que, frente a essa caracterização do “destino”, o homem está, de certa forma, “só no meio do universo”. O seu destino não se repete. Ninguém tem as mesmas possibilidades que ele, nem ele próprio as volta a ter (*idem*, p. 120).

A vida como a entendemos aqui não é nada vago, mas sempre algo concreto, de modo que também as exigências que a vida nos faz sempre são bem concretas. Esta concreticidade está dada pelo destino do ser humano, que para cada um sempre é algo único e singular. Nenhum ser humano e nenhum destino pode ser comparado com outro; nenhuma situação se repete. E em cada situação a pessoa é chamada a assumir outra atitude (FRANKL, 1985a, p. 76).

A logoterapia entende que o homem é, sobretudo, um “ser essencialmente histórico”<sup>47</sup>, o qual se vê sempre inserido “num espaço histórico concreto, a cujo sistema de coordenadas

---

<sup>47</sup> Aqui se revela o caráter essencialmente concreto e histórico – em outros termos, biográfico – de um trabalho terapêutico a partir do pensamento frankliano: “A análise existencial não pretende, no entanto, ser apenas uma análise da pessoa concreta, isto é, uma análise no sentido ôntico, mas também uma análise no sentido ontológico, justamente uma análise, uma explicação, um desdobramento da essência da existência pessoal – abstraindo que o autodesenvolvimento da existência pessoal sempre acontece por meio da biografia” (FRANKL, 1991, p. 62). Em outra passagem, assevera: “A biografia, no fim das contas, não é outra coisa senão a explicação temporal da pessoa: *na vida que transcorre, na existência que vai desenvolvendo-se, a pessoa se explicita, desabrocha, é desenrolada feito um tapete, que apenas então mostra seu desenho inconfundível*. Assim também a pessoa: ela se revela em

não logra arrancar-se” (FRANKL, 2003a, p. 18). Vemos, aqui, um traço forte do existencialismo frankliano: o sentido da vida – na acepção trabalhada por ele – está sempre ligado ao caráter situado da existência humana, sob um quadro de possíveis que muda a todo instante e nunca é o mesmo para mais de uma pessoa. A situação possui uma qualidade de “*kairos*”, na medida em que oportuniza um momento certo para realizar seu sentido, o qual não se repete posteriormente (FRANKL, 2011, p. 32). Assim, diante dessa unicidade radical, a vida humana adquire “obrigatoriedade”, sob um senso personalíssimo de **missão a cumprir**<sup>48</sup>, marcado pelo caráter situado e “kairótico” das possibilidades de sentido a cada instante. Nesse contexto, em termos clínicos, o que, de maneira particular, interessa à logoterapia é o esforço em levar o indivíduo à experiência vivencial da responsabilidade pelo cumprimento dessa sua missão<sup>49</sup>. O pressuposto frankliano aqui é o de que quanto mais o homem apreender esse “caráter de missão” que a vida tem por si, tanto mais lhe parecerá carregada de sentido a sua vida.

Além disso, se queremos ajudar os nossos doentes a ativar o mais possível a sua vida, se os queremos tirar, digamos assim, da sua situação de ‘*patients*’ para conduzi-los à situação de um ‘*agens*’, não nos poderemos contentar em levá-los à vivência de sua existência como ser-responsável perante as possibilidades de realização dos valores; temos que mostrar-lhes também que a missão, por cujo cumprimento são responsáveis, é sempre uma missão específica (FRANKL, 2003a, p. 91).

Enquanto o indivíduo enfraquecido em sua consciência da responsabilidade “encara a vida como algo simplesmente dado (*Gegebenheit*), a análise existencial ensina-o a vê-la com o caráter de algo que lhe é encomendado (*Aufgegebenheit*)” (FRANKL, 2003a, p. 94).

De fato, o saber-se incumbido duma missão na vida tem um valor psicoterápico e psico-higiênico extraordinário. Estamos em dizer que não há nada de mais apropriado para que um homem vença ou suporte dificuldades objetivas ou transtornos subjetivos, do que a consciência de ter na vida uma missão a cumprir. Contanto que ela seja talhada, por assim dizer, com caráter pessoal, representando o que efetivamente se pode denominar uma missão; e sendo tanto mais eficaz, de resto,

---

sua biografia, ela se abre em seu ser-assim [*Sosein*] – sua essência inconfundível – a uma explicação biográfica, enquanto se fecha a uma análise direta” (FRANKL, 2016, p. 103).

<sup>48</sup> Para a logoterapia, nada capacita mais o ser humano à resiliência do que o senso de responsabilidade que emana do caráter de missão na vida. “A partir dessa consciência da tarefa específica de todo indivíduo se segue, então, automaticamente, a consciência da responsabilidade diante dele, sim, ao mesmo tempo precisamente o sentimento de certa missão. Nada, contudo, consegue tornar o homem mais forte na luta contra dificuldades ou, se é isso o que está em questão, nada o ajuda mais a suportar o inevitável do que justamente esse sentimento de ter uma tarefa única e de ser irrepresentável em sua realização” (FRANKL, 2014, p. 17).

<sup>49</sup> “Quem possui um Porquê para a vida suporta quase todos os Comos’. Mas, para essas palavras serem mais exatas, então certamente deve tratar-se aí não de uma missão qualquer na vida mas daquela única e singular cuja unicidade e singularidade referem-se ao fato de que cada vida humana é única na sua existência (*Dasein*) e singular na sua forma de existência (*So-sein*)” (FRANKL, 1991, pp. 68-69).

quanto mais pessoal for. Tal missão, torna o seu titular insubstituível e confere-lhe à vida o valor de algo único (idem, pp. 90-91).

Desta forma, Frankl, a princípio, não aborda o problema do sentido geral<sup>50</sup> da vida humana, visto que o conceito de “sentido” que ele trabalha não é “nada universal, mas sempre e a cada vez algo único; e isso constitui o seu ‘caráter desafiador’” (FRANKL, 2014, p. 313). Daí falar-se num caráter de *imperatividade* do apelo que emana do sentido de cada situação, “um apelo em cuja base se encontra a singularidade da respectiva situação e a unicidade da pessoa que se acha com ela confrontada”<sup>51</sup> (idem).

Toda pessoa humana representa algo de único e cada uma das situações da sua vida algo que não se repete. Cada missão concreta de um homem depende relativamente deste ‘caráter de algo-único’, desta irrepetibilidade. É por isso que um homem só pode ter, em cada momento, uma missão única; e é assim precisamente que esta peculiaridade do que é único comunica a tal missão o caráter de absoluto. Pode-se dizer, portanto, que o mundo dos valores se contempla em perspectiva, que é precisamente a exata. Há, por conseguinte, uma exatidão absoluta, não apesar, mas justamente por causa da relatividade da perspectiva (FRANKL, 2003a, p. 75).

Muito anteriormente à filosofia da *Existenz*, Frankl defende que tais noções foram mais bem expressas no seio do pensamento do Rabino Hillel (60 a.C. – 9 d.C.), um dos precursores do *Talmud*, que condensou o cerne da argumentação descrita aqui sob a forma de três perguntas: “Se eu não o fizer, quem o fará? Se eu não o fizer agora mesmo, quando eu deverei fazê-lo? E, se o fizer apenas por mim mesmo, o que serei eu?”. A primeira pergunta é interpretada por Frankl como o retrato do caráter único de cada ser humano. A segunda nos fala da fugacidade do sentido de cada situação, o qual pode fluir para o nada diante de nossa omissão no tempo certo. A pergunta final remete ao caráter auto-transcendente da existência humana, que “confere ao homem a qualidade de um *ser que se move numa busca para além de si mesmo*” (FRANKL,

<sup>50</sup> “O que importa, por conseguinte, não é o sentido da vida de um modo geral, mas antes o sentido específico da vida de uma pessoa em um dado momento. Formular esta questão em termos gerais seria comparável a perguntar a um campeão de xadrez: ‘Diga-me, mestre, qual o melhor lance do mundo?’ Simplesmente não existe algo como o melhor lance ou um bom lance à parte de uma situação específica num jogo e da personalidade peculiar do adversário. O mesmo é válido para a existência humana. Não se deveria procurar um sentido abstrato da vida. Cada qual tem sua própria vocação ou missão específica na vida; cada um precisa executar uma tarefa concreta, que está a exigir cumprimento. Nisto a pessoa não pode ser substituída, nem pode sua vida ser repetida. Assim, a tarefa de cada um é tão singular como a sua oportunidade específica de levá-la a cabo” (FRANKL, 1985, p. 98). Da mesma forma: “Um jogador de xadrez deve-se comportar em cada caso, de modo que tente fazer a melhor jogada, na medida das suas próprias possibilidades e do que o adversário lhe permitir” (FRANKL, 2003a, p. 95).

<sup>51</sup> Essa dupla unicidade está no fundamento do fenômeno da responsabilidade pessoal: “De volta à unicidade do sentido e à pergunta sobre a precedência da ação: se a possibilidade do sentido não fosse única, se ela repetisse, e se nós não fôssemos singulares, se nós fôssemos substituíveis, então quase não teríamos mais responsabilidade. Porque a singularidade de nossa pessoa, envolvida e engajada na unicidade da situação, com a qual nos defrontamos, na qual estamos, cria uma responsabilidade dupla do homem – pelo que ele faz, aqui e agora – e, às vezes, somente pode fazer aqui e agora -, e pelo que seremos no próximo instante” (FRANKL et al, 2013, p. 141).

2011, p. 18). Isto é, a auto-transcendência, enquanto fato antropológico fundamental, consiste em que a existência do homem sempre está, primariamente, orientada para algo que não ela mesma – “a algo ou alguém, isto é, a um objetivo por ser alcançado ou a uma existência de uma outra pessoa que ele encontre” (FRANKL, 1991, p. 18), em outras palavras, à objetividade do sentido de cada situação.

É constitutivo da essência do homem o ser ordenado e o ser erigido, seja com vistas a algo, seja com vistas a alguém, seja com vistas a uma obra ou com vistas a um homem, a uma ideia ou a uma pessoa! E somente na medida em que somos intencionais dessa maneira, somos existencialmente; somente na medida em o homem se acha espiritualmente junto a algo ou junto a alguém, junto ao ente espiritual, mas também junto ao outro ente não espiritual – somente na medida de um tal ser-junto-a, o homem está junto a si. O homem não está só para observar a si mesmo e para espelhar a si mesmo; mas ele está aí para se legar, se entregar, se abandonar a algo conhecendo e amando (FRANKL, 2014, p. 80).

Como veremos adiante, isto depõe contra o “autocentrismo” das psicologias que compreendem o homem como um ser que, em última instância, busca aliviar tensões e restabelecer equilíbrios – tudo no sentido de uma autoconservação homeostática:

Na verdade, o homem só se torna homem e só é completamente ele mesmo quando fica absorvido pela dedicação a uma tarefa, quando se esquece de si mesmo no serviço a uma causa ou no amor a uma outra pessoa. É como o olho<sup>52</sup>, que só pode cumprir a sua função de ver o mundo enquanto ela não vê a si próprio (FRANKL, 1991, p. 18).

Voltando à questão da concretude do sentido da vida, a imagem que o pensador austríaco evoca, para tanto, é a do jogo de xadrez (FRANKL, 1985a). Uma abordagem generalizante acerca do sentido da vida humana equivaleria à pergunta pela “melhor jogada em xadrez”. Esta, simplesmente, não existe, na medida em que não pode haver algo como um conceito puro do que venha a ser a totalidade do xadrez. Trata-se de um jogo, de uma relação entre jogadores e possibilidades concretas de jogada que se apresentam – e mudam – a cada instante. “Não perder a rainha”, por exemplo, é um princípio abstrato e geral de jogo com o qual, muito provavelmente, mestres enxadristas concordariam. Mas, em determinadas situações concretas, perder a rainha pode constituir a melhor jogada possível. Basicamente, a cada momento, o outro jogador restringe a mim um quadro singular de possibilidades, no interior de cujo universo devo decidir meu movimento: minha jogada deverá atualizar algo que me aparece como um apelo da

---

<sup>52</sup> “Como o olho saudável, que não se vê a si mesmo, o homem, também, funciona melhor quando passa por alto e esquece a si mesmo, entregando-se. Esquecendo a si mesmo desenvolve a *sensibilidade*; entregando-se, amplia a *criatividade*” (FRANKL, 2005, p. 82).

melhor jogada. Dito de outro modo, a vida sempre nos impõe situações concretas, no interior das quais, a todo instante, enfrentamos a tensão da tríade real-possível-valor: “Que forma possui o sentido concreto? Ele sempre vai ao nosso encontro sob a forma de situações de vida concretas” (LÄNGLE, 1992, p. 43).

O sentido, portanto, vincula-se sempre à unicidade da situação (*ad situationem*) e da pessoa (*ad personam*) em questão: “as possibilidades que cada homem tem para si, e exclusivamente para si, são tão específicas como as possibilidades que a situação histórica oferece, no seu caráter irrepetível” (FRANKL, 2003a, p. 95). Aqui, chegamos a outro argumento central na filosofia de Viktor Frankl: ser humano é, como vimos, ser sempre em situação, e o “ser-em-situação” equivale a “ser-questionado”.

Realmente, qualquer situação faz uma exigência (*Forderung*) a nós, coloca-nos uma pergunta, à qual damos uma resposta através de algo que fazemos, como se fosse um desafio (*Heraus-Forderung*). Assim, na concepção de uma *gestalt* percebemos subitamente uma ‘figura’ num fundo, enquanto que no decorrer da percepção de sentido surge de repente aos nossos olhos, contra um fundo constituído pela realidade, a possibilidade de estruturar uma dada situação de diversas maneiras (FRANKL, 1992, p. 80).

Cada situação de vida encerra uma pergunta<sup>53</sup>: eis a “guinada copernicana” de Frankl, segundo a qual não cabe a nós perguntar pelo sentido da vida, mas sim reconhecer que nós é que devemos responder por esse sentido: “todo nosso ser não é mais que uma resposta – uma responsabilidade de vida” (FRANKL, 1990, p. 69). Assumindo a responsabilidade pela vida por meio de nossas decisões, efetuamos as respostas, ao tempo em que resgatamos ao reino do ser as possibilidades fugidias de cada momento, lutando para que essa possibilidade realizada seja o sentido da situação:

O fato de que o sentido reside no mundo e não em nós mesmos tem tal alcance que, na verdade, o homem não deveria perguntar pelo sentido da existência, mas, inversamente, considerar a si mesmo como o interrogado, sua própria existência como o que deve ser interpretado e questionado. A vida lhe faz uma pergunta, cabe-lhe responder e, assim fazendo, ser responsável. Deve, por conseguinte, buscar uma resposta para a vida, buscar o sentido da vida; esse, todavia, precisa ser achado, e não inventado. O homem não pode simplesmente ‘dar’ um sentido à vida, tem de ‘experimentá-lo’ (FRANKL, 1978, p. 34).

---

<sup>53</sup> “Se quisermos solucionar o problema, teremos de lhe dar uma guinada copernicana, tomando consciência de que nos cabe responder e não perguntar. A vida mesma é uma pergunta à qual temos condições de responder, de responder assumindo a responsabilidade da nossa existência” (FRANKL, 1978, p. 283).

## A Objetividade do Sentido

A percepção do sentido pode ser mais bem compreendida enquanto um misto de dois processos: o de “*Aha-Erlebnis*”<sup>54</sup> (experiência de súbita realização, *insight*), na acepção trabalhada pelo psicólogo alemão Karl Bühler, e o de percepção gestáltica (*Gestaltwahrnehmung*), segundo a compreensão de Max Wertheimer<sup>55</sup>. Frankl crê que o sentido – compreendido enquanto possibilidade sob o pano de fundo da realidade – seria portador de uma forma [*Gestalt*], remetendo-se, aí, ao caráter de “exigência” que existe, intrinsecamente, na função de dependência figura – fundo no processo de percepção da realidade. Contudo, não se trata, aqui, de ver uma “figura” projetada de um “fundo”, mas, “no caso da percepção do sentido, está em jogo a descoberta instantânea de uma possibilidade no fundo da realidade e está efetivamente em jogo a possibilidade de alterar a realidade, tão logo isto seja necessário e enquanto isto for possível” (FRANKL in FRANKL et al, 1992, p. 22).

Essa conformação gestáltica possui uma qualidade objetiva de imperatividade, um caráter de exigência: “O sentido é sempre um ‘chamamento’ [*Anspruch*] chamando-nos e exigindo. Através da respectiva resposta ao chamamento<sup>56</sup>, mais uma peça da vida é inserida na textura da personalidade” (LÄNGLE, 1992, p. 41). Sobre essa objetividade, Frankl cita um trabalho de Wertheimer sobre ética:

---

<sup>54</sup> Em língua inglesa, fala-se também em “Eureka Effect” ou “A-ha Experience”. A literatura sobre o tema indica quatro características principais desse tipo de experiência: o caráter repentino, de surpresa; fluidez (a solução do problema se processa sem dificuldade); afeto positivo (os insights são gratificantes) e, por fim, o sentimento de estar certo (os indivíduos que passam por uma experiência “a-ha” julgam, com confiança, que a resposta encontrada é correta) (TOPOLINSKI et al, 2010).

<sup>55</sup> Membro da chamada Escola de Berlim e um dos fundadores da Psicologia da Gestalt, movimento que se ocupou, em grande parte, de pesquisas de inspiração fenomenológica a respeito de uma epistemologia embasada na noção de “estrutura”, como conjunto não somativo (PENNA, 1980)

<sup>56</sup> A noção de “resposta” de que o filósofo vienense nos fala não é, contudo, de natureza puramente intelectual ou racional: Frankl remete a uma resposta que só podemos dar com a totalidade de nosso ser, por meio da escolha de nossas ações e atitudes: “Ou seja, nós respondemos à pergunta pelo sentido da vida, ao responsabilizarmos nossa vida, e nós não podemos responsabilizá-la em palavras, mas somente em ações. Esta primazia da ação eu expressei naquela época com uma citação de Rudolf Eucken, um filósofo que, na década de 1920, foi muito conhecido, aquele que fala de uma ação axiomática, ou seja, do axioma, da afirmação, por assim dizer, da tese fundamental de que nós aparentemente não podemos colocar de forma cognitiva, teórica, não pragmática, mas que consiste em uma ação que realizamos” (FRANKL et al, 2013, p. 141). Da mesma forma, afirma: “As respostas, porém, que nós, digamos, temos que dar às perguntas concretas da vida não podem mais constituir-se em palavras, mas apenas em um agir – mais do que isso: exatamente em nossa vida, em todo nosso ser! As questões ‘da’ vida só podem ser respondidas, cremos nós, na medida em que ‘cada um’ é responsável por sua vida” (FRANKL, 1991, p. 95). Bruzzone aprofunda essa reflexão: “Nisto se percebe, notoriamente, a formação judaica de Frankl; a diferença entre a verdade grega (*alétheia*, revelação), que coincide com a *visão*; de acordo com o judaísmo bíblico, a verdade (*emet*, lealdade) coincide com a *ação*. Não é algo que se pensa ou se diz e, portanto, simplesmente uma verdade a ‘entender’, mas, sim, que é algo que se *faz* historicamente e, portanto, é uma verdade a ‘cumprir’. Com efeito, o mesmo Frankl assinala que aos desafios da vida mesma não se deve responder com palavras, mas com fatos, com ações” (BRUZZONE, 2011, p. 131).

Uma situação, como ‘7 + 7 = ?’ constitui um sistema portador de uma lacuna [*gap*]. É possível preencher esse espaço vazio de várias maneiras. O complemento ‘14’, no entanto, corresponde à situação, encaixa-se na lacuna, atende ao que é estruturalmente exigido nesse sistema, nesse lugar, com sua função no todo. Outros complementos, como ‘15’, não se encaixam, não são os corretos. Chegamos, aqui, ao conceito de *exigências da situação*, à ideia de *caráter de necessidade* [*requiredness*]. ‘Exigências’ de tal ordem possuem uma qualidade objetiva (WERTHEIMER apud FRANKL, 2003a, p. 79).

Isto é, a conformação de possibilidades de cada situação gera uma espécie de “lacuna” que clama, objetivamente, por uma complementação, por uma resposta que dê conta de atender, axiologicamente, à exigência do momento. Frankl passa a defender, então, a objetividade do sentido, que se fundaria não no sujeito, mas no mundo:

Possibilidades são caminhos direcionados para um fim ainda não convertido em realidade. **O caminho, porém, é real.** A vida é grávida de possibilidades, vale dizer que a vida se vincula com decisões, a fim de que das possibilidades possam emergir realidades. (BÖSCHMEYER in FRANKL et al, 1992, p. 53)

O encontro com o sentido, para a logoterapia, está, portanto, em estreita relação com a percepção “gestáltica” da realidade<sup>57</sup> (*Gestaltwahrnehmung*), de modo que se frisa sempre essa noção de “qualidade objetiva” citada por Wertheimer: “Ou seja, o seu sentido [da situação] é *objetivo*.<sup>58</sup> É por isso que só se pode *encontrar* o sentido: porque ele é objetivo; não podemos atribuí-lo ao nosso bel-prazer” (FRANKL, 2003a, p. 27).

(...) não apenas o ‘reino dos valores’, mas também o ‘reino do possível’ é um dado objetivo, mesmo que só possa ser descoberto subjetivamente. Pois também as possibilidades, a ‘matéria de que é feita a realidade’, já estão aí antes de serem descobertas e aproveitadas por uma pessoa, e se não estivessem aí não poderiam ser aproveitadas (LUKAS, 1989b, p. 162).

Se fosse possível que dois homens se encontrassem sob uma mesma situação concreta na vida, o “órgão do sentido” (a consciência, como veremos adiante), apontaria para a mesma possibilidade<sup>59</sup> (LUKAS, 1989a, p. 43). Aqui, Frankl busca reforçar seu argumento por meio

<sup>57</sup> “O que chamo de procura de sentido equivale à apreensão de determinadas características do real” (FRANKL, 1978, p. 19).

<sup>58</sup> Aqui, também, cabe uma palavra sobre o papel do logoterapeuta. Este, na alegoria frankliana, não seria um “pintor”, que pinta a realidade tal como a enxerga, menos ainda, um professor ou pregador (FRANKL, 1967, p. 57). O pensador vienense afirma que o terapeuta deverá obrar como um “oftalmologista”, que “ajuda o paciente para que este possa ver a realidade tal como ela é, *tal como é para o paciente*” (FRANKL, 2000a, p. 33, grifos originais), ampliando o horizonte do seu campo visual axiológico, sua capacidade de cognição do mundo do dever-ser.

<sup>59</sup> “A busca de sentido é algo espiritual subjetivo, e o sentido em si é algo espiritual objetivo; pelo menos ele é objetivo quando se trata de ‘descobri-lo’ e não de ‘entregá-lo’. É também por causa da objetividade do sentido que ele deve a cada ver ser descoberto e não pode ser inventado” (FRANKL, 1991, p. 71).

de uma alegoria que contrasta um teste de Rohrschach a um quebra-cabeças. Aquele constituiria um exame psicológico de base projetiva: ao indivíduo são apresentadas pranchas com manchas de tinta, diante das quais ele deve falar sobre as imagens evocadas no processo, a fim de que o psicólogo obtenha informações sobre a personalidade do indivíduo a partir de dados do inconsciente. Em suma, não haveria uma resposta “certa” a tal procedimento, que se fundaria na subjetividade do testando. Um indivíduo pode ver, nas manchas, um morcego de contos de terror, outro pode ver o falecido pai, um terceiro pode vislumbrar a casa em que morou na infância, enfim: o sujeito projeta-se nessas evocações, que seriam formas de auto-expressão.

O quebra-cabeça<sup>60</sup>, porém, se funda numa conformação completamente diversa: o jogador não pode montar as peças de acordo com suas preferências; sua subjetividade não dá a última palavra aí. A ordem dos encaixes é pré-existente e objetivamente verificável. Busca-se compreender a silhueta oculta e montá-la por meio da obediência às necessidades de encaixe. Para Frankl, portanto, não se trata de “injetar” sentido nas situações, mas, sim, de “extrair” o sentido delas. O sentido é, desta forma – assim como no quebra-cabeça – uma “silhueta que se recorta contra o fundo da realidade”. É, ao mesmo tempo, tanto uma possibilidade “que se destaca luminosamente”, como também uma necessidade: “É aquilo que *é preciso* fazer em cada situação concreta; e esta possibilidade de sentido é sempre, como a própria situação, única e irrepetível” (FRANKL, 2003a, p. 28).

A vida, em seu caráter situado, nos dirige questões; somos, a todo instante, interrogados pela vida, e faz parte de nossa condição humana a necessidade de responder a ela: “A *vida*, gostaria de afirmar, *é um período de perguntas e respostas que dura quanto durar a vida*” (FRANKL, 2005, p. 100, itálico original). Compreender as situações vitais como “perguntas” implica, para Frankl, a noção de que a resposta certa deve pré-existir à própria pergunta:

**O dever precede ontologicamente o querer.** Da mesma forma como só posso responder se me perguntarem, como toda resposta torna necessário um ‘a quê’, e este ‘a quê’ tem que ser anterior à resposta em si, o ‘perante quê’ de toda responsabilidade é anterior à própria responsabilidade (FRANKL, 1992, p. 45, grifos nossos).

Frankl ilustra tal argumento ao narrar um episódio ocorrido em uma de suas palestras nos Estados Unidos:

Em uma de minhas palestras pelos Estados Unidos, foi solicitado à plateia que me enviasse perguntas em pequenos papéis; um teólogo ficou responsável de colhê-las e

---

<sup>60</sup> “A vida assemelha-se antes a um quebra-cabeças, em que é preciso achar a figura do ciclista; temos que virar o desenho de um lado para outro, até acharmos a sua silhueta, escondida de cabeça para baixo entre as árvores atrás da capela. Ele *está lá*: é uma realidade objetiva” (FRANKL, 2003a, p. 27).

entregá-las a mim. O dito rapaz, num determinado momento, sugeriu que eu pulasse uma pergunta, porque, como ele disse, ‘não fazia o menor sentido’: ‘alguém deseja saber como você define seiscentos [600] em sua teoria da existência’. Quando eu li a pergunta, eu vi um diferente significado. ‘Como você define Deus [GOD] em sua teoria da existência?’. Escritas em letra de forma, as palavras Deus [GOD] e seiscentos [600] eram de difícil diferenciação. Bom, não teria sido isso um teste projetivo não-intencional? Afinal, o teólogo leu ‘600’ e o neurologista leu ‘Deus’. Mas o único jeito de ler a pergunta era o jeito certo. Apenas um modo de ler a pergunta foi tencionado por quem a formulou. Deste modo, chegamos a uma conclusão sobre o que se deve entender por ‘sentido’ [meaning]. Sentido é o que se tenciona [meaning is what is meant], seja por uma pessoa que me pergunta algo, seja por uma situação que encerra uma pergunta e clama por resposta (FRANKL, 1988, pp. 61 -62).

Aprofundando a analogia com a percepção gestaltica, Engelmann nos lembra de que o todo da forma é anterior à conformação das partes:

As Gestalten, percebidas em primeiro lugar, podem ser decompostas em *partes*. Mas as partes são sempre partes da Gestalt formadora. Está completamente errada a sentença, atribuída falsamente aos gestaltistas, de que ‘o todo é *mais* do que a soma dos elementos’. A psicologia da Gestalt é diferente daqueles que falam em soma de elementos. Pelo contrário, *a Gestalt, de início, vai ser dividida em partes. A Gestalt é anterior à existência das partes* (ENGELMANN, 2002, p. 2, grifos nossos).

Contudo, não se deve concluir, do que vimos até aqui, que a percepção do sentido se reduza a um funcionamento meramente lógico-racional, na medida em que Frankl, sobre o tema, defende um processo intuitivo, pré-lógico e emocional de conhecimento: “Emotividade não equivale, porém, a afetividade, não é considerada no sentido psicológico de uma facticidade, mas no sentido ontológico, aproximadamente no sentido da *raisons du coeur* de Pascal” (FRANKL, 1978, p. 138). A logoterapia, nesse raciocínio, não se identificaria totalmente com um processo lógico-cognitivo, nem com uma doutrinação moral (FRANKL, 1985a, p. 99), pois o *logos*, diz Frankl, é mais profundo que a lógica (FRANKL, 1967, p. 168).

Isto é, o *logos* da logoterapia – duplamente significando “espírito” e “sentido” – não deve ser identificado plenamente com a *ratio*, nem com o *intellectus* (FRANKL, 2005, p. 60). Esta postura é, reconhecidamente, uma herança de Max Scheler no pensamento frankliano. Sabe-se que, para Scheler, os valores só podem ser conhecidos por meio do “sentir intencional”. Revisando a postura epistemológica de Kant, para quem só haveria duas vias para o conhecer (sentidos e razão), Scheler defende um terceiro caminho, de natureza intuitiva, emocional:

Recusando as formas de intelectualismo que se baseiam na estrita divisão do espírito em razão e sensibilidade, Scheler adverte para um terceiro modo - a ordem do coração – já descrita por Pascal, que seria a via de acesso à captação dos valores. Estes se apresentam inacessíveis à razão por constituírem-se como objetos emocionais; logo, sua apreensão só é possível por um meio que se ajuste a eles, ou seja, através de um perceber sentimental. (GINETTI, 2010, p. 20)

No escopo teórico da abordagem frankliana, o argumento acerca da objetividade do sentido se revela fundamental no intuito de superar o psicologismo da ciência psicológica de sua época<sup>61</sup>. Isso implica afirmar que esse sentido que vislumbramos no reino do possível e “antecipamos espiritualmente” (FRANKL, 1995, p. 80) por meio de nossa consciência não é criado por nós. O sujeito que opera a “visada” do sentido, na compreensão de Frankl, não teria esse poder de criar o quadro de possíveis de uma determinada situação, menos ainda o teria de criar do nada<sup>62</sup> a hierarquia axiológica que aponta o “melhor-possível”, o qual se apresenta a nós como dever-ser. Recorrendo, mais uma vez, à metáfora do jogo de xadrez: eu só poderia inventar o sentido de minha vida, se jogasse sozinho, dos dois lados do tabuleiro<sup>63</sup>:

(...) não apenas o ‘reino dos valores’, mas também o ‘reino do possível’ é um dado objetivo, mesmo que só possa ser descoberto subjetivamente. Pois também as possibilidades, a ‘matéria de que é feita a realidade’, já estão aí antes de serem descobertas e aproveitadas por uma pessoa, e se não estivessem aí não poderiam ser aproveitadas (LUKAS, 1989b, p. 162).

Trata-se de mais um traço fundamental do pensamento de Scheler na obra do psiquiatra vienense. Não sem razão, Frankl afirma, em um ensaio autobiográfico, que o filósofo alemão fora o responsável por acordar o então estudante de medicina de seu “sono psicologista” (FRANKL, 1990, p. 118). Isto implicou um importante ponto de influência para o desenvolvimento posterior da logoterapia:

Quanto aos efeitos positivos dos estudos schelerianos de Frankl, afirmações tardias tornam claro o quanto este se impressionou, particularmente, pela fenomenologia dos valores de Scheler, seu anti-relativismo e anti-subjetivismo, assim como sua visão a

<sup>61</sup> Como vimos na introdução, Frankl afirma que a relação entre psicoterapia e filosofia constitui um tema que se encontra na base de todos os seus trabalhos. Nesse contexto, ele revela que o propósito de tal debate reside na superação do psicologismo: “Porém, o motivo que me levou a isto, a elaborá-los, foi a superação do psicologismo na área da psicoterapia, como ele – *sit vênia verbo* [com licença da palavra] – associa-se ao ‘patologismo’” (FRANKL, 1990, p. 116).

<sup>62</sup> Elisabeth Lukas, nesse sentido, é bastante enfática: “Na verdade, o homem não pode tirar um sentido qualquer do nada, para então realizá-lo! Imaginemos que isso significaria: para uma pessoa teria ‘sentido’ atear fogo a uma casa, para outra, teria ‘sentido’ fazer explodir um avião, etc. Porém, não cabe a ele definir as leis matemáticas. O fato de a raiz quadrada de 169 ser 13 não pode ser *inventado*, só pode ser encontrado, *descoberto*. Da mesma forma, o respectivo ‘sentido do momento’ precisa ser descoberto, decodificado. Trata-se de um sentido tão preexistente quanto a regularidade das operações matemáticas” (LUKAS, 1992, p. 27).

<sup>63</sup> Deve-se ressaltar que esse elemento de alteridade é fundamental do ponto de vista terapêutico: o caráter autotranscedente de nossa existência nos faz buscar sempre algo para além de nós mesmos. O autocentrismo constitui, para Frankl, uma postura tipicamente neurótica: “Não é através da auto-observação ou da auto-reflexão, nem deixando o pensamento girar em torno da nossa própria pessoa que nós nos libertamos dos nossos problemas pessoais e sim através do auto-abandono, através da entrega e da dedicação a uma causa digna de tal esforço” (FRANKL, 1991, p. 218).

respeito do caráter ‘intencional’ do sentimento do valor enquanto fonte do conhecimento axiológico – todos esses pontos ajudaram Frankl a superar suas noções juvenis acerca do subjetivismo do valor e a desenvolver os fundamentos filosóficos de sua logoterapia (SPIEGELBERG, 1972, p. 348).

Em sua autobiografia, Frankl reconhece, claramente, o impacto que o filósofo alemão teria em sua visão de homem e de mundo, a partir da desconstrução do psicologismo:

Por esse tempo, enxerguei definitivamente meu próprio ‘psicologismo’. Fui totalmente sacudido por Max Scheler, e carregava seu livro *Formalismus in der Ethik* [*Formalismo na Ética*] como uma bíblia. Estava mais do que na hora de uma autocrítica de meu próprio psicologismo (FRANKL, 2010, p. 71).

Nosso argumento, nesse ponto, é o de que a defesa da objetividade do sentido na obra de Frankl advém de um dos argumentos fundamentais da ética material de Max Scheler<sup>64</sup>, a saber, o argumento concernente à objetividade dos valores. Para o filósofo alemão, os valores constituem objetos intencionais (em termos fenomenológicos), não sendo criados pela mente humana. Scheler menciona uma analogia com as cores, que, de certa forma, não existiriam sem um olho vivo; ou os sons, que não existiriam sem a audição. Contudo, não se pode dizer que o som é criado pelo ouvido, ou que as cores sejam criação do olho. Segundo Kelly, Scheler apresenta uma espécie de “idealismo com realismo” (KELLY, 2011, p. 10).

Uma teoria objetivista do valor, tal como a ética material da qual Frankl revela ser herdeiro, busca demonstrar que a existência do valor não guarda relação de dependência com os processos conativos. Uma visão subjetivista afirmaria que o mero gostar criaria o valor, ou conferiria o valor “bom” a um objeto. De acordo com Kelly (idem, p. 92), Scheler acredita ter demonstrado que valores podem ser sentidos independentemente de conação (como o gostar ou o temer), de modo que a cognição dos valores de modo independente de qualquer necessidade biológica ou psíquica seria um fator distintivo do homem enquanto ser espiritual.

Scheler chegou a ser aluno de Edmund Husserl<sup>65</sup> (1859–1938), tendo repensado várias das teses do pai da fenomenologia em diversos pontos, um dos quais parece ser a orientação

<sup>64</sup> “Scheler elaborou uma ética material que não parte de bens e fins: a ética pode ser material sem ser empirista. As categorias restantes da moral (bem, dever) orbitam em torno do valor. Os valores não são meras ideias, nem são objeto de uma construção consensual, posto que se revelam enquanto entidades verdadeiramente objetivas, dispostas gradualmente, como formas *a priori*, e que estabelecem uma verdadeira axiologia hierárquica. As coisas são boas – são um *bem* e um *fim* – na medida em que incorporam um valor” (VILLA, 2003, p. 122).

<sup>65</sup> “Max Scheler era um antigo aluno de Husserl, pertencente ao grupo de Munique, porém, como observa [Edith] Stein, também um adversário do ‘mestre’. Ela cita ainda que as relações entre Husserl e Scheler não eram tão calmas e, sempre que tinha oportunidade, o filósofo de Munique dizia que não era aluno de Husserl e que tinha encontrado independentemente o método fenomenológico. Na opinião de Stein, Scheler atraía os jovens porque tinha reflexões geniais e tratava de temas próximos à vida, de caráter vital, enquanto Husserl tratava de temas mais ‘secos e abstratos’, porém mais profundo.” (HOLANDA et al, 2017, p. 31).

realista (COSTA, 1996, p. 16) com que interpretou o método fenomenológico, contrapondo-se ao idealismo original de tal corrente filosófica:

Enquanto Husserl acentua e privilegia a atividade transcendental na constituição das essências, Scheler afirma taxativamente que as essências são percebidas intuitivamente e não fabricadas pelo sujeito. (...) Max Scheler se destacou pela maneira pessoal e original de entender a fenomenologia e o seu método, adaptando e desenvolvendo a proposta husserliana, voltada para a análise da intencionalidade da consciência como único caminho seguro para se alcançar a verdadeira objetividade (idem).

A objetividade do valor se mostra como peça chave na compreensão da ética de Scheler. Como essências puras<sup>66</sup>, os valores se materializam em bens, unicamente nos quais “os valores se fazem reais. Não o são ainda nas coisas valiosas. Mas, no bem, é objetivo o valor (*o é sempre*) e ao mesmo tempo real” (SCHELER apud VOLKMER, 2006, p. 63). Os valores não podem confundir-se com os bens, que são objetos empíricos que incorporam valores. Estes seriam plenamente objetivos e autônomos em relação aos atos por meio dos quais são apreendidos. A apreensão dos valores, assim como a relação entre eles, se efetua, como vimos, mediante uma intuição ou experiência emocional pura (*Wertgefühl*), distinta de toda experiência empírica e de toda apreensão racional (VILLA, 2003, p. 121).

Segundo Costa (1996), a conclusão de Scheler, após uma longa e minuciosa análise da vivência e experiência dos valores, é a de que existiriam qualidades axiológicas autênticas que constituiriam um domínio próprio de objetos que guardam entre si relações e correlações válidas *a priori*: “É o mundo dos valores, tão objetivo e real como qualquer outra classe de objetos, **absolutamente independente do sujeito que os percebe**” (COSTA, 1996, p. 41, grifos nossos). Essa orientação realista está, também, bastante presente no pensamento de Frankl, na medida em que este afirma uma qualidade de “transcendência” dos objetos dos atos intencionais – nos quais se inclui a categoria de valor – em relação ao processo de conhecimento: “O valor é necessariamente transcendente em face do ato que para ele *intende*” (FRANKL, 2003a, p. 73). Frankl assevera a objetividade do valor<sup>67</sup> na medida em que afirma que este “transcende” o “ato cognoscitivo de valores (*Wertkognitiv*) que se dirige em direção a

---

<sup>66</sup> “Scheler tem sido frequentemente interpretado pela afirmação de que valores seriam essências gerais, entidades ideais pairando sobre o mundo empírico da experiência ética como tantas Ideias Platônicas. Na verdade, Scheler não conferiu aos valores nem o *status* de individuais nem de universais. Eles seriam dados enquanto conteúdos de intuição imediata nos casos concretos da experiência ética, uma vez que atentemos às características do valor em sua pura ‘quedidade’ (‘whatness’/ ‘*Was*’) independentemente de sua existência. Pareceria, portanto, que essa ‘quedidade’ é tão não-platônica quanto qualquer outra propriedade carregada pelos objetos de nossa experiência concreta” (SPIEGELBERG, 1994, p. 289).

<sup>67</sup> E, aqui, o sentido se enquadraria como pertencente à categoria de valor. Adiante, analisaremos, mais detidamente, a relação entre sentido e valor.

ele, de modo análogo ao que ocorre com o objeto de um ato cognoscitivo (no sentido estrito da palavra), que não pode deixar de estar fora deste” (idem).

A fenomenologia pôs de manifesto que o caráter transcendente do objeto de cada ato intencional faz já parte do conteúdo deste ato. Se me é dado ver uma lâmpada acesa, é-me dado ao mesmo tempo o fato de que ela está aí, ainda que eu feche os olhos ou lhe dê as costas. ‘Ver’ já significa também ver alguma coisa que está fora dos olhos. (...) No conhecimento de um objeto como real, já está implícito o reconhecer-se a realidade deste último, independentemente de que o cognoscente ou quem quer que seja o conheça de fato. **O mesmo se aplica aos objetos do conhecimento de valores** (FRANKL, 2003a, pp. 73-74, grifos nossos).

## Sentido da Vida e Teoria do Conhecimento

Nesse raciocínio, Frankl critica a epistemologia do positivismo, que buscaria o objeto transcendente da consciência no “elemento positivo dado”, isto é, naquilo que é imanente à consciência. Contudo, o pai da logoterapia afirma que o objeto – na condição de “transcendente” – jamais poderá ser encontrado no conteúdo da consciência. Para ilustrar essa ideia, Frankl compara o pesquisador positivista à criança que procura o cantor no gramofone ou o interlocutor no aparelho de telefone (FRANKL, 1978, p. 145).

Enquanto reflito somente o ato intencional, nunca posso conceber o objeto transcendente, só o consigo quando me dirijo para ele através do conteúdo imanente da consciência; em síntese: somente quando executo inteiramente o ato intencional. Nunca posso julgar um par de óculos enquanto reflito ‘sobre’ ele; é preciso que eu veja através dele, quando observo um objeto através dele. Enquanto observo um homem que vê o vermelho, presencio somente o seu ver – nesse ínterim, desconheço o que seja vermelho; eu próprio tenho de ver o vermelho para saber em que consiste (contanto que eu seja capaz, isto é, não seja cego) (idem).

Frankl detém-se, particularmente, na crítica epistemológica do positivismo de Ernst Mach (1838-1916), cuja proposta, sob a ótica do pai da logoterapia, equivaleria a uma espécie de “teoria psicológica do conhecimento”, na medida em que as sensações seriam privilegiadas enquanto ponto de partida metodológico (FRANKL, 2003a, p. 73). Levando-se às últimas consequências a epistemologia machiana<sup>68</sup>, seria lícito afirmar que nós não veríamos, de fato, as coisas externas, no mundo “fora de nós”, mas, tão-somente, as imagens das coisas refletidas na nossa retina. A decisão de ater-se às sensações enquanto tais, constituiria, então, uma atitude

---

<sup>68</sup> Frankl também denuncia uma perigosa aliança teórica: “(...) o chamado positivismo demonstra ter afinidades com niilismo, na medida em que para ele também o mundo nada mais é do que um complexo de sensações (Mach)” (FRANKL, 1978, p. 85). Mais à frente, assevera: “Para introduzir essa categoria de ‘dever’, de valor, de sentido, na psicoterapia, cumpre superar antes o niilismo latente em todo o fisiologismo, psicologismo e sociologismo (idem, p. 231).

totalmente determinada e secundária, exatamente por ser reflexa. Esse tipo de postura se adaptaria, com bastante conveniência, à psicologia científica, mas viria a contradizer, em essência, aquilo que Frankl entendeu por “postura puramente natural do conhecimento” (FRANKL, 2003a, p.73).

O psiquiatra vienense propõe uma alegoria para ilustrar seu argumento. Evoca ele o processo de visão por meio de óculos. Se aceitarmos a teoria do conhecimento de Mach, teremos que assumir que, quando alguém usa óculos, vê apenas as lentes, não as coisas mesmas através delas. A intuição de nossa postura natural do conhecimento diz o contrário: vemos o mundo, ainda que por meio das lentes. Obviamente, podemos, sim, buscar uma crítica do conhecimento; na metáfora: atentar para impurezas, manchas ou qualquer outro obstáculo na superfície dessas lentes, mas, com essa atitude, apenas estaríamos indicando os defeitos ou problemas das lentes.

Para Frankl, a crítica do conhecimento seria uma atitude destinada a analisar as fontes de erro do conhecimento<sup>69</sup> a respeito de um mundo que se supõe objetivo, isto é: “trata-se de uma postura que atenta nas fontes de erro dum **conhecimento cuja exatidão potencial sempre se pressupõe**, precisamente ao aceitarem-se possíveis fontes de erro!” (idem, p. 74, grifos nossos). O conteúdo de um conhecimento é imanente à consciência e subordina-se, portanto, às possibilidades de condicionamento do sujeito. Contudo, o objeto de conhecimento, por sua vez, “transcende a consciência e não se submete de nenhuma forma ao condicionamento do sujeito”<sup>70</sup>(FRANKL, 1978, p. 218). Nesse sentido, o mesmo raciocínio valeria para os atos reflexivos, de auto-observação<sup>71</sup>, para o conhecimento do meu “eu”; quando faço de mim objeto, também passo a ser, com relação a mim, transcendente nesta acepção específica:

‘Não podemos apreender o eu porque nós próprios o somos, assim como uma mão não se pode agarrar a si mesma’. É válido dizer, portanto: o que eu (intencional) ‘tenho’, eu não o sou (não o sou existencialmente). Inversamente, é válido que o que eu (existencialmente) sou, não posso eu (intencionalmente) ‘ter’. **Assim como o sujeito faz com relação à existência, da mesma forma, o objeto tem e mantém sua transcendência**’ (FRANKL, 1978, p. 91, grifos nossos).

<sup>69</sup> Na metáfora, essas fontes de erro seriam, por exemplo, as manchas ou defeitos nas lentes.

<sup>70</sup> Aqui, Frankl esclarece as diferentes posições acerca do conteúdo do conhecimento e do objeto do conhecimento: “O erro que o sociologismo comete em tudo isso consiste na confusão entre objeto e conteúdo: o conteúdo de um conhecimento é imanente à consciência e está submetido à condicionalidade do sujeito; o objeto de um conhecimento, em contrapartida, é transcendente em relação à consciência e não está submetido de maneira alguma à condicionalidade do sujeito” (FRANKL, 2014, p. 93).

<sup>71</sup> “Com o auxílio de um telescópio, todos os planetas do sistema solar podem ser observados – com uma exceção: alijado daí continua sendo o próprio planeta Terra. Uma coisa semelhante acontece conosco, homens, apesar de todo o nosso conhecimento: todo conhecimento, na medida em que ele é um conhecimento humano, está ligado a uma posição. Não obstante, onde a posição se encontra não pode haver nenhum objeto e, assim, o sujeito também não pode se transformar jamais de uma maneira plena em seu próprio objeto” (FRANKL, 2014, p. 80).

A fórmula de Frankl no que diz respeito à sua postura epistemológica parece ser: o objeto sempre transcende o ato para o qual ele *intende*, e, nisso, consiste a objetividade do mundo e dos valores<sup>72</sup>. Em última instância, o subjetivismo negaria a existência de um sentido, na medida em que o sujeito é que o conferiria a determinada situação. Frankl também se esforça em refutar tal postura, que vê no sentido uma espécie de meio para a auto-expressão: “o sentido não pode ser *puramente* subjetivo: não pode ser a mera expressão, o puro reflexo do meu ser, nos termos em que o subjetivismo e o relativismo o entendem e no-lo pretendem fazer crer” (FRANKL, 2003a, p. 76).

Para ele, só se pode falar em subjetividade do sentido numa acepção bastante específica, na medida em que não há um sentido geral e válido para todos, mas, apenas, um sentido concreto que se liga, irreversivelmente, a um indivíduo singular, numa situação única e irrepetível. Ainda que sempre situado – isto é, ligado irrecusavelmente a uma situação singular e a um indivíduo único – o sentido não condiz com uma mera auto-expressão. A subjetividade, de fato, tem seu papel ligado à perspectiva cognoscente<sup>73</sup> através da qual a realidade é abordada, o que, contudo, não compromete a objetividade defendida por Frankl: “a única coisa que se mostra subjetiva é a perspectiva por meio da qual nós abordamos a realidade, e essa subjetividade, em nenhum momento, prejudica ou diminui a objetividade do real em si” (FRANKL, 2011, p.78). Em outras palavras, a subjetividade, compreendida enquanto perspectivação<sup>74</sup>, não exclui a objetividade (FRANKL, 2003a, p. 75).

‘Sua’ verdade, no entanto, jamais é ‘uma’ verdade, mas sempre ‘a verdade’ – naturalmente encarada segundo a perspectiva do indivíduo. Por outro lado, minha perspectiva, se lhe fosse imposta, apenas deformaria a verdade. *Assim, o único absoluto que a verdade do homem permite alcançar reside na unicidade absoluta da perspectiva em que a verdade se revela a cada indivíduo.* Dessa forma, o perspectivismo não desemboca forçosamente no relativismo (FRANKL, 1978, p. 193)

Para ilustrar esse raciocínio, Frankl se utiliza de uma alegoria improvisada por ele num seminário nos Estados Unidos. Primeiramente, pediu aos ouvintes que olhassem, através da

<sup>72</sup> “Em outras palavras: a existência, que não tem em vista o *logos*, mas tende para si, perde a si mesma; mas ela não se perde menos quando não transcende a si – visando ao *logos* – em uma palavra: intencionalidade pertence à essência da existência humana e transcendentalidade à essência de algo assim como sentido e valores” (FRANKL, 2014, p. 106).

<sup>73</sup> “Trata-se do *respectivo sentido da situação*, que contém um componente objetivo assimilado subjetivamente. Assim, o sentido é a ligação entre o homem e o mundo, jamais é um ‘sentido para mim’, mas sempre um ‘sentido em si mesmo’. A resposta para o questionamento sobre o homem não é mais que ele seria ‘um ser em busca de felicidade’, ou seja, ‘da própria felicidade’, mas que seria ‘um ser em busca de sentido’, ou seja, ‘de sentido no mundo’” (LUKAS, 1992, p. 136, grifos nossos).

<sup>74</sup> “Pode-se dizer, portanto, que o mundo dos valores se contempla em perspectiva, que é precisamente a exata. Há, por conseguinte, uma exatidão absoluta, não apesar, mas justamente por causa da relatividade da perspectiva” (FRANKL, 2003a, p. 76).

janela da sala de conferências, a capela da universidade. Disse-lhes que cada um deles, a depender da localização de seu assento, via a capela de um modo diferente, de uma perspectiva diferente, de modo que, se um dos alunos viesse a dizer que via a capela “exatamente” da mesma forma como um colega a vê, poder-se-ia afirmar, certamente, que um dos dois estudantes estaria “alucinando”. Ora, a diferença de perspectiva, de maneira alguma, vem a diminuir a objetividade da capela (FRANKL, 2011, p. 78). A subjetividade<sup>75</sup> e a relatividade do conhecimento referem-se, apenas, ao que é escolhido no processo de conhecimento, “mas de forma alguma se estendem àquilo dentre o qual se fez a seleção” (FRANKL, 1995, p. 94):

O que nos interessa mostrar aqui é que todo condicionamento, toda subjetividade do conhecimento afeta tão-somente o que é selecionado no ato de conhecer, e não a totalidade em que se operou a seleção. Em outros termos: *o conhecimento é seletivo, mas não produtivo*. Jamais produz o mundo, nem sequer o mundo circundante; limita-se a fazer nele uma seleção (FRANKL, 1978, p. 218).

A fim de ilustrar tal raciocínio, Frankl faz uso de uma outra imagem, a do caleidoscópio, em contraposição ao telescópio. Quando usamos um caleidoscópio, vemos uma conformação visual que está dentro do próprio objeto e que varia de acordo com a movimentação das pedras de vidro no interior do tubo. Por outro lado, ao utilizarmos um telescópio, vemos algo que está fora do próprio instrumento ótico e para além dele. E, na mesma medida, quando olhamos o mundo, ou algo no mundo, também vemos algo mais do que a própria perspectiva. Dessa forma, não importa o quão subjetivas nossas diferentes perspectivas<sup>76</sup> possam vir a ser: o que é *visto através* da perspectiva é o mundo objetivo; de fato, “visto através”, argumenta Frankl, é a tradução literal para a palavra latina *perspectum* (FRANKL, 2011, p. 78). Nesse contexto, o

---

<sup>75</sup> “Também sabemos por que razão toda apreensão é condicionada subjetivamente em uma medida extrema: todo conteúdo representa, desde o princípio, um setor do campo de objetos. Dos órgãos dos sentidos, por exemplo, sabemos que lhes é própria uma função de filtragem: um órgão sensorial está respectivamente afinado com a frequência de uma energia sensorial a cada vez específica. Mas mesmo o organismo em seu conjunto retira do mundo uma seção, e esta seção constitui o seu mundo circundante característico da espécie. Todo mundo circundante representa, com isso, a cada vez um aspecto e todo mundo e todo aspecto representa a cada vez uma seleta do espectro do mundo” (FRANKL, 2014, p. 94).

<sup>76</sup> Frankl sustenta que, não importa o quão subjetivo (ou, até mesmo, patologicamente distorcido) seja o segmento que pincemos do mundo, tal segmento sempre será destacado de um mundo objetivo: “É verdade que o homem não pode captar mais que um segmento subjetivo cognoscitivamente recortado do mundo, ou dito de outro modo, só pode realizar uma seleção subjetiva do espectro da totalidade do mundo; no entanto, sempre estará fazendo uma seleção subjetiva de um mundo objetivo” (FRANKL, 2001, p. 62). Em outro momento, assevera: “Não importa o que apreendemos – nós apreendemos nosso próprio eco. O assim chamado radar, contudo, mostra que profusão de estruturas mundanas se nos revela, contanto que um eco seja interpretado e compreendido corretamente” (FRANKL, 2014, p. 94)

pensador austríaco prefere – no que diz respeito ao termo “objetivo” - a terminologia de seu mentor, Rudolf Allers, que usa a expressão “transsubjetivo”<sup>77</sup>:

Contudo, a existência não só é intencional, como também é transcendente. A autotranscendência constitui a essência da existência. Ser humano é ser direcionado a algo que não si mesmo. Por trás desse caráter de outro [*otherness*], para citar Rudolf Allers, também incide a alteridade do referente intencional ao qual o comportamento humano se refere. Por conta disso é que o ‘reino do transsubjetivo’, para citar novamente Allers, se constitui. No entanto, tem-se tornado moda obscurecer essa transsubjetividade. Sob o impacto do existencialismo, tem sido dada muita ênfase no que diz respeito à subjetividade do ser humano. Na verdade, trata-se de uma interpretação errônea do existencialismo. Os autores que pretendem ter superado a dicotomia entre sujeito e objeto parecem não estar cientes de que – como uma verdadeira análise fenomenológica revelaria –, fora do campo de tensão que se polariza no estabelecimento da relação sujeito e objeto, não há cognição, nem conhecimento possível. (FRANKL, 2011, pp. 67-68).

O pai da logoterapia não nega que, em determinadas circunstâncias, o ser humano possa não compreender de imediato o sentido exigido de determinada situação, tendo que interpretá-lo. Isso não quer dizer, contudo, que essa interpretação se realize de maneira arbitrária e puramente subjetiva. Ora, ao ser livre para adotar qualquer interpretação, não teria o homem que arcar com a responsabilidade pela interpretação exata? Rememorando o episódio do participante de conferência que perguntou sobre a definição de Deus [GOD] e teve seu questionamento interpretado erroneamente [600], vê-se que, para Frankl, só há uma “resposta certa” para cada pergunta da vida, e esse parâmetro de correção, ainda que deva passar por uma interpretação do sujeito, não é por este criado:

O fato é que – e aqui é que eu queria chegar – estas interpretações não tinham o mesmo valor; pelo contrário, só uma delas se pedia e exigia, e era esta: o autor da pergunta pensara única e exclusivamente em ‘Deus’ e tinha entendido a pergunta aquele que, ao lê-la (e precisamente sem nada se pôr a decifrar), a tivesse interpretado no sentido aludido pela palavra ‘Deus’ (FRANKL, 2003a, p. 78).

Voltando à questão da transsubjetividade, Frankl defende, em sua epistemologia, a existência inevitável dessa “cisão” entre sujeito e objeto, ainda que reconheça a capacidade

---

<sup>77</sup> “Eu não tenho objeção alguma quanto a substituir o termo ‘objetivo’ por uma expressão mais cuidadosa: ‘transsubjetivo’, assim como, por exemplo, o faz Allers. E não faz diferença, se estamos falando de uma coisa no mundo ou de um sentido. Ambos são ‘transsubjetivos’. Quando quer que tenhamos falado de autotranscendência, essa transsubjetividade tem sempre sido pressuposta. Os seres humanos estão sempre transcendendo a si mesmos na direção de sentidos que constituem algo diferente deles mesmos, mais do que meras projeções de si. Sentidos são descobertos; não podem ser inventados” (FRANKL, 2011, p. 79, grifos nossos)

originária do sujeito espiritual de “ser junto”<sup>78</sup> (*Beisein*)<sup>79</sup> ao objeto, estabelecendo, assim, uma “intimidade cognoscitiva” (FRANKL, 2001, p. 61). Contudo, como vimos acima, fora do campo de tensão polar que se estabelece na relação sujeito-objeto, não há conhecimento possível. Em sua concepção de existência autotranscendente, ser humano é ser sempre direcionado a algo que não si mesmo, a um mundo que não se confunde com a subjetividade. Ser humano é buscar, originariamente, essa alteridade. Logo, a preservação dessa objetividade, desse “caráter de outro” do objeto, implica oferecer uma salvaguarda a essa tensão fundamental entre sujeito e objeto. Para Frankl, a dinâmica essencial do ato cognoscitivo repousa sobre essa tensão, cuja superação não se faz sequer desejável. Na logoterapia, essa tensão entre sujeito e objeto é a mesma que se funda entre o “eu sou” e o “eu devo”<sup>80</sup>, entre o real e o ideal: entre ser e sentido (dever-ser). Para o pai da logoterapia, a ideia de “superar” essa cisão implicaria a superação da própria condição humana em sua finitude:

O que é, então, em última instância, esse ser-junto-a do espiritualmente ente? Trata-se da intencionalidade desse ente que é de maneira espiritual! O ente que é espiritualmente, porém, é intencional no fundo de sua essência, e, assim, é possível

<sup>78</sup> “Esta autotranscendência da existência humana se reflete no campo cognitivo sob a forma daquilo que, desde Brentano e Husserl, é chamado de ‘intencionalidade’ do ato espiritual. Essa capacidade do espírito humano de transpassar o ‘conteúdo’ consciente e imanente até um ‘objeto’ transcendente à consciência constitui, ao mesmo tempo, um indício de que o espírito humano como tal, isto é, na sua qualidade especificamente humana, se destaca qualitativamente, na sua maneira de funcionar, do psiquismo dos outros seres vivos. Isso foi confirmado não só pelo antropólogo Max Scheler, como também por Arnold Gehlen e o biólogo Adolf Portmann. Finalmente, Konrad Lorenz declarou-se partidário da tese de que o fenômeno humano introduziu, e não gradualmente, uma diferença qualitativa no reino dos seres vivos” (FRANKL, 1978, p. 197).

<sup>79</sup> Frankl entende que o cerne do debate que marca as teorias do conhecimento foi, desde o início, mal colocado. Trata-se da questão de compreender como o sujeito pode “chegar” ao objeto, para que se viabilize e se constitua um conhecimento objetivo. Essa pergunta, no entendimento de Frankl, não faz sentido, porque é fruto de uma “espacialização inadmissível”, isto é, de uma compreensão especializada do problema, na medida em que se imaginaria que um sujeito “sairia de si” para alcançar um objeto “no exterior”. No sentido ontológico, esse objeto “nunca esteve no exterior”, porque, se pensarmos figurativamente, o sujeito sempre esteve “fora”, no chamado “objeto”! É nesse sentido que Frankl afirma que o ente espiritual sempre “é” no outro ente, o qual, por sua vez, não é nem “fora” nem “dentro” do ente espiritual, mas, simplesmente, “aí”: “Nem um nem outro ente ‘é’ (está), portanto, fora ou dentro. Pelo menos não no sentido ôntico-espacial; só no ontológico é que ele é ambos, simultaneamente. Isso constitui aquela relação recíproca que foi observada, desde a Antiguidade, entre o mundo e a consciência (literalmente ‘dentro’, como ‘conteúdo’ da consciência), mas a consciência ‘é’ também no mundo, ‘incluída’ no mundo; ‘há’, portanto, algo como a consciência. Sujeito e objeto são, dessa maneira particular, completamente entrelaçados, para o que se nos oferece, como ilustração, o símbolo único do *Yang-Yin* chinês. Aqui se pode perfeitamente imaginar que a parte preta cinge a branca, e vice-versa” (FRANKL, 1978, p. 95).

<sup>80</sup> Acerca dessa dupla tensão (entre sujeito e objeto, por um lado, e entre ser e dever-ser, por outro), Frankl nos fala de uma “noodinâmica”, em contraposição a uma psicodinâmica. Quando ignoramos essa tensão noodinâmica entre sujeito e objeto, negligenciamos, também, a objetividade do mundo. A autotranscendência humana pressupõe essa realidade objetivamente dada: “Assim como, no campo decisório, as exigências da situação não constituem uma expressão da pessoa (sua projeção no mundo) da mesma forma, no campo cognitivo, há uma transcendência, isto é, algo mais do a simples expressão da interioridade. Somente na medida em que a existência humana se constitui como sujeito visando um objeto, somente a esse preço, o conhecimento é possível. Ele se baseia no campo tensional em que se encontram o sujeito e o objeto. Toda a ‘noodinâmica’ tem aí, em suma, suas raízes. (...) O desconhecimento da noodinâmica, a negligência do correlato objetivo do conhecimento correspondente não só a um subjetivismo vago, mas a um tipo específico que podemos denominar ‘calidoscopismo’” (FRANKL, 1978, p. 36).

dizer: um ente que é de maneira espiritual é *espiritualmente* ente, é um ser-consciente, é ‘junto a si’ à medida que ‘é’ junto a um outro ente – à medida que ‘se conscientiza’ de um outro ente. Com isso, o espiritualmente ente se realiza no ser junto-a, assim como esse ser-junto-a do ser espiritual é a sua possibilidade mais originariamente própria, sua capacidade propriamente dita (FRANKL, 1978, pp. 74-75).

Sobre o assunto, o psiquiatra vienense propõe uma metáfora em forma de ditado. Para ele, a filosofia contemporânea não deveria jogar fora a criança (o objeto do conhecimento) com a água do banho (o dualismo cartesiano) (FRANKL, 2001, p. 61). O argumento aqui se constrói pela necessidade de afirmar que o objeto alcançado pelo sujeito permanece, em sua alteridade, um objeto, não se convertendo em parte do sujeito mesmo. O pai da logoterapia afirma que qualquer teoria que venha a obscurecer a “objetividade do objeto”, negligenciando sua “intrínseca alteridade”, por meio da noção de que o mundo seria uma mera auto-expressão ou projeção, seria uma teoria que não lograra compreender o problema do conhecimento. Por outro lado, qualquer filosofia ou psicologia que – pelo rigor investigativo dos fenômenos psíquicos, em sua riqueza e profundidade – mereça ser chamada de “fenomenológica” deve reconhecer o fato primordial de que todo ato cognoscitivo implica esse “caráter de outro” do objeto (FRANKL, 1967, p. 49). Aprofundaremos essa questão no capítulo seguinte.

### 3 MUNDO E SENTIDO: IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS NO PENSAMENTO DE VIKTOR E. FRANKL (Parte 2: A Refutação do Monadologismo)

“O monadologismo ignora que, como demonstraram von Bertalanffy, Goldstein, Allport e Charlotte Bühler, o princípio da homeostase não vale geralmente na biologia, e muito menos na psicologia” (FRANKL, 2003a, p. 45).

“Digamos, em síntese: somente a existência que transcende a si mesma, somente a vida humana que ultrapassa seus limites na direção do mundo é capaz de se realizar. Do contrário, ao visar diretamente à auto-realização, fracassa” (FRANKL, 1978, p. 35).

#### Autotranscendência e a Crítica ao “Monadologismo”

Após termos investigado os aspectos temporal, ontológico e epistemológico da filosofia frankliana centrada no sentido, passaremos, agora, ao segundo momento de nossa investigação acerca da visão de mundo do pai da logoterapia. A contenda de Frankl, aqui, é contra o subjetivismo psicologista, que redundaria numa visão “monadológica” do ser humano. Sob tal perspectiva, não haveria lugar para um verdadeiro encontro entre o homem, de um lado, e o mundo e seus objetos, do outro, na medida em que estes não seriam vistos em sua “essência objetiva”, mas apenas como instrumentos<sup>81</sup> de utilidade variável para a manutenção de um equilíbrio interno perdido ou satisfação individual.

---

<sup>81</sup> Aqui, Frankl cita o famoso psicólogo humanista Abraham Maslow, para quem o “meio ambiente nada mais é do que um meio para os fins de auto-realização da pessoa” (MASLOW apud FRANKL, 2001, p. 59). Para o pai da logoterapia, contudo, “A abordagem normal do homem para com o mundo nunca, primariamente, é a de uma relação de meios e fins” (FRANKL, 1967, p. 39).

O sistema de Wilhelm Wundt foi criticado como uma: ‘psicologia sem psique’. Isto foi logo superado, mas ainda está circulando aquela que eu chamaria uma ‘psicologia sem logos’, uma psicologia que interpreta o comportamento humano não como induzido por razões que estejam fora do indivíduo, na realidade exterior, mas sim como consequência de causas que operam no interno de sua psique (ou soma) (FRANKL, 2005, p. 63).

A crítica a essa “monadologia” tem como fundamento o pressuposto logoterápico de que o homem, primariamente, não está preocupado, em essência, com quaisquer estados internos de seu psiquismo; sua preocupação primordial é sempre com os objetos existentes no mundo. O ser humano é primordialmente ordenado e orientado para eles. Apenas o indivíduo neurótico inverte esse foco original, passando a interessar-se, antes, por seus estados internos, mais do que com os objetos do mundo:

Tão logo aderirmos a um modelo antropológico fechado, perdemos de vista, quanto à motivação, tudo o que de fora chama o homem, e nos concentramos naquilo que de dentro o impulsiona, a força motriz do instinto e os estímulos instintivos. O sentido e os valores constituem o *logos*, em cuja direção a psique se lança, transcendendo-se a si mesma. Se a psicologia quiser fazer jus à sua denominação, tem de reconhecer ambas as metades que a constituem, *logos e psyche* (FRANKL, 1978, p. 181).

Numa compreensão monadológica do homem, as razões axiológicas para o agir humano se desvalorizariam ao nível de um mero meio cuja finalidade seria a de restabelecer a homeostase do aparelho psíquico<sup>82</sup> do sujeito: “Como meios, não parecerá ao sujeito que tenham *valor* por si mesmos, mas que apenas existem para o *uso* que deles se possa fazer” (FRANKL, 2001, pp. 52-53).

Em outras palavras, o conhecimento é conhecimento verdadeiro apenas na medida em que se opõe a uma mera autoexpressão, na medida em que implica transcendência. Em conclusão, parece que as teorias sobre o homem que se baseiam na redução de tensão, como na teoria da homeostase, ou na realização do maior número de possibilidades, como na teoria da autorrealização, se as ponderarmos, se mostram deficientes. É a opinião do autor que só se pode formular uma perspectiva adequada do homem, para além da homeostase, para além da autorrealização, nessa esfera da existência humana em que o homem decide o que quer fazer e o que quer ser em meio a um mundo objetivo de sentido e valores (idem, pp. 63-64).

---

<sup>82</sup> “Trata-se, assim, de uma redução de tensões – possam elas ter sido produzidas no âmbito interno ou por estímulos de fora para dentro – tal como aparece na ideia de Freud que identificou no ‘aparelho psíquico’ o ‘propósito’ de ‘dominar e liquidar a multidão de estímulos e excitações provenientes de fora e de dentro’. Trata-se, numa palavra, do restabelecimento de um equilíbrio” (FRANKL, 1978, p. 26).

O pensamento frankliano, contudo, denuncia que a transsubjetividade do mundo<sup>83</sup> tem sido, frequentemente, obscurecida tanto por uma concepção errônea do existencialismo<sup>84</sup> (FRANKL, 2011, p. 61), quanto pelas práticas do “psicologismo analítico” (FRANKL, 1995, p. 102). No que diz respeito ao primeiro, Frankl entende que o conceito heideggeriano de “ser-no-mundo” vem sendo, com frequência, mal interpretado na direção de um mero subjetivismo, “como se o ‘mundo’, no qual o ser humano ‘é’ nada mais fosse do que uma mera expressão de seu si-mesmo” (FRANKL, 1988, p. 02). Segundo o pai da logoterapia, se quisermos compreender tal categoria corretamente, devemos, de antemão, reconhecer que “ser humano significa estar profundamente enredado em uma situação e confrontado com um mundo cuja objetividade e cuja realidade não são prejudicadas por este ‘ser’ que é ‘no mundo’” (idem, p. 51).

A má interpretação<sup>85</sup> do “ser-no-mundo” de Heidegger parece, para Frankl, inspirar a defesa de uma “epistemologia caleidoscópica” por parte de muitos pensadores existencialistas. Para alguns destes, o homem nunca é um ser que, em seus esforços de conhecimento, atinge um mundo real<sup>86</sup>. O mundo do homem é sempre uma conformação projetada de si para si mesmo, a qual simplesmente refletiria a estrutura de seu ser. Retomando a metáfora acima, na mesma medida em que a observação caleidoscópica depende do modo como as pequeninas peças de vidro se estabilizam após serem “lançadas”, uma epistemologia dessa natureza apresenta uma conformação de mundo (*Weltentwurf*) completamente dependente do

---

<sup>83</sup> “A pessoa tem que atingir e captar o sentido, tem que apreendê-lo, percebê-lo e efetivá-lo, isto é, realizá-lo. 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 transsubjetividade, em vez de ser algo dado por nós, seja para nós um dado, por muito que a percepção e realização deste dependa da *subjetividade do saber e da consciência humanos*. A falibilidade do saber e da consciência não prejudica a *transsubjetividade do ente captado pelo saber humano nem a do dever-ser captado pela consciência humana*” (FRANKL, 2003a, p. 76, grifos originais).

<sup>84</sup> “No que concerne ao sentido e ao valor, trata-se, pelo contrário, de algo que ‘vem a mim’, de algo que me é trazido pelo mundo, não de algo que seja a simples expressão de mim mesmo ou a projeção de meus próprios impulsos e necessidades. É assim, no entanto, que o valor é considerado pelo monadologismo, e nisso o existencialismo não constitui exceção quando deixa o mundo dissolver-se num projeto. Do *slogan* existencialista ‘ser-no-mundo’, pouco mais resta que um ser solipsista, ao passo que o mundo correlato é visto como um mero esboço” (FRANKL, 1978, p. 34).

<sup>85</sup> “Eu me atrevo a criticar essa tão difundida noção, somente porque já tive oportunidade de discuti-la pessoalmente com o próprio Martin Heidegger, que concordou comigo” (FRANKL, 2011, p. 12).

<sup>86</sup> Franz Kreuzer, no prefácio do livro de Frankl “A Questão do Sentido em Psicoterapia”, sublinha esse realismo frankliano: “Ainda em um ponto estão de acordo os realistas hipotéticos, aí incluídos Kant, Darwin e todos os conhecimentos deste século – e este é um segundo argumento a favor de Frankl: o que quer que nosso aparato cognitivo guarde consigo é uma extração de informações de bilhões de anos, e, portanto, cópia de um mundo real. Por mais que seja impossível para toda a eternidade identificar esta cópia com o mundo real – nós podemos apenas aproximarmo-nos dele criticamente -; certo é que o conteúdo do nosso conhecimento correlaciona-se com algo ‘exterior’. Goethe, que rapidamente superou de forma genial a Filosofia e a Ciência Natural de dois séculos, diz: ‘Não fosse o olho sensível ao sol, o sol não poderia jamais vir ao mundo’” (KREUZER in FRANKL, 1990, p. 12).

modo como o homem “lança”<sup>87</sup> (*Geworfenheit*<sup>88</sup> – “ser-lançado”) essas pecinhas. Em todo caso, um simples reflexo de sua condição subjetiva (idem, p. 50).

Até que ponto esse subjetivismo é incapaz de entender o autêntico conhecimento humano se mostra óbvio na medida em que recordamos a verdade fundamental de que, apenas na medida em que uma pessoa é capaz de ignorar-se e esquecer-se de si mesma, ela é também capaz de reconhecer tudo o quanto há no mundo e é próprio do mundo. Apenas se se afasta para a periferia da sua atenção, é que ela pode tornar-se adequadamente consciente de objetos que estão para além de si mesma. Podemos ilustrar isto com o caso do olho, que só vê a si mesmo, ou algo em si (por exemplo, uma *mouche volante*), apenas quando sofre de uma perturbação. Quanto mais o olho vê a si próprio, menos visíveis lhe são o mundo e seus objetos. A capacidade do olho para ver depende de sua incapacidade de ver a si próprio. Certamente, o conhecimento finito do homem não pode livrar-se totalmente dos momentos subjetivos inerentes à sua atividade, mas isto não altera o fato de que, quanto mais o conhecimento se converte em simples autoexpressão e em projeção da própria estrutura do sujeito cognoscente, tanto mais ele se verá envolto em erro (FRANKL, 2001, p. 63).

Praticamente toda a argumentação de Frankl no âmbito epistemológico serve ao propósito de negar formulações teóricas que absolutizem o sujeito enquanto fonte criadora do sentido. Como vimos, esta categoria exprime uma exigência objetiva de realização: enquanto possibilidade axiologicamente mais elevada, ela clama pelo ser. Nesse raciocínio, a capacidade especificamente humana do querer permanece vazia, na medida em que não se confronte com seu complemento objetivo: o dever; isto é, Frankl nos fala da possibilidade de “querer o dever”<sup>89</sup>. Este, no âmbito da logoterapia, diz respeito à realização dos sentidos concretos da existência pessoal. O *logos* é também compreendido, no pensamento frankliano, como o reino dos sentidos e dos valores e constitui o **correlato objetivo** do fenômeno subjetivo chamado de

---

<sup>87</sup> “O calidoscopismo significa que o homem, ao lançar-se no mundo, só consegue projetar o seu próprio mundo, só alcança expressar a si mesmo e, por conseguinte, no mundo acaba encontrando só a si próprio, a ele, o ‘lançador’, o único a se tornar visível. A nosso ver, o lançar no mundo não é o projeto subjetivo de um mundo subjetivo. Pode ser corte subjetivo, mas um corte que o sujeito efetua numa realidade objetiva. Em outras palavras, este mundo é essencialmente mais do que mera expressão do meu próprio ser” (FRANKL, 1978, p. 37).

<sup>88</sup> Frankl, aqui, por meio da imagem do caleidoscópio, dialoga com o termo heideggeriano “*Geworfenheit*”, que descreve a existência individual enquanto “lançada” no mundo, aspecto central do *Dasein*.

<sup>89</sup> “O dever é colocado ontologicamente em uma posição anterior ao querer. Pois exatamente como só posso me responsabilizar, na medida em que sou questionado, ou seja, exatamente como toda resposta traz consigo seu com-vistas-ao-quê e como esse com-vistas-ao-quê precisa ser anterior à própria questão, o ante-o-quê de toda responsabilidade também precisa ser anterior à própria responsabilidade” (FRANKL, 2014, p. 112).

“existência”<sup>90</sup>. A determinação do dever-ser não se funda na subjetividade, sob pena de perder sua legitimidade de exigir e convocar<sup>91</sup> o homem<sup>92</sup>:

O que queremos dizer com o termo ‘objetivo’ é que os valores são necessariamente mais do que uma mera auto-expressão de uma vida interior, tanto no sentido da vida pulsional, como a psicanálise freudiana os explicaria, quanto no sentido dos arquétipos inerentes a um inconsciente coletivo, como a psicologia junguiana os pensaria. (...) Se sentidos e valores fossem apenas algo que emergisse do próprio sujeito – isto é, se eles não constituíssem algo que se origina de uma esfera para além do homem e acima do homem – eles, imediatamente, perderiam seu caráter de necessidade, de exigência. Se este fosse o caso, sentidos e valores nunca viriam a ser um desafio ao homem, nunca o intimariam, nunca o convocariam. Aquilo por cuja realização nós somos responsáveis deve ser visto em seu caráter de objetividade, se se deve manter seu caráter de exigência (FRANKL, 1967, p. 64).

Parece claro que esse “caráter de objetividade” do sentido e do mundo, que Frankl defende, passará ao largo, não podendo ser reconhecido, na medida em que for interpretado como “nada mais que” uma conformação subjetiva, ou uma projeção de arquétipos e de instintos. O psiquiatra vienense denuncia, então, que a orientação originária do homem para o sentido e os valores se torna ameaçada pelo subjetivismo e pelo relativismo: “ambas as tendências acabam por minar o entusiasmo pelo cultivo de ideais”. Sobre a definição psicologista de sentidos e valores como “nada mais que” formações reativas e mecanismos de defesa<sup>93</sup>, Frankl costumava dizer: “Quanto a mim, particularmente, eu não estaria disposto a

---

<sup>90</sup> “Na medida em que o homem é essencialmente um ser espiritual (transcendendo, portanto, a *physis* e a *psyche*), *logos* (sentido) representa o aspecto objetivo, enquanto *existência* (o especificamente humano) representa o aspecto subjetivo dessa espiritualidade” (FRANKL, 1978, p.197).

<sup>91</sup> Aqui, podemos entender o quão equivocado estava Christopher Larsch ao escrever sobre Frankl: “Em sua [de Frankl] perspectiva, o indivíduo deve encontrar a sua própria verdade pessoal, uma vez que é ‘impossível definir o significado da vida de maneira geral’. Mas, se a verdade e o significado são inteiramente pessoais e subjetivos, se não se referem a qualquer coisa externa à nossa própria experiência imediata, não está claro por que elas devem dar-nos alguma força ou apoio quando as coisas não funcionam bem” (LARSCH, 1984, p. 104).

<sup>92</sup> Nesse sentido, é muito rica a imagem que Frankl propõe a Pinchas Lápidé, a respeito da oposição entre espelho e janela: “Você acredita que está diante de uma janela, mas na realidade você está diante de um espelho. Isto significa que não existe nenhum mundo para o qual eu olho, mas um mundo que é meu reflexo, e encontro a mim mesmo, o mundo inteiro não é nada mais do que autoexpressão, subjetividade absoluta. É isto que nós precisamos combater. No momento em que não existe nenhuma objetividade, no momento em que nós esquecemos que o mundo representa profundamente e por último um mundo de sentido e de possibilidades de valores, que esperam ser realizadas por nós, neste período de tempo, que denominamos nossa vida, o senhor sabe, no momento em que nos esquecemos disto, desaparece todo o compromisso do sentido e da possibilidade de valores. Para que eu devo torná-los realidade? Eles não são nada mais do que projeções de mim mesmo. O Senhor Deus é uma projeção de minha imagem paterna, que introjetei anteriormente sob a forma de superego. O quer que eu faça não é algo que eu realize em um mundo, mas antes uma catarse de alguns potenciais subjetivos, agressivos ou libidinosos, é isto que eu projeto” (FRANKL et al, 2013, p. 60, grifos nossos).

<sup>93</sup> Nesse item, Frankl bate de frente com as concepções da psicologia dinâmica, que, segundo ele, ao propor-se enquanto “desmascaradora”, simplesmente, não soube mais onde parar em seu processo de desnudando psíquico, ignorando o espiritual no homem e tomando-o como um mecanismo, por fim, desvalorizando o fator tipicamente humano: “A busca de sentido é, portanto, algo original, verdadeiro e autêntico e como tal deveria ser levada a sério também pela psicoterapia. Uma psicologia que se diz ‘desmascaradora’ vem tentando desmascarar essa busca, apresentando a exigência do homem por uma existência que realize o máximo possível de sentido como uma espécie de disfarce de desejos pulsionais inconscientes e menosprezando-a como uma simples

viver pelas minhas formações reativas, muito menos a morrer em nome de meus mecanismos de defesa” (FRANKL, 2011, p. 74). É nesse contexto que Frankl denuncia a origem de três perigosos processos semelhantes: a reificação da pessoa humana, a objetificação da existência e a subjetivação do *logos*<sup>94</sup>. O psicologismo analítico direciona-se para esses processos, na medida em que se esforça em subjetivar a atividade psíquica, privando-a de seus objetos<sup>95</sup>:

(...) o psicologismo transforma a pessoa espiritual em objeto. Não só a pessoa, aliás, *também os atos espirituais passam a ser objetos*. Os atos espirituais, no entanto, são, por natureza, sempre *intencionais*, o que significa que eles têm, por sua vez, *objetos para os quais são intencionalmente dirigidos*. No momento em que os próprios atos são considerados como objetos, os objetos que lhes são próprios desaparecem de nossa vista. Já que se trata, com relação a esses objetos, de valores objetivos, o psicologismo se revela, afinal, tão cego para os valores quanto já sabíamos que é para o espírito” (FRANKL, 1978, p. 196, grifos originais).

Dessa maneira, sob a interpretação psicologista, Frankl argumenta que todo ato espiritual acaba por perder sua referência intencional a objetos “transcendentais”<sup>96</sup>, isto é, objetos que, em sua objetividade (ou transsubjetividade), transcendem o nível do psíquico: “Suprimidas as referências, fica somente, no lugar do espiritual, um estado psíquico. Onde antes havia intencionalidade espiritual, não resta senão facticidade psíquica” (idem, p. 204). A autotranscendência do homem implica, no âmbito cognitivo, a intencionalidade dos atos cognitivos do sujeito, ou seja, este está sempre em relação com seus “objetos de referência

---

‘racionalização’. O que aí se faz necessário, eu gostaria de dizer, é o desmascaramento do desmascarador. A tendência ao desmascaramento deveria deter-se diante do autêntico: se não o fizer, então, por detrás dessa tendência, por detrás do psicólogo ‘desmascarador’, existe uma tendência própria à depreciação” (FRANKL, 1991, p. 68). Sobre as motivações não assumidas dessa tendência desmascaradora, o pai da logoterapia reflete: “Perguntemo-nos, então, o que torna esse desmascaramento tão atrativo. Bem, parece que aos medíocres causa prazer ouvir dizer que Goethe era, afinal de contas, um neurótico, um neurótico como tu e eu, se é que posso expressar-me assim. (E quem estiver 100% livre de neurose, que atire a primeira pedra.) Aparentemente, e por alguma razão estranha, agrada-lhes quando alguém afirma que o homem não é nada mais que um simples macaco, o campo de batalha do *id*, do *ego* e do *superego*, o brinquedo de instintos, o produto de processos de aprendizagem, vítima de condições e circunstâncias socioeconômicas ou de pretensos complexos” (FRANKL, 2015, p. 106).

<sup>94</sup> Aqui, Frankl cita o trabalho de Louis Jugnet sobre Allers, demonstrando concordar com a tese de que a psicanálise, quanto ao tema em questão, é subjetivista, idealista e solipsista: “Os objetos não são desejáveis por ter algum valor, em virtude de sua natureza própria, independentemente do espírito humano; eles têm um valor porque são desejados” (JUGNET apud FRANKL, 1995, p. 220). Da mesma forma, Frankl afirma que a escola de Freud, na medida em que personifica instâncias psíquicas, despersonaliza o paciente, reificando-o (FRANKL, 2003a, p. 302).

<sup>95</sup> “Eu diria que a reificação se tornou o pecado original da psicoterapia. Mas o ser humano não é uma coisa. Essa qualidade de *não-coisa* [*no-thingness*], mais do que a de *nadidade* [*nothingness*], é a lição a se aprender a partir do existencialismo” (FRANKL, 2011, p. 15).

<sup>96</sup> O monadologismo psicologista nos leva a uma negligência da intencionalidade e à “perda do mundo” “Obviamente, lidar com modalidades uniformes de experiências, mais do que com seus diferentes conteúdos, pressupõe que o caráter autotranscendente da existência humana foi posto de lado. Contudo, ‘a cada momento’, como coloca Allport, ‘a mente humana está direcionada por alguma intenção’. Spiegelberg também se refere à ‘intenção’ como a ‘propriedade de um ato que se dirige para um objeto’. Ele se apoia no argumento de Brentano, de que ‘cada fenômeno psíquico se caracteriza pela referência a um conteúdo, pela direcionalidade a um objeto’” (FRANKL, 2011, pp. 54-55).

intencional”, para os quais se dirigem seus atos cognitivos. Quando se trata o sujeito como simples coisa<sup>97</sup>, transformando-o em objeto, os mencionados objetos de referência intencional desaparecem do horizonte, e a qualidade de sujeito fica perdida<sup>98</sup> (FRANKL, 2005, p. 70).

Ele (ser humano) não é uma mônada fechada, e a psicologia degenera em monadologia, se não quiser reconhecer que ele é aberto à realidade. Esta abertura da existência é correspondida pela autotranscendência (...). A qualidade da autotranscendência da presença humana é refletida, por sua vez, na qualidade ‘intencional’ dos fenômenos humanos, como a denominam F. Brentano e E. Husserl. Os fenômenos humanos indicam e se referem a ‘objetos intencionais’. As razões e os sentidos representam tais objetos. Eles são o *logos* graças ao qual a psique se dilata. Se a psicologia quer ser digna de seu nome, deve reconhecer as suas duas metades, ou seja, tanto o *logos* quanto a psique (idem, p. 47).

No final das contas, opera-se não só uma “despersonalização”, mas também uma “desrealização”, culminando-se no que Frankl chamou de uma “imanentização da totalidade dos objetos, do mundo” (FRANKL, 1995, p. 103), em outras palavras, chega-se à “perda do mundo”. Quanto a este fenômeno, Frankl rememora a experiência das cobaias de um experimento neurológico na Universidade da Califórnia. Com eletrodos implantados no hipotálamo, ao se fechar o circuito, os ratinhos experimentavam sensação de satisfação tanto sexual quanto nutricional. Através de modelagem, as cobaias aprenderam a fechar o circuito por si só e passaram a ignorar a alimentação real e os parceiros sexuais reais que estavam à sua disposição (FRANKL, 1992, p. 67). O psicologismo “monadológico” vê apenas os estados psíquicos sem relação com a objetividade de um mundo impregnado de sentido e valor<sup>99</sup>:

Reside na essência do psicologismo analítico o fato de ele deduzir a atividade psíquica daquilo que se encontra contraposto, de seu objeto, e, desse modo, subjetivá-la. A isso também se acrescenta ainda, porém, o fato de, por outro lado, o sujeito dessa

<sup>97</sup> Nesse contexto, Frankl afirma que “o psicologismo analítico peca duplamente contra o espiritual no homem: contra o espiritual subjetivo – a pessoa espiritual – e contra o espiritual objetivo – os valores objetivos” (FRANKL, 1995, p. 102).

<sup>98</sup> A metodologia das ciências naturais, quando aplicada às questões humanas, também foi objeto de crítica por Frankl, nesses mesmos termos: “E também uma psicologia ‘do comportamento humano’ – como indica esta expressão anódina – (que não procede de forma fenomenológica, mas antes) que se orienta pelo modelo metodológico das ciências naturais, - se compromete com uma falsificação, com uma desnaturalização, e com uma desumanização do sujeito humano, na medida em que este sujeito, submetido à observação, se transforma, inevitavelmente em objeto. É, porém, da essência de um sujeito que, por seu lado, ele próprio se relacione a objetos, e, na verdade, é a intencionalidade no sentido da fenomenologia de Brentano, Husserl e Scheler, que produz a relação entre sujeitos intencionais, ou seja, entre os atos intencionais que deles provém e os objetos intencionais. Tão logo deixemos de contemplar o ser sujeito do sujeito, nós perdemos de vista que ele tem objetos próprios” (FRANKL, 1990, p. 35).

<sup>99</sup> Como consequência, acaba por ocorrer um processo generalizado de desvalorização: “No que se refere em especial ao mundo do sentido e dos valores, a subjetivização do objeto e a imanentização do mundo objetivo vão de par com a relativização dos valores; pois o mundo, no decorrer da desrealização que acompanha a despersonalização, não só perde realidade, mas inclusive valor: a desrealização consiste principalmente numa desvalorização. O mundo perde seu relevo de mundo, pois os valores são vítimas de uma homogeneização” (FRANKL, 1995, p. 104).

atividade: a pessoa espiritual ser objetivada: ela é transformada em uma mera coisa. Assim, o psicologismo analítico peca de uma maneira dupla contra o elemento espiritual no homem, a pessoa espiritual, e contra o elemento objetivamente espiritual, os valores objetivos. Em uma palavra: ele se torna culpado não apenas de uma despersonalização, mas também de uma desrealização, de tal modo, em verdade, que se chega ao mesmo tempo com a falsificação do *ser humano* propriamente dito a um desconhecimento do *ter mundo* primordial do homem – e ao mesmo tempo com a subjetivação do objeto a uma imanentização do conjunto dos objetos, do mundo. Em uma palavra: chega-se àquela interioridade do psíquico, da qual Ph. Lersch fala de maneira tonitruante (FRANKL, 2014, p. 103).

A título de ilustração prática dessa compreensão monadológica<sup>100</sup>, Frankl cita o caso clínico de um diplomata americano que, tendo passado por cinco anos de psicanálise, o procurou, apresentando como queixa o desejo de abandonar a carreira diplomática e estabelecer-se no ramo da indústria. O psicanalista que o acompanhou o induzira, durante todo o processo terapêutico, a procurar reconciliar-se com o pai, pois seria exatamente uma *imago* conflituosa do pai a causa de seus problemas com seu chefe no cargo. Cinco anos se passaram num ciclo autocêntrico de luta ilusória do analisando contra a *imago* do pai: “a análise levava o paciente a uma forma de **auto-interpretação sem mundo**<sup>101</sup>; eu ousaria dizer: a uma imagem monadológica do homem” (idem, p. 103).

Um modo de consideração do problema valorativo erigido e disposto em termos psicodinâmicos e psicogenéticos nunca conduz à sua solução, mas muito mais a uma subjetivação e a uma relativização dos próprios valores. Compreendemos por psicodinâmico, nesse contexto, um modo de consideração que reduz tudo e cada coisa ao acontecimento pulsional, e por psicogenético um modo de consideração que deduz tudo e cada coisa da história pulsional; os valores são subjetivados, na medida em que não conseguem mais ser independentemente do sujeito, e são relativizados, uma vez que não conseguem mais valer incondicionadamente (idem, pp. 104-105).

Para Frankl, se ser-homem implica “ser-no-mundo”, deve-se ter sempre em mente que esse referido mundo contém uma enormidade de valores e de sentido e que o homem é, originariamente, aberto a esse mundo, que lhe é dado como tarefa (FRANKL, 1991, p. 74). Sentido e valores são “motivos” que mobilizam o homem. Quando se compreende,

<sup>100</sup> “Mas dessa maneira a antropologia resvala para uma monadologia, pois o importante para o verdadeiro homem não são os estados de sua alma e sim os objetos do mundo: ele está primeiramente dirigido e orientado para eles, e é o homem neurótico que já não está, como o normal, orientado para os objetos e sim para os estados. No seu caso, uma psicoterapia que apenas considerasse o princípio da homeostase e que fosse guiada por uma concepção monadológica do homem só iria leva-lo ainda mais ao ‘espaço interior da psique’ (Philipp Lersch), reforçando seu escapismo” (FRANKL, 1991, p. 65).

<sup>101</sup> “Segundo a psicologia dinâmica, a realidade é apenas um instrumento para a satisfação dos instintos ou, mais precisamente, o ganho de prazer. (...) No quadro dessa concepção do homem, os objetos que ele encontra no curso de seu ‘ser no mundo’ – as coisas – ou as pessoas as quais se depara quando de seu ‘ser com os outros’ (M. Heidegger) – os parceiros – constituem meros instrumento para a satisfação de necessidades” (FRANKL, 1978, p. 28).

“monadologicamente”, o ser humano como um sistema fechado (tal qual o faz o psicologismo), perde-se, no horizonte, “justamente o mundo aberto do sentido e dos valores que constituem possíveis ‘motivos de ação’ para o homem”. Quando afastamos os motivos e as razões, “restam as causas e os efeitos”. Estes, conforme o caso, “são representados como reações a estímulos ou reflexos condicionados, enquanto as causas, por sua vez, são representadas como processos condicionantes, instintos ou ‘mecanismos disparadores automáticos’”<sup>102</sup> (FRANKL, 1978, p,180).

O homem é transformado num sujeito que age num mundo sem objetos: “o *homo humanus*, agente no mundo, torna-se *homunculis*, seja como *reagente* a estímulos ou *ab-reagente* às pulsões” (FRANKL, 1990, p. 36). Cumpre esclarecer que instintos e valores têm, cada um, seu lugar: os instintos “empurram” o ser humano, ao passo que o sentido e os valores o atraem<sup>103</sup>.

O comportamento humano é humano apenas na medida em que ele finalmente trata de um agir-no-mundo, e o agir se deixa reduzir novamente a ser-motivado-pelo-mundo. De fato, o mundo nos dá os motivos que nos desafiam à ação. Ele nos dá as razões para abordá-lo desta ou daquela forma, seja fazendo algo, seja amando alguém. E todas essas razões, são colocadas entre parênteses quando o sujeito torna-se objeto e perde seu próprio objeto. O homem não é mais então um ‘ente no mundo’ (Martin Heidegger), não é mais aleitado no mundo, mas apenas uma mônada sem-mundo e seu comportamento sem-fundamento e daí des-humano (FRANKL, 1990, pp. 35-36).

A *Weltanschauung* subjacente ao psicologismo “monadológico” tende a sempre considerar o objeto de um ato intencional como nada mais que um meio para um fim: a satisfação das necessidades individuais. A logoterapia, contudo, sustenta que, na verdade, as necessidades existem para ordenar e orientar o sujeito a uma esfera de objetos. Caso contrário, todo ato humano, em última análise, seria um mero ato de auto-satisfação, o que Frankl, em sua defesa da autotranscendência da existência humana, nega com vigor:

A substituição da orientação para os objetivos de sentido e valor pelo interesse em estados de prazer e desprazer é constitutiva da neurose. (...) Mas, quando isso ocorre, então já não importa se o estado de equilíbrio é agora (re) estabelecido com auxílio do verdadeiro objeto ou através de um ato de masturbação. Só que esse caminho não leva ao mundo, mas constitui um curto-circuito intrapsíquico com esse desvio. Os

<sup>102</sup> Aqui, Frankl adere à crítica de Gordon Allport, quanto à compreensão do homem sob o “modelo da máquina” (psicanálise) ou o “modelo do rato” (behaviorismos). Em ambos os casos, o ser humano seria uma espécie de “marionete”, ora determinado por fios internos, ora por fios externos (FRANKL, 2011, pp. 25-26).

<sup>103</sup> “Ora, a realidade compreende razões e sentidos. Mas, se o homem for tido como um sistema fechado, razões e sentidos estão excluídos. O que permanece então são as causas e efeitos. Os efeitos são representados pelos reflexos condicionados e pelas respostas aos estímulos. As causas são representadas por processos de condicionamento ou pelas pulsões e instintos. As pulsões e os instintos impulsionam, mas as razões e os sentidos atraem. Se imaginarmos o homem em termos de um sistema fechado, tomaremos em consideração apenas as forças que impulsionam, mas não os motivos que atraem” (FRANKL, 2005, p.47).

objetos intramundanos servem apenas como meio para o fim de (re) estabelecer estados intrapsíquicos. Nesse movimento de objetivos – encontro com o mundo e seus objetos – para o meio – satisfação da pulsão a serviço da própria tranquilidade -, o relevo de valores do mundo passa para um plano de indiferença. Dessa maneira, os objetos do mundo transformam-se em um meio a serviço do princípio do prazer, indiferente a um mundo de sentido e valores (FRANKL, 1991, p. 67).

Como veremos nos capítulos seguintes, a verdadeira realização humana só ocorre indiretamente, como efeito colateral da realização de um sentido, e não quando buscada de maneira direta e ensimesmada<sup>104</sup>. No sistema fechado de um “aparelho psíquico” freudiano, que é dominado pelo princípio do prazer, “não há lugar para a busca de sentido, que rompe o ‘espaço interior da alma’, ao mandar e orientar o homem para o mundo, para um mundo ordenado – para um cosmos – de sentido e valores” (idem). Diante dessa modalidade de “realismo” advogado por Frankl, este ainda reflete a partir de uma perspectiva bastante prática a respeito da “existência” ou não do sentido, afirmando que, do ponto de vista da logoterapia – enquanto terapêutica baseada no sentido – ter-se-ia o direito de responder positivamente à pergunta pela realidade do sentido de maneira “pragmática”: “o verdadeiro é o que dá resultado” (FRANKL, 2000a, p. 47). Isto é, a orientação ao sentido “funciona” em termos de saúde mental, o que deve corroborar fortemente com essa objetividade que o psiquiatra vienense defende.

Frankl relaciona essa interpretação pragmática a respeito do sentido à filosofia do “como se”, de Hans Vaihinger, convidando-nos a agir “como se” houvesse um sentido. Cumpre lembrar que tal proposta filosófica defende o uso das “ficções úteis e valiosas” à humanidade, as quais, ainda que não “verdadeiras” do ponto de vista teórico, seriam “praticamente verdadeiras”, na medida em que servem a um propósito ético ou intelectual: “Noutras palavras, as ideias são em si mesmas ficções, mas em ordem a estabelecer condições apropriadas para a práxis, convertem-se numa postura transcendental para mapear formas possíveis de ação” (PELLEJERO, 2012). Contudo, o pai da logoterapia demonstra crer objetivamente na existência do sentido, argumentando a partir de uma fala do romance de Franz Werfel, “O Céu Roubado”, que diz que a sede é a prova mais clara da existência de algo como a água<sup>105</sup> (FRANKL, 2000a, p. 47). Para Frankl, a aspiração e o anseio humano por sentido têm “relevância metafísica” e “dignidade ontológica” (FRANKL, 1978, p. 274).

---

<sup>104</sup> A fórmula logoterapêutica da realização humana, uma crítica aberta à “monadologia”, pode ser resumida na seguinte passagem: “Se quero vir a ser o que posso, tenho de fazer o que devo. Se quero vir a ser eu mesmo, tenho de cumprir obrigações e exigências concretas e pessoais. Se o homem quer chegar a seu eu, a seu si-mesmo, **o caminho passa pelo mundo**” (FRANKL, 1995, p. 105, grifos nossos).

<sup>105</sup> “De sua parte, Viktor E. Frankl recorre a um antigo argumento filosófico, segundo o qual o desejo de uma coisa pressupõe a existência da coisa desejada. (...) A sede é a prova da existência da água, o olho a prova de existência do sol, a ‘vontade de sentido’, a prova da existência do sentido” (LUKAS, 2002, p. 44).

Devemos nos perguntar como é que estamos tão mobilizados por uma vontade de sentido tão profundamente arraigada; como é que se pode demonstrar empiricamente que qualquer pessoa, qualquer sujeito de experimentação, busca imediatamente um sentido, uma forma de sentido em todas as situações que enfrenta. Diria que algo deve a natureza ter imaginado para depositar essa vontade de sentido tão profundamente no homem (FRANKL, 2000a, p. 49).

## Sentido e Valores

Assumida essa “objetividade” do sentido, pode-se afirmar que, ontologicamente, tal categoria constitui, para Frankl, o “para-quê” da liberdade<sup>106</sup>, orientando aquilo que deve vir a ser no mundo; muito do que é se refere ao sentido que se escolheu realizar no passado: “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” (FRANKL, 2005, p. 100, grifos nossos). Contudo, ditamos essa realidade sob o apelo da orientação realizada pelo sentido, a partir da tensão entre ser e dever-ser, que, para Frankl tem um “fundamento inamovível na essência do homem” (FRANKL, 2003a, p. 103), constituindo, inclusive, uma condição inalienável da saúde mental. O pai da logoterapia defende que o sentido deve, sempre, ir “à frente do ser” – de maneira que nunca se coincidam ser e sentido.

Para que este cumpra sua função de “guia do ser” (idem), ele deve estar adiante, respeitado em seu caráter de alteridade, para além da auto-expressão. A fim de ilustrar esse pensamento, Frankl evoca a imagem do Êxodo judeu, quando os israelitas marchavam no deserto, tendo como guia a glória de Deus sob a forma de uma nuvem, que seguia adiante; se a nuvem, ao invés, estivesse posicionada imediatamente acima da população, os judeus se teriam perdido no deserto: “Dito de outra maneira, o sentido não pode coincidir com o ser; o sentido vai adiante do ser. O sentido marca o ritmo do ser” (FRANKL, 1967, p. 12).

Afora isto, o hiato entre ser e dever-ser, entre ser e sentido, é essencial para todo o ser-homem, mesmo numa acepção mais profunda. É que, numa natureza finita como a do homem, não podemos nem devemos fazer coincidir e concordar a existência com a essência; pelo contrário, o sentido tem que ir sempre à frente do ser, pois, só assim, o sentido pode ser o que propriamente é: o *guia do ser*. Em contrapartida, toda a existência se afunda em si mesma, se a si mesma se não transcende, levantando-se acima de si, para alcançar algo que esteja mais além (FRANKL, 2003a, p. 103).

---

<sup>106</sup> “O melhor aproveitamento de nossa liberdade seria usá-la para o sentido da situação, deixando que ela se dissolva numa decisão pelo sentido. Desta maneira, o vazio de ser ‘livre de’ transforma-se na plenitude de ser ‘livre para’. O aspecto negativo da liberdade é substituído por um positivo. A liberdade foi preenchida com um sentido – o *sentido da liberdade é a responsabilidade*” (LÄNGLE, 1992, p. 67).

Nesse raciocínio, a realização contínua dos sentidos únicos acaba, também, por ser a fonte geradora dos valores histórico-morais no curso da evolução humana: há uma relação geracional entre sentido e valores. Como bem observa Fabry (1984, p. 79), a distinção entre ambos os termos foi desdobrada teoricamente de maneira gradativa por Frankl, que, em seus textos de mocidade, frequentemente, usava as duas palavras como sinônimas, conferindo, contudo, um caráter de maior abrangência à noção de valor<sup>107</sup>. A seguir, abordaremos a formulação definitiva conferida ao tema pelo psiquiatra vienense, expondo a relação entre as duas faces do dever-ser: sentido e valor. Para Frankl, por definição, o sentido é – como vimos – único e necessariamente vinculado a uma situação singular e irrepetível. Há, contudo, algo como “universais de sentido” ou “possibilidades gerais de sentido” (FRANKL, 2003a, p. 79), a que se deu o nome de valores, valores histórico-morais:

Contudo, não podemos esquecer que, entre essas situações, há, também, aquelas com algo em comum, o que, conseqüentemente, nos leva a afirmar a existência de sentidos que são partilhados por seres humanos, transversalmente, nas sociedades e, até mais, ao longo da história. Nesse caso, mais do que se relacionarem a situações únicas, esses sentidos dizem respeito à própria condição humana. E esses sentidos são o que entendemos por valores. Logo, podem-se definir valores como aqueles universais de sentido, que se cristalizaram nas situações típicas que a sociedade – ou, até mesmo – a humanidade tem de enfrentar (FRANKL, 2011, pp. 73-74).

A fim de esclarecer mais especificamente essa questão, Frankl evoca uma analogia geométrica. No plano, o sentido corresponderia a um ponto, sendo, portanto, adimensional. Ao longo da história da humanidade, no entanto, situações parecidas<sup>108</sup>, como vimos acima, foram ocorrendo e clamando por decisões humanas semelhantes: a realização de sentidos únicos foi mapeando uma ordem geral de sentidos, que devemos entender aqui como valores.

Portanto, dois sentidos não podem colidir, entrar em conflito, pelo menos em princípio. O sentido é adimensional; se pensarmos num sistema de coordenadas, corresponderia a um ponto. Os valores, no entanto, podem entrar em conflito uns com os outros, pois são efetivamente ‘sentidos universalizados’, que se estendem horizontalmente pela sociedade e verticalmente através da história (FRANKL, 2003b, p. 48).

Na metáfora matemática utilizada pelo pai da logoterapia, os valores seriam, no plano, como circunferências. Os sentidos únicos, sendo adimensionais, não poderiam sofrer

<sup>107</sup> Cabe aqui uma ressalva: quando fazemos menção a “reino dos valores”, a referência diz respeito ao esquema da figura 01, isto é, ao que ali foi exposto como “logos supratemporal”. Os “valores” a que, nesse momento, nos referimos aludem aos valores morais de determinada cultura num determinado momento histórico.

<sup>108</sup> “... o valor constitui uma situação típica, recorrente, que caracteriza a condição humana. Em vez de algo de absolutamente singular, temos no valor um fenômeno de índole universal” (FRANKL, 1978, p 20).

intersecções ou coincidências<sup>109</sup>, mas se poderia admitir, num primeiro momento, que os valores, sim, poderiam sobrepor-se, chocar-se.

Figura 02 – Sentido e Valores



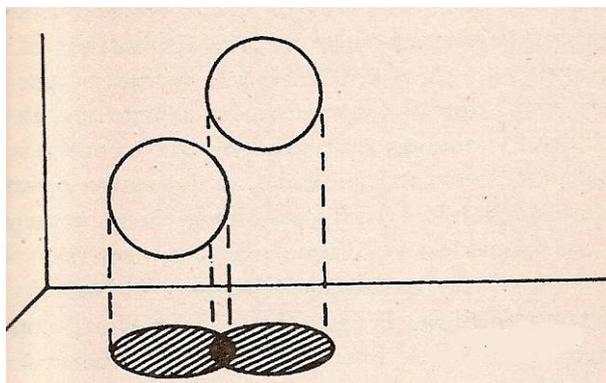
Fonte: FRANKL, 1988, p. 56

Vemos, na figura 02, a representação dos pontos (como sentidos únicos e adimensionais), os círculos como valores e o choque entre dois círculos, admitindo a possibilidade de uma contradição entre valores. Frankl, contudo, rejeita tal ideia, argumentando que essa não seria a representação dimensional adequada. A suposta colisão só seria possível numa projeção em duas dimensões. A melhor análise, no entanto, viria de uma representação tridimensional, entendendo-se os valores como esferas espaciais. Deste modo, os valores não se contradiriam, isto é, não ocupariam o mesmo lugar no espaço, não entrariam em choque.

Numa projeção num plano bidimensional, no entanto, poder-se-ia ter a impressão de conflito, como na figura 02. De fato, isto só ocorre, no entanto, por conta de que um valor se encontraria numa coordenada mais elevada do que o outro: “A impressão de que dois valores podem colidir entre si é uma consequência do fato de que uma dimensão inteira se encontra negligenciada”. E qual seria tal dimensão? Frankl explicita: “É a ordem hierárquica dos valores. De acordo com Max Scheler, valorar significa preferir um valor em detrimento de outro” (FRANKL, 1988, p. 57). Isto é, a experiência de um valor já implica sua relatividade dentro de uma escala hierárquica.

<sup>109</sup> Essa lei geométrica se traduz na ideia de que é inequívoco o que o “órgão do sentido”, a consciência (*Gewissen*), dita a cada um na concretude de uma situação vivida (FRANKL, 2003a, p. 80). O caráter de conflito é, antes, inerente aos valores, mas não por inter-contradição, e sim por relatividade hierárquica, como se vê no argumento ilustrado pela figura 03.

Figura 03 – Colisão de valores?



Fonte: FRANKL, 1988, p. 57

Na figura 03, vemos a representação geométrica mais adequada dos valores, nas três dimensões. A projeção no plano bidimensional inferior pode causar a impressão de choque entre valores, mas, como vimos, para Frankl, isso não ocorre. Isto é, os valores, atrelados que são à *conditio humane*, cristalizam-se nas culturas – no transcorrer do tempo – como “universais de sentido”, mas, exatamente por sua natureza de universais, frequentemente, não podem dar conta do caráter de singularidade e irrepetibilidade de todas as situações. Por meio dessa argumentação, Frankl deseja demonstrar que se pode, apenas, ter a “impressão” de que os valores se contradizem, mas que, através de uma análise mais precisa, percebe-se que se trata, na verdade, de uma questão de hierarquia. Aqui, o pai da logoterapia busca uma salvaguarda lógica contra a argumentação de que os valores, por, aparentemente, sempre portarem a possibilidade de contradição entre si, seriam apenas subprodutos localizados de subjetividades específicas e datadas.

Aliás, não penso que na verdade os valores se interseccionem; penso que valores que parecem sobrepor-se, como círculos sobre um plano, no fundo não são círculos bidimensionais, mas como que umas esferas tridimensionais situadas em planos diferentes. É somente quando projetamos, a partir de um sistema de coordenadas tridimensional, que elas parecem sobrepor-se no plano fundamental. Por quê? Porque estamos prescindindo da terceira dimensão – aliás, é o que significa a palavra ‘projeção’: prescindir de uma das dimensões de uma das dimensões -, justamente aquela que evita toda a colisão. É somente quando nós ignoramos este fato que parece haver conflitos entre deveres (FRANKL, 2003b, pp. 48-49).

A presença consolidada dos valores traz um certo alívio ao anseio humano por sentido, na medida em que eles serviriam como uma espécie de guia geral de orientação da liberdade. Contudo, o referencial máximo dirá, sempre, respeito à contingência e imprevisibilidade de uma situação específica. Cumpre ressaltar que a objetividade do sentido não desemboca, de

modo algum, em algo como uma ética prescritiva. O sentido que se pode (e deve) atualizar numa situação é sempre único e não apresenta relação alguma de necessidade com padrões estabelecidos de valores<sup>110</sup>. Uma consciência alerta, aqui, é fundamental:

Sempre que se acha o sentido único de uma situação ou se afirma a sua concordância ou discordância como um valor universal, o papel da consciência parece desembocar numa captação de configurações (*Gestalterfassen*); e isto em virtude do que nós chamamos vontade de sentido e James C. Crumbaugh e Leonard T. Maholick definem como a capacidade especificamente humana para descobrir a configuração do sentido (*Sinngestalten*), não apenas no real mas também no possível (FRANKL, 2003a, p. 79).

O sentido é o fator dinâmico; o valor é a abstração de um universal para o sentido<sup>111</sup>; Frankl reconhece ser verdade o fato de que o homem de hoje experimenta uma degradação de valores, “princípios éticos e morais, de validade mais ou menos geral: com o decurso da história, esses valores degradam-se efetivamente, cristalizando-se nos quadros da sociedade humana” (idem). Apenas os valores é que podem sofrer a influência do declínio das tradições. Frankl entende que, enquanto os instintos são transmitidos através dos genes, e os valores, por meio das tradições, os sentidos – únicos que são – devem sempre ser objeto de descoberta pessoal (FRANKL, 2005, p. 30).

O que quero dizer com isto é que o sentido não pode ser transmitido, nem tampouco se pode tomá-lo pelas mãos da tradição. É algo único e irrepetível. Como podem a tradição ou nossos pais saber que classe de deveres ou situações concretas deve se impor a nós? Por isso, creio que o descobrimento do sentido é essencialmente independente da tradição. Simplesmente, não há volta atrás. Creio que foi Novalis que disse que a escada pela qual subiu a humanidade foi derrubada. Não podemos voltar e descer, porque já não há mais escada (FRANKL, 2000a, p. 38, grifos nossos).

---

<sup>110</sup> Elisabeth Lukas é de particular relevância quando comenta: “Mas como afinal se formaram os costumes? Não podemos acreditar que, pelo menos nas culturas mais elevadas, o procedimento cego de ensaio-e-erro fosse suficiente para que se estabelecessem os costumes. Para essas estruturas ricas e harmoniosas foi preciso a compreensão daqueles que mais tarde foram homenageados pela história ou mitologia como patriarcas, legisladores e sábios da Antiguidade. Porém, aquilo que foi construído através de compreensão, só poderá ser conservado através desta mesma compreensão. Somente a *compreensão do sentido* dos costumes conserva a flexibilidade da sua adaptação e evita que resvalam para um ‘ponto morto’ sem sentido. Assim, toda sociedade vive na tensão entre o cumprimento cego de normas morais, determinando algumas vidas humanas de forma quase total e todas as vidas humanas em proporções mais amplas, a atitude livre e compreensiva, disposta a mudanças e à espontaneidade. Num novo patamar repete-se a relação automatismo versus liberdade: enquanto que o comportamento segundo normas representa a liberdade em relação ao instinto, a atitude de compreensão representa a liberdade em relação à norma” (LUKAS, 1992, p. 61, grifos nossos).

<sup>111</sup> Remetendo-nos, novamente, à metáfora do xadrez, os valores seriam abstratos exatamente por não fazer referência a uma situação concreta de jogada, mas a princípios aplicáveis a situações mais ou menos gerais, tais como “não perca sua rainha”.

Em outras palavras, quando se tenta submeter, a todo custo, o sentido único a uma escala padrão-universal de valor, tende-se, sistematicamente, a um decaimento. O recurso constante aos valores pode constituir uma espécie de “fuga” ao confronto com a própria consciência em busca da realização de sentido:

Esta degradação [dos valores], porém, vem a ser para o homem o preço pago por declinar de si os conflitos. Não se trata aqui propriamente de conflitos de consciência; de resto, tais conflitos não existem na realidade, pois é inequívoco o que a consciência dita a cada um. O caráter de conflito é antes inerente aos valores: na verdade, *ao contrário do sentido* das situações irrepitíveis e únicas de cada caso, que é *concreto* (e, como costume dizer, o sentido sempre é sentido não só *ad personam*, mas também *ad situationem*), os valores são, por definição, *abstratos universais-de-sentido*; como tais, não valem pura e simplesmente para pessoas inconfundíveis, inseridas em situações irrepitíveis, estendendo-se a sua validade a uma área ampla de situações repetíveis, típicas, que interferem umas nas outras (FRANKL, 2003a, p. 80, grifos originais).

Nesse raciocínio, a perda da legitimidade das tradições – a que assistimos na contemporaneidade – não constituiria um problema real, tendo em vista o postulado da onipresença de sentido. A questão é colocada em termos pedagógicos: a educação, para Frankl, deveria assumir, cada vez mais, um direcionamento de “educação para a responsabilidade”:

Hoje, vive-se uma era de esgotamento e desaparecimento das tradições. Desse modo, ao invés de novos valores serem encontrados através de sentidos únicos, o inverso ocorre. Valores universais estão em declínio. Por isso, cada vez mais pessoas são tomadas por um sentimento de falta de propósito, ou de vazio, ou, ao que costume chamar de vácuo existencial. **No entanto, mesmo se todos os valores universais desaparecessem, a vida continuaria cheia de sentido, já que os sentidos únicos permanecem intactos mesmo com a perda das tradições.** De fato, se o homem deve encontrar sentido até mesmo numa era que não cultiva mais valores, ele deve estar provido com a plena capacidade de sua consciência. Logo, em nosso tempo, parece que o papel da educação, mais do que transmitir tradições e conhecimentos, deveria ser o de refinar a capacidade humana de encontrar sentidos únicos. (...) Numa era em que os Dez Mandamentos parecem ter perdido sua validade incondicional, o ser humano tem que aprender, mais do que nunca, a ouvir os dez mil mandamentos relacionados às dez mil situações singulares de que sua vida consiste (FRANKL, 1988, pp. 54-56, grifos nossos).

O papel da consciência<sup>112</sup>, nesse contexto, é fundamental, tendo em vista seu caráter “criativo”, que se evidencia na possibilidade de o sentido intuído por ela vir a contradizer valores tradicionais estabelecidos na moralidade de sua “tribo”:

<sup>112</sup> “Há, portanto, situações em que o homem se acha defronte de uma alternativa de valores, perante a necessidade de escolher dentre princípios entre si contrários; e, como essa escolha não deve ser feita arbitrariamente, ei-lo de novo a reportar-se à consciência e na dependência da consciência, que apenas lhe impõe decidir *livremente*, - *não arbitrariamente, mas com responsabilidade*. Sem dúvida, ainda é livre em face da consciência; mas esta liberdade consiste única e exclusivamente na escolha entre duas possibilidades: ouvir a consciência ou fazer-lhe orelhas de mercador. Reprima-se e sufoque-se sistematicamente, metodicamente, a consciência, e logo se cairá ou no

Suponhamos uma tribo de canibais; a consciência de um de seus membros, em seu caráter criativo, pode bem descobrir que, em dada situação, é possível haver mais sentido em poupar a vida de um inimigo do que em matá-lo. Desse modo, a partir dos ditames da consciência, pode-se muito bem começar uma revolução, quando um sentido único torna-se um valor universal: ‘Não matarás’. O sentido único de hoje é o valor universal de amanhã. É desse modo que as religiões são criadas e que os valores evoluem (FRANKL, 2011, p. 82).

## Sentido da Vida e Missão Pessoal

Nesse contexto, acerca do papel do “sentido” na construção da realidade e do ser do homem, o psiquiatra vienense afirma que “o sentido da vida é a própria vida” (FRANKL, 1978, p. 231). Aqui, faz-se uso do termo “vida” duas vezes e com duas acepções diferentes. Num primeiro instante, “vida” significa a vida factual, enquanto fato biopsíquico dado. Na segunda acepção, “vida” significa a vida facultativa<sup>113</sup>, permeada pela tensão entre ser e dever-ser, ou seja, enquanto “missão a cumprir”, que não se realiza por si, mas pela afirmação da vontade livre do ser humano frente ao mundo de sentido e valores. Aqui, o facultativo confere propósito ao factual. Revela-se, aí, o que Frankl denominou de “estrutura polar” da condição humana, na medida em que o homem nunca “é”, mas sempre “chega a ser”, nunca podendo dizer de si mesmo “sou aquele que sou”, algo cabível apenas para um ser absoluto, “*actus purus*”, congruência perfeita entre ser (essência) e ser-assim (existência). Defendendo que a existência humana se orienta pelo encurtamento dessa distância entre essência e existência, o pai da logoterapia, nesse contexto, declara que o “(...) o sentido da vida é que o homem realize sua essência na existência” (idem, p. 232).

Contudo, não se trata de realizar “a” essência – abstrata e idêntica para todos – mas a “sua” essência, que, no interior da unicidade radical de cada existência, se revela enquanto “a realização da possibilidade de valor que cumpre a cada indivíduo particularmente” (idem). Trata-se de uma “essência individual”, na medida em que a cada vida humana corresponde uma

---

conformismo ocidental ou no totalitarismo oriental, - conforme os ‘valores’, exorbitantemente generalizado pela sociedade, sejam propostos ou impostos pela força” (FRANKL, 2003a, p. 80).

<sup>113</sup> A noção de “vida facultativa” que Frankl defende pode ser mais bem compreendida desta forma: “A vida aparece então não mais como uma realidade, mas antes como incumbência que nos é dada – é a cada momento uma tarefa” (FRANKL, 1990, p. 78). Nesse contexto, Längle assevera: “Viver com sentido significa, de maneira bem simples, *realizar a tarefa que surge num dado momento*” (LÄNGLE, 1992, p. 39). Frankl faz equivaler as noções de vida com sentido e vida com tarefas pessoais: “Então essa sua vida [com o fortalecimento da consciência] parecerá novamente ter sentido (**e ter sentido significa ter tarefas [Aufgaben]**); ele ficará inclusive imunizado contra o conformismo e o totalitarismo, pois somente uma consciência desperta é que o torna ‘resistente’ ao conformismo e ao totalitarismo” (FRANKL, 1992, p. 70, grifos nossos).

essência única: “toda existência humana é exclusiva no que tange à sua essência”<sup>114</sup> (idem). O imperativo de Píndaro, “chega a ser o que és”, é mais do que, simplesmente, “chega a ser o que podes e deves ser”, pois, no fundo, estamos falando de um “chega a ser o que só tu podes e deves ser” (idem, grifos nossos). Em outras palavras, trata-se da defesa de que cada ser humano realiza sua essência, na medida em que atualiza, o máximo possível, as possibilidades personalíssimas de dever-ser que incumbem a cada indivíduo particularmente e após cuja realização serão conservadas na guarda eterna do ser-passado:

Como se sabe, o problema do *principium individuationis* desemboca na pergunta de por que a toda essência está agregada uma multidão de existências, de realizações da ideia. O homem aparentemente supera esse princípio, tanto que a toda vida humana corresponde uma única essência, sua essência individual; toda existência humana é acentuadamente exclusiva no que tange à sua essência. Sim, o homem, consegue até certo ponto superar o *principium individuationis*, e inclusive chega a invertê-lo (idem).

Nesse contexto, o próprio Frankl reconhece que sua noção a respeito do “sentido” se deriva daquilo que Scheler concebeu enquanto “valores de situação”<sup>115</sup>:

Baste-nos recordar o que Scheler denominou ‘valores de situação’ (contrapostos aos valores ‘eternos’, que valem sempre e para todos). Estes valores, é como se estivessem à espera de que a sua hora chegasse, à espera de que um homem aproveite a ocasião irrepitível de realizá-los; a ocasião que se deixa passar será ocasião perdida irremediavelmente e o valor de situação fica para sempre irrealizado - o homem desperdiçou-o. Já se vê, portanto, como estes dois aspectos de existência humana – o seu caráter único e irrepitível – são constitutivos do seu caráter de sentido (FRANKL, 2003a, p. 91).

Essa noção tem relação direta com o que Scheler compreendeu enquanto “essência individual-pessoal do valor”. Na medida em que cada ser humano é único e absolutamente individual, existem possibilidades de valor personalíssimas, isto é, que só se referem a uma pessoa específica num determinado momento particular de sua evolução histórica. Scheler fala, nesse contexto, da experiência do “bom-em-si para mim”, referindo-se a um valor que não perde sua objetividade por, em seu conteúdo, referir-se, singularmente, a um único indivíduo: “E esse *conteúdo* me assinala um posto *singular* dentro do cosmos moral e me ordena também

<sup>114</sup> “De fato, eu prefiro falar da unicidade – mais do que da relatividade – do sentido. Esse caráter de algo único é uma característica não só de uma situação, mas da própria vida como um todo, já que esta se apresenta como uma sequência de situações únicas. Desse modo, **o homem é único tanto em termos de essência como de existência**” (FRANKL, 2011, p. 72, grifos nossos).

<sup>115</sup> Sobre esse tema, Andrew Tengan é bastante taxativo: “A influência de Scheler é óbvia. Seus ‘valores de situação’ (valores individuais) se transformam nos sentidos de Frankl, mas de maneira adaptada” (TENGAN, 1999, p. 157).

secundariamente a realizar ações, fatos, obras, que, quando as represento, dizem todas: ‘sou para ti’ e ‘tu és para mim’” (SCHELER, 2001, pp. 637- 638).

Em outras palavras, trata-se de valores que me “invocam” individualmente, instituindo deveres individuais e tarefas pessoais, cuja oportunidade de realização se pode perder para sempre caso não se aja num determinado intervalo temporal (GARCÍA, 2014, p. 305). Nesse sentido, Scheler chega a dizer que “A ‘exigência da hora’ (Goethe) é uma categoria essencial da Ética” (SCHELER, 2001, p. 640). Para Scheler, os valores de validade geral constituem apenas o mínimo axiológico com referência à “salvação pessoal” do indivíduo, que deve, na verdade, estar atento para as exigências do momento, tão frisadas por Frankl:

É evidente que, portanto, a *Ética*, como disciplina filosófica não pode jamais, por lei essencial, esgotar os valores morais; ela tem a ver, unicamente, com os valores e conexões de preferência que possuem validade geral. Mas cabe a ela também mostrar expressamente e tornar compreensíveis os fatos indubitáveis, isto é, *pode explicar* que há um conhecimento ético por *sabedoria* muito acima dela mesma, sem o qual o conhecimento ético imediato dos valores de validade geral é, essencialmente, *incompleto*. A Ética, por conseguinte, não pode nem deve nunca substituir a consciência moral do indivíduo (idem, p. 642, grifos originais).

### Otimismo Trágico: a Onipresença do Sentido

Por fim, já nos encontramos em condição de compreender o argumento de afirmação radical da vida por parte de Frankl, que defende o pressuposto de que, não importa qual seja a situação concreta do indivíduo – por mais trágica – sempre haverá uma “resposta certa”, isto é, sempre se poderá, **incondicionalmente**, viver com sentido, diante das “perguntas” da vida: “E no fundo estou convencido de que não há situação que não encerre uma possibilidade de sentido. Em grande parte, esta minha convicção é tematizada e sistematizada pela logoterapia” (FRANKL, 1990, p. 115). Não podemos, como vimos, perguntar pelo sentido, já que este reside na resposta<sup>116</sup> que nós temos que dar. Para Frankl, “dizer sim à vida apesar de tudo”<sup>117</sup>

<sup>116</sup> “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 enquanto durar a vida*. Com relação às respostas, não me canso de dizer que podemos responder à vida apenas com o responder *de* nossas vidas. *Responder à vida* significa *fazer-nos responsáveis* por nossas vidas” (FRANKL 2005, p. 100). Sou responsável quando respondo corretamente. O autor faz um jogo de palavras com os significados dos termos em alemão *antworten*, *beantworten* e *verantworten*.

<sup>117</sup> Não é sem uma forte razão que o título em alemão de sua obra mais conhecida “Em Busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração” seja “...trotzdem Ja zum Leben sagen”, que poderia ser traduzido como “dizer sim à vida apesar de tudo”. Trata-se, também, de uma citação do refrão da música *Das Buchenwaldlied* (“A Canção de Buchenwald”), cuja letra foi escrita pelo compositor judeu Fritz Löhner-Beda durante sua prisão no campo de concentração Buchenwald.

pressupõe a compreensão de que a vida, potencialmente, tem sentido sob quaisquer circunstâncias, mesmo as mais miseráveis.

Visto sob esse prisma, o componente trágico da humanidade é também o componente trágico de cada indivíduo humano. A luta espiritual contra o destino simplesmente é a tragédia do homem. E sempre o destino configura o incompreensível, o improvável, o eternamente silencioso, o lugar em que nosso ansioso indagar se perde sem eco. Por que há tanto mal no mundo? Por que tanto sofrimento perto de nós? Não o sabemos, não o compreendemos. Só uma coisa, portanto, nos resta: considerar aquilo que Viktor E. Frankl transformou em núcleo central de sua filosofia, ponderando não sermos nós os questionadores, não ser a nós que compete perguntar, mas, ao contrário, nossa tarefa consiste em dar resposta às perguntas que o destino nos faz. Doença, sofrimento e perigo são os signos interrogantes de nossa vida, não necessariamente escritos de mão própria, mas a serem respondidos por nós mesmos, pela maneira como a eles reagimos. *Tudo o que fazemos e deixamos de fazer é resposta à questão do destino* (LUKAS in FRANKL et al, 1992, pp. 125-126, grifos originais).

Sobre o assunto, a logoterapia defende um “otimismo trágico”<sup>118</sup> (FRANKL, 1985a), isto é, uma postura existencial que reside em dizer “sim à vida” apesar da tríade trágica da existência humana: sofrimento, culpa e morte. Mais do que isso, trata-se da exortação da possibilidade de se transformarem tais aspectos irrecusáveis da vida humana em algo genuinamente positivo, na medida em que 1) o sofrimento inevitável pode tornar-se uma conquista, uma realização humana; 2) da culpa pode-se retirar a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor e 3) a transitoriedade da vida vira um incentivo para realizar ações responsáveis: “Em outras palavras, o que importa é tirar o melhor de cada situação dada. O ‘melhor’, no entanto, é o que em latim se chama *optimum* – daí o motivo por que falo de um otimismo trágico, isto é, de um otimismo diante da tragédia (...)” (FRANKL, 1985a, p. 119).

Ao falar de uma tríade ‘trágica’, não quero levar o leitor a pensar que a logoterapia é pessimista, assim como o existencialismo tem fama de ser. A logoterapia é, muito mais, uma abordagem otimista da vida, ao ensinar que não há nenhum aspecto negativo da existência que não possa transmutado em conquistas positivas, em tudo, a depender da atitude que se venha assumir (FRANKL, 2011, p. 94)

Nesse contexto, Frankl levanta um questionamento crucial e a ele responde: “com que respaldo podemos admitir a ideia de que a vida, incondicionalmente, é – e permanece – plena de sentido? Ora, o respaldo que tenho em mente não é moralista, mas, simplesmente, empírico” (FRANKL, 1988, p. 68). Esse respaldo empírico mencionado consiste em voltar-se

---

<sup>118</sup> “Em contraposição a quase todas as escolas existencialistas, a logoterapia não é – de modo algum – pessimista, mas, sim, realista, à medida que enfrenta a tríade trágica da existência humana: dor, morte e culpa. A logoterapia pode – com justiça – ser considerada otimista, por mostrar ao paciente como transformar o desespero num triunfo humano” (FRANKL, 2011, p. 10).

para o modo através do qual o homem comum (que o psiquiatra vienense designa como “homem da rua”), “que não vagou durante anos de psicanalista em psicanalista”, o homem que “não sofreu por anos a fio a doutrinação dos cursos universitários de psicologia” (FRANKL, 2003b, p. 32) experimenta os sentidos e os valores, traduzindo, num segundo momento, tais experiências em linguagem científica. Nesse sentido, Frankl afirma ser a fenomenologia<sup>119</sup> o método de investigação adequado no sentido de operar essa “tradução”<sup>120</sup>. Por sua vez, a logoterapia, a partir disso, deve “retraduzir” para uma linguagem simples o que se apreendeu dessas análises fenomenológicas:

Do modo como vejo, constitui a tarefa da fenomenologia traduzir essa sabedoria do coração (*sapientia cordis*) para uma terminologia científica. Se a moral deve sobreviver, ela não tem apenas que ser ‘ontologizada’ e ‘existencializada’, mas também ‘fenomenologizada’. Dessa forma, **o homem comum, das ruas, torna-se o verdadeiro professor da moral** (FRANKL, 2000b, p. 126, grifos nossos).

Esse temperamento empírico<sup>121</sup>, orientando-se à confirmação da tese da onipresença do sentido, orbitaria em torno da iniciativa de “estudar a vida das pessoas que parecem haver encontrado suas respostas às questões em torno das quais gira, em última análise, a vida humana e compará-las com a vida daquelas que não as encontraram”<sup>122</sup> (BÜHLER apud FRANKL, 1992, p. 123). Frankl afirma que essa concepção de existência humana em busca de

---

<sup>119</sup> Sobre a relação de Frankl com a fenomenologia, vale o comentário de Spiegelberg: “Na melhor das hipóteses, a fenomenologia representa para Frankl o papel de uma auxiliar menor. Como tal, a fenomenologia ajudou-lhe, claramente, em sua emancipação com respeito às duas formas anteriores de análise vienense, a psicanálise freudiana e a psicologia individual de Adler, na medida em que permitiu a Frankl retornar a uma descrição menos sofisticada da experiência imediata no interior de um quadro interpretativo de uma teoria simplificada do valor, não simplesmente tomada de Scheler, mas inspirada nele” (SPIEGELBERG, 1994, p. 353). O método fenomenológico, aí, aparece como “tentativa de descrição do modo como o ser humano entende a si próprio, do modo como ele mesmo interpreta a própria existência, longe dos padrões pré-concebidos de explicação, tais como os forjados no seio das hipóteses psicodinâmicas ou sócio-econômicas” (FRANKL, 1988, p. 7). Para Frankl, somente a análise fenomenológica preserva o caráter de sujeito da pessoa espiritual e a objetividade dos valores, dando-nos condições de “co-efetuar os atos” e, ao invés de prescindir dos valores, “vê-los simultaneamente” com o paciente (FRANKL, 1978, p. 196).

<sup>120</sup> “E a compreensão originária que ele tem de si mesmo diz-lhe que ele precisa empenhar tudo para descobrir esse sentido. A fenomenologia apenas traduz essa autocompreensão para a linguagem científica; ela não forma conceitos de valor a respeito de quaisquer fatos, mas constata como é que o homem comum vivencia os valores. A logoterapia então retraduz o conhecimento elaborado pela fenomenologia, referente às possibilidades de encontrar um sentido na vida, para a linguagem da pessoa simples e comum para capacitar também a esta a encontrar sentido na vida” (FRANKL, 1992, p. 72).

<sup>121</sup> “Poder-se-ia supor que, com tudo isso, estaríamos sendo levados a moralizar, a introduzir a filosofia na psicoterapia (no sentido mais amplo do termo). Não é assim. Os próprios pacientes é que nos trazem a ‘filosofia’, ou seja, problemas filosóficos. Ao fazê-lo, contribuem com suas respostas, de forma que nós, psicoterapeutas, não ficamos limitados ao papel de instrutor, mas frequentemente temos a ocasião de aprender” (FRANKL, 1978, p. 240).

<sup>122</sup> “Nós, os psiquiatras, não podemos ‘receitar’ sentido. Mas podemos *descrever*, mediante a análise fenomenológica, o que se passa numa pessoa que encontra o sentido. E essa análise revela-nos um elemento a que gostaria de chamar ‘o óbvio ontológico pré-reflexivo’; ou seja, aquilo que o homem comum, o homem da rua, quer dizer quando fala de ‘ser homem’, fazendo uso do seu senso comum, da sua *sapientia cordis*” (FRANKL, 2003b, p.31).

sentido se traduz naquilo que o homem “da rua” quer dizer quando fala de “ser homem” (FRANKL, 2003b, p. 31). Trata-se daquilo que, em logoterapia, se definiu enquanto “autocompreensão ontológica pré-reflexiva”<sup>123</sup> do ser humano. Ainda que de maneira não formal ou intelectualizada, o homem se compreende a si mesmo como um ser livre<sup>124</sup> em busca de sentido; esta é a hipótese frankliana (FRANKL, 1992, p. 71):

Cada dia, cada hora proporciona um novo sentido, e um sentido especial espera cada pessoa. O sentido é, portanto, sempre um outro. Mas sempre há um, até o fim. Pois não há pessoa para qual a vida não prepararia uma tarefa, e não há situação na qual a vida pararia de nos oferecer uma possibilidade de sentido. E uma análise fenomenológica do auto-entendimento ontológico pré-reflexivo que ele sempre sabe por quais caminhos se encontra o sentido - a vida permite a realização do sentido (FRANKL, 1990, pp. 46-47).

Inspirando-se em Pascal, Frankl relaciona essa autocompreensão à *sapientia cordis*, que se constituiria, basicamente, de dois aspectos: uma compreensão pré-lógica do ser e um entendimento pré-moral do sentido (FRANKL, 2000b, p. 127). O pai da logoterapia rememora, aí, uma passagem do Talmude, em que se afirma que todo recém-nascido, quando chega ao mundo, recebe na boca o tapa de um anjo, vindo a esquecer, logo em seguida, toda a sabedoria com que teve contato antes de nascer.

Essa lenda trata de um saber preexistente e de uma verdade, ‘a’ verdade, mas pode ser interpretada igualmente no sentido de um entendimento pré-reflexivo, que inclui necessariamente um *auto-entendimento pré-reflexivo*. Quando a questão do sentido do ser-homem é colocada, só se pode esperar uma resposta em função do recurso ao auto-conhecimento pré-reflexivo que é, como tal, inerente ao homem. Basta que o homem tome consciência daquilo que na verdade sempre soube, de uma maneira qualquer. Este tornar-se consciente requer e exige, no entanto, uma sistemática e um método. No que tange ao método, o conscientizar-se redundará na análise fenomenológica; e quanto à sistemática, vai ter numa antropologia explícita (FRANKL, 1978, p. 72).

Nesse contexto, Frankl assevera que “a logoterapia não age em moldes moralistas, mas sim dentro de um quadro fenomenológico”, defendendo: “Evitamos emitir juízos de valor

<sup>123</sup> Frankl afirma haver pesquisas que apontam a noção de que, independentemente de fatores como condição social, sexo, orientação religiosa, idade, QI e meio ambiente, o ser humano pode encontrar sentido para sua vida (FRANKL, 1992, p. 80 e FRANKL, 2014, p. 250).

<sup>124</sup> “Poderá ser-nos dado algo de mais imediato do que a experiência de nós mesmos, - a *auto-compreensão do nosso ser-homem enquanto ser-responsável*? Alguém disse já que ‘o mais certo é a consciência’; e nenhuma teoria sobre a ‘natureza’ fisiológica de certas vivências, nem a tese de que o gozo não é senão uma dança organizada, inteiramente determinada, de moléculas, átomos ou elétrons no interior das células ganglionares do córtex cerebral, - nenhuma delas é tão irrefutável e convincente como a experiência de um homem que, pela vivência do mais alto prazer estético ou da mais pura felicidade do amor, tem a certeza de que a sua vida possui pleno sentido” (FRANKL, 2003a, pp. 71-72).

sobre quaisquer realidades. **Apenas constatamos realidades na vivência de valores experimentada por homens modestos e sinceros**” (FRANKL, 1990, p. 20, grifos nossos).

O logoterapeuta não é nem um moralista, nem um intelectual. Seu trabalho se baseia em análises empíricas, isto é, fenomenológicas, e uma análise fenomenológica da experiência valorativa do homem simples nos mostra que se pode encontrar sentido na vida, preponderantemente, no dedicar-se à criação de uma ‘obra’, de uma boa ação; ou na experiência da bondade, da verdade, da beleza, na natureza e na cultura; ou, por último, mas não menos importante, no encontro de outro ser humano, em sua genuína unicidade – em outras palavras, no amor a outro ser humano. (...) Contudo, a experiência mais nobre do sentido se reserva àquelas pessoas que, privadas da possibilidade do trabalho ou do amor, escolhem livremente uma atitude afirmativa da vida, erguendo-se por sobre si mesmas e crescendo para além de si. O que importa, nesse caso, é a postura que se decide ter, a atitude que permite, heroicamente, transformar a miséria de um sofrimento inevitável numa conquista, num triunfo (FRANKL, 2011, p. 90).

A máxima que norteia a abordagem empírica da escola frankliana a respeito da realidade do sentido na experiência humana parece ser: “A logoterapia se baseia em *afirmações sobre valores tomados como fatos*, não em *juízos sobre fatos tomados como valores*” (FRANKL, 1988, p. 71, grifos originais). Nesse contexto, Frankl dividiu, na logoterapia, três classes fundamentais de valores<sup>125</sup> em que o ser humano pode realizar sentido em sua existência: “Como ficou claro, seria possível destilar uma axiologia da análise fenomenológica da vivência valorativa do homem da rua, para a qual uma tricotomia é característica” (FRANKL, 1990, p. 50). O argumento de Frankl é o de que a liberdade humana se inclina sempre para uma experiência axiológica, a partir do que o destino dispôs a cada situação de vida.

É como se o homem fosse modelando o material com que o destino brinda: ora criando, ora experimentando vivências ou sofrendo, o homem procura ‘arrancar’ valores da vida, ‘a golpes’, para a transformar quanto possível em valores criadores, vivenciais ou de atitude (FRANKL, 2003a, p. 110).

Num primeiro momento, podemos encontrar sentido, ativamente, em nossa ação enquanto criador: quando enriquecemos o mundo com nossa atividade, na nossa doação a uma

---

<sup>125</sup> Frankl afirma que, em termos histórico-culturais, o Judaísmo fortaleceu a consciência da responsabilidade humana, mais especificamente, frente aos valores de criação, ao enfatizar a noção de que cada homem é um ser que se apresenta diante de Deus, tendo que responder a Ele pela vida que se concedeu enquanto missão. Da mesma forma, entende o pai da logoterapia que o Cristianismo trouxe à consciência moral do homem sua responsabilidade frente aos valores de atitude, sob a perspectiva de uma existência que vislumbra a paixão do “Crucificado”, enquanto adoção livre de uma “imitação de Cristo”, na medida em que o sofrimento com sentido adquire uma dignidade de sacrifício pessoal, transpondo o componente trágico da vida humana do plano fático para o plano existencial. O Protestantismo, por sua vez, teria trazido, pela noção de “graça” (enquanto “presente de Deus”), uma ênfase naquilo que se poderia relacionar à categoria dos valores de vivência. É assim que o pai da logoterapia relaciona suas três categorias de valores à experiência religiosa do Ocidente (FRANKL, 1986, pp. 59-60).

tarefa criativa, a uma causa de valor. Temos aí os valores de criação. Num segundo momento, podemos, da mesma forma, encontrar sentido em nossa vida, de maneira mais aparentemente “passiva”, quando nos entregamos à experiência de algo que recebemos no mundo, ou no encontro de amor com outro ser humano: trata-se dos valores de vivência<sup>126</sup>. Contudo, ainda que a vida nos impossibilite a criação ou o amor, podemos encontrar sentido na experiência de um destino imutável, através da escolha de uma atitude afirmativa da vida<sup>127</sup>: têm-se, aí, os valores de atitude.

Pois não somente uma vida ativa tem sentido em dando à pessoa a oportunidade de concretizar valores de forma criativa. Não há sentido apenas no gozo da vida, que permite à pessoa realizar valores na experiência do que é belo, na experiência da arte ou da natureza. Também há sentido naquela vida que – como no campo de concentração - dificilmente oferece uma chance de se realizar criativamente ou em termos de experiência, mas que lhe reserva apenas uma possibilidade de configurar o sentido da existência, e que consiste precisamente na atitude com que a pessoa se coloca face à restrição forçada de fora sobre seu ser. (...) Se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá (FRANKL, 1985a, p. 67)

Por meio da defesa dos valores de atitude, Frankl coroa seu argumento da onipresença de possibilidades de sentido na vida e reafirma seu compromisso para com um *amor fati*<sup>128</sup> na existência, que ele bem viu nos dizeres de Goethe: “Não há nada que não se deixe melhorar: seja pela atividade, seja pela paciência”. Isto é: “Ou nós mudamos o destino – na medida em que isto é possível – ou então nós o aceitamos de boa vontade – na medida em que isto é necessário” (FRANKL, 1990, p. 73). O destino – que inclui, invariavelmente, o sofrimento da tríade trágica da existência – faz parte, de maneira natural e irrecusável, da nossa vida, dando-lhe, como vimos, forma e configuração; assim sendo, a logoterapia reflete que, se a vida tem

<sup>126</sup> “... não apenas como agentes nós podemos satisfazer as exigências da existência, mas também como amantes: em nossa doação amorosa ao belo, ao que é grande, ao Bem” (FRANKL, 1990, p. 72). Caberia, ainda, citar: “No primeiro caso, termos, por assim dizer, que enriquecer o mundo com o nosso agir; no segundo, teremos que enriquecer-nos a nós mesmos através das nossas vivências. (...) Sendo assim, até à alegria pode o homem estar ‘obrigado’” (FRANKL, 2003a, p. 86).

<sup>127</sup> “Os sentidos, do mesmo modo como são únicos, são também mutáveis. Mas não faltam nunca. A vida não deixa jamais de ter sentido. Isto, concordo, é compreensível apenas se admitirmos que existe um sentido potencial a ser descoberto para além do agir e do amar. O que realmente importa e conta mais é dar testemunho do potencial, unicamente humano, que, em sua forma mais alta, deve transformar uma tragédia em um triunfo pessoal, deve mudar a situação difícil em que o indivíduo está em um sucesso humano. Quando não temos mais condição de mudar uma situação – pensemos numa doença incurável, um câncer que não pode ser operado – então somos estimulados a mudar a nós mesmos” (FRANKL, 2014, p. 33, grifos nossos).

<sup>128</sup> Sob essa ideia de pacificar-se com o necessário, Frankl ressalta o paradoxo de rebelar-se contra o próprio destino, como algo alheio à própria constituição pessoal: “A revolta contra o destino é paradoxal, como se pode ver claramente quando alguém pergunta o que teria sido dele se o seu verdadeiro pai não fosse quem realmente é, mas outro qualquer: pois, se alguém formula tal pergunta, é porque esquece que, nesse caso, não se trataria ‘dele’; que o portador do destino seria outra pessoa completamente diferente, de modo que nem já se poderia falar do ‘seu destino’. O problema da possibilidade de um outro destino é, por conseguinte, em si impossível, contraditório e sem sentido” (FRANKL, 2003a, p. 120).

um sentido, o sofrimento também o terá: “Também o sofrimento é, consequentemente, enquanto sofrimento necessário, a possibilidade de algo pleno de sentido” (FRANKL, 1990, p. 73).

O sofrimento, como a necessidade, o destino e a morte, faz parte da vida. Nenhum destes elementos se pode separar da vida sem se lhe destruir o sentido. Privar a vida da necessidade e da morte, do destino e do sofrimento, seria como tirar-lhe a configuração, a forma. É que *a vida só adquire forma e figura com as marteladas que o destino lhe dá quando o sofrimento a põe ao rubro* (FRANKL, 1978, p. 154, grifos originais).

A imagem que Frankl evoca é a da árvore que, no interior de uma floresta densa, diante da impossibilidade de se expandir horizontalmente, acaba por crescer verticalmente (idem, p. 239). É com essa concepção em vista que Frankl afirma que a vivência reta e digna do sofrimento inevitável pode acarretar um crescimento pessoal e uma conquista existencial: “O indivíduo que sofre não é capaz de plasmar seu destino exteriormente, mas justamente o sofrimento lhe oferece a oportunidade de superar interiormente o destino, transpondo-o do campo fatural para o existencial” (idem, p. 240).

Frankl deixa claro que os valores de atitude se referem, necessariamente, a um sofrimento necessário, isto é, que se encontra realmente fora do âmbito de influência exterior do indivíduo: “A realização de valores de atitude consiste na consumação do sentido possível de um sofrimento necessário. O escapista foge do sofrimento necessário; o masoquista visa um sofrimento desnecessário” (FRANKL, 2014, p. 274). Além disso, os valores de atitude – ainda que como “últimos recursos” – seriam qualitativamente superiores<sup>129</sup> aos de criação e vivência:

Tenhamos como princípio que, antes do mais, importa atingir e afastar a causa de um sofrimento. Em suma, a prioridade pertence à ação concreta. Só no caso em que nada mais se possa ‘fazer’, pelo menos de imediato, exclusivamente nesse caso, o sofrimento produz uma possibilidade de sentido. Esta, porém, é a possibilidade mais alta. Na verdade, não lhe pertence a prioridade, mas em compensação é qualitativamente a mais alta (FRANKL in FRANKL et al, 1992, p. 25).

Logo, não é o sofrimento, em si, que aparece como problema, mas, sim, o desespero<sup>130</sup>, que consiste no sofrimento vivido no absurdo, ou seja, na privação de sentido.

<sup>129</sup> “Por enquanto, basta-nos dizer que a noção de valores de atitude é defensável, independentemente de estar ou não ligada a uma filosofia religiosa de vida. O conceito de valores de atitude não resulta de preceitos éticos ou morais, mas da descrição empírica e factual sobre o que ocorre no homem quando quer que ele valore o seu comportamento ou o de outrem” (FRANKL, 2011, p. 92).

<sup>130</sup> Aqui, toma lugar o apelo frankliano à humanização do cuidado humano: “O *medicus humanus*, porém, se conscientiza do *homo patiens*, ele vê por detrás da doença o homem que sofre. E ele se conscientiza do humaníssimo: da vontade de sentido, da ‘luta pelo sentido’ que não para diante do sofrimento e tampouco deve

Em meu ‘ensaio de uma pathodiceia’, procurei responder ao grito oriundo da pergunta “*para que sofrer?*” (Nietzsche) por meio da seguinte explicação: o modo como alguém acolhe sobre si o sofrimento que se lhe impõe – aí, no modo como ele sofre, reside a resposta ao para quê do sofrimento. O que está em questão é a postura, na qual alguém se coloca ante uma doença, o posicionamento no qual ele se confronta com a doença. Em uma palavra: o que está em questão é a postura correta, é o sofrimento correto, íntegro de um destino autêntico (FRANKL, 2014, p. 135).

Nesse contexto, é que a logoterapia reformula as considerações práticas do êxito clínico da psicanálise freudiana<sup>131</sup>, ao defender que: 01) o sujeito deveria recobrar sua capacidade de amar (no lugar de, meramente, realizar prazer); 02) o indivíduo deveria voltar, também, à sua capacidade de trabalho e 03) o paciente deveria readquirir sua capacidade de sofrer (LUKAS, 1989, p. 23).

Quem no sentido de uma realização criadora de valores se mostrar incapaz de forjar o destino, poderá, no entanto, superá-lo noutro plano, e de outro modo, recorrendo a valores atitudinais corretos em face da fatalidade e através de um sofrimento altivo. O que pressupõe a aquisição da capacidade de sofrer. Essa superação interior, que abriu mão da criação exterior, é, em última análise, e apesar de tudo, uma criação, ou mais exatamente, autocriação (FRANKL, 1978, p. 236).

Enquanto, para o homem, houver um ser-consciente, deverá haver, também, um ser-responsável, de modo que a “obrigação de realizar valores não deixa o homem em paz até o último instante de existência” (FRANKL, 2003a, p. 83). O sentido aparece como o *para-quê-viver*, quando um *querer-sobreviver* se torna um *dever-sobreviver*; sobre isso, o pai da logoterapia fala de experiências “que confirmam até que ponto é correto e importante o que Friedrich Nietzsche disse: só quem tem um ‘porquê’ para viver suporta quase qualquer ‘como’ viver” (FRANKL, 1995, p. 123). Frankl assume vislumbrar nessas palavras um “lema para a psicoterapia” (idem), entendendo que “dizer sim à vida” e tornar-se partidário da responsabilidade seja uma tarefa árdua, ainda que altamente recompensadora.

Mas em média as pessoas são muito preguiçosas para assumir sua responsabilidade. E aqui a educação começa a preparação para a responsabilidade. Certo, a carga é pesada; é difícil não apenas reconhecer a responsabilidade, mas também declarar-se partidário dela. Dizer sim a ela – e à vida. Mas houve pessoas que apesar de toda dificuldade disseram sim. E se os prisioneiros do campo de concentração de

---

parar; pois precisamos distinguir entre sofrimento e desespero. Um sofrimento, uma doença, pode ser incurável; mas o paciente só se desespera, quando ele não consegue mais ver um sentido no sofrimento. Deixar um sentido reluzir, porém, é a tarefa do cuidado médico com as almas” (FRANKL, 2014, p. 254).

<sup>131</sup> “Há muito tempo, abandonamos a posição da psicoterapia clássica; já não achamos, portanto, que a missão da terapia seja unicamente a de tornar a pessoa apta ao trabalho e ao prazer. É preciso capacitá-la a suportar o sofrimento” (FRANKL, 1978, p. 193).

Buchenwald cantaram em sua canção: ‘Nós queremos dizer sim à vida, apesar de tudo’, então eles não apenas cantaram, mas também de múltiplas formas prestaram serviço; eles e muitos de nós da mesma forma em outros campos. E eles o fizeram em condições indescritíveis – sob condições exteriores e interiores, das quais nós só hoje relatamos o bastante. Não deveríamos todos hoje, sob condições incomparavelmente mais suaves, poder fazer algo? Dizer sim à vida não é apenas pleno de sentido sob qualquer circunstância – a própria vida o é -, mas também é possível sob qualquer circunstância (FRANKL, 1990, p. 109).

### ***Homo Patiens*: entre a Realização e o Desespero**



Figura 03 (Adaptado de Frankl, 2005, p. 35)

A visão de mundo subjacente ao pensamento frankliano – o mundo da onipresença do sentido – nos abre a possibilidade de pensarmos um novo eixo de avaliação da existência. Se tomarmos a orientação primordial do homem como pautada na busca do prazer ou do poder<sup>132</sup>, veremos que a vida pode ser medida sempre em algum lugar entre os polos da dicotomia “fracasso e sucesso”. Para Frankl, esta seria a dimensão do *homo sapiens*, que vemos representada no eixo horizontal do gráfico acima (Figura 03).

O homem é geralmente considerado como *homo sapiens*, o homem inteligente que possui os conhecimentos necessários, que sabe como obter sucesso. Ele sabe como ficar rico e chegar a ser um homem de negócios, ou um feliz playboy, isto é, como ter sucesso no ganhar dinheiro ou no prazer. O *homo sapiens* move-se entre o extremo positivo do sucesso e seu contrário negativo do fracasso. É bem diferente aquele que chamo *homo patiens*, o homem que sofre, que sabe como sofrer, como transformar seus sofrimentos em uma conquista humana. O *homo patiens* move-se ao longo de um eixo perpendicular àquele do sucesso-fracasso do *homo sapiens*. Ele se move sobre um eixo que se estende entre os dois polos da realização e do desespero (FRANKL, 2005, p. 35).

Sob o critério de avaliação do *homo patiens*, representada no eixo vertical, no entanto, o parâmetro crucial passa a ser o da satisfação, ou não, de sentido na vida, instaurando-se, aí,

<sup>132</sup> Como veremos no capítulo seguinte, prazer e poder constituem as categorias motivacionais centrais na interpretação de Frankl do pensamento freudiano (com o “princípio do prazer”) e adleriano (com a *Geltungsstreben* – a vontade de superioridade social).

uma polaridade independente: satisfação e desespero. O *homo patiens* é concebido, no pensamento frankliano, como o homem que cumpre com sua orientação ontológica para o sentido, não obstante o sofrimento e apesar do fracasso, já que se trata de dois critérios não excludentes de análise.

Estre estes dois extremos movimenta-se sua vida na linha de uma ética do sucesso. As coisas se passam de maneira diversa com o *homo patiens*: suas categorias não se chamam mais há muito tempo sucesso e fracasso, mas muito mais realização pessoal e desespero. Com este par categorial, contudo, ele se coloca de maneira perpendicular em relação à linha de toda a ética do sucesso; pois realização pessoal e desespero pertencem a uma outra dimensão (FRANKL, 2014, p. 137).

Por meio desse desmembramento em dois eixos, Frankl busca fazer entender a razão por que é possível haver realização apesar do fracasso e desespero apesar do sucesso. Só na medida em que compreendemos que se trata de duas dimensões diferentes, é que se torna claro por que há pessoas que, apesar do sucesso, são levadas ao desespero e por que há também indivíduos que, apesar do fracasso no âmbito da “ética do sucesso”, descobriram um senso de realização e de felicidade: “Não há dúvida que se trata de uma dimensão diferente e é importante que nos demos conta disso” (FRANKL, 2003b, pp. 34-35). A título de ilustração, Frankl (1981, p. 53) cita o caso da significativa taxa de suicídios em estudantes na afluyente Universidade Estadual de Idaho, a expressiva clientela de executivos bem-sucedidos que reclamavam de um “sentimento abismal de falta de sentido” no Centro de Terapia do Comportamento de Nova Iorque e a problemática da sugestiva parcela de ex-alunos de Harvard que procuravam atendimento clínico com a mesma queixa. Estas pessoas estariam situadas no quadrante direito inferior da figura 03. Na polaridade oposta, Frankl menciona depoimentos de alguns presidiários, que lhe escreveram dizendo, apesar da miséria do passado e do fracasso do presente, ter encontrado o sentido da própria vida. Estes encarcerados estariam representados no canto superior esquerdo da mencionada figura.

O *homo patiens* surge, no pensamento frankliano, a partir de uma concepção de mundo que afirma a vida apesar da tragédia<sup>133</sup>, o que só é inteligível quando nos referimos à classe dos valores de atitude, categoria essa cuja superioridade Frankl sempre fez questão de frisar. Considerando a tríade axiológica da logoterapia (valores criativos, vivenciais e de atitude), podemos, sim, falar de uma hierarquia interna que aponta para a terceira como a mais elevada

---

<sup>133</sup> Essa visão de mundo também torna inteligível o fenômeno da afirmação da vida, até mesmo nas situações mais extremas. Potencialmente, a vida humana pode tudo suportar, menos a falta de um sentido. Trata-se do “porquê” diante dos “comos” anunciados, como vimos, por Nietzsche.

de todas<sup>134</sup>. A possibilidade de mudar-se a si mesmo quando nada mais pode ser alterado constitui o mais criativo dos potenciais humanos<sup>135</sup>:

E na verdade, trata-se de uma dimensão *mais elevada*. Como se entende isto? Falou-se que uma possibilidade de sentido significa possibilidade de modificar a realidade. Uma tal mudança ocorre – na medida em que é possível – ou quando a situação é alterada ou quando o homem – na medida em que *isto é necessário* – transforma *a si mesmo*. De fato, exige-se do homem que cresça, amadureça, supere a si mesmo exatamente lá onde não pode alterar sua situação! E desta forma, no sofrimento, conseguir a *mais alta* realização, tornar real em si mesmo a *mais alta* possibilidade (FRANKL, 1990, pp. 50-51).

O *homo patiens* é o homem que ousa e sabe sofrer, isto é, aquele que consegue transformar seu sofrimento numa conquista, numa realização humana. Aqui, vemos a ênfase de Frankl na tese da onipresença do sentido, que, exatamente, por ser incondicional, ele também existe para além do criar e do amar. Frankl cita o exemplo de Yehuda Bacon, artista israelense que, quando criança, também foi prisioneiro dos campos de concentração nazistas. Bacon, após a trágica experiência, desde criança, sonhava em contar ao mundo o que vira, na esperança de que as pessoas pudessem mudar para melhor. Para sua frustração, no entanto, as pessoas não mudaram, tampouco quiseram saber. Diante dessa experiência, ele narra que, só tempos depois, entendeu “o sentido do sofrimento”: “Ele pode ter sentido se fizer *você* mudar para melhor” (BACON apud FRANKL, 1988, p. 79). Dessa forma, o sofrimento vivido com sentido, possui, além de “dignidade ética”, “relevância metafísica” – amadurecendo<sup>136</sup> o homem “para a verdade” (FRANKL, 1978, p. 241).

O ser torna-se transparente: o homem o vislumbra, abrem-se para ele, para o que sofre, visões do fundamento. Colocado diante do abismo, o homem olha para o fundo, e aquilo para o que ele é desperto com base no abismo é a estrutura trágica da existência. O que se desvela para ele é: o fato de o ser humano ser profunda e derradeiramente paixão – de se mostrar como a essência do homem ser um sofredor: *homo patiens* (FRANKL, 2014, p. 142).

<sup>134</sup> Frankl busca corroborar esse pensamento, também, por meio de estudos empíricos: “Como foi dado a entender, a análise fenomenológica dos valores do homem da rua permite identificar uma axiologia caracterizada por uma tricotomia. Três são os tipos de valor: criativos, vivenciais e atitudinais. Uma pesquisa feita em 1340 pessoas concluiu pela existência de uma hierarquia entre eles, vindo os atitudinais em primeiro lugar, seguidos pelos criativos e os vivenciais (FRANKL, 1978, pp. 21-22).

<sup>135</sup> Cabe esclarecer que estamos, sempre, a nos referir a um **sofrimento necessário**, a um destino inexorável. Ainda que os valores de atitude sejam mais elevados, a prioridade não é deles: “(...) ainda que a possibilidade de sentido que o sofrimento abarca seja superior segundo o nível hierárquico valorativo à possibilidade de sentido da criação, isto é, por mais que *o primado* caiba ao sentido do sofrimento – é ao sentido da criação que pertence a *prioridade*; pois tomar sobre si um sofrimento que não é necessário de acordo com o destino, mas que é antes desnecessário não seria nenhuma realização, mas um autoflagelo” (FRANKL, 2014, p. 139).

<sup>136</sup> “Sim, o verdadeiro produto do sofrimento é, afinal de contas, um processo de maturidade. A maturidade pressupõe, todavia, que o indivíduo tenha alcançado uma liberdade interior, malgrado sua dependência exterior” (FRANKL, 1978, p. 241).

Não se trata, como já frisamos, de um elogio do sofrimento por si, mas, sim, de uma exortação ao potencial humano no sentido de cumprir com o enfrentamento digno dos sofrimentos inevitáveis relacionados ao destino do homem.

Sim, o verdadeiro produto do sofrimento é, afinal de contas, um processo de maturidade. A maturidade pressupõe, todavia, que o indivíduo tenha alcançado uma liberdade interior, malgrado sua dependência exterior. (...) Livre ‘de’ todas as condições e circunstâncias e livre ‘para’ a superação interna de seu destino, ‘para’ o sofrimento reto e erguido. Esta liberdade desconhece condições, é uma liberdade ‘em quaisquer circunstâncias’ e até o último alento. (...) Sofrer, então, não significa apenas esforçar-se, crescer e amadurecer, mas igualmente enriquecer-se. O homem que, como já dissemos, amadurece por meio do sofrimento, amadurece para a verdade. O sofrimento, além de dignidade ética, tem relevância metafísica (FRANKL, 1978, p. 241).

É com esse espírito que Frankl critica o quadro do desenvolvimento recente da cultura ocidental, que, em seu parecer, nos últimos três séculos, fez tudo quanto pôde para pasteurizar e suprimir o ineliminável caráter trágico da vida humana. Buscou-se idolatrar a figura do *Homo faber*, o homem dos valores criativos, criando-se dois “ídolos” para a negação do sofrimento: a atividade e a racionalidade.

Os homens se enganaram e enganaram aos outros, tentando acreditar que com o auxílio da *actio* e da *ratio* conseguiriam acabar com a dor, a miséria e a morte. A *actio* impediu que se visse a *passio*; esqueceu-se de que a vida é paixão. A *ratio*, a razão, a ciência, supostamente o conseguiriam. Não foi, pois, sem motivo que se procurou glorificá-las e fazer a apoteose do homem racional, do *Homo sapiens*, ao qual caberia ensinar como se esquivar da realidade, da necessidade do sofrimento e da possibilidade de lhe dar um sentido (idem, p. 243).

No pensamento de Frankl, devemos ultrapassar a concepção antropológica do biologismo, enquanto um mamífero cujo andar ereto “lhe subiu à cabeça”, para uma imagem “noológica” (espiritual) de homem. O lema do *Homo sapiens* – “*Sapere aude!*” – ter-nos-ia levado a absolutizar a razão, transformando-a “literalmente em uma deusa”. É assim que “Ao *Homo sapiens*, nós contrapomos o *Homo patiens*. Ao imperativo ‘*sapere aude*’, contrapomos um outro: *pati aude* – ousa sofrer! Esta ousadia, a *coragem de sofrer* – é isto que está em questão” (FRANKL, 2014, p 142). Segundo a concepção de mundo da logoterapia, o indivíduo que se vê diante de um sofrimento inevitável deve compreender esse mesmo sofrimento na qualidade de uma incumbência somente a si “encomendada”, como uma tarefa personalíssima, única e original. Em face de um fenômeno desta natureza, “a pessoa precisa conquistar a

consciência de que ela é única e exclusiva em todo o cosmo dentro deste destino sofrido” (FRANKL, 1985a, p. 76, grifos nossos).

O trabalho terapêutico envolve a potencialização dessa consciência de responsabilidade diante da vida – e seu sofrimento – enquanto missão pessoal e inalienável, na medida em que nenhum ser humano pode assumir o destino de outro. Ora, cada indivíduo é insubstituível<sup>137</sup> nesse tormento que o destino lhe impôs, e é no interior mesmo dessa fatalidade na qual ele é insubstituível que se gera a responsabilidade pessoal pela configuração desse destino, o qual, assim interpretado, torna-se “missão”. Em outras palavras, é no interior desse caráter de “algo único” do destino que nasce a responsabilidade humana diante dele (FRANKL, 2003a, p. 120).

O psiquiatra vienense defende que a possibilidade de realização de sentido, nesse caso, reside, portanto, na maneira própria pela qual este ser humano suporta essa imposição. É assim que, em seu relato sobre a experiência nos campos de concentração nazistas, Frankl se diz testemunha daqueles que superaram o temor anunciado por Dostoievski: o único e solitário temor de não ser digno do próprio sofrimento. Para o pensador austríaco, essas pessoas deram o maior testemunho possível da inalienável liberdade espiritual do homem. Elas foram “dignas de seus tormentos” e provaram que “inerente ao sofrimento, há uma conquista”, já que, se a vida tem sentido, o sofrimento, necessariamente, também o terá:

Da maneira com que uma pessoa assume o seu destino inevitável, assumindo com esse destino todo o sofrimento que se lhe impõe, nisso se revela, mesmo nas mais difíceis situações, mesmo no último minuto de sua vida, uma abundância de possibilidades de dar sentido à existência. Depende se a pessoa permanece corajosa e valorosa, digna e desinteressada, ou se, na luta levada ao extremo pela auto-preservação, ela esquece sua humanidade e acaba tornando-se por completo aquele animal gregário, conforme nos sugeriu a psicologia do prisioneiro do campo de concentração. Dependendo da atitude que tomar, a pessoa realiza ou não os valores que lhe são oferecidos pela situação sofrida e pelo seu pesado destino. Ela então será ‘digna do tormento’, ou não (FRANKL, 1985a, p. 68).

### **Implicações Filosóficas da Teoria do Sentido**

Busquemos, agora, brevemente, compreender, dirigindo-nos a um momento parcialmente conclusivo, quais seriam as implicações filosóficas do conceito de sentido da vida, tal como este é defendido e elaborado por Viktor Frankl. Cremos haver evidências bastantes para afirmar que, numa primeira análise, a categoria “sentido” implica, sim, o **fundamento da visão de mundo** subjacente à logoterapia, na medida em que o psiquiatra vienense confere a

---

<sup>137</sup> “Esse fato de cada indivíduo não poder ser substituído nem representado por outro é, no entanto, aquilo que, levado ao nível da consciência, ilumina em toda a sua grandeza a responsabilidade do ser humano por sua vida e pela continuidade da vida” (FRANKL, 1985, p. 78).

tal conceito uma matriz de objetividade que se relaciona às possibilidades personalíssimas de realização de valor reveladas, momento a momento, ao longo da vida de cada ser humano. Essa natureza absolutamente individual de apresentação do sentido – enquanto possibilidade e necessidade – traz à tona o caráter de missão pessoal da vida humana, que é, a todo tempo, “convocada” a deixar no mundo aquela porção transitória de valor que, uma vez realizada, entra para a eternidade segura do ser-passado. É nessa acepção que o sentido guia o homem ao paradoxo de realizar-se a si mesmo na medida em que, pela autotranscendência, se esquece de si próprio na escuta e realização das “exigências da hora”:

Nossa identidade não resulta de nossos esforços de concentração sobre nós mesmos, mas sim da dedicação que oferecemos a alguma causa, quando nos encontramos na realização de um trabalho específico. Se não estou enganado, foi Hölderlin que uma vez escreveu: ‘O que somos não quer dizer nada; o que realmente importa é para onde estamos indo’. Nós também poderíamos dizer: ‘O sentido é mais do que o ser’ (FRANKL, 2011, p. 160).

Nesse contexto, é fundamental sublinhar o esforço frankliano de superação do preceito psicologista que enxerga no homem, apenas, os esforços pelo apaziguamento de tensões internas, as quais transformariam o mundo e seus objetos em meros meios de regulação homeostática de conflitos subjetivos, seja no sentido das exigências pulsionais (Freud) ou dos apetites de superioridade social (Adler). Ora, contra esse “monadologismo”, Frankl defende a objetividade de um mundo que não cessa de oferecer possibilidades concretas de sentido a todos e a todo momento. A crítica epistemológica do pai da logoterapia abrange, também, algumas versões do pensamento existencial, cujos perigos o pensador vienense denunciou na alegoria da visão caleidoscópica, negando, aí, a interpretação do ser-no-mundo heideggeriano enquanto uma escusa para o subjetivismo. cremos, portanto, ter logrado demonstrar, neste primeiro capítulo, a existência de uma visão de mundo que fundamenta o pensamento frankliano e que tem como base a superação do psicologismo face à objetividade do sentido:

(...) uma visão de mundo como psicoterapia é certamente possível e, como mostramos, por vezes mesmo necessária. De maneira semelhante à que acontece com a superação do psicologismo no interior da filosofia por meio do logicismo, o que estará em questão, portanto, é superar os desvios psicologistas até aqui no interior da psicoterapia por meio de uma espécie de *logoterapia*, o que significa, por meio da vinculação de confrontações ideológicas no conjunto do tratamento psicoterapêutico – ainda que sob a forma condicionada, limitada e neutra que foi exposta anteriormente (FRANKL, 2014, pp. 20-21).

Ontologicamente, o propósito do sentido, sob a compreensão frankliana, é, como vimos, o de marcar o “ritmo do ser”, guiando a experiência humana na direção de um *telos* destinado à essência pessoal de cada indivíduo: “Sentido é realização do meu eu e essencialmente ainda mais: sentido é a realização do eu através da construção de um mundo” (BÖSCHEMEYER in FRANKL et al, 1992, p. 61). Essa essência, enquanto essência pessoal de valor, nunca é igual para todos, na medida em que cada homem é único<sup>138</sup> e se encontra posicionado diferentemente num horizonte particular de possibilidades axiologicamente distintas. Aí, entende-se a razão pela qual o imperativo de Píndaro, como vimos, se transforma em um “chega a ser o que só tu podes e deves ser” (FRANKL, 1978, p. 231).

Temos, aqui, uma **concepção teleológica da natureza humana**, que tende ao sentido e nele se realiza. Frankl sempre defendeu que a realidade impulsiva do homem deve ser educada<sup>139</sup> pelo sentido, cuja busca se revela enquanto *telos* da experiência humana. O sentido pode, portanto, ser compreendido enquanto a possibilidade de realização personalíssima do bem universal no caso concreto, histórico e singular. Para Frankl, se há uma auto-realização do homem, esta – passando, necessariamente, pela realização do sentido – nunca se daria num âmbito meramente subjetivo.

Ora, o objetivo real do homem não é o de realizar-se a si mesmo, mas realizar um sentido e realizar valores. E só quando ele realiza o sentido concreto e pessoal da sua existência é que ele realiza também a si próprio. A auto-realização surge espontaneamente: não *per intentionem*, mas *per effectum* (FRANKL, 1991, p. 66).

Contudo, o processo de interpretação e encontro do sentido não pode ser reduzido a um procedimento meramente racional, pois não se trata, aqui, de saber se existiria alguma lógica justificadora da vida, mas, sim de intuir se há algo que a faça valer a pena. Estamos falando, de fato, numa força, que do ponto de vista existencial, nos guarda do absurdo e nos faz

---

<sup>138</sup> A tese de Frankl, aqui, é bem clara. “Ser-pessoa” implica um absoluto “ser-diferentemente” (*Auder-sein*): “Tomado em confronto com todos os outros, como ‘absoluto ser-diferentemente’, o homem, no que concerne ao ser-assim (*Sosein*), tem o ‘caráter de algo único’; ao mesmo tempo, no que diz respeito à sua existência (*Dasein = ser at*), cada homem é irrepitível, de modo que o sentido de cada existência é também irrepitível e tem o ‘caráter de algo único’. E é precisamente nisto que se funda a responsabilidade humana: nesta finitude da existência, que se mede pela sucessão e pelo confronto na simultaneidade, no tempo e no espaço. Mas a esta dupla finitude acresce um terceiro elemento constitutivo que logo a quebra: a transcendência da existência, esse modo de ser do homem, que é ‘ser-em-ordem-a-algo’, pois esse ‘caráter de algo único’ e irrepitível, tem-no o homem em si, mas não para si” (FRANKL, 2003a, pp. 116-117).

<sup>139</sup> O pai da logoterapia, nesse contexto, foi, também, um crítico da educação contemporânea, que, em seu entendimento, não poderia ter como foco principal, apenas os esforços por instrução formal, mas deveria, sim, adentrar a formação humana enquanto educação para responsabilidade. Para o pensador, na era do vazio existencial, a experiência pedagógica não pode limitar-se à transmissão de conhecimento, nem se contentar com o repasse das tradições: “Ela deve, sim, refinar a capacidade humana de encontrar aqueles sentidos únicos que não se deixam afetar pelo declínio dos valores universais” (FRANKL, 1988, p. 85).

afirmar a vida para além de uma justificação biológica ou psíquica. Podemos, logo, afirmar, aqui, que, quando tratamos da questão do sentido em Frankl, nos defrontamos com uma categoria, essencialmente, ética, na medida em que tal conceito se funda na ideia de um dever-ser-personalíssimo que alimenta a aspiração mais básica do ser humano.

Voltando ao sentimento da falta de sentido, releva ponderar que o sentido não pode ser dado. Dar sentido resultaria em moralização. Ora, *a moral no sentido antigo em breve estará fora do jogo*. Mais cedo ou mais tarde teremos abandonado a moralização, **ontologizando a moral**. O bem e o mal já não se definirão como algo que devemos fazer ou que não nos é permitido fazer, respectivamente. Será considerando bom aquilo que nos leva à realização do sentido oferecido e reclamado pela nossa realidade ontológica e mau aquilo que obstaculiza a realização do sentido (FRANKL, 1990, p. 18, grifos nossos).

No mundo humano, marcado pela tensão possível-real-valor, o sentido aparece como aquela possibilidade através de cuja realização consideramos a vida como digna de ser vivida e realizamos nossa essência pessoal na existência concreta de cada momento, que convoca de nossa parcela de responsabilidade uma resposta que só podemos dar com a totalidade de nosso ser. Não estamos falando, portanto, de uma “lógica”, mas de uma “axiológica”. A singularização do humano em comunidade se dá no encurtamento da distância entre essa essência – que Frankl entende como “essência individual”, já que as possibilidades de valor são sempre únicas e irrepetíveis a cada homem – e a existência, na sua forma contingente de ter-de-escolher.

Nesse contexto, podemos entender o impacto que o conceito de “sentido”, enquanto *telos* da experiência humana pode ter no contexto da fundamentação filosófica de uma proposta psicoterápica. No que diz respeito às pretensões clínicas da logoterapia, Frankl relembra a distinção feita por Fritz Künkel (1889-1956) a respeito da oposição entre a ciência médica tradicional do psiquismo (*Seelen-Heilkunde*) e uma “ciência da salvação da psique” (*Seelenheil-Kunde*). Relaciona essa questão, ainda, a Scheler e a J. H. Schultz<sup>140</sup> (1884-1970), segundo os quais a verdadeira realização humana se daria na realização dos valores existenciais mais elevados e questiona “onde está aquela psicologia interessada na perspectiva terapêutica que inclua em seu arcabouço esses estratos ‘elevados’ da existência humana” a qual faça por

---

<sup>140</sup> “Diante disso, precisamos nos lembrar daquela definição de Max Scheler, segundo a qual a saúde do homem depende do preenchimento de seus valores mais elevados possíveis. J. H. Schultz falou, certa vez, de ‘camadas valorativas existenciais mais elevadas’ e disse sobre elas o seguinte: ‘Quem está acomodado nessas camadas pode sofrer, sem se tornar neurótico’. Onde está aquela psicologia terapeuticamente interessada, que vincularia essas nesse sentido e em contraposição às palavras da ‘psicologia profunda’, mereceria o nome de ‘psicologia elevada?’” (FRANKL, 2014, pp. 12-13).

merecer, a partir daí “em oposição ao nome de ‘psicologia profunda’, a denominação de ‘psicologia elevada’?” (FRANKL, 1995, p. 19).

Esse questionamento aponta, de fato, para a necessidade – vislumbrada por Frankl – de uma psicologia que fosse além do âmbito factual das aspirações puramente psíquicas e levasse em consideração a totalidade da existência humana, tanto em sua “profundidade”, quanto em sua “altura”<sup>141</sup>. Em outras palavras, a introdução da categoria “sentido” no âmbito da psicoterapia implica a defesa de um projeto de realização teleológica do homem, cuja saúde mental não pode prescindir da postura que se toma como indivíduo livre na unicidade de sua posição no “cosmos moral”.

Analisando a relação homem-mundo da psicanálise e da psicologia individual, Frankl chega à conclusão de que a primeira escola vienense busca um compromisso entre as requisições do inconsciente, por um lado, e as exigências da realidade, de outro. Em outras palavras: “a *adaptação* da vida pulsional à realidade efetiva” (FRANKL, 2014, p. 11). A escola de Adler<sup>142</sup>, por sua vez, buscaria – para além dessa adaptação individual – uma configuração corajosa da realidade efetiva por parte do eu. Ora, Frankl fez reconhecer, nesse contexto, que a saúde mental – em sua forma “mais elevada” – parte de um projeto de realização humana que passa, necessariamente, pela objetividade axiológica do mundo. O sentido, portanto, guia a relação homem-mundo, na perspectiva da logoterapia. Para além da “adaptação” freudiana e da “configuração” adleriana, se quisermos fazer justiça a uma imagem integral de homem – uma que considere, portanto, as aspirações de sua constituição espiritual – devemos reconhecer a busca de sentido como uma realidade antropológica evidente.

A psicoterapia feita até a data em pouco nos deixou ver da realidade espiritual do homem. Como se sabe, ainda existe, por exemplo, uma ampla oposição entre a psicanálise e a psicologia individual: ao passo que aquela contempla a realidade

<sup>141</sup> “Se compreendêssemos o espiritual no homem, em oposição ao psicofísico no homem, como a dimensão do alto, admitiríamos então que a logoterapia é o contrário da chamada ‘psicologia profunda’, pois pretende ser psicoterapia a partir do espiritual e, nesse sentido, conhece a dimensão espiritual, a dimensão do ‘alto’, própria do homem: pois, com todo o respeito devido à psicologia profunda, ‘só o alto do homem constitui o homem’ (Paracelso)” (FRANKL, 1995, p. 88).

<sup>142</sup> Frankl refuta, também, a ideia de que a Psicologia Individual de Adler tenha, de alguma forma, superado o psicologismo, incluindo a autotranscendência em sua cosmovisão: “Alguém poderia objetar que, ao contrário da psicanálise freudiana, a ‘psicologia individual’ de Adler paga o devido tributo à autotranscendência. De fato, a psicologia adleriana vê o homem como um ser direcionado para objetivos, mais que dirigidos por impulsos, mas os objetivos, em um exame mais exigente, não transcendem o eu do indivíduo ou seu psiquismo. Ao contrário, eles são concebidos como *intrapsíquicos*, tanto que, em última análise, os esforços do homem são vistos como simples estratégias para um acordo com seus próprios sentimentos de inferioridade e de insegurança” (FRANKL, 2005, p. 58). Nesse sentido, de antemão, Frankl já busca distinguir a noção adleriana de “finalidade” da sua formulação sobre o sentido: “Em outras palavras: qual é a diferença entre a finalidade, da qual tanto fala a psicologia individual, ou seja, a aspiração a uma meta, por um lado, e, por outro, a orientação pelo sentido que é pressuposta pela logoterapia? Posso vos dizer: a aspiração a uma meta dirige-se para uma meta intrapsíquica, enquanto o sentido do homem se mostra como transcendente” (FRANKL, 2014, p. 264).

anímica sob a categoria da causalidade, o que domina no campo de visão da psicologia individual é a capacidade da finalidade. A este respeito não se pode negar que, como quer que seja, a finalidade representa a categoria mais elevada, e neste sentido a psicologia individual significa, em confronto com a psicanálise, um maior desenvolvimento da psicoterapia, um progresso na sua história. Ora, este progresso, na minha opinião, ainda continua em aberto, na medida em que lhe pode acrescentar mais outra fase. Porque, de fato, o que se impõe indagar é se, com as duas categorias aduzidas, já se esgotou a esfera dos possíveis pontos de vista categoriais, ou se pelo contrário não se deveria introduzir a nova categoria do ‘dever ser’, para associá-la à do ‘ter que’ (em função da causalidade) e à do ‘querer’ (em função de uma finalidade anímica) (FRANKL, 2003a, pp. 20 – 21, sublinhado nosso).

Insistimos: para Frankl, a realização de sentido, para além da adaptação e da conformação, refere-se àqueles valores que cada indivíduo deve realizar na unicidade de sua existência e de seu destino, de acordo com as possibilidades de seu “cosmos moral”. Adaptação e configuração seriam, na metáfora física proposta por Frankl (FRANKL, 1995, p. 18), algo como grandezas escalares, enquanto que a realização de sentido diria respeito a uma grandeza vetorial<sup>143</sup>. Ora, grandeza escalar é aquela que se define perfeitamente apenas com a indicação de módulo e de medida, enquanto que a grandeza vetorial, além de módulo e de medida, necessita de direção e sentido para ser determinada. Analogamente, revela-se, aí, a orientação ao mundo do dever-ser, para além dos motivos axiologicamente “indiferentes” de um funcionamento psíquico tido como fechado em si mesmo. Em nosso entendimento, esses são os fundamentos da visão de mundo do pensamento frankliano: o mundo do sentido convoca o homem a realizar sua essência pessoal de valor na existência, resgatando, na condição irrecusável de ter que escolher, as possibilidades fugidias que se busca eternizar no passado.

Logo, em termos de implicações filosóficas, pudemos perceber, ao longo deste primeiro momento, como a construção da visão de mundo do pensamento frankliano, partindo da categoria “sentido da vida”, tem relação direta com o estabelecimento de posturas bastante específicas no âmbito da temporalidade (a eternidade do “ser-passado”), da ontologia (o sentido como “marcha do ser”), da teoria do conhecimento (a adoção de uma postura fenomenológica de fundo realista e perspectivista) e da ética (o sentido como a face pessoal do “dever-ser”), culminando numa *Lebensphilosophie* de caráter otimista e afirmativa da vida (sob a tese da onipresença do sentido, inerente à afirmação dos valores de atitude).

---

<sup>143</sup> “A configuração da vida é por assim dizer uma grandeza extensiva, ao passo que a realização consumada da vida é uma grandeza vetorial: trata-se de uma direção, uma direção para a possibilidade de valor que a cada pessoa humana está reservada, encomendada, e em vista de cuja realização efetiva se vive a vida” (FRANKL, 2003a, p. 22).

#### **4. SENTIDO E NATUREZA HUMANA: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE VIKTOR FRANKL (PARTE 1: Espírito e Liberdade)**

“Tudo que satisfaça às exigências da natureza humana merece ser chamado de ‘humanismo’, na prática como na teoria. Importa, contudo, ressaltar que o humanismo, seja de que tipo for, pressupõe uma doutrina na qual tenha lugar a noção de natureza humana. E só seremos capazes de alcançá-lo depois de termos superado criticamente o niilismo” (FRANKL, 1978, p. 258).

“Ex-sistir significa sair de si e se apresentar ante si mesmo, uma dinâmica na qual o homem sai do plano corpóreo-psíquico e chega a si mesmo atravessando o espaço do espiritual. A ex-sistência acontece no espírito. E o homem se apresenta diante de si, na medida em que se apresenta como pessoa espiritual diante de si mesmo como organismo psicofísico” (FRANKL, 2014, p. 59).

### **Uma Psicoterapia “a partir do espírito”.**

O presente capítulo terá o propósito de demonstrar a existência e os desdobramentos teóricos da teoria antropológica multicompreensiva elaborada por Viktor Frankl, enquanto o segundo dos temas centrais de seu pensamento filosófico, tal como o pretendemos expor nesta tese. A visão de homem defendida por Frankl, talvez, seja o aspecto mais conhecido de sua obra, na medida em que ela vem a fundamentar, também, seu pensamento clínico: “As aplicações clínicas da logoterapia seguem-se, de fato, de suas implicações antropológicas” (FRANKL, 2011, p. 125). O pensador austríaco, sobre o tema, defendeu o posicionamento de que “qualquer psicoterapia se desenrola num horizonte apriorístico”, que consiste, necessariamente, numa concepção antropológica, por mais inconsciente que seja: “Qualquer psicoterapia baseia-se em premissas antropológicas ou, se não forem conscientes, em implicações antropológicas” (FRANKL, 2014, p. 59). De sua parte, Frankl fez questão de erigir uma antropologia “explícita”, que tem como base as noções de “espírito” e de “dimensão” (ontologia dimensional). A primeira noção diz respeito à forma distintiva do ser do homem, enquanto que a segunda se relaciona ao modo por meio do qual o criador da logoterapia organiza as categorias que integram a unidade humana: corpo, psiquismo e espírito.

O homem é mais do que organismo psicofísico: é pessoa espiritual. Nessa qualidade, é livre e responsável, livre ‘do’ psicofísico e ‘para’ a realização de valores e o preenchimento do sentido de sua existência. É um ser que luta para realizar valores e preencher o sentido. Não identificamos no homem apenas a luta pela vida, mas também a luta pelo sentido da vida. E auxiliá-lo nessa luta é talvez a missão mais notável da ação psiquiátrica (FRANKL, 1978, p. 177).

O presente capítulo se ocupará de analisar a primeira noção, a partir de uma investigação filosófica acerca do conceito de “espírito” na obra de Frankl, buscando destacar sua centralidade no tocante ao pensamento antropológico do psiquiatra vienense. No capítulo seguinte, deter-nos-emos nas formulações acerca da ontologia dimensional. Na qualidade de “psicoterapia a partir do espiritual”, a concepção de “espírito” já se encontra, intencionalmente, presente na

formação etimológica do termo “logoterapia”, na medida em que o prefixo grego *logos* foi escolhido por Frankl no intuito de tomar vantagem da peculiar polissemia do termo, que pode ter tanto a acepção de “sentido”, quanto de “espírito” (FRANKL, 1988, p. 18): “No termo ‘logoterapia’, o ‘logos’ significa muito mais duas coisas: por um lado, o sentido – e, por outro, o elemento espiritual; e, em verdade, esse elemento em uma oposição ao menos heurística em relação ao meramente psíquico” (FRANKL, 2014, p. 56).

Aqui, já cabe esclarecer que o conceito de espírito (*Geist*, no original em alemão), na obra de Frankl, não possui qualquer acepção, *a priori*, de cunho religioso, como, geralmente, ocorre no contexto dos usos da mencionada palavra em inglês ou português. Nesse sentido, essa é a razão pela qual o autor foi, gradativamente, substituindo o termo por dimensão “noológica” ou “noética”, a partir do vocábulo grego “*noûs*”, que, como veremos, é, também, uma fonte semântica tradicional da noção de espírito:

O que nós compreendemos como dimensão noológica se refere a uma conceituação antropológica, muito mais do que teológica. O mesmo também vale para o ‘logos’, no contexto do termo ‘logoterapia’. Além de denotar ‘sentido’, ‘logos’ aqui significa ‘espírito’ – mas, novamente, sem qualquer conotação religiosa primária. Aqui, ‘logos’ significa a humanidade do ser humano e o sentido de ser humano! (FRANKL, 1988, p. 17).

Antes de iniciarmos o desenvolvimento de nossa investigação, cabe, aqui, recorrermos ao rico tratado antropológico de Lima Vaz (2001), que ofereceu, no momento “pré-compreensivo” de sua metodologia de pesquisa, um panorama histórico das diferentes ideias a respeito do que já se concebeu filosoficamente em torno da ideia de espírito. Num primeiro momento, vê-se o espírito enquanto *pnêuma*, cujo eixo metafórico se apoia na noção de “sopro vital”; na vida enquanto organização superior, princípio organizador de vida. Como *noûs*, vê-se o espírito enquanto intelecto, inteligência e forma mais elevada da produção de conhecimento. Já como *logos*, a categoria assume ares de atividade ordenadora da razão universal, da palavra, meio através do qual o espírito, também, se manifesta por excelência. Enquanto *synesis*, tem-se a consciência de si mesmo, a volta sobre si mesmo, partindo da exterioridade da Natureza:

Segundo esses quatro temas fundamentais que se entrelaçam para constituir o núcleo conceptual da noção de espírito, podemos enumerar as propriedades essenciais desse núcleo constituindo a estrutura noético-pneumática do homem, ou seja, a sua estrutura enquanto *inteligência e liberdade*. Desde o ponto de vista da inteligência, o homem, ser *espiritual*, deve ser definido *ser-para-a-verdade*; desde o ponto de vista da liberdade, deve ser definido *ser-para-o-bem* (Vaz, 1991, p. 212).

Devemos ter em mente – já aqui – que a inspiração fundamental que norteou a *imago hominis* da logoterapia reside na antropologia filosófica de Max Scheler. O que existe, na verdade, é uma apropriação transformadora e bastante pessoal das teses antropológicas schelerianas por parte de Frankl. Na compreensão de Scheler (2003), a categoria espírito se refere, em primeiro lugar, à capacidade de autoconsciência, que faculta ao homem a possibilidade de objetivar sua constituição biopsíquica e a própria realidade, capacitando-o, inclusive, a oferecer resistência às pressões advindas da pulsionalidade que marcam o mundo natural de que participa. A esfera do espiritual se refere não apenas ao campo da racionalidade e da lógica, posto que inclui o sentir emocional dos valores. Aquilo que o filósofo alemão entendeu como “esfera vital” abrange, por sua vez, os níveis biológico e psíquico, que abrigam as normas de funcionamento do mundo natural.

Na compreensão de Scheler, o primeiro grau de realidade do cosmos se compõe do reino do inorgânico; o segundo grau se refere ao domínio do *Umwelt*, enquanto meio-ambiente, no qual se desenvolve a esfera biopsíquica, que se inicia pelas plantas, passando pelos animais, até chegar ao ser humano.

Na consideração das esferas do ser vivente em geral, a primeira dimensão de estruturação é a construção do mundo psíquico ou individual, caracterizado pelo fato de tais seres já possuírem um ser-para-si, que por sua vez se desenvolve em quatro dimensões evolutivas e subordinadas umas às outras. Estas etapas ou níveis são: 1) o impulso afetivo (ou ‘sensitivo’) já presente nas formas viventes vegetais; 2) o instinto animal; 3) a memória associativa presente em certos animais; 4) a inteligência prática. É característica de todos estes processos uma progressiva individuação e desprendimento em relação ao meio natural. O homem compartilha elementos de todas estas esferas. Porém, não somente o homem, mas também animais superiores (VOLKMER, 2006, p. 82).

Para Scheler, o impulso afetivo – “o primeiro grau do aspecto interior da vida” ou o aspecto mais ínfimo do psíquico<sup>144</sup> – se apresenta especialmente nos vegetais, mas se encontra, também, presente nos animais e no homem. Não se trata, aqui, de qualquer movimento dotado de sensação, consciência ou representação, mas de um mero “direcionar-se a” e “desviar-se de” de um “prazer” ou “padecer” sem objeto, tal como os tropismos vegetais em direção à luz. O instinto seria a segunda forma psíquica essencial, conceituado a partir do comportamento do animal (de origem inata e hereditária) no sentido de preservar a sobrevivência da espécie frente a situações típicas.

---

<sup>144</sup> Scheler nega a noção de que o psíquico só se inicia com a memória associativa, isto é, no animal ou, ainda, apenas no homem, tal como Descartes pensou. Contudo, prossegue ele, seria, tampouco, correto identificar o psíquico no inorgânico.

A terceira dimensão do ser-para-si psíquico seria a memória associativa. Esse grau de estruturação se refere diretamente ao princípio de ensaios e erros no âmbito de um comportamento posterior que vai depender de um comportamento anterior: falamos aqui de aquisição de hábito, um auto-adestramento que tem por base o reflexo condicionado. A partir da memória associativa, ganha-se certa margem de “liberdade” frente à rigidez do instinto, na medida em que o animal se vai “descolando” mais dos vínculos gerais da espécie, podendo adaptar-se a situações novas (não necessariamente típicas à espécie).

O quarto aspecto ontológico da vida psíquica diz respeito à inteligência prática dos animais superiores, que se refere a uma intelecção de escolhas no interior de uma situação essencialmente nova (atípica tanto para a espécie, quanto para o indivíduo). Trata-se de uma inteligência “prática”, porque envolve sempre um “agir” com a meta (atingida ou não) de realizar um fim pulsional. Estes seriam os quatro níveis estruturais do ser psicofísico segundo Scheler, que buscava, por meio da elucidação das quatro categorias, fazer frente ao princípio essencial de constituição do humano.

O intuito de elaborar uma base suficientemente genuína para o *conceito essencial de homem* conduz Scheler a elucidar, primeiramente, o mundo psíquico. A partir da constituição de tal mundo torna-se possível afirmar, por uma via negativa, o que não se torna essencial ao conceito de homem. Assim, na obra de 1928, Scheler apresenta uma estrutura hierárquica do cosmos, a saber: no primeiro grau encontra-se o mundo *inorgânico*; o segundo grau corresponde às plantas, aos animais e ao ser humano – mundo *orgânico*; já no terceiro e último grau, situa-se o ser humano na qualidade de pessoa – *supra-orgânico* (KLAUS, 2014, p. 25).

Esse princípio essencial – o espírito – não seria, simplesmente, um grau mais elevado num *continuum* entre os quatro elementos do ser psicofísico (isto é, da “esfera vital”), cujo estudo caberia à biologia e à psicologia: há uma descontinuidade aí, uma inversão<sup>145</sup>. Logo, pode-se afirmar que é a partir da categoria “espírito” que Scheler chega à resposta para o núcleo fundamental de sua investigação antropológica: entre homens e animais, haveria alguma

---

<sup>145</sup> A título de adiantamento, para Frankl, a dimensão psíquica, no homem, cobre os processos psicológicos tais como concebidos pelas diversas escolas em psicologia, sendo nela que se manifestam os transtornos mentais. Como o que ocorre na dimensão biológica, “leis” específicas de causalidade determinam o plano psíquico, como, por exemplo, os princípios da psicologia associativa, as leis da percepção segundo a Escola da Gestalt ou, em alguma medida, a organização pulsional do homem, conforme a psicanálise. A dimensão espiritual (noética ou noológica) se diferencia da psíquica na medida em que constitui o domínio ontológico da liberdade e da responsabilidade. Enquanto os seres humanos são determinados nos níveis biológico e psíquico, é no “ser-facultativo” do espiritual que se encontra a capacidade de tomar uma posição frente às diversas formas de determinismo, a partir do que Frankl nomeou de “poder desafiador do espírito” (*Trotzmacht des Geistes*). É no nível espiritual que a consciência moral – o “órgão” de percepção do sentido – opera.

diferença essencial – supraquantitativa<sup>146</sup> – que ultrapassasse qualquer continuidade de níveis e viesse a definir, de maneira específica, a “posição peculiar” do ser humano? Isso, porque, do ponto de vista evolutivo, as quatro dimensões mencionadas do ser-para-si psíquico só se distinguiriam entre homens e animais num nível meramente operacional, isto é, em grau de sofisticação.

É nesse contexto que Scheler defende que a “essência do homem”, bem como sua “posição peculiar” encontram-se  *muito* além dos princípios verificados no âmbito da inteligência prática, e que essa essência e posição peculiar tampouco seriam alcançadas, mesmo se representássemos essa inteligência quantitativamente e a projetássemos até o infinito (SCHELER, 2003, p. 35). Para concluir, ilustra: “Entre um chimpanzé arguto e Thomas Edison, este tomado como um técnico, não subsiste senão uma diferença  *gradual* – aliás, muito grande” (idem).

Os gregos já afirmavam um tal princípio e chamavam-no ‘razão’. Nós preferimos usar uma palavra mais abrangente para aquele  $\chi$ , uma palavra que certamente abarca, concomitantemente, o conceito de ‘razão’, mas que, ao lado do ‘pensamento das idéias’, também abarca concomitantemente um determinado tipo de intuição, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais, e, mais além, uma determinada classe de  *atos volitivos e emocionais* tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem-aventurança e o desespero, a decisão livre: a palavra ‘espírito’ (idem, p. 35).

Em sintonia com a mesma compreensão não reducionista de espírito enquanto razão “fria” ou intelecto puro, Frankl defendeu que:

Para além disso, é importante dizer que, no interior do espírito, ou seja, noologicamente, o racional e o intelectual não representam nem mesmo o elemento propriamente dito no ser humano; o emocional e o existencial contestam muito mais a eles essa posição hierárquica (FRANKL, 1978, p. 70).

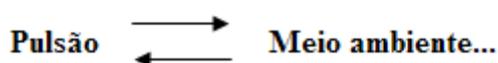
O homem, enquanto ser espiritual, já não se encontra, portanto, inexoravelmente determinado nem por sua pulsionalidade, nem pelo meio-ambiente (*Umwelt*), posto que se define pela sua “abertura ao mundo”<sup>147</sup> (*Welt*), em contraste com os animais, os quais se limitam

<sup>146</sup> Esse questionamento também está no centro do debate antropológico frankliano: “(...) o que  *nos* interessa, única e exclusivamente, é  *se há uma diferença qualitativa entre o humano e o subumano*. Resumindo, se existe de fato o especificamente humano” (FRANKL, 2016, p. 236)

<sup>147</sup> “ *O homem é o X que pode se comportar ‘abertamente para o mundo’ em uma medida ilimitada*. A gênese do homem é a elevação até a abertura do mundo por força do espírito” (SCHELER, 2003, p. 38). Com Frankl: “Mas, porque pertence à essência do homem o ser ele, em todo caso, o ser ‘aberto ao mundo’ (Scheler, Gehlen e Portmann), - ser homem significa, já de si, ser para além de si mesmo” (FRANKL, 2003a, p. 45).

a um meio (*Umwelt*) particular à espécie<sup>148</sup>. O meio-ambiente do animal – que este não tem a capacidade de organizar enquanto objeto – já contém todos os elementos necessários à constituição instintiva da espécie. Scheler explicitou a essencial diferença entre as realidades do *Umwelt* e do *Welt* a partir de uma elaborada esquematização dos esquemas cognitivos do homem e do animal. Em primeiro lugar, o comportamento animal sempre é iniciado por um estado “fisiológico-psíquico”.

A estrutura do meio<sup>149</sup> (ou seja, a conformação daquilo que o animal perceberá como seu mundo) é ajustada às suas especificidades fisiológicas e à rigorosa unidade de função composta por sua estrutura sensório-pulsional: o que não for interessante aos instintos e às pulsões não é, cognitivamente, dado ao animal. Esse estado “fisiológico-psíquico” se traduz por uma meta pulsional diretriz, que vai ditar as modificações reais que o animal produz no meio ambiente. Estas, por seu turno, promovem a constituição concomitante de um novo estado fisiológico-psíquico que, nessa relação, se altera de maneira incessante. É nesse contexto que o filósofo alemão afirma que um animal sempre chega, por assim dizer, a um lugar “diverso do que ele originariamente ‘queria’ chegar”, interpretando por meio desse raciocínio o aforismo nietzschiano segundo o qual “o homem é o animal que *pode prometer*” (idem, p. 40). Desta forma, o esquema cognitivo-comportamental do animal é representado por Scheler da seguinte maneira:



Já no caso do homem, enquanto ser espiritual, o que ocorre é uma inversão: há liberdade diante do meio-ambiente (*Umwelt*) e abertura para o mundo (*Welt*)<sup>150</sup>. O ser humano

<sup>148</sup> Para Frankl, no contexto do *Umwelt* animal, “Cada indivíduo reage a partir de instintos idênticos de igual modo, em situações iguais, e cada geração faz o mesmo. Um formigueiro não conhece uma história – tampouco conhece o valor próprio dos indivíduos. Em compensação, o homem não só é um ser completamente individual, como também um ser completamente histórico. Ele é sempre alguma coisa de particular e alguma coisa de único, tal como também o é seu próprio mundo” (FRANKL, 1978, p. 153).

<sup>149</sup> “Se é verdade, como disse Hegel e, de acordo com ele, L. Binswanger e G. Bally, que o *individuum* é o que o mundo de cada um é – em outras palavras: contando que se possa realmente ler melhor a estrutura do ser de um indivíduo na construção do ‘seu’ mundo, podemos justamente também esperar que o caráter coletivo não-individual, pelo contrário, genérico, da psique da espécie igualmente corresponda um caráter coletivo do ‘Mundo’ animal correlativo. Isso é verdadeiro: os ‘mundos ambientes’ dos animais – como V. Uexküll os analisou – revelam-se como mundos ambiente de cada espécie; eles não são de modo algum ‘mundos’ individuais, no sentido em que cada homem tem o ‘seu próprio’ mundo” (FRANKL, 1978, p. 152).

<sup>150</sup> Frankl é herdeiro do mesmo referencial: “No capítulo anterior, afirmei que o homem é aberto ao mundo. Ele é em contraste com os animais, que não são abertos ao mundo (*Welt*), mas, sim, limitados a um meio (*Umwelt*)

consegue alçar ao status de objeto seus estados fisiológico-psíquicos, ao passo em que o animal se perde *ekstáticamente* – isto é, sem auto-consciência do objeto – diante da impossibilidade desse distanciamento. Scheler sustenta que o animal, diferentemente dos vegetais, possui consciência, mas não se trata de uma consciência que reflete sobre si. Pelo contrário, a autoconsciência – a capacidade de reflexão decorrente do espírito – é uma característica essencial do homem:

Por força de seu espírito, o ser que denominamos ‘homem’ não consegue apenas ampliar o meio ambiente até o interior da dimensão da mundaneidade e objetivar resistências, mas ele também consegue – e isto é o mais espantoso – objetivar uma vez mais a *sua própria constituição fisiológica e psíquica* e cada vivência singular psíquica, cada uma de suas funções vitais mesmas. Apenas por isto ele pode modelar livremente a sua vida. O animal ouve e vê – mas sem saber *que* ouve e vê. A *psiche* do animal funciona, vive – mas o animal não é nenhum possível psicólogo ou fisiólogo! (idem, p. 39).

Em que consiste, portanto, o espírito? Segundo Scheler, o espírito se fundaria no “ato de reunião, de autoconsciência e de capacidade objetiva de resistência pulsional originária” (KLAUS, 2014, p. 34). Compreendendo o espiritual como uma nova inteligência e liberdade, Scheler corrobora a visão da tradição e propõe, por meio da categoria “espírito”, o cerne de sua antropologia filosófica, encontrando, a partir de tal princípio, aquilo que chamou de “posição peculiar” do homem:

Se colocarmos no ápice do conceito de espírito uma função particular de conhecimento, a espécie de conhecimento que só ele pode dar, então a determinação fundamental de um ser espiritual, como quer que este venha a ser constituído psicologicamente, é o seu *desprendimento existencial do orgânico*, sua liberdade, sua separabilidade – ou ao menos a separabilidade de seu centro existencial – ante os laços, a pressão e a dependência do *orgânico*, da ‘vida’ e de tudo o que pertence à vida – portanto, também de sua própria ‘inteligência’ pulsional. (SCHELER, 2003, p. 36)

Scheler fala do “desprendimento” e da “separabilidade” que o espírito confere à condição humana. No homem, como ser espiritual, trata-se da capacidade de distanciamento de sua conformação biológica e de suas determinações psíquicas; em suma, da possibilidade mesma de objetivar, conscientemente, tais imposições e de escolher uma resposta livre frente a

---

específico à espécie. O meio, o ambiente do animal, contém os elementos necessários à constituição instintiva da espécie. Em contraste, derrubar as barreiras do meio imposto à espécie *Homo Sapiens* é uma característica constitutiva da existência humana. O homem busca – e, em sua busca, tende a atingir – o mundo, mundo esse repleto de outros seres humanos a encontrar e de sentidos a preencher” (FRANKL, 2011, p. 45).

elas. Em nosso entendimento, o núcleo conceitual da noção de espírito na logoterapia parte de uma ratificação e de um particular desenvolvimento da concepção antropológica de Scheler.

Para Frankl, o “espiritual” (o noológico ou noético) no homem designa, ontologicamente, aquela dimensão de lucidez e autoconsciência<sup>151</sup> que pode, por meio de um autodistanciamento<sup>152</sup>, confrontar-se com toda gama de condicionamentos – sejam estes sociológicos, biológicos ou psíquicos –, desvelando a capacidade humana de decisão e autoconfiguração: “Por definição, o espiritual é só o livre<sup>153</sup> no homem. Partindo de um princípio, chamamos ‘pessoa’ só aquilo que pode comportar-se livremente, sejam quais forem as circunstâncias” (FRANKL, 1995, p. 96).

É, exatamente, por caracterizar uma ruptura com a ordem da necessidade natural biopsíquica, que o espiritual faz nascer no homem o anseio pelo valor, pelo melhor possível de cada situação concreta de vida, em outras palavras, pelo sentido existencial, inaugurando-se, aí, um horizonte eminentemente ético para a experiência humana de liberdade.

No momento em que o homem reflete sobre si mesmo – ou, se for preciso, rejeita a si mesmo; quando quer que ele faça a si próprio de objeto – ou aponte objeções a si mesmo; no momento em que o homem manifesta sua consciência de si, ou quando quer que exiba seu ser consciente, aí, o ser humano atravessa a dimensão noológica. De fato, ser consciente pressupõe a exclusiva capacidade humana de elevar-se sobre si, de julgar e avaliar as próprias ações e a própria realidade em termos morais e éticos (FRANKL, 2011, p. 28).

A dimensão espiritual empodera o homem com a capacidade de tornar inteligíveis as dinâmicas de determinação e controle de que ele participa, transformando o que, a princípio, se mostra como automatismo em autonomia. Encontramos, aí, a dimensão distintiva e essencial do ser do homem, fonte dos fenômenos tipicamente humanos.

De maneira geral, a logoterapia é concebida como um complemento e não como um substituto da psicoterapia no sentido estrito da palavra. Mas, como tal, a logoterapia também gostaria de complementar a imagem do homem da psicoterapia, levando-a à noção do homem ‘integral’, do homem em todas as suas dimensões, uma noção que

---

<sup>151</sup> “Portanto, devemos distinguir entre um saber (primário) e uma consciência (secundária) deste mesmo saber. O que se chama, em geral, consciência é, contudo, o mesmo que esta consciência retrospectiva, reflexiva sobre si mesma, esta consciência do próprio saber, este saber sobre si mesmo, esta autoconsciência. A uma consciência=autoconsciência, teríamos, portanto, de opor uma consciência imediata. Esta última corresponderia ao que se tem chamado de *prima intentio*, enquanto que o ato secundário (da reflexão), ‘derivado’ do ato (primário) da intenção, coincidiria com o que se tem designado como *secunda intentio*” (FRANKL, 1978, p. 149).

<sup>152</sup> “O espiritual nunca se absorve numa situação; ao contrário, está sempre apto para ‘desistir’, renunciar, ganhar distância, alhear-se da situação. Somente a partir dessa distância, tem o espiritual liberdade, e somente a partir dessa liberdade espiritual pode o homem decidir-se a favor ou contra uma posição, a favor ou contra uma disposição, um traço de caráter ou uma tendência instintiva” (FRANKL, 1978, p. 159).

<sup>153</sup> Não sem razão Frankl institui a “liberdade da vontade” como o primeiro dos três fundamentos da logoterapia (FRANKL, 2011).

inclui também a dimensão verdadeiramente humana, que é a dimensão espiritual (FRANKL, 1991, p. 73).

## A Liberdade e os Três Destinos

No entanto, na prática, perante que determinações ocorre essa liberdade? Isto é, que limites e imposições são estes, que condicionam as ações humanas e das quais podemos ter consciência e liberdade por meio de nossa dimensão espiritual? Antes de tudo, devemos compreender a relação dialética existente entre destino e liberdade:

*O destino pertence ao homem como o chão a que o agarra a força da gravidade, sem a qual lhe seria impossível caminhar. Temos que comportar-nos em relação ao destino como em relação ao chão que nós pisamos: estando em pé; sabendo, entretanto, que esse chão é o trampolim donde nos cumpre saltar para a liberdade. Liberdade sem destino é impossível; liberdade só pode ser liberdade em face de um destino, um livre comportar-se perante o destino (FRANKL, 2003a, pp. 120-121).*

Em suma: a liberdade humana é sempre finita e situada num horizonte de possibilidades marcado pelas imposições do destino. Nesse sentido, segundo Frankl, o homem se confronta com três formas básicas de influência condicionante sobre sua vontade livre: os instintos e o caráter (condicionamentos psíquicos); a hereditariedade e o corpo (condicionamentos biológicos); e o meio ambiente físico e social (condicionamentos sociológicos). Frankl batizou tais complexos condicionantes de: destino biológico, destino psicológico e destino sociológico (FRANKL, 2003a, pp. 125-137). A cada um desses “destinos” corresponde uma forma de reducionismo<sup>154</sup> de sua respectiva ciência<sup>155</sup>: o biologismo, que deduz o homem de mecanismos

<sup>154</sup> Frankl não esconde, em suas memórias autobiográficas, ter flertado com o psicologismo e o sociologismo: “À tentação do psicologismo somou-se a do sociologismo. Eu fui, como colegial, por muitos anos funcionário da Juventude Trabalhadora Socialista e, em 1924, por algum tempo, o *presidente dos estudantes socialistas de toda a Áustria*. Meus amigos e eu perambulávamos noite adentro pelo Prater e discutíamos não apenas a alternativa ‘Marx e Lenin’, mas também a alternativa ‘Freud e Adler’” (FRANKL, 1990, p. 116).

<sup>155</sup> Sobre o contexto posterior à Segunda Guerra Mundial, Frankl comentou: “O homem médio de nossos dias é possuído por uma supersticiosa crença nos mais variados poderes do destino e o niilismo que hoje impera favorece uma tal inclinação. O homem é imbuído dos três principais ‘homunculismos’: biologismo, psicologismo e sociologismo, o que corresponde, respectivamente, a fazer dele um autômato movido por reflexos; um aparelho psíquico; ou um produto do sangue e da terra, da hereditariedade e do meio ambiente; em qualquer dos casos, uma criatura irresponsável e sem liberdade. Ou ele culpa a situação social em que se encontra, ou então as predisposições psicossomáticas de que é dotado. A atitude fatalista toma como pretexto os impulsos, o id e o inconsciente, e deforma a psicanálise, colocando-a a seu serviço” (FRANKL, 1978, p. 225). A referência de Frankl aos “homúnculos” diz respeito a um dos objetivos da antiga Alquimia, no sentido de se gerar, artificialmente, a vida humana, na forma de um ser antropeide minúsculo, a que se deu o nome de homúnculo. A intenção argumentativa, aqui, vai no sentido de defender que as formas reducionistas das três ciências acabam por criar uma imagem antropológica a partir de um “artefato, de um produto artificial” (FRANKL, 1990, p. 29). Em outra passagem, Frankl afirma: “O homúnculo moderno não é gerado em grutas e alambiques, mas lá onde expomos o homem como um autômato reflexivo ou um feixe pulsional, como um brinquedo de reações e instintos, como um

de fisiológicos; o psicologismo, que compreende o humano a partir do fatalismo de suas disposições instintivas ou de caráter (tipo psicológico); e o sociologismo, que defende um pandeterminismo do meio social. Nos três desvios discursivos<sup>156</sup> sobre o homem, este é sempre compreendido como uma espécie de marionete, seja acionada por fios “internos” ou “externos”. Frankl fala, aí, de um *deducionismo*, segundo o qual o comportamento se vê reduzido “respectivamente a processos psicodinâmicos de aprendizagem, bioquímicos ou sócio-econômicos” (FRANKL, 1990, pp. 41-42), sendo sempre, “nada mais que” resultado e produto de outra variável.

Tanto em relação ao mundo circundante natural e social, em relação ao meio exterior, quanto em relação ao mundo interior psicofísico vital, em relação ao meio interior, o homem toma posição a cada instante de sua existência. E aquilo que consegue se colocar em contraposição a tudo o que há de social, corpóreo e mesmo ainda psíquico no homem é denominado por nós o elemento espiritual nele. O elemento espiritual já é por definição justamente apenas o elemento livre no homem. Só denominamos desde o princípio ‘pessoa’ em geral aquilo que pode se comportar livremente – sem levar em conta que estado de coisas está em jogo. A pessoa espiritual é aquilo no homem que pode se opor sempre e em cada momento! (FRANKL, 2014, pp. 95 -96).

Cabe lembrar, conforme vimos no primeiro capítulo, que, com o termo “destino” (*Schicksal*), o pai da logoterapia entende designar “o que há de fatal” (*Schicksalhafte*), isto é, aquilo sobre o qual a vontade livre não tem influência na vida humana. O destino, a cada momento, restringe o horizonte de possibilidades em que respira a existência humana, mas não anula a faculdade pessoal de decidir-se diante destas mesmas possibilidades residuais.

Liberdade sem destino é impossível; liberdade só pode ser liberdade em face de um destino, um livre comportar-se perante o destino. Sem dúvida, o homem é livre; mas isto não significa que esteja flutuando, por assim dizer, num espaço sem ar, pois, ao contrário, acha-se envolvido por uma série de vínculos, refere-se a vínculos. Mas tal referência não significa submissão nenhuma. O chão em que o homem caminha, transcende-se ele a cada passo e, em última análise, tomando-o como chão unicamente na medida em que lhe serve de ponto de apoio para saltar (idem, pp. 120-121).

---

produto de pulsões, herança e mundo circundante. Em uma palavra: onde retiramos consequências biologistas de resultados de pesquisas biológicas, de resultados de pesquisas psicológicas e psicologistas etc. A partir de biologia é bem fácil ver surgir biologismo – mas de uma teoria homuncúlística nunca pode resultar uma práxis humanista” (FRANKL, 2014, pp. 58-59).

<sup>156</sup> Para Frankl, reducionismo e niilismo se servem de uma perigosa cumplicidade: todo reducionismo implica niilismo. Contudo, há de se ter em mente que as ciências, por si, não são necessariamente niilistas. Elas o são apenas quando clamam por totalidade, degenerando-se em ideologia: “As três modalidades mencionadas de niilismo não devem ser confundidas com a fisiologia a psicologia e a sociologia. Ao contrário, o ‘ismo’ começa justamente quando o ângulo de visão de uma camada se amplia até chegar a constituir uma visão do mundo, ou seja, quando tem início a generalização. A psicologia, a fisiologia e a sociologia erram ao generalizar. Reduzindo tudo acabam tornando tudo relativo, com uma exceção: absolutizam a si mesmas” (FRANKL, 1978, pp. 187-188).

Logo, é importante ter em mente que a liberdade defendida por Frankl não é, de fato, uma liberdade quanto às condições biológicas, psíquicas ou sociais. Não se trata, portanto, de uma “liberdade *de* algo”, mas uma “liberdade *para* algo”. Estamos falando de uma liberdade para uma tomar uma *posição* perante todas as formas de condicionamento: “Assim, o homem também só se revela como verdadeiro homem quando se eleva à dimensão da liberdade” (idem, p. 4). Frankl não nega, portanto, o determinismo<sup>157</sup> (que ele entende como um “condicionalismo”), mas, sim, o pandeterminismo: “Na verdade, o determinismo não nega a liberdade humana. Quem o faz é o ‘pandeterminismo’. A alternativa não é ‘indeterminismo ou determinismo’, mas ‘determinismo ou pandeterminismo’” (FRANKL, 1978, p. 179). É o pandeterminismo que nega a possibilidade de escolha espiritual: o homem é determinado, não pandeterminado. Sobre sua concepção de pandeterminismo, Frankl define:

Refiro-me à visão do ser humano que descarta sua capacidade de tomar uma posição frente a condicionantes, quaisquer que sejam. O ser humano *não* é completamente condicionado e determinado; ele mesmo determina se cede aos condicionantes ou se lhes resiste. Isto é, o ser humano é autodeterminante, em última análise. Ele não simplesmente existe, mas sempre decide qual será sua existência, o que ele se tornará no momento seguinte (FRANKL, 1985a, p. 112).

A noção de “determinismo” aqui também se refere ao fato de que os domínios biológico e psíquico possuem leis próprias de causalidade, que são, ao mesmo tempo, integradas numa dimensão mais abrangente de liberdade, como veremos adiante.

Contra um sadio determinismo, é claro que não haveria nada a dizer; mas o que nós temos que contraminar é aquilo que eu tentei definir como ‘pandeterminismo’. Evidentemente, o homem está determinado, isto é, sujeito a condições, quer se trate de condições biológicas e psicológicas, quer de condições sociológicas; e, neste sentido, de modo algum é livre: o homem não está livre de condições e, em geral, não está livre *de algo*, mas livre para algo, quer dizer, livre para uma *tomada de posição* perante todas as condições; e é precisamente esta possibilidade propriamente humana que o pandeterminismo de todo em todo esquece e desconhece (FRANKL, 2003a, pp. 40-41).

## O Destino Biológico

No que diz respeito ao primeiro domínio de determinação, o destino biológico, o pai da logoterapia sustenta a tese de que a liberdade humana persiste diante da constituição biológica

---

<sup>157</sup> “No entanto, nosso primeiro pilar apenas se opõe, especificamente, ao que costumo chamar de pandeterminismo, pois falar de liberdade da vontade não implica, de forma alguma, um indeterminismo *a priori*” (FRANKL, 2011, p. 26).

e da herança genética do indivíduo. Essa tese passa, antes, pelo óbvio reconhecimento de que o ser humano, ainda que portador de uma dimensão espiritual, não deixa de ser um animal, categoria do mundo vivente com a qual compartilha as dimensões biológica e psicológica<sup>158</sup>: “Por mais que o seu ser animal seja dimensionalmente encimado e caracterizado pelo seu ser humano, o homem não deixa de ser também um animal. E, no entanto, é algo mais do que isso” (idem, p. 4). No intuito de defender a liberdade humana face ao determinismo biológico, o pai da logoterapia busca construir seu raciocínio, inicialmente, por sobre o fenômeno dos gêmeos univitelinos.

Dentre os exemplos que cita, um dos mais interessantes é retirado das investigações pioneiras do psiquiatra Johannes Lange<sup>159</sup> (1891-1938), os quais revelaram vários casos relevantes ao tema em questão, como, em especial, aquele em que um dos irmãos se tornara um astuto criminoso, enquanto que o outro viera a ser um criminalista igualmente astucioso. Na interpretação de Frankl, o que se revelou, aí, foi a noção a respeito de como podem tomar rumos completamente distintos as vidas construídas por sobre uma constituição genética idêntica. Aquilo que a biologia dispôs enquanto inclinação inata – a astúcia – se fez presente em ambos os irmãos, mas, em si mesma, mostrou-se neutra quanto às decisões que cada um tomou. Estas não foram determinadas pela constituição genética em si, mas, sim, pela liberdade individual de escolher deste ou daquele modo. Para além desse domínio de determinação, existe a faculdade de decisão do homem, capacidade esta que “o eleva e o projeta além de suas contingências” (FRANKL, 1990, p. 142):

Talvez também suceda que as características hereditárias em si mesmas não signifiquem nenhum valor ou desvalor, mas que nós podemos transformar uma disposição inata em qualidade positiva ou negativa. Se assim for, razão tinha Goethe também sob os aspectos biológico e psicológico e sob o aspecto da pesquisa da hereditariedade, quando, em sua obra ‘Wilhelm Meisters Wanderjahre’, diz: ‘Por natureza, não possuímos nenhum defeito que não possa transformar-se em virtude, e nenhuma virtude que não possa transformar-se em defeito’ (idem, p. 143).

O pai da logoterapia entende que, ainda que ninguém possa, de fato, ser “culpado” da própria disposição hereditária, o ser humano é responsável pelo que resolve fazer com tal

---

<sup>158</sup> Esta é a razão pela qual Frankl entende, dentro de determinados limites, ser legítima uma abordagem tanto etológica quanto farmacológica de compreensão do humano. Caberia, ainda, citar: “Simplesmente, não é correto que a natureza não dê saltos. Ela dá saltos quantitativos e também saltos qualitativos, ou (nas palavras dos marxistas) a quantidade se transforma em qualidade. Há uma diferença qualitativa entre ser humano e animal. Mas o que importa é menos a diferença entre ser humano e animal e mais o reconhecimento do especificamente humano como um fenômeno irreduzível” (FRANKL, 2016, p. 236, grifos originais).

<sup>159</sup> Referência de Frankl à obra *Verbrechen als Schicksal: Studien an kriminellen Zwillingen* (O Crime como Destino: Estudos sobre Gêmeos Criminosos).

disposição, que Frankl interpreta enquanto oportunidade para “realizar ou malograr uma obra pessoal”. O mesmo se passa com as inclinações genéticas “não-mórbidas”, como no caso de um talento. Este pode ser herdado, mas a decisão sobre o tipo de uso que se fará dele compete à pessoa espiritual, não à predisposição em si: “Vemos, portanto, outra vez, como o destino, o destino hereditário, pouco significa em si: o que ‘o destino pôs’, o homem tem, primeiramente, que dispor. Ele tem que dispor ainda das disposições” (FRANKL, 1978, p. 173, grifos nossos).

A hereditariedade não explica nada de autêntico, na verdade, não explicada nada. Por meio dela não se consegue sobretudo responder à pergunta fundamental: que faz a pessoa espiritual com a respectiva disposição hereditária? O que faz ela com as condições sob as quais – em cada caso determinantes de si mesma – está colocada? (idem, p. 134).

Outro exemplo de que Frankl faz uso reside no estudo de Franz Joseff Kallmann a respeito do suicídio em gêmeos monozigóticos (idem). Investigando 11 casos nos quais um dos irmãos havia cometido suicídio, Kallmann verificou que, em nenhum deles, ambos os membros do par haviam cometido suicídio. Confiando-se nesses resultados e no material fornecido pela literatura especializada, Kallmann concluiu “que o suicídio de dois gêmeos não ocorre nem sequer quando eles foram criados no mesmo ambiente e apresentam sintomas da mesma psicose” (idem). Frankl alerta para os perigos de uma interpretação fatalista das pesquisas sobre traços hereditários. Estes podem, sim, ser identificados e até metodologicamente quantificados, mas, nunca, como um elemento “fatal” dissociado da espiritualidade da pessoa, cuja liberdade irá integrar e configurar, biograficamente, tais inclinações de um modo ou de outro: “Com efeito, *quem considera marcado o seu destino torna-se incapaz de vencê-lo*” (FRANKL, 2003a, p. 127, itálico original).

Cada ser humano que nasce é um *novum*<sup>160</sup> absoluto: cada humano que chega à vida é, em essência, absolutamente original. Aquilo que Frankl entende enquanto “existência espiritual” é biologicamente intransmissível, jamais podendo ser geneticamente hereditária. Aquilo que se passa de pais a filhos<sup>161</sup> é sempre uma “possibilidade psicofísica”, uma potência psicofísica; o que se transmite é “apenas o espaço psicofísico de ação”, mas nunca a liberdade

---

<sup>160</sup> Trata-se da quinta das célebres “Dez Teses sobre a Pessoa”: “A pessoa humana é um ser novo. A pessoa humana que vem ao mundo conforma uma entidade absolutamente original na existência. O novo ser vem à realidade com características físicas condicionadas pela herança genética, mas seu psiquismo e sua espiritualidade lhe pertencem e consistem em uma novidade na vida. A pessoa humana é absolutamente original e não se repete” (FRANKL, 2007, p. 221).

<sup>161</sup> Nesse contexto, Frankl cita Paul Haberlin, que teria afirmado: “(...) a alma da criança luta constantemente com os pais que estão dentro dela” (FRANKL, 1978, pp. 131-132). Mais à frente, assevera: “O que Haberlin chamou de ‘alma’ é o que chamamos de ‘espírito’”.

espiritual que se relaciona com esse espaço, intuindo possibilidades e decidindo-se por elas. O que se herda é o físico e, com ele, inclinações psíquicas, que ainda serão plasmadas pelas experiências de vida e pela educação que se receber<sup>162</sup>.

Nesse sentido, o pai da logoterapia afirma que se pode bem afirmar que o filho é “carne da carne” de seus pais, mas não “espírito de seu espírito”. O filho é sempre um “filho físico”, na acepção verdadeiramente fisiológica do termo. No sentido metafísico, porém, “cada filho é, propriamente, um filho adotivo” (FRANKL, 1978, p. 131), que se adota no mundo, dentro do ser. Assim, os pais nunca são os “geradores”, mas, sim, testemunhas da maravilha sempre nova do tornar-se homem. A existência pessoal não se pode gerar, apenas possibilitar, e os pais contribuem nesse sentido colocando “à disposição da existência espiritual o mínimo fisiológico de existência” (idem).

O destino biológico é, para a liberdade humana, puro material a configurar. Tal é, na perspectiva do homem, o seu último sentido. De fato, observamos constantemente como o homem lhe dá sentido ao integrá-lo na estrutura histórica e biográfica da sua vida (FRANKL, 2003a, p. 129).

A imagem que Frankl evoca para a relação entre a pessoa e seu corpo é a do pianista frente ao piano. A pessoa espiritual se comporta, face ao próprio organismo, de modo análogo ao músico com relação ao seu instrumento: “Uma sonata não pode ser tocada sem piano nem sem pianista” (FRANKL, 1978, p. 117). Frankl reflete que esta imagem não é perfeita, já que o pianista seria visível, enquanto o espírito não; ambos estariam num mesmo plano (num mesmo *podium* ontológico), enquanto que espírito e corpo, por definição, não se encontrariam num mesmo “estrato do ser”. Em que pese tal deficiência na analogia, o pensador austríaco considera a imagem frutífera: nem o melhor pianista poderá tocar bem um instrumento desafinado (analogia com a doença). O afinador teria sua correspondência na figura do médico. Nesse estado de coisas, “Quem ousa agora afirmar que a afinação do piano faz a arte do pianista? Sabemos: não se reparam os erros de um mau pianista” (idem). Aprofundando a analogia, Frankl rememora que o afinador de pianos, não raramente, tem a oportunidade de admirar “como o virtuose consegue tocar melhor, talvez, num piano desafinado do que um mau executante num piano afinado” (idem) e cita o exemplo de Immanuel Kant:

Kant, nos últimos dias de vida, teve à sua disposição um cérebro no chamado *status cribrosus*, quando se instalou uma grave perturbação amnésica-afásica. Sentia

---

<sup>162</sup> A formulação de Frankl aqui é a seguinte: o somático é dado pela hereditariedade; o psíquico é dirigido pela educação; o espiritual, por sua vez, não pode ser “educado”, “tem de ser realizado – o espiritual ‘é’ só na auto-realização, na ‘realidade de execução’ da existência” (FRANKL, 1978, p. 131).

dificuldades na evocação das palavras; mas que palavras sabia ele ainda arrancar do seu ‘instrumento’! Os médicos tinham-no procurado para realizar uma conferência, e o convidado ficou em pé, por muito tempo, até que finalmente compreenderam que ele se recusava a sentar enquanto eles não o fizessem. Logo que sentaram, Kant arrancou ao seu cérebro arteriosclerosado as palavras comoventes: ‘Ainda não perdi o sentido da humanidade’. *Ecce*: um virtuoso toca um instrumento defeituoso! (idem, p. 121).

A herança biológica constitui tão-somente o material com o qual o homem constrói a si mesmo<sup>163</sup>. Aqui, Frankl evoca uma analogia entre o destino biológico enquanto, simplesmente, as pedras que são rejeitadas ou aproveitadas pelo construtor. No entanto, o construtor, enquanto tal, não é feito de pedras. Não se podem colocar num mesmo plano ontológico a liberdade espiritual e a facticidade do biológico.

Embora o organismo psicofísico seja o conjunto dos órgãos, das ferramentas, dos meios para um fim, esse fim é duplo, de acordo com ambas as funções do organismo em relação à pessoa espiritual: a função expressiva e a instrumental. O organismo é um meio para esse fim duplo a serviço da pessoa (FRANKL, 2016, p. 104)

Em suma: “o que é transmissível são as fronteiras psicofísicas, não o que fica entre elas. São as pedras da construção, jamais o mestre-de-obras” (idem, p. 126). Insistimos que é nesse sentido que Frankl assevera que a relação existente entre a pessoa espiritual e seu organismo biológico é de natureza expressivo-instrumental: o espírito organiza e instrumenta o organismo psicofísico; a pessoa espiritual “o forma ‘para si’, na medida em que o faz utensílio, órgão, *instrumentum*” (idem, p. 117) a favor da vida enquanto conquista e realização:

Assim, a sua forma de vida definitiva faz lembrar uma realização artística ou desportiva: uma realização artística, na medida em que a rebelde matéria biológica se foi deixando modelar; uma realização desportiva, no sentido em que a nação dos desportistas por excelência, os anglo-saxões, usa a expressão idiomática *to do one’s best* – dar o máximo de si, dando-se às coisas, entregando-lhes de corpo e alma -, tomando-a como uma das mais correntes e quotidianas entre os ditos usuais (FRANKL, 2003a, p. 129).

---

<sup>163</sup> Frankl cita a obra de A. W. Kneucker, sobre filosofia da medicina, em que o autor esvazia a idéia de liberdade no homem através da defesa de um determinismo glândulo-hormonal. O ápice desse “fatalismo médico” parece concentrar-se na passagem “quanto mais ativas são as glândulas, mais passivas são, geralmente, as idéias morais”. Sobre isso, Frankl comenta “Na realidade, uma ‘idéia moral’ ou, para melhor dizer, um propósito só começa verdadeiramente quando um homem é senhor da ‘atividade’ das suas ‘glândulas’, isto é, quando lhe opõe a atividade do seu espírito, quer dizer, quando reage como pessoa espiritual a um *faktum* psicofísico (que nunca representa um *fatum*)” (FRANKL, 1978, p. 156).

A existência do homem enquanto pessoa implica, para Frankl, a aceitação de três caracteres essenciais, que formam sua “esseidade”<sup>164</sup> de ser espiritual: 1) a pessoa constitui um *in-dividuum*<sup>165</sup>, ou seja, forma uma unidade indissociável; 2) a pessoa é um *in-summabile*<sup>166</sup>: assim como não se a pode dividir, também não lhe é permitido agregar – não se trata apenas de uma unidade, mas de uma totalidade; 3) a pessoa é um *novum*: cada humano que nasce constitui uma entidade absolutamente original. O portador inalienável de um tal destino biológico – algo que, obviamente, todos somos – confere sentido a essa forma de determinação ao configurá-la à sua história pessoal de vida. O pai da logoterapia, certamente, concordaria com o célebre subtítulo promocional da intrigante produção cinematográfica “Gattaca”, de Andrew Niccol, que afirma: “não há gene para o espírito humano” (DeVito, Shamberg, Sher, & Niccol, 1997).

### O Destino Psíquico

No que diz respeito ao destino psíquico<sup>167</sup>, Frankl nega o pandeterminismo instintivo do homem, isto é, a ideia de que, em última instância, todas as ações e esforços humanos seriam fruto direto de seus apetites instintuais<sup>168</sup>, dos quais o homem seria um mero resultado. O psiquiatra vienense procede com essa negação sem, contudo, negar a irrecusável realidade pulsional de que o ser humano faz parte. Sua fórmula, nesse sentido, parece ser: “O homem possui instintos, mas os instintos não possuem o homem” (FRANKL, 2003a, p. 90). A

---

<sup>164</sup> “Em rigorosa oposição à sua facticidade psicofísica, a pessoa espiritual-existencial do homem é um *in-dividuum*, um *in-summabile* e um *novum*. Estas três existências, juntas, constituem o *haecceitas* – para nos servirmos desta expressão da teoria do *principium individuationis* dos escolásticos” (FRANKL, 1978, 128).

<sup>165</sup> Aqui, Frankl alerta para que não se equivalham os termos “dividir” e “diferenciar” (FRANKL, 1978, p. 128). Quando falamos dos três modos de ser do homem (biológico, psíquico e espiritual), não se está compartimentalizando o humano, mas, sim, diferenciando as distintas regiões ontológicas em vista de uma unidade. Corpo, psiquismo e espírito não são “partes” de uma composição aditiva, visto que o homem é um ser integral.

<sup>166</sup> Temos, aqui, a segunda das “Dez Teses sobre a Pessoa”: “Enquanto totalidade, a pessoa não se deixa incorporar-se a classificações inclusivas, como são as que se referem à massa, à classe ou à raça: todas essas ‘unidades’ ou ‘totalidades’, que representam hierarquias em que se engloba o homem, não constituem entidades pessoais, mas, sim, na melhor hipótese, pseudo-pessoais” (FRANKL, 2007, p. 221).

<sup>167</sup> Aqui, é importante entender a relação pressuposta por Frankl entre psiquismo e vida instintiva: “Do ponto de vista científico, da mesma forma que o corpo seria uma evolução a partir de organismos animais, a psique também consistiria numa continuação e aperfeiçoamento estrutural de instintos e emoções animais e de capacidades intelectuais rudimentares de solução de problemas. (...) De acordo com a concepção de Frankl, o homem realmente possui um corpo, comparável ao dos outros organismos, e uma dimensão psíquica, que abrange as emoções humanas diferenciadas, com base nos instintos. Porém, acima destas dimensões, possui ainda uma *dimensão espiritual*, que constitui a dimensão verdadeiramente humana, a dimensão que realmente eleva o homem acima do animal, não apenas quantitativa, mas também qualitativamente” (LUKAS, 1992, p. 20).

<sup>168</sup> É importante ter em mente que Frankl entende a posição psicanalítica a partir de um pandeterminismo pulsional, razão por que a contenda dele neste tópico se dará, basicamente, com sua interpretação pessoal dos postulados de Freud.

afirmação dos instintos não contradiz a liberdade humana, pois esta pressupõe a possibilidade de negação daqueles.

Não negamos, portanto, os instintos em si, e isto é válido não só do ponto de vista ôntico, como do ético: onde é oportuno, o homem deve e pode afirmar os seus instintos; mas eu não posso, porém, afirmar alguma coisa sem que tenha tido antes liberdade, mesmo, para negar. E tudo depende desta liberdade. Importa, para afirmar os instintos, não negar a liberdade perante eles. Importa afirmar os instintos, mas não afirmá-los mas não afirmá-los à custa da liberdade, mas sempre no contexto, e em nome da liberdade. Importa afirmar os instintos sem no entregarmos a eles ou abandoná-los (FRANKL, 1978, p. 158).

Em seu funcionamento psicológico-pulsional, fica evidenciado que, no homem, os instintos nunca aparecem “em si”. Frankl defende uma espécie de *a priori* espiritual que pré-configura toda atividade instintiva. A tomada de posição espiritual se sobrepõe, facultativamente, a toda instintividade, de modo que “os instintos são sempre dirigidos e marcados a partir da pessoa; os instintos sempre são personalizados” (FRANKL, 2003a, p. 90) e nunca ocorrem sem a possibilidade de autoconsciência emanada da dimensão espiritual. Essa lacuna, esse intervalo que “descola” o ser humano da facticidade de sua condição instintiva constitui uma faceta de sua liberdade espiritual, de modo que aí logo se mostra a distinção básica entre homem e animal: enquanto o animal “é” seus instintos (FRANKL, 1990, p. 118), a instintividade do homem sempre está dialeticamente incluída em sua espiritualidade<sup>169</sup>.

A realidade efetiva psicológica traz consigo, com isso, o fato de que nunca ocorrem no homem ‘pulsões em si’. As pulsões já são sempre afirmadas ou negadas; de um modo ou de outro, elas já são sempre de algum modo configuradas. Todo caráter pulsional no homem já é sempre formado em uma dimensão superior por uma tomada de posição espiritual – de tal modo que essa cunhagem pelo espiritual sempre marca a pulsionalidade humana francamente como um *a priori* espiritual. As pulsões são sempre dirigidas, afinadas e reverberadas a partir da pessoa: pulsões são sempre já personificadas (FRANKL, 2014, p. 90).

Para Frankl, o animal é idêntico a seus instintos, exatamente, porque não haveria uma vontade livre e autoconsciente que se sobrepusesse ou perdurasse às mudanças da relação travada entre instinto e meio. Isto é, o animal está sempre preso a um estrito esquema cognitivo-comportamental em que os instintos o impelem a modificar o meio de alguma forma, e o meio modificado aponta ao animal como reagir. O animal, por mais evoluído que seja, não tem a

---

<sup>169</sup> Daqui se deriva a noção de que a meta principal da vida humana não pode ser apenas sua perpetuação enquanto espécie (diretriz instintiva), mas sua orientação ao sentido: “De tudo isto deduzimos mais uma vez que *a vida nunca pode ser um fim em si, que a sua propagação jamais pode constituir o sentido que lhe é próprio*. Muito pelo contrário, a vida só recebe o seu sentido de outras referências não-biológicas, que representam, por isso, um momento transcendente. A vida não se transcende a si mesma em ‘longitude’ – no sentido da sua própria propagação -, mas sim ‘em altura’, - enquanto *intende* para um sentido” (FRANKL, 2003a, p. 113).

capacidade de distanciar-se desse esquema, decidindo-se sobre a realização ou não de seus ditames pulsionais, enquanto que, no homem, “entre estímulo e resposta, existe um espaço. Nesse espaço, encontra-se o poder de escolher nossa resposta. Em nossas respostas, residem nosso crescimento e nossa felicidade” (PATTAKOS, 2004, p. 8). É, exatamente, por poder agir diferentemente da meta instintiva, a qual circunscreve o animal a um meio-ambiente, que o homem é aberto ao mundo e se constitui como ser irrecusavelmente histórico<sup>170</sup>.

Cada indivíduo [da série animal] reage a partir de instintos idênticos de igual modo, em situações iguais, e cada geração faz o mesmo. Um formigueiro não conhece uma história – tampouco conhece o valor próprio dos indivíduos. Em compensação, o homem não só é um ser completamente individual, como também um ser completamente histórico. Ele é sempre alguma coisa de particular e alguma coisa de único, tal como também o é seu próprio mundo. Na qualidade de ser histórico, o homem nunca ‘é’, mas sempre ‘vem a ser’. Ele só será um ‘todo’ quando sua vida tiver terminado; só então, seu ‘mundo’ será completado (FRANKL, 1978, p. 153).

O animal é consciente, na medida em que “vê”, mas não é autoconsciente, na medida em que não “sabe” o que vê. Em outras palavras, o animal não possui autoconsciência, isto é, a faculdade de distanciamento e reflexão sobre sua constituição fisiológica e psíquica.

Na medida em que afirma as pulsões, isso sempre acontece primeiramente pela via de uma identificação com elas. É tudo isso que o retira da série animal. Enquanto o homem precisa primeiro se identificar a cada vez com as pulsões (na medida em que efetivamente as afirma), o animal é idêntico às suas pulsões. O homem possui pulsões – o animal ‘é’ suas pulsões. Em contrapartida, sua liberdade é o que o homem ‘é’ – e isso na medida justamente em que ela lhe é própria *a priori* e de maneira indissolúvel: algo que eu meramente ‘tenho’, eu também poderia naturalmente perder (FRANKL, 2014, p. 90).

É nesse contexto que, na concepção da logoterapia, “não só quando os instintos estão inibidos, mas também quando eles se desembaraçam, o espírito sempre age, sempre interfere, ou permanece em silêncio no interior” (FRANKL, 1995, p. 91). Logo, sempre que se manifesta no homem uma “atividade instintual desintegrada”, já não se trata de um homem são (FRANKL, 1990, p. 32). Instintividade e liberdade, como vimos, encontram-se numa relação de necessidade recíproca: “no homem, não há instintos sem liberdade, nem liberdade sem instintos” (FRANKL, 1995, p. 32). Por força da dimensão espiritual, a logoterapia entende que toda diretriz instintiva é perpassada por uma zona de liberdade.

---

<sup>170</sup> Aqui, cabe ter em mente que, para Frankl, “(...) a verdadeira natureza do homem é sua cultura; enquanto cada animal possui seu meio ambiente adequado, o homem tem acesso a um mundo do sentido” (FRANKL, 1991, p. 127).

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 pulsões e pelos instintos que o estimulam, ou então pelas razões e pelos sentidos que o atraem (FRANKL, 2005, p. 49, grifos nossos).

Aqui, Frankl chama atenção para uma distinção fundamental, que está no cerne do debate entre determinismo e pandeterminismo. Este, segundo o pensador austríaco, seria causado por uma confusão entre a noção de “causas”, de um lado, e “razões”, por outro. O pai da logoterapia rememora como o sistema de Wilhelm Wundt fora criticado enquanto uma “psicologia sem psique” e afirma que, hoje, é fundamental superar o que entende por uma “psicologia sem *logos*”, isto é: uma psicologia que interpreta o “comportamento humano não como induzido por razões que estejam fora do indivíduo, na realidade exterior, mas sim como consequência de causas que operam no interior de sua psique (ou soma)” (idem, p. 63).

Os sentidos, sob a objetividade que estudamos no primeiro capítulo, funcionariam como razões para o comportamento, atraindo o homem “de fora”, não o impulsionando, cegamente, “a partir de dentro”. Por exemplo, se alguém se sente infeliz e ingere álcool, a bebida – agindo biologicamente – pode “causar” o desaparecimento desse estado de humor, mas a razão pela qual se sente infeliz permanecerá. Se alguém descasca uma cebola, suas lágrimas têm uma causa, mas não uma razão. Em outras palavras, as “causas”, processando-se no âmbito biológico ou psíquico, não seriam intencionais; dessa forma, Frankl afirma que, sem referência à intencionalidade, não se pode entender o agir humano<sup>171</sup>.

A fim de desenvolver essa tese, Frankl cita o pensamento de B. F. Skinner, o pai do chamado “behaviorismo radical”: “Somente despojando os homens de sua autonomia, poderemos transferir as causas reais do comportamento humano da esfera do inacessível para a do manipulável” (SKINNER apud FRANKL, 2005, p. 48). Nesse contexto, o pai da logoterapia afirma sua posição de que os processos de condicionamento não constituem os motivos reais do comportamento humano. Em segundo lugar, defende ele que a humanidade do comportamento humano não pode se mostrar, na medida em que não se reconhecer que os motivos reais do comportamento humano não são uma causa, mas, antes, uma razão: “As causas

---

<sup>171</sup> O pai da logoterapia critica, portanto, toda a concepção metodológica das psicologias que interpretam “monadologicamente” o ser humano: “A psicologia científico-natural beneficia-se da falta de ‘motivos’, em que um sujeito tornado sem objeto – numa palavra, um objeto – seja ‘levado’ a agir num mundo que já então não existe mais – e então constrói causas: o modelo comportamental constrói seus diversos processos condicionantes, o modelo psicodinâmico, suas pulsões. O *homo humanus*, agente no mundo, torna-se *homunculus*, seja como *reagente* a estímulos ou *ab-reagente* às pulsões” (FRANKL, 1990, p. 36).

são confundidas não apenas com as razões, mas também com as condições. De certo modo, porém, as causas são condições. Elas são condições suficientes, em oposição às razões, no sentido estrito de condições necessárias” (FRANKL, 2005, p. 48). Em resumo, se interpretarmos o homem nos termos de um sistema fechado, tal como o psicologismo o faz, conseguiremos observar apenas as forças que impulsionam, mas não os motivos que atraem:

Na medida em que ser-homem significa ‘ser-no-mundo’, o mundo contém uma enormidade de valores e de sentido. O sentido e os valores são ‘motivos’ que acionam o homem. Quando interpretamos o homem como um sistema fechado, banimos do campo visual justamente o mundo aberto do sentido e dos valores que constituem possíveis ‘motivos de ação’ para o homem. Afastados os motivos e as razões, restam as causas e os efeitos. Estes, conforme o caso, são representados como reações a estímulos ou reflexos condicionados, enquanto as causas, conforme o caso, são representadas como processos condicionantes, instintos ou ‘mecanismos disparadores automáticos’. Os instintos são algo que me empurra, ao passo que o sentido e os valores algo que me puxa, me atrai (FRANKL, 1978, p. 180).

Prosseguindo o debate acerca da liberdade espiritual frente à constituição psíquica, Frankl afirma não concordar com a acusação de que a psicanálise seja pansexualista (FRANKL, 1985a, p. 112), mas reconhece nela um pressuposto bem mais “errôneo e perigoso”: o pandeterminismo<sup>172</sup> (FRANKL, 2003, p. 19), enquanto, como vimos acima, visão de ser humano que “descarta a sua capacidade de tomar uma posição frente a condicionantes quaisquer que sejam” (FRANKL, 1985a, p. 112). Frankl enxerga na antropologia não assumida da psicanálise um modelo mecânico-homeostático de redução de tensão<sup>173</sup>, no qual o princípio da realidade estaria, apenas, a serviço do princípio do prazer, modulando-o na vida social, mas, sempre, com o interesse de garanti-lo (FRANKL, 1988, p. 32).

No sistema fechado de um ‘aparelho psíquico’ (Freud) que é denominado pelo princípio do prazer, não há lugar para a busca de sentido, que rompe o ‘espaço interior da alma’, ao mandar e orientar o homem para o mundo, para um mundo ordenado – para um cosmos – de sentido e valores (FRANKL, 1991, p. 67).

---

<sup>172</sup> Sobre este aspecto específico, no entanto, Frankl faz uma importante ressalva sobre a concepção freudiana: “Mas, falando novamente de Freud, ele só cultivava o pandeterminismo na teoria. Na prática, ele não era de forma nenhuma cego para a liberdade do homem de se transformar. Ele definiu a meta que ele havia estabelecido para psicanálise ao estipular que a psicanálise quer ‘propiciar ao ego do doente a liberdade de decidir desta forma ou de outra’ (*Psychoanalyse und Libidotheorie*, Gesammelte Werke, volume XIII, 1923, p. 280)” (FRANKL, 1991, p. 214). Apesar da crítica sistemática por parte de sua escola, Frankl sempre afirmou ver no criador da Psicanálise o maior gênio da psicoterapia (FRANKL, 2005, p. 8) e, frequentemente, citava a frase a seguir - do próprio Freud - para se permitir refutá-lo: “A reverência à grandeza de um gênio é certamente algo importante. Mas nossa reverência aos fatos deve ser ainda maior” (FREUD apud FRANKL, 1967, p. 7).

<sup>173</sup> “...o próprio princípio do prazer – do mesmo modo segundo Freud – serve ele mesmo e por sua parte a um princípio mais abrangente, a saber, ao princípio da homeostase no sentido de W. B. Cannon (*The Wisdom of the Body*, Nova York, 1932), cuja meta é atenuar tensões internas, a fim de manter ou reproduzir o equilíbrio interno. Assim, então, mesmo Freud expõe ‘o aparelho psíquico’ como algo cuja ‘intenção’ consistiria em ‘dominar e sanar a profusão de estímulos e as grandezas dos estímulos que se aproximam desse aparelho vindos de fora e de dentro’” (FRANKL, 2014, p. 280).

Logo, a tese psicanalítica de que o *ego*, portanto, derivaria do *id* e a ele estaria submetido é rechaçada por Frankl<sup>174</sup>, para quem o *id* seria sempre o *id* de um *ego*, que, por sua vez, não é apenas a resultante de uma soma de pressões, como, metaforicamente, num paralelograma de forças na Física. O pai da logoterapia afirma que tal concepção é “absurda e contraditória”<sup>175</sup>, na medida em que jamais algo de natureza pulsional e apessoal será capaz de obrigar algo pulsional a se transformar e fixar objetivos. Há de haver um desnível ontológico aí: “O instinto é incapaz de se transformar no valioso e dominar o instintivo. *Ou alguém já ouviu dizer que um rio tenha construído uma central hidrelétrica?*” (FRANKL, 1978, p. 209, grifos originais).

Max Scheler<sup>176</sup> já nos tinha ensinado o fato de esse elemento humano ser estabelecido em um plano essencialmente diverso ou representar no mínimo algo mais total, mais abrangente em relação ao campo meramente pulsional; ele falou certa vez sobre uma ‘alquimia psíquica que produz ‘pensamento’ e ‘bens’ a partir de suas artes da libido’. O que fica clara é a contradição interna da psicanálise, onde ela é confrontada com o ético no homem e precisa construir um ‘ego’ e um ‘superego’. Com relação a isso, Erwin Strauss (*Geschehnis und Erlebnis* – Acontecimento e vivência) nos diz: ‘As forças reguladoras da vida pulsional precisam pertencer concomitantemente à dotação originária do homem; elas não podem ser deduzidas das pulsões mesmas’” (FRANKL, 2014, pp. 27-28).

O pensador vienense afirma que a psicanálise se apoiaria, nesse ponto, numa narrativa quase que digna de um Barão de Münchhausen: o ego se alçaria pelas tranças do superego a fim de sair do “pântano do id” (FRANKL, 2014, p. 111). Ora, há de se distinguir, como o fez Martin Buber (apud FRANKL, 1978, p. 158), entre “força” e “capacidade de pôr forças em movimento”, o que seria o característico da atividade espiritual<sup>177</sup>:

É impossível, por conseguinte, conceber o ego como fundamentado nos impulsos. O que, entretanto, não exclui que em todo esforço pelos valores se encaixa algo de

<sup>174</sup> “A análise existencial, porém, tem as suas dúvidas a respeito dessa concepção: na nossa opinião, o par de opostos ‘ego e id’ é uma construção. Nós pensamos que esse tipo de sistema bipartido, que domina a teoria freudiana na sua forma de ver o fenômeno psicológico, está completamente errado, visto que o suposto ‘id’, ou seja, toda a pulsionalidade, já é formado a partir do ‘ego’” (FRANKL, 1991, p. 186).

<sup>175</sup> Frankl chega a afirmar que a segunda tópica freudiana se serve, no fundo da velha técnica narrativa do conto de fadas: “o que se faz nestes contos é isolar, separando-as de todas as outras possibilidades, os tipos de conduta (da mãe, por exemplo) desejados e queridos pela criança, e condensá-los na representação de uma instância independente, numa boa Fada; e, por outro lado, personificar na ideia de uma bruxa todas as condutas desagradáveis, de que a criança nem sequer quer ouvir falar, e que receia” (FRANKL, 2003a, p. 302)..

<sup>176</sup> “Quanto ao sonho, o compromisso [entre as instâncias intrapsíquicas] se dá por causa da pretensa censura do sonho, e foi Max Scheler quem primeiro chamou a atenção para esse ponto fraco da psicanálise, a saber, a aporia desse conceito, que reside na ideia de que a instância que reprime, censura e sublima não é algo que se possa deduzir dos instintos, os quais proporcionam o *quê* do reprimido – e, consequentemente, não podem ser por si mesmos o *quem* da repressão. Costumo explicar esse aspecto aos ouvintes de minhas conferências por meio de uma comparação: ainda não aconteceu de um rio construir sua própria represa” (FRANKL, 2015, p. 35).

<sup>177</sup> Elisabeth Lukas, sobre esse tema, é precisa: “Algo deve, em última instância, dominar as emoções, sem necessariamente reprimi-las, algo precisa vigiar e até dirigir a dimensão psíquica do homem, impor limites éticos à sua instintividade; este algo é *dimensão espiritual do homem*” (LUKAS, 1992, p. 209).

pulsional, já que, como dissemos, os impulsos atuam como energia alimentadora. A energia, todavia, é mobilizada pelo ego, que pode e deve dela dispor. A energia pulsional que entra na dinâmica do anseio pelos valores terá sido mobilizada por uma instância não-pulsional, cuja realidade é comprovada justamente através dessa mobilização (FRANKL, 1978, p. 209).

Frankl defende que, no entendimento da logoterapia, o homem tem à sua frente os valores, enquanto que, para a psicanálise, “ele tem em suas costas os impulsos, o id”. Frankl assevera que a escola freudiana entende toda energia como impulsiva (“*vis a tergo*”)<sup>178</sup>. Para a logoterapia, contudo, não só o psíquico, mas também o espiritual tem a sua dinâmica, a qual não se fundamenta, no entanto, na pulsionalidade, mas, sim, no anseio pelo sentido, processo para o qual o elemento instintivo aparece enquanto energia “alimentadora” (idem, p. 207). Nesse ponto, Frankl faz uso de uma parábola de grande alcance semântico, a fim de ilustrar o engano que a psicanálise comete no que tange à “energia alimentadora da vida espiritual”. Frankl evoca, então, a imagem do trabalhador dos serviços urbanos, que, em sua jornada subterrânea de trabalho, vê apenas canos de água, gás e cabos condutores de eletricidade:

É tudo o que vê enquanto estiver afundado no mundo dos tubos. Se não conhecesse as universidades, as igrejas, os teatros e os museus da cidade, nada saberia da vida cultural. Mas isto ele só pode conhecer nas horas de folga, quando vai até a cidade; enquanto permanecer nos fossos, na infra-estrutura, se moverá tão somente no ambiente das energias que alimentam a vida cultural cidadina. A vida cultural, porém, não se compõe de gás, água ou eletricidade. O mesmo ocorre com o psicanalista, que não enxerga além da infra-estrutura psíquica da vida espiritual. Não consegue divisar senão a dinâmica efetiva e a energética dos impulsos. Ora, a vida espiritual não se constitui de prazer e impulso. Nenhum dos dois fatores representa o essencial, nenhum dos dois importa realmente (FRANKL, 1978, p. 207).

Logo, na interpretação do pai da logoterapia, a psicanálise entende que, por trás de todo querer consciente, deve existir um “tem de ser” inconsciente<sup>179</sup>, de modo que os objetivos a que o *ego* se propõe seriam apenas meios para alcançar um fim imposto pelo *id*, o qual seguiria “passando por cima” do *ego*. Essa distorção levaria ao pressuposto psicanalítico de que o homem “é vivido” por seus instintos<sup>180</sup> (FRANKL, 1967, p. 7). O resultado final dessa

<sup>178</sup> “Para a análise existencial, um dever que se tornou consciente precede ao querer – para a psicodinâmica, um precisar inconsciente se acha por detrás do querer consciente. Para a análise existencial, o homem se encontra em face de valores – para a psicodinâmica, as pulsões, o id, se acham por detrás de suas costas; para a psicodinâmica, toda energia é energia pulsional, força impulsionadora. Para ela, tudo é ‘*vis’ – vis a tergo*” (FRANKL, 2014, p. 108).

<sup>179</sup> Frankl revela não partilhar da “crença freudiana de que haja uma ‘identidade entre determinado e motivado’, para citar Maslow, que atribui a Freud o ‘erro de identificar o termo ‘determinado’ com a expressão ‘motivado pelo inconsciente’, como se não houvesse outros determinantes do comportamento” (FRANKL, 2011, p. 72).

<sup>180</sup> Frankl refere-se, aqui, a uma passagem da obra freudiana “O Eu e o Id”, de 1923, em que o pai da psicanálise cita a contribuição do médico alemão, pioneiro no campo da psicossomática, George Groddeck, em seu livro “Das Buch bom Es” [O Livro Disso]. Diz Freud: “penso que não devemos hesitar em atribuir o devido valor a essa

concepção residiria na ideia de que todos os motivos humanos hão de parecer, sob a ótica psicodinâmica, impróprios: “Todas as tendências culturais, sejam de natureza teórica ou prática, estética ou religiosa, em síntese, toda aspiração espiritual dará a impressão de ser mera sublimação” (FRANKL, 1978, p. 208). Frankl, nesse contexto, cita Gordon Allport, que afirmou que Freud fora um verdadeiro especialista em razões e justificativas que não podem ser tomadas literalmente, no seu significado aparente<sup>181</sup> (FRANKL, 2011, p. 70).

Mas segue argumentando no sentido de que o fato de que razões dessa natureza existam não altera o fato de que “a maior parte das motivações possa ser interpretada como sincera e autêntica. Ora, se negarmos isso, que motivações inconscientes estariam escondidas por trás de tal negação?” (idem). Para Frankl, essa pressuposição é comparável à atitude do homem que, ao se deparar com uma cegonha, diz “‘Oh! Eu pensei que cegonhas não existissem!’”. Será que o fato de este animal ser usado para esconder das crianças os fatos da vida nega a realidade da ave?” (FRANKL, 1967, p. 7).

Se assim fosse, o espiritual não seria mais que uma mentira da vida, um auto-engano. Para a psicanálise, pouco importa. Se eu acreditar nela, não posso imaginar-me como um cirurgião dedicado ou um amante entusiasmado da verdade, o psicanalista procurará convencer-me de que, na realidade, sou apenas um *voyeur* ou um sadista sublimado. Em outros termos: na verdade, sou um escravo dos meus impulsos, e quando me mostro interessado por certos valores ou tenciono efetivá-los, estou simplesmente fingindo para mim mesmo (FRANKL, 1978, p. 208).

Uma outra imagem que Frankl evoca no sentido de ilustrar o poder de decisão do *ego* frente ao *id* é a do barco à vela, em sua relação com o vento:

O *ego* ‘quer’. O *id* ‘impulsa’. Mas nunca o *ego* é absolutamente ‘impulsado’. Velejar não é simplesmente deixar o bote correr ao sabor do vento que o ‘impulsa’; a arte de velejar começa, antes, pelo contrário, precisamente quando se está em condições de imprimir à força do vento a direção desejada, podendo-se, inclusive, dirigir a embarcação contra o vento (FRANKL, 2003, p. 131).

---

concepção de Groddeck [‘nós somos vividos por forças desconhecidas e incontroláveis’] e dar-lhe um lugar no conjunto da ciência. Proponho, assim, denominarmos este ente que provém do sistema pré-consciente de o Eu [das Ich] e, seguindo Groddeck, aquele outro psíquico, no qual o Eu se prolonga e que se comporta de forma inconsciente, de o Id (o Isso) [das Es]” (p. 37). FREUD, Sigmund “O Ego e o Id” In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, volume XIX. Tradução José Otávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

<sup>181</sup> Nesse ponto, Frankl chama a atenção para o mecanismo psicologista de autoproteção teórica da escola freudiana: “Qualquer polêmica contra a psicanálise é dificultada pelo fato de que a psicanálise se estrincheira por trás de seu próprio psicologismo, como quando proclama que aqueles que não se deixam convencer por ela, que não a entendem, deixam transparecer, na verdade, ‘resistências’ que não foram submetidas à análise. Não deveria, contudo, a psicanálise facilitar para si mesma as coisas a tal ponto, sobretudo porque, ao qualificar dessa forma as objeções de seus adversários, renuncia ao direito de ser tratada como ciência” (FRANKL, 1978, p. 209).

Isto é, em sua constituição psíquica, o homem não decide como os instintos aparecerão perante sua vontade livre, assim como o velejador não tem o poder de escolher como o vento se imporá a ele. O que o homem pode fazer é decidir, livremente, por sobre aquilo que lhe ocorreu enquanto fato psicológico, configurando o modo por meio do qual administrará a influência da energia pulsional em sua vida, assim como o velejador, sabendo aonde quer ir, administra o vento a seu favor. Nesse sentido, quanto à questão do controle do *id* pelo *ego*, Frankl adverte para que não se coloque num mesmo plano a distinção entre poder e força. Ilustra o argumento do controle apriorístico do *ego* sobre o *id* com outra metáfora: essa relação seria como a de um juiz senil que condena um réu forte e musculoso. Isto é, questionar o poder do juiz, nesse caso, seria o mesmo que confundir o “poder judicial” com “poder físico”: “Quem se espanta de que o eu possua a capacidade incondicional de dizer não aos instintos confunde que se encontram em planos diferentes” (FRANKL, 1978, p. 158).

O psicologismo também concebe o homem como um aparelho e se refere a ‘mecanismos psíquicos’. Atentar porém exclusivamente ao automatismo do aparelho psíquico, significa deixar de perceber a autonomia da existência espiritual. A vida psíquica dará a impressão de ser um jogo de forças impulsoras de funcionamento automático, e o homem, um feixe de impulsos (idem, p. 188).

Frankl, em sua postura respeitosa diante de Freud, afirma, sobre a temática em questão, que o pai da psicanálise era “genial demais” para não estar ciente de que limitara suas investigações às camadas “mais baixas” da existência humana. Para isso, Frankl evoca trecho de uma carta do mestre a Ludwig Binswanger, em que se lê uma espécie de confissão de Freud: “‘Eu sempre me confinei ao térreo e ao porão do edifício’ chamado homem” (FRANKL, 2011, p. 20). O pai da logoterapia oferece a possibilidade de interpretar o *id* como um “‘eu’ vencido no decorrer do tempo”, aquele “eu” cristalizado que a pessoa espiritual foi transcendendo no decorrer de seu processo de autoconfiguração: “esse ‘eu’ não se situa mais na realidade consumada da auto-realização espiritual; esse ‘eu’, como meu oposto, é transcendido por mim mesmo, esse ‘eu’ já é o *id*” (FRANKL, 1978, p. 160). Complementando tal noção, Frankl sugere que o superego seria o *eu* ainda não realizado, o “que ainda não é *eu*” (idem). Nesse estado de coisas, sob uma perspectiva terapêutica, “a instintividade, o *id*, é menos relevante do que aquilo que o *ego* começa a fazer com ela” (idem, p. 109).

Tal interpretação da psicanálise, certamente, se distanciará do próprio entendimento que Freud fazia de sua obra. Colombo acreditou ter achado um novo caminho para as Índias, quando, na verdade, descobriu um novo continente. Há, também, uma

diferença entre o que Freud pensou ter achado e o que ele, de fato, encontrou. Ele acreditou que o homem poderia ser explicado por meio de uma teoria mecanicista e que seu psiquismo poderia ser curado por meio de técnicas. Mas o que ele atingiu foi algo diferente, algo ainda defensável, desde que nós reavaliemos seu empreendimento à luz dos fatos existenciais (FRANKL, 2011, p. 20).

O pai da logoterapia admite que, despida da ideologia mecanicista do século XIX e reavaliada pela filosofia existencial do século XX<sup>182</sup>, a colocação freudiana – “onde era o id, o ego deve advir – pode ser ampliada: onde era o id, o ego deve advir; *mas o ego só se tornará ego através de um Tu*” (idem). A transferência, enquanto vínculo terapêutico, livre de seu aspecto de manipulação, poderá ser compreendida na qualidade de “veículo de encontro humano e pessoal, baseado na relação Eu-Tu” (idem). A perspectiva dialógica também é fundante no pensamento frankliano<sup>183</sup>:

E então nós falamos do inconsciente e da prioridade do tu diante do eu. Uma vez, para dar à psicanálise mais razão do que eu poderia, eu disse que Freud ilustrou a grande obra de sua psicanálise por meio da drenagem do Lago Zuider: onde havia inconsciente deve se tornar consciência. E eu completei, que, de fato, o inconsciente deve ser integrado ao consciente, quando ele diz que o que era inconsciente deve se tornar consciente, eu tenho de adicionar que o eu só pode se tornar eu no outro. Ou seja, em resumo: a integração da estrutura de impulsos é por fim apenas possível na devoção amorosa<sup>184</sup> pelo parceiro (FRANKL et al, 2013, p. 128).

---

<sup>182</sup> Sobre as possibilidades de reformulação do corpo teórico da psicanálise, cumpre citar o posicionamento de Frankl, que afirmou concordar com a ideia de que as fontes de renovação para tal mister deveriam provir de quadros alheios à instituição psicanalítica: “De uma maneira ou de outra, Sigmund Freud escreveu certa vez: ‘Todas as nossas teorias aguardam ser complementadas, reestruturadas e corrigidas’. T. P. Millar certamente pensa que, na situação atual, não se deveria esperar uma revisão teórica significativa proveniente das próprias fileiras psicanalíticas (*British Journal of Psychiatry* 115 (1969), 421). Pelo contrário, ele concorda com Ernest Hilgard, que afirma que a verdadeira reformulação da teoria psicanalítica deveria, antes, partir de pessoas que não estão comprometidas com nenhuma organização ou instituição psicanalítica” (FRANKL, 1991, p. 60).

<sup>183</sup> “Em virtude de sua vontade de sentido, o homem não só tende a buscar um sentido, e realizá-lo, mas também a encontrar outras existências sob a forma de um *tu* de lhes dedicar o seu afeto” (FRANKL, 1978, p. 12). Aqui, Frankl entende a perspectiva dialógica a partir de três autores fundamentais: Moreno, Ebner e Buber: “Realmente, o conceito de encontro é proveniente mais da literatura existencialista que a humanística. Ele foi introduzido por Martin Buber, Ferdinand Ebner e Jacob L. Moreno, cuja contribuição ao pensamento existencialista está condensada em uma interpretação da existência em termos de coexistência. Em tal contexto, o encontro é entendido como um relacionamento entre um Eu e um Tu – um relacionamento que, por sua real natureza, pode ser estabelecido apenas a nível humano e pessoal” (FRANKL, 2005, pp. 59-60).

<sup>184</sup> É importante notar, aqui, a crítica frankliana à interpretação psicanalítica do amor enquanto epifenômeno: no entendimento da logoterapia, Freud teorizou o amor como mero epifenômeno da instintividade psíquica. Frankl, contudo, compreendeu-o na qualidade de “*um fenômeno originário da existência humana* e não precisamente um mero epifenômeno, quer no sentido das chamadas tendências inibidas, quer no sentido da sublimação” (FRANKL, 2003a, p. 19). Mais à frente, assevera: “O amor é um fenômeno humano no sentido exato da palavra. É um fenômeno especificamente humano, quer dizer: não se pode reduzir, sem mais, a um fenômeno sub-humano, nem de um fenômeno sub-humano se pode deduzir. Enquanto ‘fenômeno originário’ que, como tal, é impossível reduzir a alguma coisa que ‘a rigor’ esteja por trás dele, - o amor é um ato que caracteriza a existência humana no que ela tem de humano; por outras palavras, um ato existencial” (idem, pp. 176-177).

Frankl reconhece que, na prática, o homem, frequentemente, não “é” livre de seus instintos<sup>185</sup>, isto é, não se comporta, diante dos seus instintos, a partir da própria liberdade. Contudo, assevera o filósofo vienense: “Que ele não faça sempre isso efetivamente, mas só facultativamente, não modifica a validade de princípio dessa asserção” (FRANKL, 1978, p. 162). Em outras palavras, facultativamente, o ser humano é e permanece livre, de modo que, sempre que assim não parecer, é porque renunciou à própria liberdade. O animal é idêntico à sua estrutura instintiva, que o circunscreve a um meio-ambiente específico; o homem, por sua vez, “é” sua liberdade, que o constitui, dela só podendo afastar-se por um ato de decisão, de renúncia (FRANKL, 2014, p. 90).

O homem se nos revelou livre porquanto ser espiritual, e quando não é efetivamente livre, o é pelo menos facultativamente, ou pode vir a sê-lo. Nesse sentido, e só nesse, é o homem um “homem incondicionado”: *ele é condicionalmente incondicionado*; não tem de ser o que é, mas pode sê-lo (FRANKL, 1978, p. 176).

Sempre que age como “se fosse conduzido” é porque se deixou conduzir, já que “ele pode muito bem entregar-se a seus instintos, mas mesmo esta entrega é de sua responsabilidade” (FRANKL, 1978, p. 159). Essa faculdade, no entanto, é o que faz toda a diferença, já que o que realmente importa não são os condicionamentos psicológicos em si, mas, sempre, a atitude que tomamos diante deles: “É a capacidade de posicionar-se dessa maneira que faz de nós seres humanos” (FRANKL, 1988, p. 17).

O homem tem, por conseguinte, a liberdade em qualquer caso; não a tem só para ser livre, mas também, no mesmo grau, para não ser livre. Tem a liberdade de elevar-se a um possível ser *conduzido*. A sua não-liberdade inclui-se na sua liberdade, assim como a sua impotência, na força (FRANKL, 1978, p. 159).

Cumprido lembrar que a logoterapia não nega, como vimos acima, os instintos em si – isso, tanto do ponto de vista ôntico, quanto do ponto de vista ético. Quando for oportuno, o homem pode e deve afirmar seus instintos. No entanto, como já dissemos, não se poderia afirmar algo sem que, antes, se pudesse ter tido a oportunidade de negá-lo: “Importa afirmar os instintos, mas não afirmá-los à custa da liberdade, mas sempre no contexto, e em nome da liberdade” (FRANKL, 1988, p. 158). A argumentação frankliana também se esforça no sentido

---

<sup>185</sup> “O homem tem liberdade em todos os casos; só que na maioria das vezes desiste dela, voluntariamente. É que nem sempre tem consciência da liberdade, mas pode tomar consciência dela. Este é o alvo da análise existencial, como análise da existência no sentido da liberdade e da responsabilidade; e apelar para a liberdade, tornada então consciente, é a missão do aperfeiçoamento psicoterapêutico da análise existencial que a logoterapia apresenta” (FRANKL, 1978, p. 159).

de combater as leituras antropológicas psicologistas, na medida em que afirma a liberdade humana em face de outro condicionamento psíquico: o do caráter, ou tipologia psicológica.

A pessoa é livre, o caráter, no entanto, não é livre em si, pelo contrário, é exatamente aquilo frente ao qual a pessoa é livre. Isto resulta da circunstância de que a pessoa é espiritual, enquanto o caráter representa alguma coisa de psíquico, e, como sabemos, corresponde e provém da predisposição hereditária. O que um homem recebeu, no decorrer da vida, como herança psíquica, forma o seu caráter, representando, por assim dizer, o genótipo psíquico; o que o homem faz das suas disposições, o que ele, a partir delas, forma corresponderia, portanto, ao fenótipo. A entidade responsável por esta formação é a pessoa espiritual. Assim, podemos dizer: o caráter é criado, a pessoa é criativa (FRANKL, 1978, pp. 160 -161).

Em outras palavras, a pessoa não pode ser reduzida à sua tipologia psíquica, nem dela ser deduzida. Do ponto de vista da logoterapia, o indivíduo neurótico seria, essencialmente, aquela pessoa que distorce a interpretação da própria existência, transformando-a de um “poder-*vir-a-ser-sempre-de-outra-forma*” num “dever-ser-*assim-e-não-de-outra-forma*” (FRANKL, 1995, p.100). Frankl ressalta a frequência com que se escuta de tais indivíduos o apelo a um determinado caráter, ou tipo psicológico, para justificar sofrimentos e atitudes doentias, defendendo que, no mesmo instante em que esse apelo toma lugar, o indivíduo busca um bode expiatório<sup>186</sup>, um pretexto para eximir-se de sua liberdade de tomar posição diante de sua estrutura psíquica, a qual não o determina completamente, apenas o condiciona<sup>187</sup>. No entendimento da logoterapia, o “fatalismo neurótico” implica uma fuga à responsabilidade, por meio da qual os indivíduos prejudicam ou diminuem a sua natureza própria de irrepetibilidade e o seu “caráter de algo único”. A tendência desmascaradora do psicologismo psicanalítico tem uma natureza essencialmente depreciativa:

Perguntemo-nos, então, o que torna esse desmascaramento tão atrativo. Bem, parece que aos médios causa prazer ouvir dizer que Goethe era, afinal de contas, um neurótico, um neurótico como tu e eu, se é que posso expressar-me assim. (E quem estiver 100% livre de neurose, que atire a primeira pedra.) Aparentemente, e por alguma razão estranha, agrada-lhes quando alguém afirma que o homem não é nada mais que um simples macaco, o campo de batalha do *id*, do *ego* e do *superego*, o brinquedo de instintos, o produto de processos de aprendizagem, vítima de condições e circunstâncias socioeconômicas ou de pretensos complexos (FRANKL, 2015, p. 106).

---

<sup>186</sup> O comentário a seguir ilustra a diretriz terapêutica derivada dessa noção: “(...) toda a psicoterapia deve contrariar a tendência típica do neurótico, para estagnar, na forma que lhe é particular, o seu caráter, a sua facticidade, o seu ser-*assim*. Ouvimos constantemente como os nossos doentes se referem ao seu caráter; mas o caráter a que eu me refiro torna-se, no mesmo momento, um bode expiatório: no momento em que falo dele, já estou a me desculpar dele” (FRANKL, 1978, pp. 162-163).

<sup>187</sup> Não se trata aqui, contudo, de dizer, com isso, que o indivíduo é livre no sentido de ser responsável pelo acontecimento da própria neurose; o que Frankl defende é que se é responsável pela atitude tomada diante da neurose, a qual, por sua vez, não determina essa dita atitude.

Retomando, cabe enfatizar que o fatalismo neurótico representaria “uma fuga para o típico, para o que parece haver de fatal no destino da tipicidade” (FRANKL, 2003a, pp. 132-133). Aquilo que o tipo psíquico condiciona, por conseguinte, “em caso nenhum é o decisivo; o decisivo, em última instância, é sempre a tomada de posição da pessoa. Portanto, ‘em última instância’, a pessoa (espiritual) decide sempre acima do caráter (psíquico) (...)” (FRANKL, 1995, p. 98). Nesse contexto, Frankl critica as pretensões de previsibilidade do comportamento humano a partir de seu tipo psicológico ou caráter particular. Esses “cálculos” podem sugerir inclinações e probabilidades médias, mas nunca dar a última palavra acerca das decisões humanas:

Parece-nos, no entanto, que, em todos esses cálculos, a conta foi feita sem considerar o dono da casa. Esse ‘dono da casa’ nada mais é senão a pessoa espiritual do homem, em estrita oposição ao seu caráter psíquico. Essa pessoa espiritual é em sua essência, incalculável. Posso, eventualmente, no máximo, saber como um homem, a partir das suas disposições de caráter, se comportaria numa determinada situação. Todavia, nunca poderei prever ou prever como depois se comportará de fato, porque, em última análise, o homem não se comporta, em virtude do ‘seu caráter’, mas pelo contrário, sua pessoa toma posição frente a tudo e a cada um, e, dessa forma, portanto, também ao seu próprio caráter (FRANKL, 1978, p. 161).

Da mesma forma:

Só o homem se não pode determinar ou calcular pelo fato de pertencer a um certo tipo. Tal cálculo nunca seria exato; sempre um resto ficaria por contar: é o resto que corresponde àquela liberdade que o homem tem para se subtrair às condicionalidades próprias de um tipo (FRANKL, 2003a, pp 118-119).

A pessoa espiritual, portanto, é livre e encontra-se sempre confrontada com seu caráter psíquico, que constitui um dos complexos de condicionamento perante o qual ela é livre; repetimos: “O caráter é criado; a pessoa é criativa” (idem, p. 160). Em outras palavras, Frankl defende o papel ativo<sup>188</sup> da pessoa espiritual frente à plasticidade de sua estrutura psicológica, a qual pode ser modificada a partir de suas escolhas: “Ao entrar em combinação com o caráter que o homem tem, a pessoa que o homem é acaba por reformá-lo, chegando assim a ser uma personalidade” (idem, p. 237). Isto é, Frankl defende que “*eu não apenas ajo de acordo com*

---

<sup>188</sup> A fórmula de Frankl para o tema parece ser: “Isso significa que ajo de acordo com o que sou, mas também chego a ser conforme o que eu venha a fazer. (...) O homem nunca decide somente sobre algo, mas ao mesmo tempo sobre si mesmo. Toda decisão é autodecisiva. E toda autodecisão é, simultaneamente, autocriação. Enquanto forjo o destino, a pessoa que sou plasma o caráter que tenho – assim ‘se’ cria personalidade que chego a ser” (FRANKL, 1978, p. 237).

*aquilo que sou, mas também venho a ser em conformidade com o modo como ajo*<sup>189</sup> (FRANKL, 2014, p. 98). Em suma, a tese de Frankl é a de que a liberdade humana se afirma diante de sua estrutura psicológica, especialmente, ainda, quando esta reflete sofrimento psíquico, já que:

(...) no fatalismo neurótico, o que há é um livre-arbítrio encoberto: o homem neurótico barra a si próprio o caminho para suas próprias possibilidades; atravessa-se a si próprio no caminho que o levaria ao seu ‘poder-ser’. Assim, deforma sua vida e furta-se à ‘realidade do devir’, em vez de a executar (...) (FRANKL, 2003a, p. 123)

## O Destino Sociológico

Discutidos os argumentos de Frankl sobre a afirmação da liberdade espiritual em face dos destinos biológico e psíquico, resta-nos avaliar, neste momento, a problemática concernente ao determinismo do meio físico e social: o terceiro dos domínios de determinação debatidos pelo pai da logoterapia. Este defende que, diante dos condicionamentos irrecusáveis que o ambiente impõe ao homem, em última instância, o que realmente importa é o que o homem faz do próprio meio, isto é, a atitude que o homem toma diante dos condicionamentos ambientais: “Com efeito, e seja qual for o caso, o homem conserva a liberdade e a possibilidade de decidir a favor ou contra a influência do meio-ambiente” (FRANKL, 2003a, p. 142).

O ser humano, efetivamente, é mais do que o simples produto de uns processos de aprendizagem condicionantes. É mais do que o resultado da interação entre ambiente e carga genética, mais que o produto de umas relações de produção. E essa verdade, nós a sabemos no íntimo do nosso coração (FRANKL, 2003b, p. 32).

Dos diversos exemplos que cita<sup>190</sup>, talvez, aquilo que Frankl chamou de *experimentum crucis*, isto é, sua experiência de três anos como prisioneiro nos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial, venha a servir de dado mais eloquente para o argumento da logoterapia sobre o tema: “Neles [nos campos de prisioneiros], era possível ver o ‘poder de decisão’ do espiritual: enquanto um se deixava transformar num ‘patife’, outro – *ceteris paribus* – se tornava um ‘santo’” (FRANKL, 1978, p. 133). O debate fundamental, aqui, gira em torno

<sup>189</sup> É nesse sentido que Frankl afirma que o dito latino “*agere sequitur esse*” (a ação segue o ser) confere apenas uma verdade parcial, na medida em que a segunda parte da verdade seria: “*esse sequitur agere*” (o ser segue a ação) (FRANKL, 2014, p. 98).

<sup>190</sup> Frankl também argumenta com o estudo de Robert J. Lifton a respeito dos soldados americanos que se tornaram prisioneiros de guerra na Coreia do Norte: “Houve bastantes exemplos entre eles tanto de um comportamento extremamente altruísta, como também das formas mais primitivas de luta pela sobrevivência” (FRANKL, 1995, p. 92).

do questionamento: o homem ainda arcaria com a responsabilidade por aquilo que o campo de concentração “fez” dele? Frankl não hesita em responder que sim.

Perguntando a si mesmo se, em tais condições, ainda haveria espaço para algo como “decisão”, responde positivamente: “Não nos admira; pois ‘existência’ – para cuja nudez e desproteção o homem foi reconduzido – nada mais é do que decisão” (FRANKL, 1990, p. 66). Ainda que imerso num ambiente socialmente tão perverso e determinado ao pior, sempre restava ao homem aquela “derradeira liberdade com que, de um modo ou de outro, consegue ele configurar sua existência”:

Há exemplos bastantes – frequentemente heroicos – que demonstram como o homem, mesmo em campos deste tipo, ‘também pode ser-diferentemente’, não tendo que sucumbir às leis, à primeira vista, onipotentes, do campo de concentração, que lhe impõem uma deformação anímica. Antes pelo contrário, está demonstrado que, quando alguém assume as propriedades caracterológicas típicas dos presidiários dos campos (...) e, portanto, sempre que alguém sucumbe às forças de seu meio-ambiente social que lhe modelam o caráter – é precisamente porque antes se deixou decair no aspecto espiritual (FRANKL, 2003a, p. 141).

Nesse sentido, depreende-se que um mesmo ambiente pode contextualizar as mais diferentes reações a ele, isto é, um meio idêntico vem a possibilitar as atitudes humanas mais diversas, as quais, em última instância, se relacionam com uma decisão pessoal, não fatalmente com o meio em si<sup>191</sup>. Por força de sua dimensão espiritual, ainda que confrontado pelos contextos sociais mais adversos, o homem ainda pode posicionar-se diante desses condicionamentos, distanciar-se deles e decidir-se sobre si mesmo. A liberdade, nesse sentido, não é algo que eu venha a “perder” – assim como posso perder qualquer coisa que eu “tenha” – mas, sim, algo que “sou” e do qual só posso afastar-me por decisão, quando decido abrir mão de agir livremente: “Não se perde a liberdade de atitude perante uma situação concreta; o que sucede, simplesmente, é que o homem se lhe entrega, numa atitude de desistência” (FRANKL, 2003a, p. 141). Como vimos acima, para Frankl, assim como o animal “é” seus impulsos, o ser humano “é” sua liberdade, na medida em que esta é sua “característica permanente e definitiva”, podendo a ela voluntariamente renunciar, mas não perder (FRANKL, 1990, p. 118).

Aqui se contextualiza mais uma famosa refutação de Frankl a Freud, quem teria dito que “diante da fome, as diferenças individuais se apagam. Com o aumento da imperiosa necessidade de alimentação, as diferenças desaparecem e em seu lugar manifestam-se uniformes exigências do instinto insatisfeito” (FREUD apud FRANKL, 1978, p. 178).

---

<sup>191</sup> “O fundador da psicologia individual, Alfred Adler, costumava dizer: o homem é que faz as experiências. Com isso, ele queria dizer que depende da pessoa o fato de ela se deixar – e de que maneira – influenciar pelo ambiente” (FRANKL, 2016, p. 152)

Graças a Deus, Sigmund Freud não precisou conhecer os campos de concentração do lado de dentro. Seus objetos de estudo deitavam sobre divãs de pelúcia desenhados no estilo da cultura vitoriana, e não na imundície de Auschwitz. Lá, as ‘diferenças individuais’ não se ‘apagaram’, mas, ao contrário, as pessoas ficaram mais diferenciadas; os indivíduos retiraram suas máscaras, tanto os porcos como os santos (FRANKL, 1985a, p. 129).

Para Frankl, que teve a oportunidade de testar pessoalmente a hipótese freudiana, o que ocorre é exatamente o contrário. Nos campos de concentração, segundo seu testemunho, a qualidade da decisão de cada um é o que vinha à tona<sup>192</sup>: “santos” e “porcos” se revelavam. Em qualquer dos casos, a fome era sempre a mesma; “os homens é que eram diferentes” (FRANKL, 1978, p. 178). Isto é, até numa situação-limite de privação e degradação exterior, pôde-se atestar a capacidade de obstinação do espírito humano: “no campo de concentração se pode privar a pessoa de tudo, menos da liberdade última de assumir uma atitude alternativa frente às condições dadas. E havia alternativa!” (FRANKL, 1995, p. 66).

Na medida em que o homem no campo de concentração se submetia às leis que regem a vida psíquica, ainda assim ele tinha possuído sua liberdade de poder subtrair-se ao poder e à influência do ambiente e de não sucumbir-se àquelas ‘leis’, mas de opor-se, de escapar delas, em vez de obedecê-las cegamente (FRANKL, 1990, p. 101).

O “destino sociológico” também se encontra latente nas diversas formas de ideologia social pandeterminista, a que Frankl chamou de “sociologismo”<sup>193</sup>: “Para o sociologismo, dissemos, o sociológico é tudo, é todo-poderoso. O sociológico abrange o social, o econômico, o político ou, em outras palavras, a sociedade, a economia, o Estado” (FRANKL, 1978, p. 223). A logoterapia, contudo, busca resgatar o valor do indivíduo e sua liberdade, a qual faria frente, inclusive, às chamadas “leis sociológicas”, que, no pensamento de Frankl, nunca atuariam passando “por cima dos indivíduos”, mas sempre “através deles”. A possível validade dessas leis só poderia ser pensada na medida em que os cálculos dissessem respeito à psicologia das massas, o que, ainda assim, só poderia ocorrer na medida em que se pudesse medir algo como um tipo psicológico médio<sup>194</sup> (FRANKL, 2003a, p. 117). Nesse sentido, para Frankl, “o homem

<sup>192</sup> Este entendimento vai de encontro ao posicionamento de Christopher Larsch: “Nos campos de extermínio, apenas a vontade biológica de viver sustenta a vida, uma vez que as suas condições brutais anulam, efetivamente, a possibilidade de que a existência tenha algum significado mais elevado” (LARSCH, 1984, p. 107).

<sup>193</sup> “Para o sociologismo, enfim, o homem também se torna um mero brinquedo, é verdade que não da energia vital, mas das forças sociais” (FRANKL, 1978, p. 189). Vale citar: “Insistimos: tudo na vida humana é condicionado socialmente. O sociologismo nada vê além deste fato; vê o humano cercado pelo condicionamento e nele confirmado a tal ponto que acaba perdendo de vista o fator genuinamente humano” (FRANKL, 1978, p. 217).

<sup>194</sup> “Em face do grande número, abstraindo-se do cálculo das probabilidades estatísticas, uma previsão psicológica é um absurdo” (FRANKL, 1978, p. 45).

não é apenas marcado pelas condições socioeconômicas e políticas, mostra-se capaz de plasmá-las”. Assim, “De nenhum modo, portanto, deve ser uma vítima delas e assim permanecer. Pelo contrário, pode criá-las” (FRANKL, 1978, p. 223).

A logoterapia reconhece a condição do indivíduo na estrutura social, afirmando que o componente sociológico exerce dois tipos de determinação por sobre ele: o organismo social, como um todo, o condiciona; por outro lado e simultaneamente, o indivíduo é orientado para se ajustar ao dito organismo. Nessa dupla relação, Frankl distingue duas condições: uma “causalidade social” exercida sobre o indivíduo e a emergência de uma “finalidade social” para este. O criador da logoterapia defende, no entanto, que essa causalidade social nunca absorve completamente o indivíduo, por cuja zona de liberdade pessoal qualquer “lei sociológica” tem de passar antes de influenciá-lo. Isto é: “(...) o homem conserva também em face do destino social certa margem de livre possibilidade de decisão, tal como perante o destino biológico ou psicológico” (FRANKL, 2003a, p. 136). É utilizando-se desse mesmo raciocínio que Frankl interpreta o componente sociológico da psicologia individual:

*A petitio principii* da impulsividade que se reprime a si mesma, segundo a perspectiva psicanalítica, corresponde também, no âmbito da psicologia individual, a uma outra *petitio principii* à medida que, como consequência da teoria de Alfred Adler, não é uma instância pessoal, senão uma instância social que determina a atitude e a orientação do homem para com a comunidade: decisivos são, em relação a isso, as circunstâncias, a educação e o ambiente social – se podemos acreditar na psicologia individual (FRANKL, 2015, p. 37).

Em contraposição à ideologia sociologista, Frankl defendeu uma noção de “comunidade” que se contrapõe a qualquer coletivismo ou conformismo massificantes. Para o pensador vienense, a comunidade humana se funda no reconhecimento da dignidade e da singularidade de cada indivíduo, naquilo que chamou de “nós” como categoria resultante da relação “eu e tu”, tal como Martin Buber e Ferdinand Ebner a descreveram (FRANKL, 2011, pp. 17 – 18). A comunidade precisa do valor singular de cada personalidade para existir, assim como cada personalidade necessita da comunidade para se desenvolver. O sociologismo, no entanto, está arraigado num pensamento coletivista, cujo padrão de valor se refere à utilidade social em contraposição à dignidade pessoal<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> Aqui, Frankl subscreve seu mestre e amigo Rudolf Allers, para quem os seres humanos teriam valor diferente, mas igual dignidade: “O que se deve entender por ‘vida sem valor’? Vem à mente a ideia de ser inútil. Quem pensa assim, ignora, porém, a diferença entre utilidade e dignidade. A utilidade pode ser medida pela atividade e pela capacidade vital de um indivíduo, sua utilidade vital e social. A dignidade de um homem – de um homem como pessoa – permanece intacta depois da perda da utilidade ocasionada pela desorganização psicofísica da pessoa espiritual. Assim como a pessoa espiritual está ‘atrás’ – atrás do acontecimento mórbido psicofísico – também a sua dignidade está ‘por cima’ – por cima da perda de valor biossocial, pois essa perda refere-se ‘*eo ipso*’ à simples

O pensamento coletivista é compreendido por Frankl enquanto o terceiro dos sintomas da “patologia do espírito da época”<sup>196</sup> e caracteriza-se pela despersonalização do indivíduo livre e responsável, através de sua diluição na massa indiferenciada, no rebanho social. Nesse caso, a orientação das ações humanas vai sempre no sentido da desoneração quanto à responsabilidade pessoal. O indivíduo não se vê mais como alguém que se move através de escolhas pessoais, nem por alguém que seja reconhecido por suas realizações singulares, pois passa a crer que a imersão na coletividade, aparentemente, o isenta dessa demanda.

O nacional-socialismo, com seus critérios unicamente coletivos e globais, foi o principal educador do homem no rumo do pensamento coletivista. Bastava ser alemão, quer dizer, pertencer à ‘nação alemã’ para merecer um ponto positivo; em compensação, bastava ser judeu para encher-se de culpa. Infelizmente, mesmo aqueles que deveriam curar essa enfermidade de massa também se deixaram contagiar – do contrário não se compreenderiam as alusões à ‘culpa coletiva’. Bastava ser alemão para incorrer em culpa, ou ser alvo de zombarias na condição de ‘prussiano’ ou ‘burguês’. Ora, quem se refere globalmente aos ‘pequenos-burgueses’ pode ser considerado igual aos que aludiam aos ‘judeus’ num enfoque também globalizante. Emitir juízes coletivistas serve, afinal, para fugir à responsabilidade de uma opinião pessoal. Ocorre, assim, que a maioria das pessoas hoje em dia não tem opiniões, as opiniões é que as ‘têm’ (FRANKL, 1978, p. 225).

Buscando superar o pensamento coletivista<sup>197</sup>, Frankl afirma que a mera pertença a uma determinada nacionalidade, por exemplo, como dado do destino, em nada configuraria, por si, mérito ou culpa. Culpa, por hipótese, seria, por disposição individual, não fomentar as qualidades ou valores culturais de tal nação. No mesmo raciocínio, mérito seria subjugar os caracteres de fraqueza ou desvio moral também pré-existentes em determinada cultura nacional.

Isso de que o homem possui tanto ‘os vícios das suas virtudes’ como ‘as virtudes dos seus vícios’ – é aplicável não apenas aos indivíduos, mas também e sobretudo aos povos no seu conjunto. E com isto já se diz também que depende de cada indivíduo o que ele venha a fazer das aptidões – pois só disso se trata – que nele porventura se verifiquem por pertencer a determinado povo. Essas aptidões não são mais do que possibilidades: simples possibilidades que o indivíduo, e somente ele, pode realizar

---

utilidade. É exatamente isso o que Rudolf Allers tinha em mente quando disse que homens diferentes têm valor diferente, mas dignidade igual. Eles têm dignidade igual como pessoas espirituais que são, mas não como organismos psicofísicos nem como indivíduos vitais-sociais” (FRANKL, 1978, pp. 119 - 120).

<sup>196</sup> Já na década de 1950, Frankl denunciara os quatro “sintomas” fundamentais daquilo que chamou de “patologia do espírito do tempo” (FRANKL, 2014, p. 302): 1) atitude provisória diante da vida, 2) a orientação fatalista perante a existência, 3) o pensamento coletivista e, por fim, 4) o fanatismo (FRANKL, 1978, p. 225).

<sup>197</sup> Cabe lembrar que, nesse contexto, e como personagem da história do século XX, Frankl lutou contra a propagação do sentimento de culpabilização coletiva da nação alemã após a Segunda Guerra Mundial: “Naquela visão de mundo que julga a pessoa singular culpada porque outro do mesmo grupo – ao qual acidentalmente ela pertence – de fato ou supostamente cometeu algum crime. E quão ridícula parece-nos essa concepção – hoje, finalmente! Chamar alguém à responsabilidade devido à sua nacionalidade, ou língua materna, ou local de nascimento, deve hoje parecer-nos tão ridículo quanto responsabilizá-lo pelo tamanho do seu corpo. Se um criminoso de 1,64, é preso, devo eu também ser enforcado por isso, porque também por acaso tenho a mesma estatura?” (FRANKL, 1990, p. 106).

de um modo ou de outro; dentre as quais tem que escolher; a favor ou contra as quais tem que tomar uma decisão. Só depois que tiver optado e tomado esta decisão é que as *disposições da sua nação, de per si, neutras em funções dos valores*, se converterão em *propriedades da sua pessoa*, positivas ou negativas em função dos valores. De tudo isto resulta, no mínimo, que é o indivíduo que é chamado a ‘adquirir para as possuir’ as virtudes da ‘sua nação’, isentas, quanto possível, dos seus vícios (FRANKL, 2003a, p. 333).

A comunidade humana, portanto, se opõe, necessariamente, a tal conceito de “coletividade”, na medida em que se enriquece com a singularidade do indivíduo, como num mosaico, em que cada pequena parte tem seu valor por ser única naquele arranjo de totalidade<sup>198</sup>. Frankl chega a qualificar a comunidade como uma **tarefa essencial** na vida humana (FRANKL, 2014, p. 20). Uma verdadeira comunidade não pode prescindir da individualidade de seus membros, ao passo em que a massa faz desaparecer o sentido da existência única de cada homem. Tudo que dissonar da ordem imposta pela figura do “dirigente” aparece como fator de perturbação. Aqui, Frankl esclarece que essa unicidade do ser humano, que é fomentada numa comunidade autêntica – este caráter de singularidade absoluta – não diz respeito ao mero ser-diferente, tal como o que ocorre em nossas impressões digitais. A unicidade que é valiosa é aquela que se orienta para comunidade<sup>199</sup>, diante da qual o homem se vê como insubstituível, na sua necessária restrição de capacidades e interesses particulares<sup>200</sup>.

O sentido da individualidade só se atinge plenamente na comunidade. Nesta medida, o valor do indivíduo depende da comunidade. De modo que, se a comunidade, por si, tiver sentido, não poderá prescindir da individualidade dos indivíduos que a formam; na massa, em contrapartida, desaparece o sentido da existência única e individual de cada homem, e não pode deixar de desaparecer, já que tudo quanto tiver a peculiaridade de algo único atua nela como fator de perturbação. (...) o fugir para a massa representa algo como uma fuga à responsabilidade individual. (...) Mas essa

<sup>198</sup>“*Se todos os homens fossem perfeitos, seriam todos iguais uns aos outros, qualquer um poderia representar a bel-prazer outro qualquer, e para quem quer que fosse, portanto, seria cada qual um substituto. Mas é precisamente da imperfeição do homem que deriva o caráter indispensável e insubstituível de cada indivíduo, pois ainda que o indivíduo seja na verdade imperfeito, cada qual o é a seu modo. O indivíduo não é onifacético (allseitig) mas unifacético (einseitig), tendo precisamente por isso um ‘caráter de algo único’, peculiar*” (FRANKL, 2003a, p. 114).

<sup>199</sup> Ainda que existam possibilidades de valor que prescindam da orientação à comunidade, tal como se depreende dos valores vivenciais: “Nomeadamente, sempre que se trata do que nós classificamos como valores vivenciais, nenhuma validade pode reclamar o padrão do útil para a comunidade” (FRANKL, 2003a, p. 136).

<sup>200</sup> “Quando mais um homem é diferenciado, tanto menos corresponde à norma – quer no sentido de média, quer no de ideal; mas é pelo preço desta normalidade ou idealidade que adquire a sua individualidade. No entanto, o significado desta individualidade é sempre orientado e referido à comunidade. Com efeito, assim como o caráter único e peculiar só confere valor ao pequeno fragmento do mosaico em relação ao todo respectivo, assim também o sentido do ‘caráter de algo muito único’ de qualquer personalidade humana reside exclusivamente no que ela significa em ordem a um todo superior. Desta maneira, o sentido da existência pessoal, enquanto pessoal, o sentido da pessoa humana enquanto personalidade, está numa referência que lhe ultrapassa os limites, apontando para a comunidade; na sua orientação para a comunidade, transcende-se a si mesmo o sentido do indivíduo” (FRANKL, 2003a, pp. 114-115, grifos nossos)

tendência para fugir da responsabilidade é o motivo de todos os coletivismos<sup>201</sup>. *Uma verdadeira comunidade é essencialmente comunidade de pessoas responsáveis, ao passo que a pura massa é apenas uma soma de seres despersonalizados* (FRANKL, 2003a, pp. 116-118. Grifos originais).

O valor da liberdade, em sua acepção política, é objeto de constante defesa por parte do pensador vienense, que qualificou o socialismo soviético de “ideologia compulsiva marxista”, marcado por um “ensino para a obediência”, contra o qual defendeu um “ensino para a consciência” (FRANKL, 1978, p. 302). Desse modo, declarava, abertamente, sua preferência por viver num mundo em que o homem tenha o direito de fazer escolhas, mesmo que sejam erradas, a ter que viver num espaço político negador de qualquer escolha:

Em outras palavras, eu prefiro um mundo em que, por um lado, um fenômeno tal como um Adolf Hitler possa ocorrer e que, por outro, fenômenos tais como os muitos santos que já viveram possam também acontecer. Eu prefiro um mundo assim a um mundo de conformismo e coletivismo totais, ou totalitários, em que o homem seja rebaixado e degradado a um mero funcionário de um partido ou do Estado (FRANKL, 1967, pp. 13-14).

Avançando em nossa exposição, cumpre advertir que a logoterapia, ao defender a liberdade espiritual do homem, nunca se mostrou interessada em promover-se enquanto uma ideologia de auto-salvação (LUKAS, 1989b, p. 158). Frankl tem ciência de que a pessoa espiritual é limitada. Essa qualidade de limitação diz respeito ao caráter condicionado do ser humano; o homem só é incondicionado de forma facultativa, pois, de fato, permanece condicionado. Por mais que, constitutivamente, o homem seja um ser espiritual, ele continua sendo um ser limitado:

(...) por mais que ele [o ser humano] seja um ser essencialmente espiritual, ele permanece um ser finito. Daí também já resulta o fato de a pessoa espiritual não conseguir se impor incondicionalmente – através das camadas psicofísicas. A pessoa espiritual não é sempre visível, nem atuante através das camadas psicofísicas. Em todo caso, não podemos dizer que o organismo psicofísico ou todo acontecimento de uma doença seria nele representativo para a pessoa espiritual, que se encontra por detrás daí e que se serve dele de um modo ou de outro; pois a pessoa não consegue de

---

<sup>201</sup> “No campo de concentração, a pessoa se tornou coisa. Mas não só lá. É frequente em diversas circunstâncias o homem fazer de si mesmo uma coisa. Ele gosta, por exemplo, de obedecer cegamente e já de há muito vem demonstrando tendência a se sentir parte de uma máquina; agora começa a se converter num autônomo executor de ordens. O medo diante da responsabilidade tomou conta dele. Está longe de realizar o que constitui a finalidade de toda análise existencial: assumir a responsabilidade pela própria existência. A análise existencial exorta o homem à responsabilidade e à liberdade; “expressa” o homem como ser livre e responsável. No centro de seu campo visual, coloca o sentido do sofrimento, a dignidade da pessoa, a consciência de ser responsável” (FRANKL, 1978, p. 203).

maneira alguma se servir desse organismo sob todas as condições e sob todas as circunstâncias (FRANKL, 2014, p. 82).

Apenas de maneira limitada, o homem é um ser não-limitado; na verdade, o ser livre do homem, afirma Frankl, não é um fato, mas um “simples *facultativum*”<sup>202</sup> (idem, p. 99). O homem não tem que fazer sempre uso do poder de obstinação do espírito, já que, pelo menos, apesar de ele, tantas vezes, impor-se, apesar de seus instintos, apesar de sua hereditariedade e apesar de seu meio ambiente, muitas vezes, ele também vem a impor-se graças a seus instintos, à sua hereditariedade e ao seu meio ambiente (FRANKL, 1990, p. 119).

Sem dúvida, o homem é livre; mas isto não significa que esteja flutuando, por assim dizer, num espaço sem ar, pois, ao contrário, acha-se envolvido por uma série de vínculos, refere-se a vínculos. Mas tal referência não significa submissão nenhuma. O chão em que o homem caminha, transcende-se ele a cada passo e, em última análise, tomando-o como chão unicamente na medida em que lhe serve de ponto de apoio para saltar. Assim, se quiséssemos definir o homem, teríamos que caracterizá-lo como o ser que se vai libertando daquilo que determina (enquanto tipo determinado biologicamente, psicologicamente e sociologicamente). Quer dizer, como o ser que transcende todas estas determinações, dominando-as ou configurando-as, se bem que dependa também delas (FRANKL, 2003a, pp. 120-121).

### **Posição Natural, Espírito e Existência.**

Frankl caracteriza como a “posição natural do homem” essas disposições biológica, psicológica e sociológica do ser humano, posição essa fixada sempre por suas ciências correspondentes, enquanto resultado da soma desses três âmbitos de determinação. Para a logoterapia, no entanto, o homem só começa a ser homem na fronteira em que acaba toda a possibilidade de fixar tal posição natural, a medida em que não mais se deixa calcular pelo fático<sup>203</sup>; isto é, o que começa a partir daí, ligando-se à posição natural de um homem, é sua atitude pessoal, sua tomada de posição livre em relação a tais disposições, qualquer que seja a situação: “o homem ‘verdadeiro e próprio’, esse é que, *eo ipso*, não se pode calcular: a existência não consente que a reduzam a uma facticidade, nem desta se deixa derivar”

<sup>202</sup> “A análise existencial caracteriza e qualifica a essência da existência no sentido de que a *existência* é um modo de ser, e, e verdade, o ser humano, o *ser que é especificamente próprio ao homem*, o ser cujo modo de ser consiste no fato de que o que está em questão no homem *não* é um *fático*, mas um *ser facultativo*, não um precisar-ser-dessa-vez-de-tal-modo-e-não-de-outro, que é o modo como o homem neurótico compreende mal o seu ser-de-tal-modo, mas muito mais um sempre-poder-vir-a-ser-outro-modo” (FRANKL, 2014, p. 59).

<sup>203</sup> “Todo o humano é condicionado. Por outro lado, o que distingue verdadeiramente o humano é o elevar-se acima de sua própria condicionalidade, que dizer, ‘transcendendo-a’. O homem só é autenticamente homem na medida em que se situa – na qualidade e ser espiritual – além de seu físico e psíquico. Em outras palavras: o homem só é existencial na proporção em que se afasta tanto do vital quanto do social” (FRANKL, 1978, p. 216).

(FRANKL, 2003a, p. 192). A partir de sua atitude pessoal, o homem não mais se vê inteiramente “preso” a classificações de tipicidade, tais como, o tipo biológico ou psíquico: “o que eu ‘sou’ é uma pessoa. E esse meu ser pessoa significa liberdade – liberdade para ‘vir a ser’ uma personalidade. Ela é liberdade ante a própria facticidade e liberdade para o vir a ser diverso” (FRANKL, 2014, p. 96).

Pois bem, essa atitude *eo ipso* já não pode ser objeto de uma das ciências indicadas; ela se subtrai a qualquer abordagem desse tipo, realiza-se numa dimensão à parte. Além disso, tal atitude é essencialmente uma atitude livre; em última instância, é decisão. E, se ampliássemos nosso sistema de coordenadas com a última dimensão possível, então esta consistiria no que sempre é possível, graças à liberdade da atitude pessoal: trata-se da mudança existencial (FRANKL, 1995, p. 93).

Partindo da atitude pessoal sobre as exigências concretas de cada momento, na esteira da tensão entre ser e sentido, o homem pode perceber-se como radicalmente singular, na medida em que transforma as formas de tipicidade (caráter psicológico, disposição biológica ou posição social) na direção de uma “personalidade”. Em outras palavras, a liberdade humana, para Frankl, é uma liberdade “da” facticidade “para” a existência: liberdade do ser-assim para tornar-se-outro. O decidir humano nunca é unicamente sobre “algo”, já que toda decisão implica autodecisão, e esta redundante, simultaneamente, em autocriação.

A minha liberdade de ser-assim eu a apreendo na auto-reflexão; a minha liberdade de tornar-me outro, eu a compreendo na auto-determinação. A auto-reflexão resulta do imperativo délfico: ‘conhece-te a ti mesmo’; a auto-determinação se desenvolve conforme a máxima de Píndaro: ‘Torna-te o que tu és!’ (FRANKL, 1978, p. 162).

No entendimento do pensador vienense, esse tornar-se-outro é sempre guiado e orientado para o “mundo objetivo de sentidos e valores”, que estudamos no primeiro capítulo: “essa orientação para o sentido de toda auto-estruturação faz com que verdadeira personalidade não possa ser concebida senão como marcada pelos sentidos e valores” (FRANKL, 1978, p. 162). Se pudermos, de fato, falar de “identidade”<sup>204</sup> aí, ela não resultaria de nossos esforços racionais de auto-concentração, “mas sim da dedicação que oferecemos a alguma causa, quando nos encontramos na realização de um trabalho específico” (FRANKL, 1988, p. 127). Mais uma

---

<sup>204</sup> Como veremos no tópico adiante, ao estudarmos a vontade de sentido: “O que se chama auto-realização é, e deve permanecer, o efeito preterintencional da autotranscendência; é prejudicial e também autofrustrante fazê-lo objeto de intecção direta. E o que é verdadeiro para a auto-realização, vale também para a identidade e para a felicidade” (FRANKL, 2005, p. 29).

vez, Frankl recorre à “exigência da hora”, categoria que Scheler – citando Goethe – considerou central à sua Ética:

Ora, mas o si mesmo tomado de maneira exata perante si mesmo – gostaria de dizer – é funcionalmente cego. E neste caso também não ajuda nada nenhum ‘olhar embasbacado para os próprios estados sentimentais’ (Heidegger). Pois é válida a sentença de Goethe: ‘Como é que o homem aprende a se conhecer? Nunca por meio de uma consideração, mas apenas por meio da ação. Cumpra o teu dever e tu saberás junto ao que tu te encontras. Mas o que é um dever? A exigência da hora’ (FRANKL, 2014, p. 308).

O pensamento frankliano compreende, portanto, que as crises de identidade implicam, de fato, uma crise de sentido<sup>205</sup> (FRANKL, 1990, p. 30). Se, conforme vimos, o propósito do sentido é o de ditar a “marcha do ser”, é nesse contexto que, parafraseando Hölderlin, Frankl afirma: “O que somos não quer dizer nada; o que realmente importa é para onde estamos indo”<sup>206</sup> (FRANKL, 1988, p. 127). Sob esse raciocínio, Frankl entende que, enquanto a psicologia e a psiquiatria pertencem às ciências naturais, considerando a facticidade da constituição psíquica, a psicoterapia, ao tratar também do espiritual no homem, deve consolidar-se enquanto “noologia” (FRANKL, 1978, p. 74). A logoterapia, como vimos, parte, em suas diretrizes terapêuticas, da dimensão espiritual, isto é, da liberdade que se confronta responsabilmente frente às facticidades biológicas, psíquicas e sociais<sup>207</sup>. Só uma “noologia”, portanto, poderia vir a compreender a “existência” do homem. “Existência”, para Frankl, é vida segundo o espírito.

O que se quer dizer por ‘existência’? Esta significa um certo tipo de ser – o modo específico de ser, do qual apenas o ser humano, e só ele, é capaz. Uma característica da existência humana é a sua transcendência. Isto é, o homem transcende seu mero ambiente em direção ao mundo; mas, mais do que isto, ele também transcende seu ser na direção de um dever (FRANKL, 1967, p. 136).

---

<sup>205</sup> “O homem de hoje vivencia diversas vezes aquilo que foi mais bem definido em *Egmont*, de Goethe, mudando-se apenas algumas palavras: ele mal sabe de onde veio – muito menos para onde vai. E seria possível acrescentar: quanto menos ele conhecer seu objetivo, mais vai aumentar sua velocidade ao percorrer esse caminho” (FRANKL, 2016, p. 166).

<sup>206</sup> Acerca desse tema, Frankl cita Goethe: “‘Como pode uma pessoa conhecer-se a si mesma? Nunca pela reflexão, mas sim pela ação. Tenta cumprir o teu dever e logo saberás o que há em ti. Mas, o que é teu dever? A exigência do dia’” (FRANKL, 2003a, p. 92).

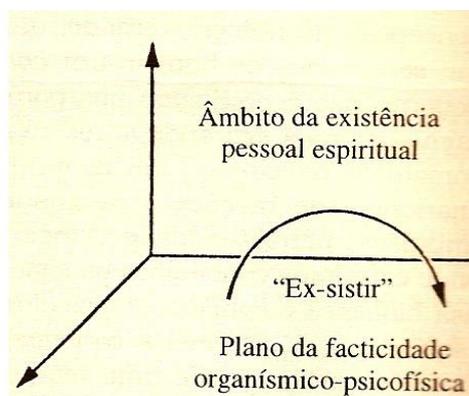
<sup>207</sup> “Mostrar para um homem a sua área de liberdade, conforme as circunstâncias, talvez a última que lhe resta, é um ato de dignidade humana, acima de qualquer técnica psicoterapêutica!” (LUKAS, 1992, p. 217).

“Ex-sistir” implica sair de si mesmo, posicionar-se diante de si mesmo, elevando-se por sobre a própria constituição psicofísica como ser de liberdade. A existência, portanto, é o não esgotamento em qualquer ser-assim<sup>208</sup>:

Ex-sistir significa sair de si e se apresentar ante si mesmo, uma dinâmica na qual o homem sai do plano corpóreo-psíquico e chega a si mesmo atravessando o espaço do espiritual. A ex-sistência acontece no espírito. E o homem se apresenta diante de si, na medida em que se apresenta como pessoa espiritual diante de si mesmo como organismo psicofísico (FRANKL, 2014, p. 59).

A existência está irrecusavelmente incluída em sua respectiva facticidade, mas nela não se absorve completamente, numa imersão pandeterminista, na medida em que sempre se encontra para além da própria facticidade (FRANKL, 2014, p. 96). Isso constitui o que Frankl chamou de “estranho cunho dialético do homem” (FRANKL, 1995, p. 96): existência e facticidade se mostram como dois momentos que se interdependem, numa relação de exigência recíproca. A figura 04 representa melhor essa noção:

Figura 04 – Dialética Existência - Facticidade



Fonte: FRANKL, 1995, p. 64

Existência e facticidade, espírito e psicofísico, sempre acontecem no outro e pelo outro; incrustrados, só heurísticamente é que se podem separá-los: “(...) separação heurística, simplesmente, porque o espiritual não é nenhuma substância em sentido consuetudinário”. A

<sup>208</sup> “De modo que, se de início dissemos que todo ser é ser-diferentemente (*Anderssein*), temos que acrescentar agora esta outra fórmula: *ser homem não significa apenas ser-diferentemente, mas também poder-ser diferentemente (Anders-können)*” (FRANKL, 2003a, p. 123, itálico original).

dimensão espiritual, na verdade, representa mais exatamente uma entidade ontológica<sup>209</sup>, “e nunca se deveria falar de uma entidade ontológica como de uma realidade ôntica” (idem):

Este paradoxo aponta o caráter dialético do homem, entre cujos traços essenciais figuram o achar-se sempre aberto e o estar sempre *encomendado* a si mesmo (*Sich-selbst-Auf-gegebenheit*): a sua realidade é uma possibilidade, e o seu ser é um poder-ser. Nunca o homem se confunde com a sua facticidade. Ser homem – poderíamos dizer – não significa ser facticamente, mas antes facultativamente (FRANKL, 2003a, p. 121).

Devemos concluir, do que expusemos até aqui, que, apesar de reconhecer o amplo nível de influência condicionante das dimensões biológica e psicológica (a que Frankl também se referiu como “disposição vital”) e da dimensão sociológica (que Frankl também chama de “situação social”), a logoterapia afirma o princípio da liberdade espiritual como característica constitutiva do ser do homem. Em suma, é por meio de sua dimensão espiritual que o homem pode objetivar as dinâmicas de condicionamento a que está submetido, na medida em que sua autoconsciência o torna livre para decidir, para tomar uma atitude diante das formas de destino que se lhe apresentam.

Uma característica da existência humana é a sua transcendência. E o homem transcende não só o meio ambiente em direção a um mundo, ao mundo, mas também o seu ser em direção a um dever. Porém, sempre que o homem excede a si mesmo dessa maneira, ele se eleva acima do seu próprio psicofísico, deixa o nível do somático e do psíquico e penetra no espaço do verdadeiramente humano, que é constituído por uma nova dimensão, a dimensão noética, do espiritual; pois nem o somático, nem o psíquico formam sozinhos o verdadeiramente humano (FRANKL, 1991, p. 62).

A logoterapia tem como um de seus pilares, portanto, a demonstração de que o homem não é “pandeterminado”, ou seja, completa e absolutamente determinado pelos fatores vitais e sociais, sendo, no sentido dialético que aqui investigamos, livre deles e responsável por sua autoconfiguração. Frankl busca, nesse esforço, recuperar “a existência humana para o seu nível

---

<sup>209</sup> Frankl refere sua preferência a que se indique “o espiritual” (*geistig*), como expressão pseudo-substantiva, evitando a utilização corriqueira do substantivo “espírito”, já que “com um substantivo, só se pode designar uma substância” (FRANKL, 1978, p. 165), o que, como vimos, não é o caso da categoria ora trabalhada. Mais especificamente, assevera: “Em relação a estas unidade e totalidade dialéticas que estão ligadas à facticidade psicofísica e à existência espiritual do ser aí humano, revela-se pela última vez o que já vimos repetidamente: que a separação nítida entre o espiritual e o psicofísico só pode ser feita heurísticamente. Mas não o pode ser, então, por outra razão? Bem, ela deve ser uma simples particularidade heurística, já que o *espírito não é substância, mas puro movimento*. Ouvimos antes que ele se pode caracterizar como *o que se opõe*, como *o que se coloca ‘contra’*. Como tal, o que é espírito não pode nunca ser substância no sentido tradicional. Representa, pelo contrário, uma entidade ontológica, e de uma entidade ontológica nunca se poderia falar como de uma realidade ôntica, isto é, de substância no sentido tradicional. É também porque falamos do ‘espiritual’ sempre, somente, nesta forma de expressão pseudo-substantiva – evitamos o substantivo ‘espírito’: com um substantivo só se pode designar uma substância” (FRANKL, 2014, pp. 64-65)

autêntico, por cima dos condicionamentos biológicos, psicológicos ou sociológicos” (FRANKL, 1978, p. 270).

Ocorre que a psicologia tradicional se inclina a relacionar toda manifestação humana com causas emocionais firmemente ancoradas no patrimônio hereditário, na infância ou nos processos de aprendizagem do passado. Com o auxílio dos aspectos espirituais, no entanto, tal modelo de reação já não serve, uma vez que o homem não é simples ‘aparelho de reação’. Ao contrário, dá respostas independentes, pelas quais também é responsável de forma livre e pessoal. E quanto mais essas respostas espirituais se orientarem segundo o sentido de uma causa, tanto menos ficarão a depender da violência de um destino obscuro. (LUKAS in FRANKL et al, 1992, p. 126).

É só a partir da liberdade espiritual que se pode chegar a uma apreciação ética do agir humano. Mérito e culpa só são inteligíveis na medida em que se pressupõe o livre e situado plasmar dos dados do destino, reconhecendo-se a capacidade humana de tomar esses dados como “tarefas e funções”, a serviço do sentido de cada situação concreta.

Com efeito, só quando o homem se contrapõe aos dados naturais, quando o homem como tal ‘se contém’ perante eles; por conseguinte, só quando deixa de se submeter e obedecer cegamente aos liames que o vinculam ao biológico (raça), ao sociológico (classe) ou ao psicológico (tipo caracterológico), - só então, digo, é que começa a manifestar-se a sua suscetibilidade de ser julgado moralmente a todos os respeitos (FRANKL, 2003a, p. 50).

Nesse mesmo raciocínio, quanto mais o homem buscar diluir seu ser singular em classificações de tipicidade, nas massas indiferenciadas dos agrupamentos, menos estará em sintonia com as exigências éticas:

*Uma máquina é tanto melhor quanto mais regulada estiver de acordo com o modelo de fabrico; mas o homem, quanto mais se ajustar ao seu tipo – de raça, de classe, ou de caráter – ou a uma norma média, tanto mais desviará da norma ética* (FRANKL, 2003a, p. 119, itálico original).

## **A Vontade de Sentido**

Buscamos, até o presente momento, investigar o primeiro fundamento da antropologia filosófica frankliana, ao, especificamente, contextualizarmos o uso da expressão “espírito” (*Geist*) em sua obra, relacionando-a à defesa da liberdade humana, que se afirma, como vimos, sobre três particulares domínios de determinação. Cabe, agora, debruçarmo-nos sobre o conceito que, ligado necessariamente à dimensão espiritual do homem, constitui o princípio motivacional básico da *imago hominis* da logoterapia. Trata-se da chamada “vontade de

sentido” (*der Wille zum Sinn*), categoria que o pensador austríaco alçou ao *status* de segundo dos fundamentos de sua obra (FRANKL, 2011, p. 26).

(...) aquilo que em logoterapia se denomina ‘vontade de sentido’ assume, dentro deste sistema, um especial valor funcional. O que queremos dizer com isto é que por vontade de sentido não se entende senão um fato, que se confirma mediante uma análise fenomenológica; o fato de que o homem, no fundo, sempre aspira a encontrar um sentido para a sua vida e a atingir plenamente esse sentido, realizando-o (FRANKL, 2003a, p. 321).

Neste tópico, Frankl vai confrontar-se diretamente com aquilo que compreendeu enquanto cerne teórico das escolas de seus primeiros mentores em psicoterapia<sup>210</sup>: a psicologia individual de Adler e a psicanálise de Freud<sup>211</sup>. Sobre o tema, Frankl inicia seu argumento a partir de uma interpretação muito particular das duas mencionadas escolas. A psicanálise, para ele, veria no sintoma neurótico uma ameaça de privação de poder do Ego consciente por parte do Id inconsciente. A terapia, aqui, esforçar-se-ia em direção a anular os atos de repressão (conceito central), abolindo os “recalques”, substituindo-se, na medida do possível, o conteúdo das vivências reprimidas do Id pela consciência do Ego, que se veria, então, empoderado. A orientação terapêutica básica da psicanálise consistiria em estabelecer um compromisso entre as pretensões do inconsciente, de um lado, e as exigências da realidade, do outro. Dito de outra forma, em última instância, tratar-se-ia de um processo de “adaptação da instintividade à realidade” (FRANKL, 1995, p. 17).

No que se refere à psicologia individual<sup>212</sup>, Frankl se refere ao papel central do *arrangement* no processo de adoecimento psíquico. Por meio do *arrangement*, o neurótico

<sup>210</sup> De fato, Frankl arrastou o debate com Freud e Adler até suas últimas publicações, porque nunca considerou totalmente equivocadas as posturas teóricas de seus primeiros mentores; apenas as compreendia como incompletas. Assim é que “Ainda que se trate de ultrapassar os princípios da psicanálise e da psicologia individual, continua válida a sua doutrina como base das investigações” (FRANKL, 2003a, p. 15).

<sup>211</sup> “Na logoterapia, nós falamos aí de uma busca de sentido – como nós designamos a aspiração do homem de realizar o máximo possível de sentido em sua existência, de realizar o máximo possível de valores em sua vida – e comparamos a busca de sentido tanto como uma busca de prazer, precisamente o ‘princípio do prazer’ da psicanálise, quanto com a ‘busca do prestígio’ da psicologia individual, ou seja, a busca do poder” (FRANKL, 1991, p. 66). Há também uma definição operacional do conceito: “A logoterapia ensina que o homem é no fundo cheio de uma ‘vontade de sentido’ (...). Essa sua teoria da motivação pode ser também operacionalmente definida, antes de sua verificação e validação empírica, com a seguinte explicação: nós chamamos de vontade de sentido simplesmente aquilo que é frustrado no homem sempre que ele é tomado pelo sentimento de falta de sentido e de vazio” (FRANKL, 1991, p. 25).

<sup>212</sup> Aqui, seria interessante reproduzir a compreensão frankliana sumária acerca das dinâmicas que participam do fenômeno da neurose no âmbito da psicologia individual: “Alfred Adler, em contraposição a Sigmund Freud, vai muito além do psicológico, uma vez que recorre, em primeiro lugar, ao biológico sob forma de ‘inferioridade orgânica’. Esta, como fato somático, conduz ao ‘sentimento de inferioridade’ como reação psíquica – não só em relação a uma inferioridade orgânica, senão como reação diante da doença, da fraqueza e da deformidade. O sentimento de inferioridade exige por sua vez a compensação; seja no âmbito da comunidade, e eventualmente na sua expressão, o ‘sentimento de solidariedade’ – a partir daqui se mostra que, para além do biológico, se compreende um momento sociológico -, seja na condução a uma compensação ou a uma supercompensação desse

busca desonerar-se de culpa: o sintoma arcaria com a responsabilidade pessoal do enfermo, enquanto construção de justificativa perante si mesmo ou a comunidade, “legitimando” a doença. A terapia seria direcionada a tornar o neurótico responsável por seu sintoma, “inserindo-o na esfera pessoal de sua responsabilidade”. A escola de Adler, portanto, buscaria a consecução, por parte do ego, de uma “conformação corajosa da realidade, para além de qualquer adaptação do indivíduo” (idem).

Vemos, assim, que a neurose representa, para a psicanálise, em última instância, uma limitação do Ego (Ich) enquanto consciência e, para a psicologia individual, uma limitação do Ego (Ich) enquanto ser-responsável (*Verantwortlichsein*). Ambas as teorias incorrem numa limitação concêntrica do seu campo científico de visão: uma, convergindo para a conscientidade (*Bewusstheit*) do homem; a outra, para a sua responsabilidade. Contudo, uma reflexão imparcial sobre os fundamentos originários do ser humano leva-nos a concluir que ser-consciente (*Bewusstheit*) e o ser-responsável (*Verantwortlichsein*) constituem precisamente os dois fatos fundamentais da existência. Exprimindo esta realidade numa fórmula antropológica fundamental, poderíamos dizer: ser-homem significa ser-consciente e ser-responsável (FRANKL, 2003a, pp. 16-17).

Frankl acredita, nesses termos, que a aparente oposição entre os pontos de partida das duas escolas<sup>213</sup> revela, na verdade, uma complementaridade mútua, nascida não de um acaso histórico-cultural, mas de uma necessidade sistemática. Sob a interpretação da logoterapia, a psicanálise contemplaria a realidade psíquica sob a categoria da “causalidade”, enquanto que a psicologia individual a vislumbraria sob o conceito da finalidade (social), o que Frankl compreende enquanto avanço. Este progresso, contudo, se veria ainda aberto, face à negligência de ambas as escolas quanto à espiritualidade do homem. Nesse ponto, o pensador vienense afirma que, para além do “ter que” psicanalítico e do “querer” da psicologia individual, deve-se introduzir a categoria do “dever ser”, que, como vimos no primeiro capítulo, se relaciona diretamente com o conceito de sentido da vida (idem, pp. 20-21).

No entendimento da logoterapia, a realização de sentido, para além da adaptação e da conformação, diz respeito, como vimos, àqueles valores que cada pessoa deve realizar na unicidade de sua existência e de seu destino. Adaptação e conformação seriam, na metáfora física proposta pelo pensador (FRANKL, 1995, p. 18), algo como grandezas escalares,

---

sentimento para além da comunidade, o que, segundo a teoria da psicologia individual, constitui a natureza da neurose” (FRANKL, 2015, pp. 26-37).

<sup>213</sup> “(...) os dois sistemas [Psicanálise e Psicologia Individual] incorrem no erro de restringir a realidade fenomenal, e, em verdade, a cada vez em uma direção oposta: a psicanálise, por um lado, reduz tudo à sexualidade (à energia pulsional derradeira: à libido). Para ela, os fenômenos no campo psíquico seriam seus símbolos. A psicologia individual, por outro lado, mostra como todos os sintomas da neurose seriam meios para fins (arranjos), reconhecendo, ao lado das aspirações sexuais, também outras aspirações psíquicas” (FRANKL, 2014, p. 34).

enquanto que a orientação ao sentido diria respeito a uma grandeza vetorial. Sabe-se que grandeza escalar é aquela que se define perfeitamente apenas com a indicação de módulo e de medida, enquanto que a grandeza vetorial, além de módulo e de medida, necessita de direção e sentido para ser determinada. O que se quer frisar, aí, é a orientação ao mundo do dever-ser, que trabalhamos no capítulo anterior, para além dos motivos axiologicamente “indiferentes” de um funcionamento psíquico tido como fechado em si mesmo, monadológico.

O outro modo de pensar, fundamentalmente diferente, elaborado por Viktor Frankl, parte do princípio de que o homem, na realidade, não é uma mônada, ou seja, nenhum sistema fechado em si. De acordo com Frankl, o homem, ao contrário de todos os outros seres vivos que conhecemos, possui uma abertura para o mundo. Na sua concepção do homem, todos os potenciais de energia encontrados no modelo da mônada naturalmente não são negados, pois comprovadamente estão presentes. Mas eles serão complementados e superados por aquela força motivacional, que não pode ser colocada no mesmo nível das necessidades e processos da psique, porque estende-se para além do eu, transcende o eu em direção ao mundo externo. Já sabemos que no caso estamos falando da ‘vontade de sentido’ (LUKAS, 1992, p. 136).

### **Sentido, Prazer e Poder.**

O debate principal, aqui, gira em torno da afirmação de que tanto a psicanálise (princípio do prazer)<sup>214</sup> quanto a psicologia individual (*Geltungsstreben*<sup>215</sup>) se serviriam de princípios motivacionais<sup>216</sup> indignos da natureza humana, posto que monadológicos e regidos por um princípio análogo ao da homeostase<sup>217</sup>, segundo o qual “a conservação do equilíbrio interno é, assim, a força motivadora primitiva a partir da qual a vida se realiza” (LUKAS, 1989a, p. 53).

A psicanálise colocou-nos em contato com a vontade de prazer, como a qual podemos conceber o princípio do prazer, assim como a psicologia individual nos familiarizou

<sup>214</sup> “O princípio do prazer serve a um princípio universal de equilíbrio, que procura obter uma compensação para toda tensão. A física conhece algo parecido na sua teoria da entropia como estado cósmico final por ser esperado. À ‘morte por calor’ poder-se-ia, portanto, contrapor o nirvana como correlato psicológico; a compensação de toda a tensão psicológica através da libertação de todos os sentimentos de desprazer deveria ser vista então como um equivalente microcósmico da entropia macrocósmica, o nirvana como a entropia ‘vista de dentro’” (FRANKL, 1991, pp. 67-68).

<sup>215</sup> *Geltungsstreben*, ou em língua inglesa, *status drive*, constitui uma categoria comumente traduzida como “impulso para fazer-se valer” ou “aspiração à validade” no sentido de um desejo de superioridade e prestígio sociais, (FRANKL, 2003a, p. 100) representando, no corpo teórico da psicologia individual, a orientação primária dos esforços humanos.

<sup>216</sup> Cabe adiantar, aqui, que Frankl rebateza – para os propósitos de sua argumentação – o princípio do prazer de “vontade de prazer”, bem como, inspirado por Nietzsche, o *Geltungsstreben* por “vontade de poder”.

<sup>217</sup> “Pode-se também dizer que o princípio do prazer é, em si mesmo, uma mera extensão a serviço de um conceito mais amplo conhecido como princípio da homeostase, de modo que o princípio do prazer serve aos propósitos do princípio da homeostase. Em última análise, o conceito psicodinâmico de homem apresenta este como um ser basicamente preocupado com a manutenção ou restauração de seu equilíbrio interno, de modo que, para fazer isso, ele está sempre buscando gratificar seus impulsos e satisfazer seus instintos” (FRANKL, 1967, pp. 7-8).

com a vontade de poder sob a forma da aspiração à validade: muito mais profundamente enraizado no homem, porém, é aquilo que designamos a *vontade de sentido*: sua luta pelo maior preenchimento possível do sentido de sua existência (FRANKL, 2014, p. 119).

Frankl denuncia este mesmo princípio em várias escolas do pensamento psicológico, inclusive, na psicologia analítica de Carl Gustav Jung<sup>218</sup>, mas, mais especialmente, na proposta freudiana e na corrente Adler. De um modo às vezes, mais, às vezes, menos explícito, pode-se identificar o mesmo vício, nos termos de uma preocupação com um modelo de equilíbrio interno, que demandaria do sujeito uma perene busca pela cessação de tensão. Este seria o objetivo maior da gratificação dos instintos e da satisfação das necessidades, constituindo-se, assim, o fim de toda atividade que envolva a vida. Contudo, o modelo de redução de tensões não se coaduna com a verdadeira natureza dos esforços humanos:

... foi Kurt Goldstein quem conseguiu demonstrar que o princípio da *'tension reduction'*, a que se reportam continuamente as hipóteses psicanalíticas e psicodinâmicas, representa, a rigor, um princípio patológico patente: o que normalmente se ajusta ao homem é o suportar tensões e o orientar-se em direção aos valores, e não o esquivá-los a todo custo (FRANKL, 2003a, p. 98).

No próprio pensamento freudiano, o princípio de realidade<sup>219</sup> (ligado ao Ego) estaria, em última análise, a serviço do princípio do prazer, regulando-o na vida social, mas, sempre, com o interesse de garanti-lo (FRANKL, 1988, p. 32). Interpreta-se, dessa forma, o homem como um **sistema fechado**, à imagem de um ser que se encontra, a todo momento, basicamente, preocupado com a manutenção de um equilíbrio interno, buscando sempre satisfazer uma fundamental necessidade de redução de tensões.

Charlotte Bühler tem razão quando afirma que 'desde as primeiras formulações freudianas do princípio do prazer até à última e atual versão do princípio da abreação (*Spannungsabfuhr*, purga de tensões) e homeostase, o constante objetivo de toda a

<sup>218</sup> “De fato, Freud caracterizou ‘o aparelho psíquico’ como algo cuja ‘intenção’ consistiria ‘em domar e eliminar toda uma gama de estímulos e excitações que lhe chegam de fora e de dentro’; e os arquétipos de Jung, antes ou depois, são concebidos homeostaticamente: antes ou depois, o homem é-nos, assim, apresentado como alguém cuja aspiração acaba na realização de possibilidades que precisamente são pré-formadas, mas que têm na base, única e exclusivamente, a intenção de apaziguar o acicate ou até o desejo da vingança contra arquétipos não desfrutados e de evitar as tensões por eles provocadas” (FRANKL, 2014, p. 99). Em outra passagem, Frankl detalha sua crítica a Jung: “Até mesmo na perspectiva pela qual o homem tem sido caracterizado na Psicologia Junguiana, as motivações humanas seguem essa mesma tendência. Considerem os arquétipos. Eles, também, são entidades míticas (como Freud considerou as pulsões). Mais uma vez, o homem é visto como um ser determinado a livrar-se de tensões, sejam elas provocadas por impulsos e instintos que urgem por gratificação e satisfação, ou por arquétipos que exigem sua materialização” (FRANKL, 1967, pp. 7-8).

<sup>219</sup> Aqui, trata-se de um dos dois princípios que, na concepção psicanalítica, regem o funcionamento mental, de par com o princípio do prazer, que por ele é modificado. À medida que se impõe como princípio de regulação, a busca por satisfação já não mais se efetua pelos caminhos mais imediatos, mas por meio de desvios, que adiam o seu resultado em vista das condições impostas pelo mundo exterior.

atividade ao longo da vida tem sido concebido no sentido de um restabelecimento do equilíbrio no indivíduo' (FRANKL, 2003a, p. 199).

No caso da proposta adleriana, Frankl entende que a psicologia individual concebe a motivação primária do ser humano nos termos de um sentimento de inferioridade, que exige do indivíduo sua superação. Contudo, o pai da logoterapia revela não vislumbrar como e em que medida o cumprimento de tal mecanismo psíquico poderia conferir sentido à existência, estendendo-se para além de si mesmo (FRANKL, 2014, pp. 264-265).

### **Princípio da Homeostase (Monadologia) e Autotranscendência (Vontade de Sentido)**

Frankl se insurge, então, contra essa concepção homeostática de funcionamento psíquico, ao defender que, primariamente, o homem busca a realização do sentido e que este não apresenta relação alguma de necessidade *a priori* com uma preocupação autocêntrica de diminuição de tensão, ou de autogratificação<sup>220</sup>. Como vimos no capítulo anterior, o sentido impõe-se em seu caráter objetivo de exigência e está no mundo, não no sujeito que o experiencia.

Ao declarar que o ser humano é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida **deve ser descoberto no mundo**, e não dentro da pessoa humana ou **de sua psique**, como se fosse **um sistema fechado**. Chamei esta característica constitutiva de 'autotranscendência da existência humana' (FRANKL, 1985a, p. 99, grifos nossos).

Cabe lembrar que, na medida em que o homem é concebido como um sistema fechado, o mundo, passa a ser desconstruído (ou subjetivado) sob uma ótica de “desrealização” e de “desvalorização”, perdendo, completamente, seu relevo axiológico<sup>221</sup> de exigências concretas. O princípio fundamental da logoterapia que buscamos explicitar aqui se funda na compreensão de que a necessidade última do ser humano não consiste em obter prazer ou evitar a dor, mas, sim, em ver e realizar um sentido para a própria vida<sup>222</sup>: “Esta é a razão por que o ser humano

<sup>220</sup> “Qual seria o resultado se alguém viesse a ter a oportunidade de satisfazer por completo todas e cada uma de suas necessidades e pulsões? Seguramente, os resultados de um tal experimento não consistiriam, de modo algum, numa experiência de mais profunda realização, mas, pelo contrário, de um vazio de frustração interior, de um sentimento de vacuidade, ou, para falar em termos logoterapêuticos, da consciência do próprio vazio existencial” (FRANKL, 2001, p. 56).

<sup>221</sup> “A logoterapia considera como o *humanissimum*, se posso assim falar, a autotranscendência radical e, sobretudo, seu aspecto teórico-motivacional, ou seja, a orientação fundamental do homem para o sentido” (FRANKL, 1995, p. 249).

<sup>222</sup> O comentário de Elisabeth Lukas, aqui, é de particular pertinência: “Foi Frankl, quem reintroduziu a dimensão espiritual do homem na psicologia, ocasionando uma revisão fundamental da concepção do homem. O espírito não busca o prazer, busca o sentido. O espírito não procura a satisfação de suas necessidades; procura no mundo

está pronto até a sofrer, sob a condição, é claro, de que seu sofrimento tenha um sentido” (idem, p. 101). O que as concepções homeostáticas negligenciam é o constitutivo antropológico fundamental que Frankl batizou de autotranscendência<sup>223</sup> da existência humana, cuja manifestação principal é, exatamente, a vontade de sentido:

A autotranscendência<sup>224</sup> assinala o fato antropológico fundamental de que a existência do homem sempre se refere a alguma coisa que não ela mesma - a algo ou a alguém, isto é, a um objetivo a ser alcançado ou à existência de outra pessoa que ele encontre. Na verdade, o homem só se torna homem e só é completamente ele mesmo quando fica absorvido pela dedicação a uma tarefa, quando se esquece de si mesmo no serviço a uma causa, ou no amor a uma outra pessoa. É como o olho, que só pode cumprir sua função de ver o mundo, enquanto ele não vê a si próprio (FRANKL, 1991, p. 18).

Na concepção da logoterapia, o prazer não se mostra capaz de, por si só, dar sentido à existência, na mesma medida em que a falta de prazer também não está em condições de retirar o sentido da vida (FRANKL, 1990, p. 68). Frankl concorda com o entendimento de Scheler, ao defender o caráter não-intencional do prazer, o qual, observado do ponto de vista de um sistema fechado, nos aparece como fim, não como efeito: “Uma vez que se sacrifica o objeto transcendente do ato intencional (o objeto espiritual), o que permanece, por exemplo, de um valor objetivo, nada mais é que o prazer subjetivo (note-se bem, um prazer uniforme)” (FRANKL, 1978, p. 205). O prazer se colocaria no rol dos sentimentos não-intencionais, que Scheler compreendeu enquanto “sentimentos de estado”, estados afetivos (FRANKL, 2003a, p. 72).

O pensador vienense refuta, nesses termos, a afirmação “simplista” de que o sentido da vida se reduziria ao prazer. Isto é, põe-se, aí, uma questão ética: se o horizonte de nossas ações humanas se constitui como mero meio cuja finalidade maior é a gratificação individual, o lugar da alteridade humana e dos objetos do mundo será empobrecido, relegado a um subjetivismo axiológico, que Frankl busca refutar aqui. Se tudo o que buscamos, quando agimos no mundo, é o apaziguamento de nossas tensões psíquicas, o mundo, em seu relevo objetivo de valores e

---

tarefas e objetivos que tenham sentido. E justamente neste ponto surge o mundo exterior com suas inúmeras possibilidades de sentido e seus valores objetivos, que precisam ser concretizados. Unicamente uma imagem do homem, que inclua a dimensão espiritual, pode transcender o mundo interior do eu, regulado homeostaticamente, e reconhecer o homem como um ser que, além de sua equilíbrio interna de necessidades, tem a motivação singular e suprema de encontrar e realizar um sentido no mundo externo; este sentido pode significar-lhe tanto que, se necessário, consagraria até sua vida a ele. Já o grande filósofo Pascal disse: ‘O homem transcende infinitamente a si mesmo’” (LUKAS, 1992, p. 21).

<sup>223</sup> “O que entendo por autotranscendência nada tem a ver com o Além; significa que *o homem é tanto mais humano quanto mais é ele mesmo, quanto mais ele se supera e se esquece a si próprio* na dedicação a uma tarefa, a uma coisa ou a um companheiro” (FRANKL, 1978, p. 56).

desafios se perde na qualidade de um mero “meio” para a satisfação individual desses apetites psíquicos:

Mas, quando isso ocorre, então já não importa se o estado de equilíbrio é agora (re) estabelecido com auxílio do verdadeiro objeto ou através de um ato de masturbação. Só que esse caminho não leva ao mundo, mas constitui um curto-circuito intrapsíquico com esse desvio. Os objetos intramundanos servem apenas como meio para o fim de (re) estabelecer estados intrapsíquicos. Nesse movimento de objetivos – encontro com o mundo e seus objetos – para o meio – satisfação da pulsão a serviço da própria tranquilidade –, o relevo de valores do mundo passa para um plano de indiferença. Dessa maneira, os objetos do mundo transformam-se em um meio a serviço do princípio do prazer, indiferente a um mundo de sentido e valores (FRANKL, 2003a, p. 67).

O pai da logoterapia, nesse contexto, afirma que, se equipararmos o sentido da vida ao prazer psicanalítico, o que nos resta é um “niilismo ético”<sup>225</sup> (idem, p. 67). Nesses termos, podemos entender o posicionamento de Frankl, que defendeu que “Segundo a psicologia dinâmica, a realidade é apenas um instrumento para a satisfação dos instintos ou, mais precisamente, o ganho de prazer” (FRANKL, 1978, p. 28).

Se realmente víssemos no prazer todo o sentido da vida, em última análise a vida parecer-nos-ia sem sentido. Se o prazer fosse o sentido da vida, a vida não teria propriamente sentido algum. Porque, afinal, o que é o prazer? Um estado. O materialista – e o hedonismo costuma andar à mistura com o materialismo – poderia dizer inclusivamente: o prazer não é mais do que um processo qualquer que se opera nas células ganglionares do cérebro. E eu pergunto: se por causa desse processo valerá a pena viver, experimentar, sofrer, ou fazer o que quer que seja? (FRANKL, 2003a, p. 69).

Obviamente, Frankl não deixa de reconhecer que o prazer pode, sim, em certas circunstâncias, ser a meta de um ato de vontade<sup>226</sup>. Contudo, à parte desses casos, insiste em que a teoria do princípio do prazer negligencia o caráter intencional da atividade psíquica. Frankl cita a tese de Scheler sobre o eudemonismo, no sentido de que não é que o prazer ou a felicidade sirvam de barreira à ação moral, mas que, exatamente a reboque desta, o prazer ou a felicidade podem vir a realizar-se.

<sup>225</sup> “Frente à morte, porém, está a vida, e se este homem está certo, então também nossa vida seria toda sem sentido, se nós nada mais desejássemos que colher prazer – o máximo possível e os maiores prazeres. O prazer em si não é nada que consiga dar sentido à existência; portanto, a falta de prazer também não está em condições – e vemos isto agora – de retirar o sentido da vida” (FRANKL, 1990, p. 68).

<sup>226</sup> “... só em casos excepcionais o prazer pode representar um fim do comportamento humano (Kant, Scheler), o qual tende originariamente para o preenchimento do sentido e o desenvolvimento do valor” (FRANKL, 1978, p. 29).

<sup>226</sup> Aqui, Frankl pensa com Santo Agostinho: “Em termos agostinianos, poderíamos dizer que o coração do homem não descansa até que se encontre e se realize o sentido da vida” (FRANKL, 2011, p. 73).

Em geral, o que o homem quer não é o prazer; quer o que quer, sem mais. Os objetos do querer humano são entre si diversos, ao passo que o prazer sempre será o mesmo, tanto no caso de um comportamento valioso, como no caso de um comportamento contrário aos valores. Daí que (...) o reconhecimento do princípio do prazer conduza inevitavelmente ao nivelamento de todas as possíveis finalidades humanas. Com efeito, sob esse aspecto, seria completamente indiferente que o homem fizesse uma coisa ou outra. (...) Se, realmente, víssemos no prazer todo o sentido da vida, em última análise, a vida pareceria sem sentido. Se o prazer fosse o sentido da vida, a vida, propriamente, não teria sentido algum (idem, p. 68).

## O Sentido como Fim e a Dignidade do Prazer, da Felicidade e do Poder

A meta da vida humana não pode, por conseguinte, consistir na consecução eticamente descontextualizada de um estado afetivo (felicidade, prazer etc.) buscado enquanto fim em si mesmo, mas, sim, na realização do sentido, o qual conferiria uma dignidade de ser a tais estados, que, por sua vez, se efetivariam enquanto efeito colateral<sup>227</sup>.

E, se Kant pensava que o homem quer ser feliz, mas que o que ele deve é ser ‘digno da felicidade’, - já nós pensamos de outro modo: originariamente, o que o homem quer não é, nem de longe, ser feliz; o que quer é ter um fundamento, uma razão para ser feliz! Explicamos: quando o seu esforço se desvia do respectivo objeto da intenção para esta intenção considerada em si mesma, da meta para a qual tende (do ‘fundamento’ da felicidade) para o prazer (resultado da consecução da meta) – pode-se afirmar que tal esforço representa como que um *modus* degenerado do esforço humano, ao qual falta o caráter direto, imediato (idem, pp. 202-203).

A distinção, mencionada acima, entre a “felicidade” e o “ser digno” desta felicidade vem a demonstrar, com precisão, o argumento frankliano contra o conseqüente individualismo<sup>228</sup> presente na concepção monadológica do homem, este compreendido enquanto produto de mecanismos homeostáticos – tal qual vemos nas diversas psicologias. Aquele que busca a “felicidade”, por si, parece desejá-la de modo absoluto, incondicionado e individualista, sem que nela esteja implicada uma ideia de “razão” para ser feliz. O que Frankl compreendeu enquanto essa “razão” diz respeito ao **efeito colateral da realização de um sentido**, como algo não alcançável por si mesmo.

---

<sup>228</sup> “É bastante digno de nota que nenhuma outra escola de psicoterapia antes de Viktor Frankl tenha chegado à ideia de que poderia tratar-se, para o homem, entre outras coisas, de algo existente fora dele mesmo. Todos os outros conceitos psicológicos de motivação giram em seu núcleo em torno do eu e visam à obtenção do prazer (Psicologia Profunda), à obtenção de ‘reforçadores’ (Psicologia do Comportamento) e finalmente à auto-realização (Psicologia Humanística). Sobre isto há que notar, que a psicologia não-logoterapêutica esboçou uma imagem do homem absolutamente egocêntrica (...)” (LUKAS, 1989a, p. 56).

Essa “dignidade”<sup>229</sup> para a felicidade decorre, portanto, como reflexo da realização de sentido que é, este sim, **o fim em si**, independentemente dos efeitos que acarreta. Isto é, a vontade de sentido orienta o homem para a realização de sentido, a qual acaba por prover uma razão para ser feliz. Com uma razão para ser feliz, a felicidade, automaticamente, surge como efeito colateral. A felicidade não é o fim<sup>230</sup>.

Esqueçamos a questão do meio para um fim e nos concentremos no fim em si. O homem realmente o visa ou ele só lhe interessa na medida em que favorece a auto-realização? Anteriormente, já se disse que a tese da logoterapia é bem diferente: para ela, o homem é na verdade (ou se não mais o é, o era pelo menos originariamente) voltado para a realização do sentido e a efetivação do valor; a busca de prazer (princípio de prazer da psicanálise) e a vontade de poder (anseio de mando, da psicologia individual) são modalidades secundárias e deficientes da inclinação normal e primária do homem para a realização do sentido e a efetivação do valor (FRANKL, 1978, pp. 33-34).

Nesse contexto, podemos afirmar que o pensamento frankliano rejeita as noções de “auto-realização”, de “felicidade”, de “prazer” ou de “poder” como objetos da orientação primária do ser humano. Para a logoterapia, a compreensão de que as vontades de “prazer” e “poder” constituiriam a motivação fundamental do homem é fruto de uma mostra viciada de observação<sup>231</sup>: Freud e Adler basearam suas teorias nas motivações autocêntricas tipicamente neuróticas de seus pacientes (FRANKL, 1988, p. 36). Dito de outra forma, “o princípio do prazer, assim como o desejo de se impor [*Geltungsstreben*], não passam de motivação neurótica” (FRANKL, 1990, p. 13). Na teoria clínica da logoterapia, fica claro que “A substituição da orientação para os objetivos de sentido e valor pelo interesse em estados de prazer e desprazer é constitutiva da neurose” (FRANKL, 1991, p. 67).

---

<sup>229</sup> “É por isso que o comportamento humano não pode ser plenamente entendido através de hipóteses que afirmam que o homem busca o prazer e a felicidade, independentemente da razão que houver para experimentá-los. Teorias motivacionais como essas põem em parênteses as razões – que são diferentes umas das outras – em favor do efeito, que é sempre o mesmo. Na verdade, o homem não se importa com o prazer, nem com a felicidade enquanto tais, mas, sim, por aquilo que venha a causar tais efeitos, seja a realização de um sentido pessoal, seja pelo encontro com outro ser humano” (FRANKL, 1988, p. 40). Cabe ainda citar, sobre essa “dignidade”: “Afinal, o prazer é o mesmo, independentemente do que quer que o cause. A felicidade é a mesma, independentemente da razão que tivermos para experimentá-la” (FRANKL, 2011, p. 54). O importante para a realização ética do homem é o componente intencional que está por detrás desses sentimentos, não os sentimentos em si.

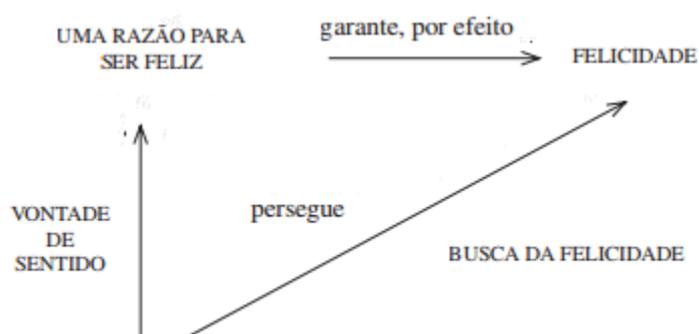
<sup>230</sup> “Atrevo-me a dizer que o homem nunca, ou pelo menos não normal e primariamente, vê nos seus semelhantes com que se encontra e nas causas com que se compromete apenas simples meios para um fim; porque, caso assim fosse, teria destruído qualquer relação autêntica com eles. Estes se haveriam convertido em simples meios, servindo ao homem, mas, pela mesma razão, teriam deixado de ter para ele algum valor, isto é, valor em si mesmos” (FRANKL, 2001, pp. 67-68).

<sup>231</sup> “... o princípio de prazer, bem como a ambição de mando representam uma motivação neurótica. Daí Freud e Adler, que elaboraram suas teorias, inspirados nos neuróticos, terem errado na descrição das tendências do ser humano” (FRANKL, 1978, p. 14). É nesse contexto que Frankl afirma que “consegue-se entender que Freud e Adler, os quais haviam feito suas descobertas a partir de pessoas neuróticas, desconhecem a orientação primária do homem para o sentido” (FRANKL, 1990, p. 13).

... o homem que está nesse sentido preocupado somente consigo próprio e com os estados da sua alma é apenas o homem que se esqueceu de que lá fora, no mundo, um sentido concreto e pessoal espera por ele, que lá fora uma tarefa aguarda para ser realizada por ele, e por mais ninguém; porque o homem só pode realmente ‘estar consigo mesmo’ quando ele está com as coisas do mundo, quando ele está no mundo, quando ele se sai vitorioso no mundo (idem, p. 66).

Para Frankl, o princípio do prazer não diz respeito a um princípio do funcionamento psíquico normal, mas patológico, de modo que, se se mostrar válido em algum caso, “não será em referência a fatos psíquicos normais, já que originariamente o homem normal não se satisfaz com o simples prazer, anseia pelo sentido” (FRANKL, 1978, p. 206).

Figura 05 – Busca direta da Felicidade



Fonte: FRANKL, 1988, p. 34

Frankl buscou esquematizar esse padrão neurótico de busca direta pela felicidade por meio da figura acima, na qual se vê a vontade de sentido orientando o indivíduo para uma experiência axiológica, a partir da qual se alcançaria uma razão para ser feliz, o que, por sua vez, garantiria, por efeito colateral, a própria felicidade.

A vida é, portanto, de alguma forma, dever, uma única grande obrigação. E: certamente há alegria na vida – mas ela não pode ser almejada, não pode ser ‘querida’ como alegria, ela precisa antes ter lugar por si mesma –, e ela também toma lugar por si mesma, da mesma forma que uma consequência se impõe: felicidade não deve e não pode ser um fim, mas apenas resultado (...) (FRANKL, 1990, p. 69).

### O Princípio Auto-Anulativo e o Sentido na Hierarquia das Necessidades

O argumento da logoterapia aqui vai no sentido de defender que, quanto mais o sujeito se empenha na busca dos “efeitos” (em detrimento da realização de sentido), seja o prazer, a

felicidade, a auto-realização, tanto menos ele os alcançará<sup>232</sup>: “O prazer transforma-se em fim em si mesmo, e exatamente essa inversão de seu valor conjuntural originário, para não dizer esta ‘per-versão’, leva ao fracasso” (FRANKL, 2014, pp. 311-312). Em outras palavras, quanto mais o que está na mira é o prazer, tanto mais este se evade. Trata-se de um princípio auto-anulativo<sup>233</sup>, que pode engendrar os fenômenos neuróticos da hiperintenção e da hiper-reflexão, depondo contra o modo de proceder desta busca direta descrito na figura 05.

O prazer é uma daquelas coisas que devem ser sempre um efeito e não podem ser buscadas; assim como o sono, sobre o qual Dubois disse que ele é como uma pomba que voa quando tentamos pegá-la. Também o prazer é um efeito que não podemos ‘tentar pegar’. Analogamente, Kierkegaard disse que a porta para a felicidade abre para fora; ela se fecha cada vez mais quando tentamos forçar nossa entrada na felicidade. Podemos dizer: a perseguição da felicidade a afugenta – a luta pelo prazer o elimina. É principalmente o neurótico sexual que persegue a felicidade, que corre atrás do prazer. A luta pela felicidade é característica do padrão de reação sexual neurótico. Lidamos aqui com uma intenção forçada do prazer sexual e do orgasmo. À intenção forçada associa-se uma reflexão forçada – ambas são patogênicas: um excesso tanto de atenção quanto de intenção (FRANKL, 1978, p. 141)

Frankl defende, logo, a máxima de que “Não se deve buscar a felicidade”<sup>234</sup>, tendo em vista que, na medida em que houver uma razão para ela, nós veremos sua realização espontânea e automática. Um outro mandamento logoterapêutico subsequente é o de que: “Não se pode perseguir a felicidade”, pois, na medida em que se faz da felicidade um alvo motivacional, ela passa a constituir-se como objeto de atenção, perdendo-se de vista o sentido, a razão para ser feliz, o que, conseqüentemente, afastaria o sujeito da felicidade.

---

<sup>232</sup> Aqui se contextualiza o famoso “conselho” que Frankl immortalizou no prefácio da obra sobre sua experiência nos campos de concentração: “Não procurem o sucesso. Quanto mais o procurarem e o transformarem num alvo, mais vocês vão sofrer. Porque o sucesso, como a felicidade, não pode ser perseguido; ele deve acontecer, e só tem lugar como efeito colateral de uma dedicação pessoal a uma causa maior que a pessoa, ou como subproduto da rendição pessoal a outro ser. A felicidade deve acontecer naturalmente, e o mesmo ocorre com o sucesso; vocês precisam deixá-lo acontecer não se preocupando com ele. Quero que vocês escutem o que sua consciência diz que devem fazer e coloquem-no em prática da melhor maneira possível. E então vocês verão que a longo prazo - estou dizendo: a longo prazo! - o sucesso vai persegui-los, precisamente porque vocês esqueceram de pensar nele!” (FRANKL, 1985, p. 4).

<sup>233</sup> Mais claramente: “Já dissemos, a outro propósito, que, a rigor, o que o homem procura não é a felicidade, isto é, em geral, está muito longe de andar à procura do prazer. O que se vê no fundo do homem não é a busca do prazer em si e por si mesmo, mas de um *fundamento* para o prazer. Contudo, na medida em que o prazer *realmente se converte em conteúdo da sua intenção e eventualmente também em objeto da sua reflexão, o homem perde de vista o fundamento do prazer, acabando por fazer com que o prazer em si mesmo se desvaneça*” (FRANKL, 2003a, p. 202).

<sup>234</sup> “De que bela forma Rabindranath Tagore exprimiu esta libertação do homem em relação à sua exigência de felicidade na vida, quando disse:  
‘Eu dormia e sonhava,  
[que] a vida seria felicidade.  
Eu acordei e vi,  
[que] a vida era dever.  
Eu trabalhei – e, veja:  
O dever *era* felicidade.’” (FRANKL, 1990, pp. 68-69).

Eu diria que a autorrealização é o efeito não intencional das intenções da vida. Ninguém jamais pôs tal pensamento mais sucintamente do que o grande filósofo Karl Jaspers, que afirmou: ‘Was der Mensch ist, das ist er durch die zur seinen macht’. Ou, como eu traduziria: ‘O homem se torna o que é por força da causa que ele fez sua’ (FRANKL, 2011, p. 53).

Frankl usa, com certa frequência, a imagem de Kierkegaard sobre a porta da felicidade abrindo-se para fora, negando-se a abrir para quem a forçar<sup>235</sup>. Essa imagem sugere que quem se empenha a todo custo em ser feliz acaba por barrar seu caminho em direção à felicidade: “Donde se conclui que toda aspiração à felicidade – ao suposto ‘final’ da vida humana – é, já de si, coisa impossível” (FRANKL, 2003a, p. 73). Nesse sentido,

Logo que, em vez de nos entregarmos intencionalmente ao objeto de uma aspiração, fixamos nosso interesse na própria aspiração, deixamos, evidentemente, de perceber o objeto, nos afastamos dele e só nos damos conta de um estado. O lugar da intencionalidade é tomado pela facticidade; em outras palavras, a intenção como valor impregnado de prazer é substituída pelo fato ‘prazer’, carente de sentido. Renunciamos a algo capaz de causar prazer e nos concentramos no próprio prazer, mas este some tão logo falta aquilo que o ocasiona (FRANKL, 1978, p. 206).

Nesse contexto, Frankl critica a tese geral da “hierarquia das necessidades” de Abraham Maslow (1908–1970), um dos mais célebres nomes da chamada Psicologia Humanista norte-americana. É seguro dizer que sua pesquisa a respeito do comportamento motivacional constitui o aspecto mais conhecido de sua obra. Nela, Maslow concebeu uma escala piramidal<sup>236</sup> descrevendo uma concepção hierárquica das necessidades humanas. Da base para o topo da pirâmide, as necessidades seriam organizadas desta maneira: 01) necessidades fisiológicas (sono, alimentação, etc), 02) necessidades de segurança, 03) necessidades de afeto; 04) necessidades de *status* e estima social e 05) necessidades de auto-realização.

Há, contudo, um princípio básico de organização dessa hierarquia: uma necessidade superior não pode ser realizada se uma inferior já não se encontrar satisfeita, e, na medida em que as necessidades de baixo forem satisfeitas, as de cima clamam por realização<sup>237</sup>: “Isso

<sup>235</sup> “Também a felicidade foge de nós exata e diretamente na medida em que nós pretendemos forçá-la. Mas apresenta-se automaticamente quando nós deixamos agir nossa auto-transcendência, seja no trabalho, seja no amor. A felicidade é um ‘efeito’ que não se deixa ‘apanhar’. Albert Scheitzer disse certa vez que os únicos homens felizes que ele jamais encontrara, foram aqueles que despertaram para uma causa” (FRANKL, 1990, p. 33).

<sup>236</sup> Na verdade, o próprio Maslow nunca usou uma pirâmide; esta representação geométrica foi sendo adicionada por comentadores de seu trabalho ao longo dos anos.

<sup>237</sup> O comentário de Bruzzone é de particular pertinência aqui: “A diferença entre a perspectiva psicodinâmica e a noodinâmica é de natureza dimensional. Não se trata de identificar uma ulterior esfera de necessidades, mas sim de superar a dimensão (bio-psicológica) das necessidades para acessar aquela (noética) das aspirações. Por esta

equivale a dizer que ao homem só é dado conhecer a exigência de um sentido de vida quando ele está bem (‘primeiro vem o estômago, depois a moral’)” (FRANKL, 2015, p. 15). É esse princípio básico, de condicionar a problemática ética e existencial à satisfação vertical de necessidades – e seu caráter autômato – que o pai da logoterapia ataca em sua crítica: a necessidade de sentido não pode ser, inexoravelmente, dependente do preenchimento de outras necessidades, mas deve, na realidade, permear toda a hierarquia.

A vontade de sentido não aparece só quando as necessidades ‘baixas’, as ‘basic needs’ [necessidades básicas], segundo Abraham Maslow, são satisfeitas e as necessidades ‘elevadas’ tomaram lugar. Com a teoria da hierarquia das necessidades de Abraham Maslow nós não vamos adiante. A satisfação das necessidades mais elementares não é de forma alguma uma condição necessária para a luta pelo sentido. A questão do sentido também é candente nos campos de morte, nos leitos de morte. Aí não vale *primum vivere, deinde philosophari* (...), mas *primum philosophari, deinde mori* (primeiro esclarecer a questão do sentido – e depois partir e morrer)<sup>238</sup> (FRANKL, 1990, pp. 34-35).

O argumento básico de Frankl é o de que o preenchimento vertical dessas necessidades não é muito útil, quando se trata da realização de sentido: o que realmente importa não é qualificar as necessidades em maiores ou menores, e, sim, identificar qual delas tem sentido<sup>239</sup>, um dever-ser por trás de sua realização; na logoterapia, a distinção de Maslow<sup>240</sup> entre necessidades mais elevadas e mais baixas não explica o fato de que, mesmo quando as mais baixas não são satisfeitas, uma necessidade mais elevada, a vontade de sentido, pode transformar-se na mais urgente de todas<sup>241</sup>:

---

razão, Frankl enfatiza que a vontade de sentido não é uma necessidade, não pertence à esfera impulsiva e não deve ser compreendida no sentido voluntarista. A vontade de sentido, de fato, não representa uma necessidade ‘superior’, cuja aparição pode ser viabilizada apenas quando tenham sido satisfeitas as ‘necessidades primárias’ (as *basic needs* de Abraham Maslow). Além disso, ela constitui uma motivação originária e, no geral, independente da pirâmide hierárquica das necessidades” (BRUZZONE, 2011, p. 104).

<sup>238</sup> “No campo de concentração, a sentença ‘*primum vivere, deinde philosophari*’ – ou seja, mais ou menos o seguinte: primeiro permanecer vivo e, então, veremos, e, então, podemos continuar conversando – estava revogada. O que era válido no campo de concentração era antes a inversão exata dessa sentença: ‘*primum philosophari – deinde mori*’; o que era válido era o seguinte: prestar contas na questão de um último sentido – e, então, poder ir embora de maneira proba e morrer a morte exigida do mártir” (FRANKL, 2014, p. 221).

<sup>239</sup> “Portanto, uma vez que tanto a satisfação como a frustração das necessidades mais baixas podem provocar o homem a procura de um sentido, devemos concluir que a necessidade de um sentido é independente de outras necessidades. Daí se deduz que a necessidade de sentido não pode ser reduzida às demais necessidades, nem delas extraída” (FRANKL, 2005, pp. 27-28).

<sup>240</sup> Após um intercâmbio de publicações em periódicos norte-americanos, o próprio Maslow passou a concordar com o argumento de Frankl. Este, em seu livro com Pinchas Lápidé rememora: “Quando eu a tenho [a felicidade] como objetivo – e neste ponto o verdadeiro fundador do conceito de autorrealização, Abraham Maslow, deu-me totalmente razão -, quando eu a aspiro, então eu a perco. Maslow escreveu ao pé da letra: ‘*My experience agrees with Frankl’s that people who seek self-actualization directly, dichotomized away from a mission in life, don’t, in fact, achieve it*’” (FRANKL et al, 2013, p. 72). Um comentário importante de Frankl sobre o tema pode ser encontrado em *Psychotherapy and Existentialism* (FRANKL, 1967, pp. 54-55).

<sup>241</sup> “Entretanto, contrariamente a isso, temos – e não somente nós, os psiquiatras – a oportunidade de observar, repetidas vezes, que a necessidade e a questão de um sentido de vida irrompem justamente quando as coisas beiram

Diante de um leito de morte a coisa é óbvia. Poderia ser menos óbvio o que aconteceu no gueto de Theresienstadt: foi publicada uma lista com o nome dos cerca de mil jovens que na manhã seguinte seriam retirados do gueto. Quando amanheceu o dia, era do conhecimento geral que a livraria do gueto fora esvaziada. Cada um daqueles rapazes – que estavam condenados a morrer no campo de concentração de Auschwitz – pegara um par de livros do poeta, do romancista ou pensador preferido e o escondera na mochila. Quem vai então me convencer que tinha razão Bertolt Brecht quando proclamava em sua *Ópera dos três Vinténs*: ‘Em primeiro lugar vem a pança para encher, depois a moral’ (*Erst kommt da Fressen, dann kommt die Moral*)? (FRANKL, 2005, p. 27).

Mais ainda: a necessidade que figura no ápice da pirâmide de Maslow e no cerne das psicologias humanistas (FRANKL, 1967, p. 46) também é passível de uma crítica radical, já que as mencionadas escolas, na leitura da logoterapia, concebem como meta final da existência humana a ideia de auto-realização<sup>242</sup>. Frankl interpreta, portanto, uma preocupação excessiva com a auto-realização como um possível sinal de uma frustração da vontade de sentido, fazendo uso da metáfora do bumerangue, que só volta ao caçador que o atirou se seu alvo não tiver sido atingido<sup>243</sup>. Da mesma forma, o homem só se volta para si como centro maior de suas preocupações, quando houver falhado na busca pelo sentido.

A autorrealização não constitui a busca última do ser humano. Não é, sequer, a sua intenção primária. A autorrealização, se transformada num fim em si mesmo, contradiz o caráter auto-transcendente da existência humana. Assim como a felicidade, a auto-realização aparece como efeito, isto é, o efeito da realização de um sentido. Apenas na medida em que o homem preenche um sentido lá fora, no mundo, é que ele realizará a si mesmo. Se ele decide por realizar a si mesmo, ao invés de preencher um sentido, a auto-realização perde, imediatamente, sua razão de ser (FRANKL, 1988, p. 38).

---

o desespero. É o que podem testemunhar, entre nossos pacientes, os moribundos, bem como os sobreviventes dos campos de concentração e os prisioneiros de guerra!” (FRANKL, 2015, p. 15).

<sup>242</sup> “É possível que agora esteja claro que um conceito como o de auto-atualização, ou de auto-realização, não seja, em princípio, suficiente numa teoria da motivação. Isto se deve, sobretudo, ao fato de que a auto-atualização, assim como poder ou o prazer, pertence à classe de fenômenos que só se podem obter na qualidade de efeitos secundários e que se frustram justamente na medida em que se constituem em objeto de intenção direta. A auto-atualização é boa; contudo, argumento que a pessoa só se realiza a si mesma na medida em que realiza sentidos. A auto-atualização ocorre espontaneamente e deixa-se perder quando se constitui num fim em si mesma” (FRANKL, 2001, p. 24).

<sup>243</sup> Trata-se de outra bela imagem para o fenômeno da autotranscendência: “Mas só na medida em que o homem atinge o sentido é que ele realiza também a si mesmo: a realização de si mesmo, portanto, significa de per si como que um efeito de consecução do sentido, mas não o objetivo desta. Só a existência que a si mesma se transcende se realiza a si mesma; entretanto, aquela que *intende* tão só para si mesma, isto é, aquela que unicamente tende à realização de si mesma, decerto que fracassa” (FRANKL, 2003a, p. 102).

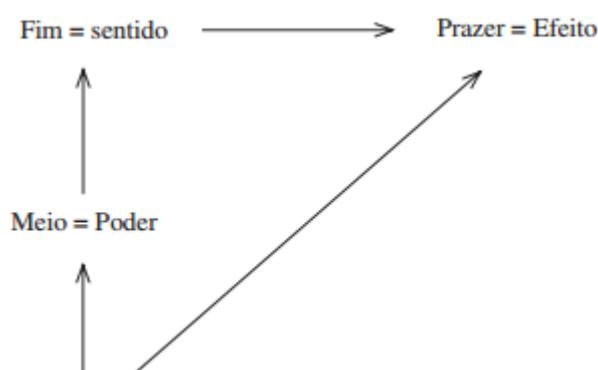
## A Frustração do Sentido e a Fixação no Prazer e no Poder

Temos, agora, condições de compreender o argumento logoterápico de que tanto a “vontade de prazer”, quanto a “vontade de poder” constituem, na verdade, meros desvios derivados da motivação primária do ser humano, a vontade de sentido, quando esta se vê frustrada. Como, no entanto, se justificaria a mencionada derivação<sup>244</sup>? Deve-se ter em mente que nem poder, nem prazer, sequer a felicidade em si, ou a própria “auto-realização”, podem ser considerados, no pensamento frankliano, como fins em si mesmos. Deste modo, há de conceber-se um reposicionamento de tais noções, que, a partir da vontade de sentido, passam a ser reinseridas num contexto ético de realização.

Nesses casos, em que a vontade de sentido é frustrada, a vontade de prazer se impõe não apenas como uma derivação da vontade de sentido, mas também como uma substituta para ela. A vontade de poder, por sua vez, serve, paralelamente, a um propósito análogo. Apenas quando a preocupação original com a realização de sentido é frustrada, é que alguém concentra seus esforços na obtenção de prazer ou contenta-se com a conquista do poder (FRANKL, 2011, p. 121).

O pai da logoterapia buscou esquematizar essas noções sob a forma de um gráfico, que reproduzimos na figura 06 abaixo:

Figura 06 – Poder, Prazer e Sentido



Fonte: FRANKL, 1988, p. 36

<sup>244</sup> “De fato, o prazer não é o fim dos esforços humanos, mas um subproduto do cumprimento desses esforços; e o poder não é um fim, mas um meio para um fim. Por isso, a escola do princípio do prazer confunde um efeito secundário com o objetivo, enquanto que a escola da vontade de poder confunde um meio com um fim” (FRANKL, 2001, p. 36).

No mencionado esquema gráfico, o argumento motivacional da logoterapia vê-se contemplado, a partir dos deslocamentos dos princípios do prazer e do poder<sup>245</sup>. Vemos, então, o prazer na qualidade de efeito colateral da realização de um sentido e o poder como um instrumento, um meio<sup>246</sup> para a realização de sentido. Neste reposicionamento, como se pode ver na ilustração, nem poder, nem prazer se fixam como fins. Cabe, aqui, lembrarmos a relação do sentido enquanto “bom-em-si-para-mim”, que estudamos no primeiro capítulo. O sentido, enquanto possibilidade de valor “encomendada” temporalmente a um indivíduo singular, clama pelo ser objetivamente, não como o mero reflexo de um mecanismo psíquico que busca o retorno a um estado livre de tensões.

Ora, o prazer, mais do que a finalidade básica dos esforços humanos, é, de fato, o efeito da realização de sentido. O poder, por sua vez, mais do que um fim em si mesmo, constitui, na verdade, um meio para um fim. Para viabilizar o preenchimento da vontade de sentido, certa dose de poder – como, por exemplo, poder financeiro – se torna um pré-requisito indispensável. É apenas na frustração da orientação original pelo sentido que alguém pode *contentar-se com o poder* ou *fixar-se no prazer* (FRANKL, 2011, p. 50).

Nesse contexto, Frankl também nega a concepção da vontade de sentido nos termos de um instinto ético<sup>247</sup>. Isso porque ela não funcionaria como um mecanismo natural e automático de regulação homeostática, visando a uma diminuição da tensão interior. Essa noção contradiria, exatamente, o argumento logoterápico da finalidade intrínseca da realização do sentido, enquanto “bom-em-si-para-mim”, não possuindo, em sua objetividade, relações *a priori* de compromisso necessário para com uma satisfação meramente individual<sup>248</sup>. É por essa razão que Frankl nos fala de uma “vontade” e não de um “instinto” de sentido.

Uma observação não tendenciosa do que ocorre no homem quando ele se orienta pelo sentido revelaria a diferença fundamental entre, de um lado, ser conduzido por um instinto e, de outro, lutar pela realização de algo. É um dos fatos mais imediatos da

---

<sup>245</sup> “A vontade de poder vê e procura exclusivamente o útil, ou seja, ‘um valor para mim’; a vontade de sentido, no entanto, vê, outrossim, a dignidade e dela cuida, e isto significa ‘um valor em si’. Assim, *a vontade de poder é uma vontade de sentido que degenerou*” (FRANKL, 1978, p. 177). Em outro momento, assevera a relação entre a frustração da vontade de sentido e o recrudescimento das vontades de poder e prazer: “Tudo isto não passa, porém, de meios necessários para a realização do sentido da vida, que é o fim. Mas, se o homem não enxerga nenhum sentido, nenhum fim na sua vida, concentra-se na busca dos *meios*: no dinheiro, na riqueza, no bem-estar, nos amigos influentes, no poder; ou concentra-se no *efeito* – no prazer, como já vimos” (FRANKL, 2003b, p. 58).

<sup>246</sup> “Uma certa quantidade de poder, como poder econômico ou financeira, é, em geral, um requisito para a realização do sentido. Assim, poderíamos dizer que, enquanto a vontade de prazer confunde um efeito com um fim, a vontade de poder confunde o meio para um com um fim em si mesmo” (FRANKL, 2001, p. 22).

<sup>247</sup> “Liberdade é, essencialmente, liberdade perante alguma coisa: ‘liberdade para’ alguma coisa (pois também, na medida em que eu não me deixo determinar por instintos, mas por valores, tenho a liberdade de dizer ‘não’ às exigências éticas: eu apenas me deixo determinar)” (FRANKL, 1978, p. 158).

<sup>248</sup> “Assim se compreenderá o que é mais contrário à moralidade: todo cálculo sobre o efeito de uma boa ação, toda especulação sobre o êxito de uma boa obra que traga lucros” (FRANKL, 1978, p. 270).

vida perceber que o homem é impulsionado, empurrado pelos instintos, mas refreado pelo sentido, e isso implica que sempre caberá a ele decidir se o sentido deverá ou não ser realizado. Desse modo, a realização de sentido sempre implicará a tomada de uma decisão (FRANKL, 1988, p. 44)

Se se tratasse de mais um instinto, a realização do sentido serviria, enfim, tão-somente, para apaziguar as exigências – a perene dinâmica homeostática – desse mesmo instinto e restabelecer o equilíbrio interno perdido<sup>249</sup>: “Se assim fosse (...) o homem teria deixado de agir por causa do **sentido em si**, e a nossa teoria da motivação viria a redundar no princípio da homeostase” (FRANKL, 2003a, p. 100, grifos nossos).

Aqui, cabe também frisar a advertência frankliana contra uma equivocada leitura voluntarista da vontade de sentido: “Seria um erro interpretar a ideia de vontade de sentido a modo de apelo para a vontade” (FRANKL, 2003a, p. 101). Do mesmo como a fé, o amor e a esperança não são manipuláveis ou fabricáveis artificialmente, isto é, do mesmo modo como não se pode, simplesmente, querer crer, querer amar ou querer esperar ao sabor de minha vontade – na mesma medida, tampouco posso “querer querer” (idem). O apelo à vontade de sentido não implica, de modo algum, exigir de alguém que “queira o sentido”, mas, na verdade, significa pôr-se à disposição do sentido, esperar por ele e decidir-se, ou não, por sua realização: “A vontade não pode ser exigida, dominada nem comandada. Não se pode criar, artificialmente, a vontade, e, se a vontade de sentido deve vir à tona, o sentido, em si, deve ser elucidado” (FRANKL, 1988, p. 44).

Todas essas forças e capacidades que defluem da dimensão espiritual do homem e tanto podem fazer frente ao princípio destrutivo bio-hereditário como processos de doença individual não se encontram incondicionalmente disponíveis em relação ao homem. Afirmo, na verdade, que também elas necessitam de uma fonte de energia. Esta fonte de energia é a percepção do sentido. Diz um velho provérbio: ‘Querer é poder’. Mas qualquer médico, psicólogo ou psiquiatra confirmaria que a coisa não se passa com tanta simplicidade. Só a vontade não é o suficiente. O provérbio poderia ser reformulado de outro modo, essencialmente mais próximo à verdade: ‘Nós podemos, se soubermos por que devemos...’. Significaria que somente quando há, atrás da vontade, um porquê e se trata, pois, realmente de uma ‘vontade de sentido’, em busca de uma finalidade para nós tão valiosa que se desejaria alcançá-la de qualquer modo como tarefa pessoal, então, sim, jorra a energia da potencialidade espiritual capaz de superar muito ‘não-posso’ ou ‘não acredito conseguir’ (LUKAS in FRANKL et al, 1992, p. 120).

---

<sup>249</sup> A respeito da possibilidade de um “instinto de sentido” ou “instinto ético”, Frankl se posiciona: “Eu não penso assim, por conta de que, se entendermos a vontade de sentido como mais um instinto, o homem, mais uma vez, deverá ser visto como um ser basicamente preocupado com seu equilíbrio interno. Então, obviamente, ele realizaria o sentido no intuito de satisfazer um instinto de sentido, isto é, para restaurar um equilíbrio interno. A realização de sentido, logo, viria não por sua finalidade intrínseca, mas, sim, para um propósito individual” (FRANKL, 1988, p. 43).

## Noodinâmica e Psicodinâmica

Assim, Frankl distingue dois movimentos particulares que cruzam a facticidade e a existência humana, na medida em que contrapõe à psicodinâmica aquilo que conceituou como noodinâmica.

Em logoterapia, a dinâmica que se estabelece no campo de tensão entre os dois pólos do ser e dever-ser denomina-se noodinâmica, em contraposição a toda a psicodinâmica; e distingue-se desta precisamente por entrar nela um elemento de liberdade: em sendo movido por impulsos, sou atraído para os valores, isto é, posso dizer sim ou não a uma exigência dos valores, posso, portanto, decidir-me dum modo ou doutro. Quer dizer: o elemento da liberdade não se verifica apenas em face da instante imposição, aliás meramente aparente, das condições biológicas, psicológicas ou sociológicas, mas também em face de uma possibilidade de realizar valores (FRANKL, 2003a, p. 98).

A psicodinâmica, na interpretação frankliana, envolveria sempre um mecanismo análogo ao da homeostase: o aparelho psíquico freudiano teria como modelo uma mecânica dos afetos, uma “psicomecânica” como diz Frankl, interpretando o pandeterminismo da psicanálise. A psicodinâmica, deste modo, é avaliada por Frankl como, necessariamente, cega à liberdade humana, na medida em que pressupõe o funcionamento de um sistema fechado de reações e ab-reações. O homem da psicodinâmica é um ser impulsionado:

(...) a psicanálise cometeu o erro de limitar o campo de visão não só em relação a uma ‘genealogia da moral’, quer dizer, como um suposto apoio a favor da repressão do instinto, mas também em relação à teleologia que domina o ser psíquico, visto que pressupõe o princípio – deduzido da biologia – da homeostase, o qual valeria, em primeiro lugar, no âmbito da natureza, e, em segundo, no da cultura. Em síntese, e em sentido estrito, isso significaria tanto quanto admitir que o homem está destinado ou se deixa destinar a ‘dominar e a remover o acúmulo de excitações e estímulos que recaem sobre ele de dentro e de fora’, e que, ‘para isso serve o aparelho psíquico’. As tendências principais admitidas por Freud estão pensadas em termos homeostáticos (FRANKL, 2015, pp. 35-36).

A noodinâmica, por sua vez, diz respeito ao campo de tensão que se estabelece entre ser e dever-ser<sup>250</sup>, isto é, entre ser e sentido. Essa tensão não é marcada pela “necessidade” das causas inconscientes, mas pela liberdade de deixar-se atrair, ou não, pelo sentido.

Trata-se da diferença entre a psicodinâmica e uma noodinâmica, como eu gosto de chamá-la. A última não é, como a primeira, uma psicomecânica: eu me deixar ‘puxar’

---

<sup>250</sup> Cabe, aqui, a referência ao primeiro capítulo deste trabalho, em que procuramos detalhar o fundamento da visão de mundo do pensamento frankliano: “A vida consiste na tensão indispensável entre *o que é* e *o que deveria ser*. Pois, o homem não se destina a ser, mas a vir a ser” (FRANKL, 1978, p. 215).

por valores pressupõe a liberdade de aceitar ou recusar um valor apresentado, de realizar ou perder uma possibilidade de valor (FRANKL, 1991, p. 64).

A noodinâmica<sup>251</sup>, portanto, distingue-se da psicodinâmica, na medida em que leva em consideração a liberdade humana de realizar o sentido da situação ou não, a cada momento. A vontade de sentido não é um instinto ético, determinando-nos a realizar o dever-ser, como vimos acima. No caso da noodinâmica, estamos falando de um “ser-atraído” para o mundo do dever-ser, dos valores, mundo esse a cujas exigências se pode, sempre, dizer sim ou não. Para a logoterapia, a “tensão entre ser e dever-ser faz parte, precisamente, do ser-homem, constituindo, por isso, condição inalienável da saúde mental” (FRANKL, 2003a, p. 103). Não se trata, portanto, de evitar tensões a todo custo, tal como num modelo motivacional mecanicista. A própria ideia de uma “satisfação final” de toda tensão psíquica, a que Frankl alude sob a alegoria física da “morte por calor” (nota 214 desta tese), parece não fazer sentido quando aplicada ao ser humano:

Qual seria o resultado se alguém viesse a ter a oportunidade de satisfazer por completo todas e cada uma de suas necessidades e pulsões? Seguramente, os resultados de um tal experimento não consistiriam, de modo algum, numa experiência de mais profunda realização, mas, pelo contrário, de um vazio de frustração interior, de um sentimento de vacuidade, ou, para falar em termos logoterapêuticos, da consciência do próprio vazio existencial (FRANKL, 2001, p. 56).

Deste modo, através do conceito de “noodinâmica”, Frankl também critica as concepções de saúde mental que venham a se valer de um funcionamento ideal semelhante ao do equilíbrio homeostático, afirmando que, existencialmente, uma certa quantidade de tensão constitui um pré-requisito indispensável à saúde mental:

O de que o ser humano realmente precisa não é um estado livre de tensões, mas antes a busca e a luta por um objetivo que valha a pena, uma tarefa escolhida livremente. O de que ele necessita não é a descarga de tensão a qualquer custo, mas antes o desafio de um sentido em potencial à espera de seu cumprimento. O ser humano precisa não de homeostase, mas daquilo que chamo de ‘noodinâmica’ (...) Ouso dizer que nada no mundo contribui tão efetivamente para a sobrevivência, mesmo nas piores condições, como saber que a vida da gente tem um sentido. Há muita sabedoria nas palavras de Nietzsche: ‘Quem tem um *por que* viver pode suportar quase qualquer *como*’ (FRANKL, 1985a, pp. 95-96).

---

<sup>251</sup> “Do princípio da noodinâmica flui também sempre um *valor proveniente do mundo exterior* (...) – enquanto o princípio da homeostase tem a haver-se exclusivamente com o próprio eu. É interessante que ambos colocam no homem um tipo de aspiração: no plano psíquico, a aspiração ao prazer e o equilíbrio de impulsos no ‘mundo interior’; no plano espiritual, a aspiração ao sentido e à realização de valores no ‘mundo exterior’. Segundo a concepção da logoterapia, no homem são, na verdade, a última instância é a decisão; a ‘vontade de sentido’ é a sua motivação mais originária, sua motivação primeira” (LUKAS, 1989a, p. 55).

## Espírito e Vontade de Sentido

Aproximando-nos de um momento conclusivo para esta primeira seção dedicada ao pensamento antropológico de Viktor Frankl, caberia, de pronto, assinalar como a compreensão de homem a partir do “espiritual” se integra, harmoniosamente, ao “mundo objetivo dos sentidos e dos valores” que investigamos no capítulo anterior. Partindo da noção de que o mundo expressa possibilidades de sentido particulares e pessoais a cada homem, podemos compreender que este, por sua vez, já é, de antemão, integrado ontologicamente a essa aspiração originária de responder pela própria vida, ao assumir a incumbência da liberdade na tensão entre ser e dever-ser. O ser humano, “espiritualizado” por sua “vontade de sentido”, não é uma mônada biopsíquica fechada em suas próprias necessidades, na medida em que sua constituição se vê marcada pela “abertura ao mundo” e orientada pela busca livre e, na mesma medida, responsável<sup>252</sup> do dever-ser de cada momento.

Através da reintegração da dimensão espiritual na dimensão psíquica dentro da concepção de homem da logoterapia, o homúnculo tipo fantoche de uma psicologia ultrapassada não somente foi destituído de suas funções, ao chegar-se à redescoberta de uma área de liberdade existente para qualquer pessoa, praticamente em qualquer situação, mas também foi normalizado o relacionamento totalmente perturbado *entre ética e psicologia*, porque a retomada da responsabilidade pessoal de cada um. Aqui sentimos muito claramente a ligação com a reintrodução da dignidade humana na psicoterapia, pois se tirarmos do ser humano sua responsabilidade, também tiramos dele sua dignidade, conforme diz Frankl (LUKAS, 1992, p. 219).

A introdução da categoria “espírito” na imagem de homem proposta por Frankl vem a desconstruir conceitualmente as antropologias derivadas da psicanálise e da psicologia individual, tal como o pai da logoterapia as compreendeu. Frankl, afastando-se das diversas modalidades pseudocientíficas de pandeterminismo, busca fazer da peculiar autonomia da pessoa espiritual a pedra angular de seu projeto psicoterapêutico<sup>253</sup>.

A logoterapia esforça-se por evitar essas falhas ao considerar o espiritual como a dimensão própria (propriamente dita, se bem que não única) do homem e ao levantar a questão – se, e como, se pode cultivar a influência do espiritual sobre as outras dimensões para fins de cura. Por isso, não negligencia de modo nenhum as outras dimensões e reserva-se à participação na pesquisa para saber até que ponto as forças espirituais no homem podem contribuir: a) ao remédio de frustrações *espirituais*; b) à

---

<sup>252</sup> “Partimos do determinismo como uma limitação da liberdade e chegamos ao humanismo como uma expansão da liberdade. Liberdade é parte da história e metade da verdade. Ser livre é apenas o aspecto negativo do fenômeno completo, no qual o aspecto positivo é ser responsável” (FRANKL, 2005, p. 54).

<sup>253</sup> “Pois aquele alheamento interno do homem, aquela distância do espiritual perante o elemento psicofísico, essa distância se nos apresenta como extraordinariamente frutífera em um aspecto terapêutico. Toda psicoterapia precisa se iniciar, em última instância, no antagonismo noopsíquico” (FRANKL, 2014, p. 98).

correção de quadros mórbidos de doenças *psíquicas*; c) ao alívio de sofrimentos (psico)*somáticos* (LUKAS, 1989, p. 31)

O homem surge, portanto, como preocupação central de suas considerações filosóficas. Nesse sentido, o esforço do psiquiatra vienense em “reabilitar” a **liberdade humana** em face dos niilismos reducionistas da contemporaneidade<sup>254</sup> – biologismo, psicologismo e sociologismo<sup>255</sup> – aparece como o primeiro momento da antropologia filosófica que fundamenta o pensamento frankliano. Frankl parte da condicionalidade do biopsíquico para chegar à liberdade espiritual na unidade do ser do homem:

Não preciso de que ninguém me chame a atenção para a condicionalidade do homem: - afinal de contas, eu sou especialista em duas matérias, neurologia e psiquiatria, e nessa qualidade sei muito bem da condicionalidade biopsicológica do homem; acontece, porém, que não sou apenas especialista em duas matérias, sou também sobrevivente de quatro campos de concentração, e por isso também sei perfeitamente até onde vai a liberdade do homem, que é capaz de se elevar acima de toda a sua condicionalidade e de resistir às mais rigorosas e duras condições e circunstâncias, escorando-se naquela força que costumo denominar o poder de resistência do espírito (FRANKL, 2003a, p. 41).

É nesse esteio que se desdobra o embate frankliano contra os “destinos” biológico, psíquico e sociológico. Para o pai da logoterapia, o homem não se deixa reduzir, total e inexoravelmente, à influência de sua constituição genética, nem a seu tipo psíquico e, menos ainda, à força condicionante dos meios físico e social. É por meio de sua liberdade espiritual, que o ser humano consegue transcender – ainda que numa medida limitada e situada – a esfera do necessário.

Mas o homem, como tal, está sempre além das necessidades – posto que aquém das possibilidades. O homem é, essencialmente, um ser que transcende as necessidades; raramente alguma coisa transpõe as possibilidades de um homem, mas este transpõe sempre as necessidades. Ele ‘é’ com certeza somente em relação às necessidades, mas num relacionamento livre com elas (FRANKL, 1978, p. 156).

Por mais que venha a se constituir enquanto “resíduo”, isto é, como o que “sobra” frente ao que o destino impôs, a liberdade humana de dispor sobre o que foi imposto constitui – juntamente com a visão de mundo a partir do sentido – o embate frankliano mais importante na

<sup>254</sup> “O niilismo de hoje não mais se desmascara a si mesmo ao falar sobre o ‘nada’ [*nothingness*]. Atualmente, ele se recobre sob a máscara do ‘nada mais que’ [*nothing-butness*] ao abordar o ser humano. O reducionismo se tornou a máscara do niilismo” (FRANKL, 2011, pp. 32-33).

<sup>255</sup> “A Genealogia de todas estas ideologias é a seguinte: o pai do psicologismo, do biologismo e do sociologismo é o naturalismo. No entanto, da união – que podemos denominar endogâmica – do biologismo com o sociologismo, nasceu, como fruto serôdio e disforme, um biologismo coletivo. E tornamos a encontrar esse biologismo coletivo no chamado racismo” (FRANKL, 2003a, p. 333).

direção de desconstruir o niilismo. Esta desconstrução constitui uma diretriz fundamental na obra de Frankl, na medida em que, para ele, a frustração existencial seria uma forma privada de niilismo, que viria sendo “ensinada” ideologicamente, inclusive, por meio das próprias psicoterapias de base antropológica mecanicista, negadora da liberdade<sup>256</sup>.

O pensador vienense nega, com veemência, a ideia de que o homem é, “nada mais que” um produto, um artefato. Pelo contrário, em seu entendimento, a liberdade humana implica um constante atravessar de possibilidades, diante das quais o homem se direciona ao sentido da vida em cada instante: “O que caracteriza o seu existir (*Dasein*) como tal é a multiplicidade de distintas possibilidades, dentre as quais apenas uma única realiza no seu ser” (FRANKL, 2003a, p. 121). Frankl parte do argumento – que aprofundaremos no capítulo seguinte – de que o ser humano é constituído pela espiritualidade sem deixar de participar – dialeticamente – dos outros reinos do ser vivente (*bios e psique*), no intuito de conciliar os modos condicionados de ser do homem com sua natureza espiritual incondicionada.

A interpretação do sentido pressupõe que o homem seja espiritual, assim como a realização do sentido pressupõe que ele seja livre e responsável. Esses três fatores da existência só nos são acessíveis quando os seguimos até a dimensão noológica, na qual o homem, tendo se soerguido desde a dimensão psicobiológica, se constitui como homem (FRANKL, 1978, p. 47).

É nesses termos que o psiquiatra vienense busca contrapor as formas de ser do organismo psicofísico – que, visto de maneira desintegrada da totalidade pessoal, busca apenas atender a seus apetites particulares – à peculiaridade do anseio encontrado no âmbito espiritual, em cujo *podium* ontológico pode-se vislumbrar a vontade de sentido. Esta inclinação antropológica ao sentido não pode ser deduzida nem derivada da estrutura biopsíquica de autopreservação por si só. Frankl, indagando-se, à maneira de Kant, sobre as condições de possibilidade da frustração existencial, chega à conclusão de que o ser humano é ontologicamente estruturado para esse anseio por sentido, na medida em que a frustração existencial só pode ser compreendida a partir da elucidação de um princípio motivacional: “E a presença ubíqua do sentimento de falta de sentido pode nos servir de indicador quando se trata de encontrar a motivação primária, aquilo que no fundo o homem deseja” (FRANKL, 1991, p. 25).

---

<sup>256</sup> “Para que a psicoterapia permaneça como uma terapia e não se torne um sintoma dentro da patologia da época, ela necessita de uma imagem correta do homem, pelo menos tanto quanto necessita de uma metodologia e uma técnica precisas” (FRANKL, 1991, p. 73).

Por fim, buscamos, nesse contexto, compreender a distinção entre a mecânica psíquica pulsional e a abertura livre ao sentido, sob a forma do debate entre psicodinâmica e noodinâmica. Aquela só consegue enxergar o “ser-impulsionado”, enquanto que esta parte da liberdade de deixar ou não entregar-se à realização do sentido. Isto é, a dinâmica de atração que os valores exercem não implica um elemento de fatalidade, tal como se verifica na estrutura de funcionamento da psicodinâmica: mesmo diante da exigência objetiva do dever-ser, o ser humano tem a capacidade de decidir-se sobre a realização – ou não – do sentido.

O presente capítulo, desta forma, buscou analisar aquele que entendemos ser o primeiro tema fundamental do pensamento antropológico de Viktor Frankl, a saber: a compreensão da categoria “espírito”, em seus desdobramentos filosóficos fundamentais. Foi com este propósito em mente que buscamos organizar um percurso argumentativo que viesse a expor os fundamentos do referido conceito, iniciando-nos pela inspiração teórica de que Frankl se serviu, isto é, da concepção antropológica de Max Scheler. Analisamos, por conseguinte, as relações entre espírito e liberdade, distinguindo entre determinismo e pandeterminismo, e analisando os três domínios básicos de determinação que participam do ser do homem, não o definindo, mas condicionando-o. Na sequência, expusemos a relação entre o conceito de espírito e o princípio motivacional básico da logoterapia, a vontade de sentido, o que nos levou a mais um contraponto conceitual: psicodinâmica e noodinâmica. cremos, por meio desse itinerário, ter explicitado analiticamente o primeiro momento da antropologia filosófica frankliana, que será complementada com aquilo que o pensador vienense entendeu por sua “ontologia dimensional”.

## 5 SENTIDO E NATUREZA HUMANA: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE VIKTOR FRANKL (PARTE 2: Ontologia Dimensional)

“Como é sabido, definiu-se a arte como unidade na pluralidade. Pois eu gostaria de definir agora o homem como unidade *apesar* da pluralidade: porque há uma unidade antropológica apesar das diferenças ontológicas, apesar das diferenças entre as espécies de ser diferenciáveis” (FRANKL, 2003a, p. 42).

“Somente quando o homem se confronta consigo mesmo, o espiritual e o psíquico-corporal se estruturam. As coisas, porém, não se dão de modo tal como se o homem se compusesse a partir de corpo vital, alma e espírito. A *unidade antropológica* do homem, contudo, apesar da *multiplicidade ontológica* do corpóreo, do psíquico e do espiritual, só pode ser compreendida no sentido de uma *ontologia dimensional*” (FRANKL, 2014, p. 61).

### O Pensamento Dimensional

Vimos, no capítulo anterior, como a discussão antropológica, na obra de Frankl, se revela central, ao tempo em que explicitamos nosso argumento de que tal debate pode ser dividido em dois eixos fundamentais: o primeiro, referente à elucidação da categoria “espírito”, em sua relação com a liberdade e a vontade de sentido, foi abordado já no capítulo dois desta tese. O segundo eixo, por sua vez, diz respeito à metodologia teórica por meio da qual Frankl compreendeu a “inserção” da categoria espírito no ser do homem, buscando, acima de tudo, preservar a unidade antropológica em face da diversidade ontológica de que participa. Estamos falando, aqui, da chamada “ontologia dimensional”. Numa visão mais abrangente, trata-se de uma concepção específica de compreensão do ser em geral – tema que Frankl aprofunda em sua teologia filosófica – mas, mais frequentemente, utilizada para elucidar a constituição própria do ser humano, como uma espécie de ontologia regional.

O criador da logoterapia tinha plena consciência de que estava imerso numa “era de especialistas”, quando tomou para si o desafio de construir e defender, em sua antropologia filosófica, uma imagem unificada de ser humano, que viesse a oferecer uma perspectiva multicompreensiva para os discursos dispersos e compartimentalizados das diversas ciências a respeito do homem. No entendimento de Frankl, o real perigo dessa dispersão da produção científica contemporânea consiste não no fato de que os pesquisadores estão se especializando, mas, sim, no fato de que os especialistas estão generalizando. Nesse sentido, o pensador

austríaco defende que, sempre que uma ciência específica clama por totalidade, esta mesma ciência se desfigura em ideologia, transformando-se em mais um “ismo”, na medida em que se defenda uma maneira biologista, psicologista ou sociologista<sup>257</sup> de ler o ser humano. Frankl afirma que o reducionismo contemporâneo se transformou no disfarce do niilismo, que nega a existência do sentido por meio de uma linguagem que recorre, frequentemente, ao “nada mais que”<sup>258</sup>.

O investigador das ciências naturais só pode ser, como tal, sempre determinista. Mas quem é que pode ser qualificado apenas como um praticante das ciências naturais? Mesmo o investigador dessa área é, além de toda a posição científica, um homem, um homem global e completo, a exemplo do objeto homem de que ele se aproxima cientificamente e que é mais do que a ciência natural é capaz de ver nele. A ciência natural enxerga somente o organismo psicofísico, mas não a pessoa espiritual. Por conseguinte, não consegue também pôr a descoberto aquela autonomia espiritual do homem que lhe é peculiar, não obstante a dependência psicofísica (FRANKL, 1978, pp. 155-156).

Nesse estado de coisas, a pergunta que norteia as formulações antropológicas de Frankl, para os fins deste capítulo, é: “(...) como será possível preservar o caráter de unidade do homem face ao pluralismo da ciência, num momento em que esse pluralismo é o solo fértil sobre o qual o reducionismo floresce?” (FRANKL, 1988, pp. 21-22). Os diversos discursos científicos sobre o homem chegam a, muitas vezes, contradizer-se entre si, o que faz Frankl lembrar-se de uma anedota, que nos serve de uma alegoria interessante para o problema. A piada narra que um rabino fora procurado por dois homens, um dos quais afirmara que o gato do outro comera cinco libras de sua manteiga. Diante da negação do dono do gato, o rabino resolve pesar o bichano: a balança indica cinco libras, o que motiva o religioso a afirmar: “Certo, agora, achei a manteiga. Mas onde estará o gato?”. Sobre isso nos diz, em seguida, Frankl: “Antes de responder à interrogação feita por Kant – e também indagada pelo salmista – ‘o que é o homem?’, devemos voltar-nos à questão: ‘onde está o homem?’”. Isto é: “em que dimensão a humanidade de um ser humano pode ser encontrada?” (FRANKL, 1988, p. 25).

<sup>257</sup> “Conforme os resíduos a que a realidade, em cada caso, se vê reduzida ou de que é deduzida, distinguem-se fundamentalmente três variantes ou modalidades de niilismo. Se a redução se realiza em benefício da realidade física, o niilismo surge sob a forma de um fisiologismo; se de uma realidade psíquica, um psicologismo; enfim, no caso de uma redução concentrada na realidade sociológica, um sociologismo” (FRANKL, 1978, P. 187).

<sup>258</sup> “No meu entender, e contrariamente a uma ideia largamente difundida, o que caracteriza o niilismo não é a referência ao ‘nada’, e sim o uso da expressão ‘nada mais que’. Com efeito, por trás do conceito do ‘nada’ utilizado pelos niilistas supostamente ateus (especialmente muitos existencialistas) esconde-se um valor altamente positivo. Heidegger, na realidade, não se limita a empregar o substantivo ‘o nada’ e o advérbio ‘nada’, recorre ainda a um verbo da mesma família, ‘nadificar’. Por trás do ‘nada’ ele parece conceber o Ser, e só chama de ‘nada’ porque não se trata de um ‘ente’ (*Seiend*) entre outros entes, pelo contrário, trata-se do fundamento de todos os entes” (FRANKL, 1978, p. 85).

É o que acontece quando os reducionistas acabam por encontrar no homem todos os reflexos condicionados, os processos de condicionamento, os mecanismos inatos e tudo o mais que procuraram encontrar. ‘Aqui está tudo’, dizem eles, como o rabino, ‘mas o homem, onde está?’ (FRANKL, 2005, pp. 50-51) .

Ora, temos vários discursos contemporâneos sobre o homem, que reivindicam o “peso” total de seu “ser”. Leituras biologistas, psicologistas e sociologistas tentam “esgotar” o ser do homem, absolutizando-se a si mesmas, assim como o rabino ironizou ao encontrar a manteiga antes do gato. Contudo, será legítima essa reivindicação de totalidade unilateral? Em que dimensão se preservaria a especificidade e a unidade do humano? A fim de responder a tais questionamentos, Frankl inicia sua argumentação ao refletir sobre as teses da antropologia filosófica de Max Scheler (como visto no capítulo anterior) e da ontologia de Nicolai Hartmann, reconhecendo o mérito do conceito antropológico de ambos os pensadores, os quais levaram em consideração **o caráter qualitativo** da diferença entre as três categorias constitutivas do ser humano: corpo biológico, psiquismo (também chamada de dimensão “anímica”) e espírito.

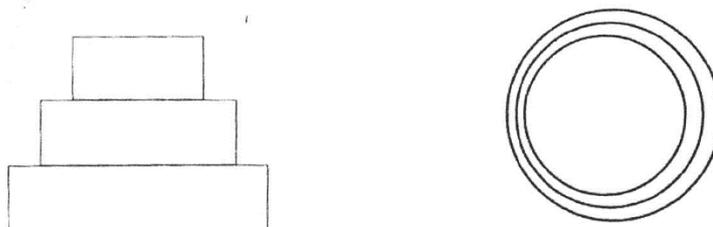
Trata-se de uma questão à parte saber como conseguir manter e proteger a unidade da existência humana também na teoria, na observação do homem, na imagem do homem, apesar desse abismo insuperável entre o psíquico, de um lado, e o somático, de outro – sendo cada um deles uma maneira de ser essencialmente diferente. Em minha opinião, isso é possível no contexto de uma consideração da ontologia dimensional do problema psicofísico. Pois enquanto falarmos dessas maneiras de ser apenas em analogia com uma estrutura em degraus ou camadas – por exemplo, como o fazem Nicolai Hartmann e Max Scheler -, continua existindo o perigo de o ser humano ser dividido, por assim dizer, num ser corporal e num ser anímico – como se esse ser, como se o homem fosse ‘composto’ de corpo e alma (e espírito) (FRANKL, 2016, p. 61).

Isto é, o método de organização dos constitutivos ontológicos do homem sob a forma de camadas (*Schichten*) – tal como Scheler os compreendeu – ou enquanto estratos (*Stufen*) – na concepção de Hartmann – apresentava uma falha fundamental no tocante à afirmação da unidade humana. Essas formas de organização, ilustradas na figura a seguir, compartilham, potencialmente, uma errônea ideia de “separabilidade” entre as regiões ontológicas: “Conceber o ser humano em termos de estratos ou camadas biológicas, mentais e espirituais sugere que os modos somático, psíquico e noético de ser pudessem apresentar-se separadamente entre si” (FRANKL, 2011, p. 34).

A separabilidade, como vimos, implica, também, a noção de aditividade de composição, como se o homem fosse “composto” desses três modos não coincidentes de ser: “(...) como se tais elementos fossem partes, já que o homem não é um ‘ser’ aditivo, mas integral” (FRANKL, 1978, p. 128). O desafio, aqui, é o de pensar a unidade, para além do discurso fragmentário

sobre o homem, razão por que Frankl indaga: “Mas é de perguntar: onde fica a unidade do homem? Que é que fizeram do ser-homem, que o destroçaram, pondo-o como uma cerâmica de cacos e rachaduras, de ‘fissuras qualitativas’ (Hegel)”? (FRANKL, 2003a. p. 42).

Figura 07 – Scheler e Hartmann



Fonte: HERRERA, 2007, p. 142

Nesse contexto, Frankl, logo, buscou desenvolver, metodologicamente, uma concepção de homem que fizesse justiça radical tanto às diferenças ontológicas quanto à unidade antropológica existentes no ser humano, propondo um modelo dimensional que fosse além da teoria da construção de graus e da organização de estratos, na medida em que:

Um modo de consideração dimensional, que toma o fisiológico, o psicológico e o noológico como justamente uma dimensão a cada vez particular do ser humano uno e total, deveria ser superior tanto à doutrina da construção em níveis quanto à doutrina sobre a construção em camadas (FRANKL, 2014, p. 63).

Isto é, o fundador da logoterapia parte da contradição entre os modos de ser do homem (biológico, psicológico e espiritual ou noológico) para sustentar uma unidade lógica fundamental a partir do recurso ao caráter ontológico mesmo da matemática, na medida em que especula:

Só podemos nos aproximar por analogia do ser idêntico que se articula nos três momentos indicados. Em particular, nosso modo de consideração dimensional significa uma tentativa de aproximação do ser idêntico *more geométrico*. Naturalmente: não parece ainda decidido para nós se também se trata, nesse caso, realmente apenas de um procedimento analógico, a saber, um procedimento em analogia com a matemática, e se as dimensões matemáticas não representam talvez inversamente meras especificações de uma *dimensionalidade pura e simples do próprio ser*. De tal modo que não podemos apenas considerar o mundo propriamente *ordine geométrico*, mas precisamos também conceber inversamente a matemática *more ontológico* (FRANKL, 2014, p. 64)

Em outras palavras, o pensador vienense reconhece – enquanto atributo singular do ser do homem – uma **coexistência** entre dois elementos: a unidade antropológica e a diversidade ontológica: “Em síntese, a existência humana é *unitas multiplex*, para usar uma expressão da filosofia de São Tomás de Aquino” (FRANKL, 1978, p. 139). Negando as escolas ontológicas do pluralismo e do monismo, Frankl propõe uma *imago hominis ordine geométrico demonstrata* a que batizou de “ontologia dimensional”, a qual apresenta, como veremos, duas leis. O esforço argumentativo de Frankl se direciona a ultrapassar uma forma de pensamento lógico-linear, na busca de uma concepção antropológica dialética que afirme, concomitantemente, as contradições entre os fenômenos a partir das múltiplas interconexões que os definem numa unidade fundamental.

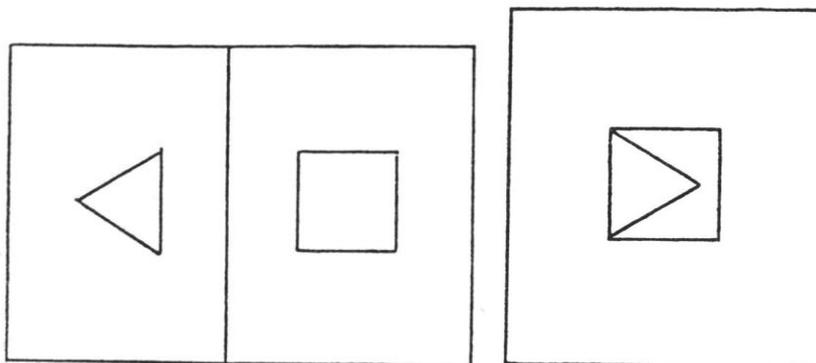
Frankl inicia sua argumentação acerca da ontologia dimensional afirmando que é um constitutivo da existência humana sua transcendência em relação ao ambiente e em direção a um mundo que oferece sentido objetivamente, sob a forma de deveres pessoais. Essa autotranscendência implica uma elevação por sobre a constituição psicofísica do homem, quando uma terceira dimensão, a espiritual, se revela. As dimensões biológica e psíquica não formam a totalidade do homem: trata-se, na verdade, de “duas facetas nas quais os diagnósticos não raramente são contraditórios, de maneira que não se pode falar de um paralelismo no sentido do dualismo ou de uma identidade no sentido do monismo” (FRANKL, 1991, p. 62). O pensador austríaco afirma ser possível, apesar de toda a diversidade ontológica do somático, do psíquico e do espiritual, afirmar e salvaguardar o caráter de unidade e a totalidade antropológicas da existência humana, “assim que passamos da análise existencial para uma ontologia dimensional” (idem). A influência da concepção dos níveis de realidade de Hartmann é bastante presente:

Não creiam, todavia, que assim a coisa fica resolvida, com a separação entre duas camadas do corpo e da alma. São necessárias mais separações. Nicolai Hartmann, em *Der Reale Aufbau der Welt* (Berlim, 1940, p. 429), afirmou: ‘Quem quer explicar a vida orgânica pelas forças mecânicas e pelas relações de causa e efeito, quem quer apreender a consciência pelos processos físicos, ou o *ethos* do homem pela lei psíquica do ato, choca-se contra a lei da propriedade das camadas. Assim, o que pertence a uma camada é transferido para outra camada mais evoluída’ Teríamos assim quatro camadas em que ‘se despedaça’ o ser: as camadas do físico, do orgânico, do psíquico e do espiritual (FRANKL, 1978, p. 81).

Para iniciar seus argumentos nesta seara, Frankl parte da afirmação de que a problemática dos diagnósticos contraditórios se mostra onipresente. Nesse contexto, o pai da logoterapia recorre a uma primeira formulação da alegoria dimensional, segundo a qual onde

quer que abramos “o livro da realidade, em cada página, a realidade se apresenta diferente” (figura 08), mais ainda, “as diferentes figuras sobre as páginas não podem ser sobrepostas quando nós as folheamos” (idem).

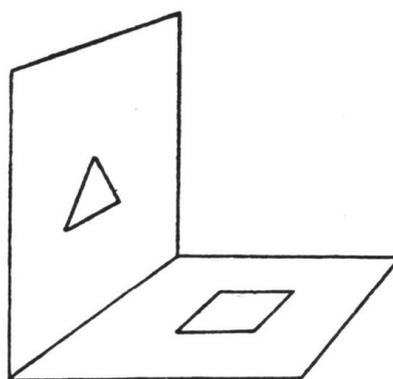
Figura 08 – Conciliação de Opostos



Fonte: FRANKL, 1991, p. 62

O pai da logoterapia afirma que, apenas quando se atinge a dimensão superior, isto é, na alegoria, “quando nós erguemos no espaço a folha com a figura à esquerda e a posicionamos perpendicularmente ao plano do livro aberto” (idem), (figura 09), vemos, então, tornar-se possível uma superação das contradições.

Figura 09 – Projeção?

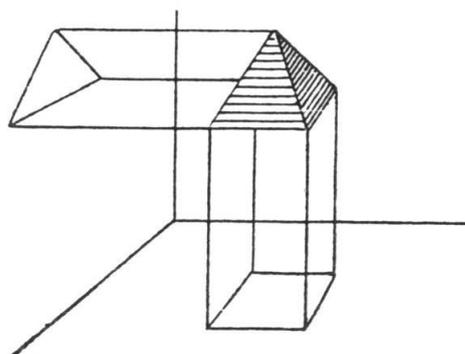


Fonte: FRANKL, 1991, p. 63

Estas contradições, por sua vez, mostram-se, em si, necessárias, porque bem vemos que as figuras à esquerda e à direita (o triângulo e o quadrado), constituem, na verdade, cada uma,

“uma projeção de uma pirâmide tridimensional em duas dimensões” (figura 10) (idem). Para Frankl, “Onde houver diferentes dimensões pode haver projeções. Posso projetar um fenômeno da dimensão que lhe é própria até outra inferior” (FRANKL, 1978, p 17).

Figura 10 - Tridimensionalidade



Fonte: FRANKL, 1991, p. 64

Nesse sentido, a fim de afirmar a unidade e totalidade originárias do ser do homem, Frankl arremata:

Mas não se pode dizer que uma pirâmide seja composta ou constituída por um triângulo e um quadrado; ela é dimensionalmente mais do que isso. Tampouco se pode dizer que o homem é composto ou constituído por corpo e alma. A existência do homem não se limita nem ao corpo, nem à alma, e a existência do homem não se esgota nem no plano do somático, nem do psíquico. Ao contrário, ela só pode ser reduzida a eles e projetada do espaço do realmente humano sobre eles, à força e com violência (FRANKL, 1991, pp. 62-63).

### A Primeira Lei da Ontologia Dimensional

Frankl recorre ao conceito de “dimensão” em sua acepção propriamente matemática, para propor “uma analogia relativa às diferenças qualitativas<sup>259</sup> que não anulam a unidade mesma de uma estrutura” (FRANKL, 1988, p. 23). Em nossa concepção, a ontologia dimensional se refere à alternativa conceitual cunhada por Frankl para ilustrar a organização dialética de três níveis ontológicos fundamentais: o biológico, o psíquico (anímico, mental) e o

<sup>259</sup> “No entanto, prefiro falar de uma diferença dimensional, em vez de qualitativa. A vantagem é que os resultados elevados a diversos níveis e contraditórios entre si não se mantêm num relacionamento de exclusão, *apesar* das contradições. Pelo contrário, entre as várias dimensões, aquela que é mais elevada abrange, encerra em si, a que lhe é inferior” (FRANKL, 1978, p. 43).

espiritual (noético ou noológico). Cabe advertir que corpo, psiquismo e espírito são concebidos na qualidade de categorias reflexivas: uma não pode ser pensada sem a outra. Isto é, a constituição de uma presume, logicamente, a da outra, dada a reciprocidade essencial que elas encerram, sistematicamente, entre si.

A metodologia utilizada por Frankl, em sua ontologia dimensional, é a da “suprassunção” (*aufhebung*) dessas categorias, na acepção propriamente hegeliana do verbo alemão *aufheben*: negar, manter e elevar semanticamente. Nesse processo de ascensão inclusiva, a categoria corpo é a mais “baixa”<sup>260</sup>, e a psíquica é a intermediária e pressupõe a biológica. A terceira e mais elevada é a espiritual, que abrange as duas anteriores<sup>261</sup>. Isto é: se falo de psiquismo, estou falando de corpo; e, se menciono espírito, estou, necessariamente, pressupondo corpo e psiquismo. Os modos de ser do homem não são “compartimentalizados”, mas, sim, compreensivamente elevados, em termos de complexidade, no sentido de identidade na diferença:

Seja como for, cumpre esclarecer que, quando se fala de dimensões inferiores ou superiores, não se prejudica uma hierarquia nem se menciona ainda implicitamente um juízo de valor. No sentido da ontologia dimensional, o que se quer dizer, ao falar de uma dimensão superior é que se está lidando com uma dimensão *mais compreensiva*, que inclui e abarca uma dimensão inferior. A dimensão inferior é, portanto, ‘elevada’<sup>262</sup> à dimensão superior, exatamente no sentido plúrimo que Hegel confere a este termo. E é assim que o homem, uma vez tornado homem, continua a ser, de algum modo, animal e planta. Isto em nada se distingue do que ocorre no caso do avião que, em qualquer hipótese, não perde a capacidade de se deslocar no chão, como um automóvel (FRANKL, 2003a, p. 46).

Passemos, agora, às duas leis da ontologia dimensional, a fim de termos condições de visualizar a *imago hominis* frankliana em sua particular complexidade. A primeira lei diz: “quando um mesmo fenômeno é projetado de sua dimensão particular em dimensões diferentes, mais baixas do que a sua própria, as figuras que aparecerão em cada plano serão contraditórias entre si” (FRANKL, 1988, p. 23).

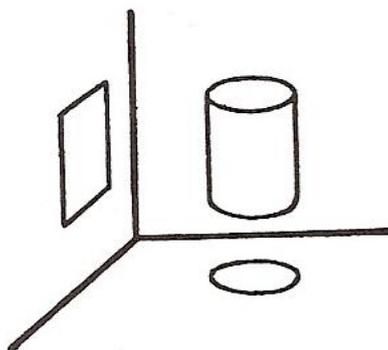
---

<sup>260</sup> Vale destacar que a referência a “altas” ou “baixas” não se refere a julgamento de valor. Na organização das categorias reflexivas, parte-se da mais simples (mais “baixas”) para as mais “elevadas” (abrangentes), num processo de “suprassunção”. Isto é, as categorias mais baixas são “suprassumidas” nas mais altas, até chegar-se à síntese das categorias, que, no caso, se referem à totalidade do ser do homem, na dialética corpo – psiquismo – espírito.

<sup>261</sup> “Apenas na dimensão humana tem lugar aquelas *unitas multiplex* como o homem foi definido por Tomás de Aquino. Esta unidade não é uma unidade *na* diversidade, mas, ao contrário, uma unidade apesar da diversidade” (FRANKL, 2005, pp. 40-41).

<sup>262</sup> No original em alemão, o termo utilizado é, exatamente, “aufgehoben”: mais tecnicamente, “suprassumida”.

Figura 11 – Primeira Lei da Ontologia Dimensional



Fonte: FRANKL, 2003a, p. 43

Na figura acima, observamos que o cilindro espacial, se projetado<sup>263</sup> em um plano, resultará num retângulo. Quando projetado no outro, resultará numa circunferência. Bem se vê que o círculo e o retângulo são figuras contraditórias entre si, tal qual prediz a primeira lei. Contudo, da mesma maneira como não nos ocorre afirmar que um copo é “composto” por um círculo e por um retângulo, “assim também o homem não se compõe de corpo, alma e espírito. Trata-se, antes, no que tange ao corporal, ao psíquico e ao espiritual, de dimensões do homem” (FRANKL, 1995, pp. 65-66). Se se “somar” um círculo a um retângulo, não obteremos um cilindro.

O referido caráter da existência humana tem, a meu ver, um fundamento ontológico, porque, evidentemente, a existência pessoal representa uma forma especial do ser. Se tomamos uma casa, por exemplo, não sucede o mesmo. Uma casa compõe-se de andares, e os andares compõem-se de quartos. Assim, a casa pode-se conceber como soma de andares e um quarto como divisão de um andar. Quer dizer: neste caso, podemos traçar os limites do ser mais ou menos arbitrariamente, delimitando o ente arbitrariamente e separando-o da totalidade do ser. Só o ser-pessoa, a existência pessoal, se subtrai a esta arbitrariedade, pois é algo completo em si, subsistente por si, que não se pode somar nem dividir (FRANKL, 2003a, pp. 116-117).

O enunciado dessa primeira lei visa enfatizar que as projeções geram contradição, e que a superação dessas oposições não pode ser buscada nos planos de projeção. É só na dimensão mais “elevada”, mais compreensiva e abrangente, que se chega a essa superação; a dimensão espiritual garante a espacialidade do fenômeno, isto é, integra e eleva as contradições obtidas

<sup>263</sup> “...a essência daquilo que denominamos projeção: o fato de uma dimensão ser a cada vez sacrificada – o fato de ela ser projetada na dimensão imediatamente inferior” (FRANKL, 2014, p. 65).

com as projeções<sup>264</sup>. Temos aí uma “coincidência de opostos”, nos termos de Nicolau de Cusa, segundo a interpretação de Frankl:

Como podemos aplicar ao homem tais considerações? Bem, o homem que é reduzido em sua dimensão específica e projetado nos planos da biologia e da psicologia se configura de tal forma que as figuras se contradizem umas às outras. A projeção no plano biológico produz fenômenos somáticos, enquanto a projeção no plano psicológico, fenômenos psíquicos. À luz da ontologia dimensional, a contradição não diz respeito à unidade do homem. Tanto quanto a contradição entre o círculo e o retângulo abrange o fato de que se trata da projeção de um mesmo cilindro. Não percamos, porém, de vista que a unidade do ser-assim do homem lança uma ponte sobre a diversidade das modalidades de ser em que se divide; assim, a superação de opostos como soma e psique (*coincidentia oppositorum*, no sentido de Nicolau Cusanus) não deve ser buscada no plano em que o homem é projetado. Pelo contrário, é exclusivamente numa dimensão superior que pode ser encontrada, na dimensão do especificamente humano (FRANKL, 1978, pp.140-141).

Aqui, já podemos afirmar que, sob nosso ponto de vista, o grande *insight* de Frankl, em sua defesa de um modelo dimensional, consiste no fato de que tal organização se serve da matemática para propor uma forma de organização dialética. Isto é, uma conformação das categorias corpo-psiquismo-espírito em camadas ou círculos concêntricos, tais como na figura 07 acima, não traduz qualquer relação de necessidade e continuidade lógicas entre tais formas de ser do homem, as quais poderiam ser separadas e individualizadas sem qualquer prejuízo lógico. No entanto, ao considerarmos uma figura espacial, como o cilindro, esta, primeiramente, existe enquanto totalidade, podendo ser – posteriormente – “projetada”, em diferentes planos bidimensionais.

E por esse exato motivo, o corporal e o anímico não podem ser tomados por degraus ou camadas existentes por si mesmos, mas como dimensões do ser humano unitário e total. Somente então essa unidade e totalidade podem ser abarcadas antropologicamente de maneira correta. Somente então é possível entender a compatibilidade do incomensurável, a unidade do ser humano apesar da diversidade das dimensões que o constituem (FRANKL, 2016, p. 62).

Desta forma, pode-se compreender como a dimensão espiritual se mostra enquanto último momento do processo de suprassunção, integrando as outras duas categorias constitutivas sem negá-las por completo.

Quer dizer: o ser, além de se *constituir* como algo diferente, *escalona-se* – enquanto diferente, sim – mas *escalona-se* em ‘dimensões’ cada vez mais elevadas do ser-

---

<sup>264</sup> “E nunca é demais enfatizar essa unidade e totalidade, porque *não afirmamos, de modo algum, que o homem seja ‘composto’ de corpo, alma e espírito. Ele é tudo isto, pelo contrário, unitariamente, mas só o espiritual constitui e garante esta unidade*” (FRANKL, 1978, pp. 122-123).

diferentemente! Destarte, podemos abarcar o mundo como sistema de relações escalonadas. Ora bem: do caráter 'dimensional' deste escalonamento resulta que a relação entre os *relata* de uma determinada dimensão tem que pertencer à dimensão imediatamente superior. Assim, a 'relação' entre dois pontos, isto é, a reta que os une, pertence à primeira dimensão, ao passo que a 'relação' entre duas retas – unidimensionais – isto é, o plano que as une, pertence já à segunda dimensão. E assim por diante (FRANKL, 2003a, p. 332).

A citação acima se revela fundamental para a compreensão do pensamento dimensional de Frankl. Nas noções primitivas da geometria euclidiana, o ponto é adimensional; a reta possui apenas uma dimensão (o comprimento), enquanto que o plano possui duas dimensões (comprimento e largura). O espaço, por sua vez, representa o conjunto de todos os pontos. A noção de ponto está implicada na ideia de reta, que também está contida na noção de plano (duas retas concorrentes determinam um plano, no ponto de intersecção)<sup>265</sup>. Sobre essa interpenetração recíproca, Elisabeth Lukas é precisa:

Não é uma teoria de três estratos, porque as dimensões penetram perfeitamente uma nas outras, assim como as três dimensões do espaço (comprimento, largura e altura) penetram-se reciprocamente. Não se poderia, por exemplo, afirmar que a dimensão espacial 'largura' começa onde a dimensão 'comprimento' acaba. Assim é também na ontologia dimensional: em cada parte do ser humano tocam-se uma na outra todas as três dimensões (LUKAS, 1989, p. 28).

É por meio desse caráter de continuidade dialética que Frankl defende que seu pensamento dimensional apresenta vantagens com relação à ontologia de Nicolai Hartmann:

Perante o modelo ontológico em camadas elaborado por Nicolai Hartmann – segundo o qual a camada mais alta do Ser sobreleva a mais baixa – nossa concepção ontológica-dimensional apresenta a vantagem de que, *apesar da especificidade* de cada fenômeno na dimensão que lhe é própria, é preservada a *continuidade* de um fenômeno para outro (FRANKL, 2003a, p. 43).

Nesse sentido, é que Frankl afirma que a dimensão espiritual do homem é superior à dimensão biopsíquica do animal<sup>266</sup>, na medida em que a contém sem com ela se identificar, num processo de identidade na diferença.

---

<sup>265</sup> Frankl, numa passagem em que revela ser descendente do lendário Rabino Maharal de Praga, afirma que este pode bem ser o precursor da ontologia dimensional: “(...) Pois em seu livro *The book of divine power: Introduction on the diverse aspects and levels of reality* (Rabi Yehuda Leove ben Bezalel, Cracóvia, 1582 – traduzido por Shlomo Mallin, Nova Iorque, Feldheim, 1975), ele disse, há quase 400 anos: ‘Não existe uma verdadeira contradição, pois nós podemos olhar a realidade de dois diferentes pontos de vista. Um objeto pode ter duas qualidades contraditórias, relativas a dois pontos de vista diferentes; **dois níveis diferentes estão envolvidos**” (FRANKL, 1991, p. 256, grifos nossos).

<sup>266</sup> “Segue-se daí que, entre uma dimensão superior, mais abrangente, e uma inferior que o é menos, não pode haver nunca relações de mútua exclusão, mas somente de mútua inclusão. O ‘ser homem’ do homem nunca pode

A dimensão do homem é superior à do animal, e isso significa que ela contém a dimensão inferior. A identificação de fenômenos especificamente humanos no homem e o reconhecimento simultâneo de fenômenos sub-humanos nele não se contradizem de forma nenhuma, pois, entre o humano e o sub-humano, não existe uma relação de exclusão, mas sim – se eu assim posso dizer – de inclusão (FRANKL, 1991, p. 33).

O pensamento dimensional de Frankl é utilizado como argumento frente aos discursos reducionistas<sup>267</sup> das ciências acerca do homem. O discurso científico – e, aqui, a psicologia<sup>268</sup> não é exceção – só consegue vislumbrar o organismo psicofísico em suas cadeias causais, mas não a dinâmica livre da pessoa espiritual. Em outras palavras, os recortes projetivos das ciências, logo, tendem a negligenciar a liberdade espiritual própria do homem, a qual subsiste apesar da dependência psicofísica.

Necessidade e liberdade não se encontram em um mesmo plano. A liberdade ultrapassa e reestrutura muito mais toda necessidade. As cadeias causais permanecem, por conseguinte, inteira e completamente fechadas. Só que elas se acham ao mesmo tempo abertas em uma dimensão superior, abertas para uma ‘causalidade’ mais elevada (ver p. 68). O ser, apesar de toda causalidade no sentido mais restrito do termo, sim, precisamente em sua causalidade, é um vaso aberto, pronto para o acolhimento de algo dotado de sentido. Um sentido atuante se aferroa ao ser condicionante (FRANKL, 2014, p. 89).

Ou seja, a “auto-causalidade”<sup>269</sup> implicada no ato de decisão livre não se submete aos sistemas de determinação das diversas ciências<sup>270</sup>. Frankl retoma aí a noção de “autonomia

---

entrar em conflito com o ‘ser animal’ do mesmo homem. Mas o primeiro pode elevar e remodelar o segundo, como indica Nicolai Hartmann, ainda que não fale em dimensões” (FRANKL, 2003a, pp. 60-61). Cumpre ainda citar: “A unicidade do homem, sua humanidade, não está em contradição com o fato que nas dimensões psicológica e biológica ele seja ainda um animal” (FRANKL, 2005, pp. 16-17).

<sup>267</sup> “Voltemos agora ao tema do homem: apesar do seu lado especificamente humano, o homem não deixa de ser um animal. Ser homem e ser animal não estão mais em contradição. Não há exclusão de um em detrimento do outro. (...) O reducionismo não se limita a projetar, por motivos heurísticos, o humano no subumano – ele nega em geral a existência de uma dimensão humana e, o que é o pior, o faz *a priori*” (FRANKL, 1978, p. 43)

<sup>268</sup> “Mas, se isso não ocorre de maneira totalmente metódica e consciente, pode-se ser facilmente levado ao erro. Eu teria de sobretudo estar entendendo a tudo aquilo que eu deixo de lado, pois, no sistema de coordenadas de uma observação psicodinâmica unilateral e excludente, eu não posso ver absolutamente nada mais no homem além de um ser que aparentemente só é movido por pulsões e as satisfaz. Pensemos em algo como o sentido e os valores: eles desaparecem do meu campo de visão quando eu só reconheço pulsões e energias pulsionais, simplesmente porque os valores não me movem e, sim, atraem! E entre os dois existe uma enorme diferença, que não podemos deixar de reconhecer se nós buscamos um acesso à realidade total e completa da existência humana” (FRANKL, 1991, p. 63).

<sup>269</sup> “Uma afirmação de Magda B. Arnold retoma este problema e serve como conclusão adequada para nosso discurso: ‘Todas as escolhas têm uma causa, mas esta última é causada por aquele que escolhe’” (FRANKL, 2005, p. 43).

<sup>270</sup> Adicionalmente, Frankl exorta o cientista a guardar uma abertura para a dimensão espiritual, *locus* da liberdade e da responsabilidade. “A ciência do somático e do psíquico – do condicionamento somático e psíquico do homem – a biologia ou a psicologia têm de manter a porta aberta, a porta que, para além do domínio desse duplo condicionamento, conduz literalmente ao campo livre, à região do espírito, à liberdade” (FRANKL, 1978, p. 122).

apesar da dependência”, formulada por Hartmann afirmando que “a ciência, inclusive a psicologia científica, vê só o momento da dependência: em vez da autonomia da existência espiritual, ela vê o automatismo de um aparelho psíquico” (FRANKL, 1995, p. 89). A liberdade espiritual e a vontade de sentido não podem ser encontradas nos planos de projeção das ciências<sup>271</sup>.

A ciência natural só vê o organismo psicofísico, mas não a pessoa espiritual. Por isso, ela também não consegue tornar compreensível aquela autonomia espiritual do homem que é própria apesar da dependência psicofísica. Da ‘autonomia apesar da dependência’ (Nicolai Hartmann), a ciência natural, assim como a psicologia científico-natural, não vê senão o momento da dependência: em lugar da *autonomia da existência espiritual*, ela vê o *automatismo de um aparato psíquico*. Ela vê apenas as necessidades (FRANKL, 2014, p. 88).

Nessa analogia dimensional, o *homo humanus*, como ser espiritual, não se deixa projetar, não pode ser plenamente compreendido a partir de projeções. No entanto, esses recortes do humano não deixam de constituir o humano: trata-se de uma identidade na diferença; “o *homo humanus* está em sua pátria nesta tri-idade, aí sua *humanitas* está em sua terra natal” (FRANKL, 1995, p. 72). Os reducionismos<sup>272</sup>, por sua vez, funcionariam segundo operações – na acepção geométrica – de projeção, isto é, de absolutização de uma dimensão em detrimento de outra. Isto é, a totalidade reside, alegoricamente, no caráter espacial, enquanto que os recortes projetivos – necessários à metodologia científica – têm que ser reconhecidos como recortes, nunca como a totalidade. Isso não quer dizer que Frankl também combata a possibilidade de um “noologismo”<sup>273</sup>, ou de um reducionismo espiritualista:

Desconsiderar o elemento espiritual ou projetá-lo a partir de seu próprio espaço para o interior do plano do meramente psíquico significaria decair no psicologismo; superestimar o elemento espiritual, contudo, significaria cultivar um noologismo. Nós

<sup>271</sup> “Não se pode ser um pouco determinista e indeterminista ao mesmo tempo. Isso seria assim como alguém que quisesse ser um pouco teísta e um pouco ateu simultaneamente. Apesar de tudo, procura-se sempre trazer o determinismo e o indeterminismo para um mesmo plano, numa aparente conciliação. No entanto, a aparente reconciliação gratuita entre determinismo e indeterminismo não corresponde a qualquer pensamento integral: é uma má integração – a isto chama-se somar mas não integrar” (FRANKL, 1978, p. 157).

<sup>272</sup> “O reducionismo é válido nos limites do seu próprio campo de ação, nada além. E o pensamento unidimensional lhe é fatal. Antes de mais nada, porque lhe tira a oportunidade de encontrar um sentido. O fato de que o sentido de uma estrutura transcenda a soma de elementos que o constituem significa que ele se situa num nível mais alto do que aquele em que se localizam os elementos” (FRANKL, 1978, p. 17).

<sup>273</sup> Nesse contexto, Frankl esclarece: “o materialismo - na medida em que reduz tudo às camadas ‘inferiores’ do ser – é um monismo que especula na baixa; o espiritualismo, pelo contrário – na medida em que reduz tudo a uma camada ‘superior’ – é um monismo que especula na alta” (FRANKL, 1978, pp. 82-83). Contra os perigos de um fisicalismo ou de um noologismo, Frankl acrescenta: “Desconsiderar o elemento espiritual ou projetá-lo a partir de seu próprio espaço para o interior do plano do meramente psíquico significaria decair no psicologismo; superestimar o elemento espiritual, contudo, significaria cultivar um noologismo. Nós não fazemos isso de maneira alguma – ao contrário: sempre acentuamos uma vez mais o quanto as neuroses não estão enraizadas apenas no elemento espiritual, mas também em camadas psicofísicas. Sim, não temos dúvida em afirmar que definir a neurose em um sentido mais restrito seria defini-la como um adoecimento (naturalmente não noogênico, mas) psicogênico” (FRANKL, 2014, p. 161).

não fazemos isso de maneira alguma – ao contrário: sempre acentuamos uma vez mais o quanto as neuroses não estão enraizadas apenas no elemento espiritual, mas também em camadas psicofísicas. Sim, não temos dúvida em afirmar que definir a neurose em um sentido mais restrito seria defini-la como um adoecimento (naturalmente não noogênico, mas) psicogênico (FRANKL, 2014, p. 161).

Nesse raciocínio, Frankl relata uma passagem de um livro-texto sobre psicoterapia, o qual afirma que o homem não passaria de um “mecanismo bioquímico movido por um sistema de combustão que fornece energia aos computadores” (FRANKL, 1978, p. 17). O pensador vienense reconhece a legitimidade de se tomar o computador como modelo para o sistema nervoso central. O problema, contudo, reside no “nada mais que”, na afirmação de que o homem não é *senão* um computador.

Certamente é um computador, mas também é, ao mesmo tempo, muito mais do que um computador. A obra de um Goethe ou a de um Kant se compõe, no final das contas, das mesmas 26 letras do alfabeto que compõem um livro de Courth-Mahler ou Marlitt<sup>274</sup>. Mas que importa? Seria inadequado ver em *A Crítica da Razão Pura*, ou mesmo em *O Segredo da Anciã*, um mero amontoado de caracteres gráficos, a menos que se adotasse o ponto de vista de um impressor, e não o de um editor (idem).

Logo, uma primeira lição a se aprender a partir da ontologia dimensional frankliana é a de que, no que concerne ao homem, o método das ciências tradicionais tende a operar a partir de projeções<sup>275</sup>. Apesar de o pluralismo da ciência oferecer descrições, muitas vezes, díspares da realidade, Frankl, com sua proposta dimensional, afirma “que as *contradições* não *contradizem* a unidade do real. Isto é verdade também para a realidade humana” (FRANKL, 2005, p. 40).

A Ciência é forçada a empobrecer a existência, não pode *senão* recortar em cada caso, do espectro da realidade, um espectro particular do mundo. Somente quando faço abstração de tudo que o homem ultrapassa, somente quando ajo como se o homem se limitasse apenas ao ser físico, somente então posso dedicar-me, por exemplo, à neurologia. Para mim, como neurologista – ou melhor, quando me dedico, na qualidade de neurologista, a um homem, um doente – apenas nesse espaço de tempo é válido o que afirmou Hartwig: as qualidades psíquicas são funções do sistema nervoso (FRANKL, 1978, p. 221).

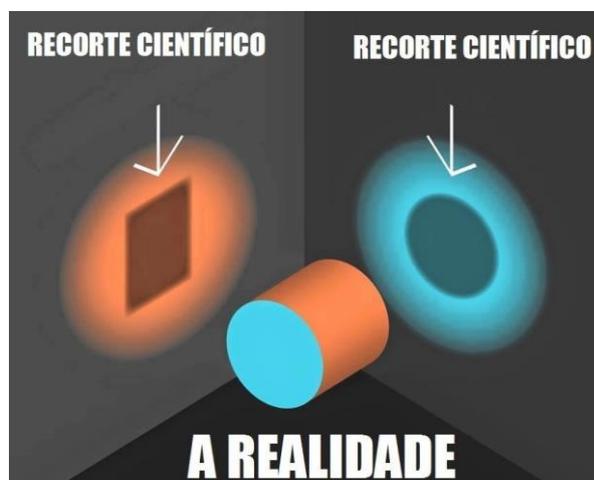
---

<sup>274</sup> Frankl cita as duas autoras, representantes do gênero popular e sentimental no mundo germânico, no intuito de oferecer um contraste.

<sup>275</sup> “Portanto, há projeções necessárias; sim, toda ciência ôntica está como tal – em oposição a todo saber ontológico – em uma relação de dependência com o empreendimento de projeções; em uma relação de dependência com a abstração do caráter dimensional de seu objeto – com o afastamento de dimensões. Exatamente isso, porém, não significa outra coisa *senão*: projetar o respectivo objeto. Assim, a *ciência tem a necessidade de anular a estrutura plenamente dimensional da realidade*: a ciência precisa obscurecer e suspender – ela precisa fingir e fazer tudo ‘como se’” (FRANKL, 2014, p. 71).

A figura abaixo ilustra bem esse argumento.

Figura 12 – Realidade Pluridimensional



Frankl tem ciência dos limites metodológicos da pesquisa<sup>276</sup>, afirmando que o cientista não só tem o direito, mas o dever de pôr de lado o caráter multidimensional da realidade, selecionando dessa realidade um espectro – uma determinada “frequência” – a partir da qual adotará “a ficção de que lida com uma realidade unidimensional” (idem, p.141). Isto é, o pensador vienense afirma que nenhuma ciência ôntica, enquanto tal, em contraste a qualquer saber ontológico, pode abster-se de efetuar projeções<sup>277</sup> (idem). No entanto, essa mesma metodologia deve ter consciência das fontes de erro<sup>278</sup>, isto é, consciência de que, no caso do humano, a unidade ontológica é radical:

A ciência tem não só o direito, mas o dever, de deixar de lado a multidimensionalidade da realidade, atenuar a realidade, selecionar da realidade uma determinada frequência. Projeção é, assim, mais do que legítima: é obrigatória. O cientista deve adotar a ficção de que lida com uma realidade unidimensional. Precisa, contudo, ter consciência do

<sup>276</sup> “Até um certo ponto e em um certo sentido, faz parte da natureza da ciência colocar essas projeções em uma determinada dimensão, e isso significa que ela, seguindo certos princípios e de forma metódica, abstrai toda a dimensionalidade da realidade e se mantém na ficção de um mundo unidimensional. É esse o destino e a tarefa da ciência, e ela não pode se deter nem mesmo perante o homem; pelo contrário, ela tem de projetar também a ele a partir do espaço noológico sobre o plano biológico ou psicológico” (FRANKL, 1991, p. 63).

<sup>277</sup> Cabe sempre lembrar que biologia, psicologia e sociologia só se degeneram em “ismos” quando se absolutizam a si mesmas: “O psicologismo e o sociologismo, a exemplo de todo niilismo, tencionam sempre, em última análise, alcançar um objetivo: jogar contra a metafísica ontológica a ciência ôntica. Para isso, lançam mão das ciências naturais, exatas, empíricas, ‘puras’. Mas esquecem que toda ciência (inclusive as ciências naturais) é, por sua vez, de algum modo, metafísica, o que implica a adoção de hipóteses metafísicas. Mas, porque essa metafísica é ‘implícita’ (...), ela é frequentemente falsa. Não esqueçamos: **as deduções metafísicas de uma ciência ôntica são possíveis; as pressuposições metafísicas, no entanto, são necessárias**” (FRANKL, 1978, p. 221, grifos nossos).

<sup>278</sup> “Considerados por si, todos os enunciados sobre o homem, em cada uma de suas dimensões particulares, têm plenamente a sua razão de ser. Só que é preciso sempre se manter consciente da validade condicionada, a saber, do caráter dimensional de tais enunciados” (FRANKL, 2014, p. 93).

que faz, isto é, conhecer as fontes de erro, a fim de manter a investigação sob controle (FRANKL, 2003a, pp. 46-47).

Um debate importante implicado na ideia da ontologia dimensional diz respeito, diretamente, à questão da unidade do homem frente ao pluralismo das ciências, mais particularmente, no que diz respeito à dispersão do pensamento psicológico, no qual uma multiplicidade de escolas vem a interpretar o ser humano de maneiras, frequentemente, contraditórias. Nesse contexto, a logoterapia se interpreta como a mais aberta e a menos dogmática das escolas em psicologia (FRANKL, 1988, p. 159), já que defende que “o caráter fechado do sistema de reflexos fisiológicos e de reações psicológicas não contradiz, (...) de modo algum, à luz da ontologia dimensional, a humanidade do homem”<sup>279</sup> (FRANKL, 1978, p. 141). Frankl (1991, p. 73) defende sua escola na qualidade de uma “psicoterapia complementar”<sup>280</sup>, tendo em vista que, a partir de sua concepção antropológica, não nega, *a priori*, a validade das contribuições de outras teorias<sup>281</sup>, que têm um espectro de legitimidade:

Parece-nos agora igualmente claro que os resultados obtidos nas dimensões inferiores continuam a ter a mesma validade que dantes, dentro dessas dimensões; e isto aplica-se na mesma medida a orientações de pesquisa tão unilaterais como a reflexologia de Pavlov, o behaviorismo de Watson, a psicanálise de Freud e a psicologia individual de Adler (FRANKL, 2003a, p. 45).

Esse posicionamento, contudo, deve ser compreendido exclusivamente à luz da ontologia dimensional, tendo-se em vista a lógica da identidade na diferença; não se trata de

---

<sup>279</sup> A compreensão do homem como sistema fechado também é fruto de uma projeção: “A abertura de um copo necessariamente desaparece em sua projeção nos planos horizontal e vertical. Ora, o homem, da mesma forma, quando projetado em uma dimensão mais baixa do que a que lhe é própria, acaba por parecer um sistema fechado, seja de reflexos fisiológicos ou de reações psicológicas a estímulos. As teorias motivacionais advindas desse pensamento, ainda aderindo ao princípio da homeostase, lidam com o homem como ele fosse, de fato, um sistema fechado. Isso, contudo, acaba por negligenciar a abertura essencial da existência humana, que foi bem evidenciada por Max Scheler, Adolf Portmann e Arnold Gehlen. Particularmente, o biólogo Portmann e o sociólogo Gehlen nos mostraram que o homem é aberto ao mundo” (FRANKL, 2011, p.37).

<sup>280</sup> “Eu mesmo não me coloco de maneira alguma no mesmo patamar que Adler e Freud. A expressão ‘Terceira corrente da psicoterapia’ não veio de mim, mas de Wolfgang Soucek; (17) sempre pensei a logoterapia como um complemento, mas não com um substituto para a psicoterapia, e só cunhei o neologismo, para me poupar de ter de falar na primeira pessoa e para dificultar aos meus alunos o culto pessoal” (FRANKL, 2014, pp. 261-262).

<sup>281</sup> “Ela (a logoterapia) combina com a maior parte dos métodos não-logoterapêuticos porque estes, em sua grande maioria, trabalham a nível mais baixo da existência do homem, ao passo que a logoterapia, como foi exposto, acrescenta a entrada nova para a dimensão espiritual” (LUKAS, 1989a, p. 31). Cumpre ressaltar o posicionamento frankliano acerca desse ecletismo “Uma psicoterapia não psicanalítica também tem êxitos dignos de nota. Isso vale, em especial, para a escola behaviorista e reflexológica. Evidentemente, tais êxitos podem ser potencializados, tão logo se arrisque a ascender à dimensão propriamente humana” (FRANKL, 2015, p. 44). Ainda sobre o tema, vale citar: “Já se disse muitas vezes que graças à logoterapia se descerra uma nova dimensão, a dimensão do propriamente humano. Sendo assim, este mesmo caráter dimensional do nosso contributo, decerto que não anula os achados dos grandes pioneiros da logoterapia, antes o realça. Enfim, a logoterapia não é nenhum substituto da psicoterapia; e, no entanto, bem pode contribuir para a sua rehumanização” (FRANKL, 2003a, p. 330).

um ecletismo sem rigor, nem de uma assimilação acrítica das outras escolas. Em outras palavras, a fórmula de Frankl para o assunto parece ser “o ecletismo não deve degenerar em sincretismo” (FRANKL, 1978, p. 201).

Consequentemente, é para nós, perfeitamente legítimo servirmo-nos dos resultados mais sérios das pesquisas, seja de orientação psicodinâmica seja de inspiração behaviorística e adotarmos algumas das técnicas que nelas se fundamentam. Quando essas técnicas são incorporadas em uma psicoterapia que siga o homem em sua dimensão humana, como o faz a logoterapia, sua efetiva capacidade terapêutica só pode ganhar potencialidade (FRANKL, 2005, p.17).

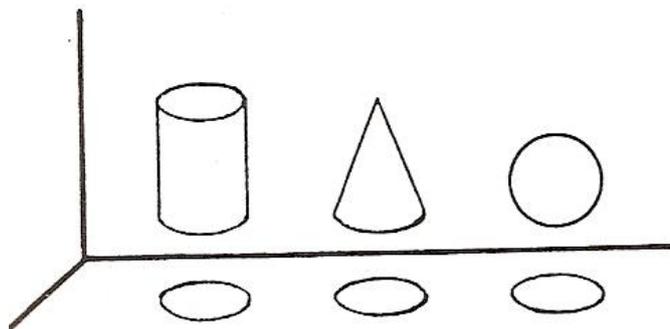
Esse pensamento clínico e antropológico não dogmático de Frankl está bem demonstrado, principalmente, nas suas duas principais obras sobre o tema da prática do psicoterapeuta: *A Psicoterapia na Prática* (1991) e *Teoria e Terapia das Neuroses* (2016). O que queremos apontar, aqui, é que a dispersão do pensamento psicológico se torna inteligível a partir da concepção dimensional de Frankl:

Tais escolas não são invalidadas pela logoterapia – pelo contrário – são reenvolvidas por ela, na medida em que são revistas sob a ótica de uma dimensão superior ou, como o pôs o psicoterapeuta norueguês Bjarne Kvilhaug, com especial referência às teorias de aprendizagem e à terapia comportamental, as descobertas de tais escolas acabam por ser reinterpretadas, reavaliadas e, conseqüentemente, re-humanizadas pela logoterapia (FRANKL, 1988, p. 26).

### **A Segunda Lei da Ontologia Dimensional**

A segunda lei da ontologia dimensional é definida por Frankl da seguinte maneira: “quando diferentes fenômenos são projetados de suas dimensões particulares em uma dimensão diferente, mais baixa do que a sua própria, as figuras que aparecerão em cada plano serão ambíguas” (idem, p. 22). Na figura 13, vemos a representação de um cilindro, de um cone e de uma esfera, os quais, se projetados numa mesma dimensão, acabam por constituir, projetivamente, uma circunferência, mesmo que tenham derivado de objetos espaciais completamente díspares. Usando como parâmetro de análise apenas a projeção, não teremos condições de saber o que há por sobre o círculo.

Figura 13 – 2ª Lei da Ontologia Dimensional



Fonte: FRANKL 2003a, p. 43

Frankl se serve de um experimento mental para demonstrar a segunda lei. Imaginemos que uma das figuras tridimensionais acima seja um esquizofrênico que sofra de alucinações visuais e que uma outra dessas figuras seja, por exemplo, Joana D'arc (FRANKL, 1988, p. 29). No âmbito projetivo da ciência psiquiátrica, não resta dúvida de que a heroína e santa francesa seria diagnosticada como esquizofrênica. Contudo, o que ela vem a ser, para além da personificação de uma psicopatologia, isto é, sua relevância histórica e teológica, desaparece na projeção<sup>282</sup>.

O psiquiatra deve abster-se à parcela de legitimidade que cabe ao ponto de vista de sua ciência, ao invés de tomar uma determinada sintomatologia e, a partir dela, concluir se se trata de 'nada mais que' ou 'mais que' um fenômeno psiquiátrico. Confinar-se à dimensão psiquiátrica, no entanto, implica abrir mão da totalidade de um fenômeno, que passa a ser projetado em um plano de análise, no caso, o da psiquiatria. Isso é perfeitamente legítimo, desde que o psiquiatra esteja ciente da limitação de sua prática (idem, p. 29).

O fato de ser portadora de um transtorno mental – defende Frankl – não denega, nem prejudica sua importância em outras dimensões<sup>283</sup>. E a recíproca é verdadeira: o fato de ter sido

<sup>282</sup> “No entanto, também como cientista, há de ter consciência da fictícia unidimensionalidade em que recai, e conservar o espírito aberto à consideração de outras e mais altas dimensões. Se agir assim, merecerá o nome de sábio, pois a sabedoria pode definir-se como um conhecimento associado à consciência dos limites do campo que lhe é próprio” (FRANKL, 1978, p. 18).

<sup>283</sup> “Sobre valor ou desvalor, sobre verdadeiro ou falso, não cabe ao psiquiatra decidir. Se a cosmovisão de um Nietzsche é verdadeira ou falsa, nada tem isso a ver com sua paralisia; se os poemas de um Hölderlin são bonitos ou não, nada tem a ver com a esquizofrenia. Certa vez, enunciei isto dizendo ‘ $2 \times 2 = 4$ , também quando dito por um esquizofrênico’” (FRANKL, 1990, p. 131). Em outra passagem, Frankl aprofunda esse pensamento: “Que *dois e dois são quatro continua sendo verdade, mesmo quando quem o disse é um esquizofrênico*. Creio que não é possível depreciar a poesia de Hölderlin ou a verdade da filosofia de Nietzsche, porque o primeiro sofria de esquizofrenia, e o último, uma paralisia geral. Estou seguro de que Hölderlin e Nietzsche continuam sendo lidos e seus nomes reverenciados, enquanto os nomes daqueles psiquiatras que encheram volumes com as psicoses dos dois ‘casos’ estão há muito esquecidos. (...) A presença de patologia não diz nada contra a obra do escritor. Como

canonizada em nada modifica, para o pai da logoterapia, a existência de sua patologia. Ora, as duas pessoas em questão – Joana D’arc e o esquizofrênico –, no plano da psiquiatria, apareceriam sob a mesma forma ambígua de uma circunferência.

Com isso, chegamos à aplicabilidade da segunda lei da ontologia dimensional ao homem: se projeto, não figuras tridimensionais num plano bidimensional, mas figuras como Fiodor Dostoievski ou Bernadette Soubirous no plano psiquiátrico, então trato Dostoievski como se fosse um epilético igual a tantos outros epiléticos, Bernadette como uma histérica igual a tantas outras históricas com visões alucinatórias. O que ambos são, além disso, não se manifesta no plano psiquiátrico. É porque a produção artística de um e a experiência religiosa da outra ficam fora do plano da psiquiatria, dentro do qual tudo é ambíguo, como as sombras que sou incapaz de identificar ou não posso determinar se pertencem ao cilindro, ao cone ou à esfera (FRANKL, 1978, pp. 141-142).

O psicologismo projeta, de modo reducionista, no plano psíquico o que pode haver de espiritual no homem: só dessa maneira é que as visões de uma Bernadette Soubirous mal se possam distinguir das alucinações de uma histérica qualquer, da mesma forma que tanto Maomé como Dostoievsky venham a integrar o mesmo grupo comum dos demais epiléticos (FRANKL, 1978, p. 204).

Pois, no mesmo instante em que essa projeção é empreendida, santos, por um lado, e históricas ou epiléticos, por outro, são colocados em um mesmo plano – eles são justamente projetados para o interior de um único plano: todavia, enquanto não transcendendo de algum modo esse plano, não há nenhum diagnóstico diferencial possível entre ‘louco ou profeta’ – para me valer desse belo título do livro de A. v. Muralt – ou entre ‘loucura’ e ‘pressentimento’ – para aludir às palavras de Richard Dehmel (FRANKL, 2014, p. 66)

É nesse contexto que Frankl elabora, a partir dos desdobramentos da segunda lei, a noção de diagnóstico multidimensional: “A etiologia multidimensional das neuroses torna necessário aquilo que eu gostaria de chamar de um diagnóstico dimensional”. Mais à frente, assevera: “A terapia, da mesma forma, dever ser orientada em termos multidimensionais” (FRANKL, 2011, p. 40). É com essa orientação<sup>284</sup> em mente que Frankl foi um dos pioneiros

---

também não diz nada em favor. Nenhum escritor psicótico jamais citou uma obra importante porque era psicótico, mas apesar disso. *A doença per se nunca é criativa*” (FRANKL, 2005, p. 80).

<sup>284</sup> Nesse sentido, a logoterapia, como terapia específica, parte da dimensão espiritual: “Já nos referimos, em várias ocasiões, ao fato de que todo sintoma neurótico tem quatro raízes, cada uma das quais brota uma das quatro dimensões essenciais do ser humano. Assim, a neurose apresenta-se-nos simultaneamente como consequência de algo físico, como expressão de algo psíquico, como meio dentro do campo de forças social e, finalmente, como um *modus* da existência. Pois bem: só este último momento nos fornece um ponto de partida para o processo analítico-existencial (FRANKL, 2003a, pp. 219-220).

na defesa da combinação de métodos terapêuticos biológicos<sup>285</sup> e psicológicos, em voga nos dias atuais:

Nós vivemos em uma época na qual começa a se delinear algo que eu gosto de chamar de volta ao lar da psicoterapia, que é a medicina; está ocorrendo uma aproximação crescente da somatoterapia e da psicoterapia, e nesse estágio de desenvolvimento histórico da medicina seria despropositado, julgando-nos bons demais, não combinarmos métodos somáticos com métodos psíquicos (FRANKL, 1991, p. 96).

Variando o experimento mental da segunda lei, por exemplo, ao substituirmos os três círculos da figura acima pela sintomatologia das neuroses, podemos vislumbrar como a sintomatologia pode coincidir, mesmo que as etiologias sejam díspares. Na teoria clínica de Frankl, uma neurose pode ser psicogênica (etiologia psíquica), isto é, uma neurose no sentido convencional do termo, assim como pode ser somatogênica (etiologia orgânica)<sup>286</sup> (FRANKL, 1988, p. 27). Frankl se serve de uma classificação nosológica biaxial, levando em consideração a origem da doença (etiologia) e sua fenomenologia (sintomatologia). A tabela abaixo cruza as formas de etiologia com as de sintomatologia.

Etiologia		Sintomatologia	
		Fenopsíquica	Fenossomática
	Somatogênica	Psicose	Doença no sentido comum
	Psicogênica	Psiconeurose	Neurose orgânica

(FRANKL, 2016, p. 60)

A essas duas categorias de neurose, Frankl adiciona uma terceira, a classe das neuroses noogênicas<sup>287</sup>:

<sup>285</sup> Em sua teoria clínica, Frankl dá uma boa dose de atenção à dimensão biológica, na medida em que ele aborda a influência da hereditariedade e de fatores constitucionais baseados nas funções endócrinas e neurológicas do indivíduo, contemplando o tratamento de transtornos “endógenos” com a utilização de psicofármacos e outros tratamentos de base biológica (DUBOIS in FRANKL, 2004, p. xiii). Nesse contexto, Frankl afirma ter sido o responsável pela síntese do primeiro fármaco ansiolítico criado na Europa, a partir do guaiacol (FRANKL, 2011, p. 28). A observação de Giselher Guttman acerca desse fato é digna de nota: “E, assim, só os *outsiders* se espantarão com o fato de Pöldinger, em seu *Kompendium der Psychopharmakotherapie* (Compêndio de terapia psicofarmacológica), citar Frankl como o primeiro a poder ressaltar sucessos promissores no tratamento de depressões nervosas provocadas por angústia com o auxílio de ésteres de glicerina, inserindo-o no rol dos pioneiros da pesquisa dos ansiolíticos” (GUTTMAN in FRANKL, 2014, pp 5-6).

<sup>286</sup> Como, por exemplo, casos em que os sintomas de agorafobia são diretamente causados por uma disfunção da glândula tireoide (hipertireoidismo) (FRANKL, 1978, p. 108).

<sup>287</sup> Aqui, é importante destacar o sufixo “gênica”, indicando etiologia a partir do espiritual, não uma neurose “noética” ou noológica, na medida em que, como veremos, a dimensão espiritual não é passível de adoecimento (FRANKL, 2016, p. 65). É nesse sentido que afirma “Caso possamos falar efetivamente de neurose, precisa haver justamente uma afecção psicofísica. Sim, toda doença é, desde o princípio e já enquanto tal, uma doença psicofísica. Neste sentido, falamos de maneira consciente meramente de neuroses noogênicas – mas não de

Porém, apesar de não constituir efeito de uma neurose, o vácuo existencial pode muito bem tornar-se sua causa. Nesse caso, teremos que falar, portanto, de uma neurose noogênica, distinta, portanto, das psicogênicas e somatogênicas. Teremos logo que definir a neurose noogênica como aquela que é causada por um conflito em nível espiritual – um conflito ético ou moral, como, por exemplo, o choque entre o mero superego e a autêntica consciência (esta, se necessário for, pode contradizer e opor-se àquele). Por último, mas não menos importante, a etiologia noogênica é formada pelo vácuo existencial, pela frustração existencial ou pela frustração da vontade de sentido (FRANKL, 1988, p. 89).

Uma frustração existencial, além de poder levar a uma neurose noogênica, pode, claramente, repercutir negativamente em nossa dimensão biológica:

Para o compreendermos, basta-nos atentar em que *a construtura adquirida pela vida espiritual mediante o seu caráter de missão repercute no biológico*. Por outro lado, a súbita perda da estrutura interior, que aparece com a vivência da falta de sentido e de conteúdo da vida, conduz também a fenômenos de decadência orgânica. A psiquiatria conhece, por exemplo, o típico decaimento psicofísico dos aposentados, manifesto em sinais de envelhecimento que surgem rapidamente (FRANKL, 2003a, p. 166, itálico original).

No que diz respeito à neurose noogênica, o mesmo princípio da segunda lei acaba por servir de fundamento de crítica frankliana à “patologização” generalizada do sentimento de vazio existencial. Para o filósofo vienense, o questionamento pessoal pelo sentido da vida revela o mais alto nível de sinceridade intelectual a que nossa condição humana pode chegar. Como caso limítrofe e paradigmático, Frankl narra, inclusive, a história de um paciente cuja queixa era “questionar-se sobre o sentido da vida”. Após o acompanhamento clínico, chegou-se à conclusão de que o sujeito sofria de uma depressão endógena, isto é, de um transtorno de etiologia somática. O que chamou a atenção de Frankl foi que os questionamentos existenciais do paciente só apareciam nos intervalos das crises depressivas, quando ele estava, psicofisicamente falando, bem. A angústia sobre o sentido de sua vida só o assaltava nos momentos em que a doença lhe dava trégua. Na opinião de Frankl, trata-se de um eloquente caso em que desespero existencial e transtorno mental se mostraram mutuamente exclusivos<sup>288</sup>.

Na verdade, a interpretação equivocada do vácuo existencial como um fenômeno patológico é o resultado de sua projeção da dimensão noológica espacial para o plano psicológico. De acordo com a segunda lei de nossa antropologia dimensional, tal procedimento pode gerar uma ambiguidade no diagnóstico. A diferença entre

---

neuroses noéticas: neuroses noogênicas são doenças ‘surgidas do espírito’ – mas elas não são doenças ‘no espírito’; não há nenhuma ‘noose’; algo noético não pode ser em si e enquanto tal nada patológico e, assim, também não pode ser nada neurótico” (FRANKL, 2014, p. 156).

<sup>288</sup> “Não se deve sentir vergonha do desespero existencial, por achar-se que se trata de uma doença emocional; como vimos, não se trata de um sintoma neurótico, mas, isto sim, de um fenômeno, tipicamente, humano. Acima de tudo, trata-se de uma manifestação de sinceridade intelectual” (FRANKL, 1988, p. 91).

desespero existencial e doença emocional desaparece: assim sendo, não se pode distinguir mais entre aflição espiritual e doença psicológica (idem, p. 88).

Dito de outra forma, à medida que concebermos a etiologia das neuroses de uma maneira multidimensional, a sintomatologia também poderá mostrar-se ambígua.

Por que admirar-se que alguém às voltas com uma dificuldade espiritual, e não um distúrbio mental, tenha insônia, sudorese, tremores, assim como o neurótico? Apesar da etiologia diferente do sofrimento de ambos, a sintomatologia pode ser idêntica; não devemos, contudo, permitir que a igualdade da sintomatologia nos induza ao erro no diagnóstico diferencial, na distinção entre o espiritual e o humano de um lado e o psíquico e enfermo, de outro (FRANKL, 1978, p. 192).

Desta forma, do mesmo modo como não se pode inferir, na mera apreciação do plano em que as sombras circulares se projetam, se, por cima delas, se encontra um cilindro, um cone ou uma esfera, “não poderemos concluir, tampouco, se, por trás de uma neurose, há um hipertireoidismo, uma angústia de castração ou um vácuo existencial”, ou seja, uma etiologia somática, psíquica ou noológica. Isto é, não se poderá fazer nada disso, “na medida em que nos confinarmos à dimensão psicológica” (FRANKL, 1988, pp. 27-28).

Uma vez que projetemos o homem em suas dimensões biológica e psicológica, também obteremos resultados contraditórios, porque, no primeiro caso, o organismo biológico é o resultado; no outro, é um mecanismo psicológico. Contudo, apesar de os aspectos somáticos e psíquicos chegarem à contradição entre si, quando à luz da antropologia dimensional, tais disparidades não mais contradizem a singularidade do homem. Ou será que a disparidade entre um círculo e um retângulo contradiz o fato de que ambos resultam da projeção de um mesmo cilindro? (idem, p. 23).

Como vimos no capítulo anterior, no pensamento frankliano, a pessoa é um indivíduo, isto é, ela constitui um ente indivisível, não podendo, sem prejuízos, ser seccionada, tendo em vista sua unidade radical. Para além disso, o ser-pessoa não é apenas indivisível, mas também impassível de ser alcançado por meio da soma ou composição de partes; em outras palavras, a pessoa não apenas é indivisível, mas também não é “fundível; e ela não o é por não ser apenas unidade, mas também totalidade” (FRANKL, 2014, p. 62).

### **Paralelismo Psicofísico e Antagonismo Noopsíquico**

Até aqui, já temos condições de compreender o argumento de que a existência humana e pessoal não se reduz à bidimensionalidade psicofísica. Na multiplicidade ontológica que caracteriza o homem, constata-se, com base no pensamento dimensional de Frankl, a existência de dois fenômenos básicos que se exigem reciprocamente: o do paralelismo psicofísico e o do

antagonismo noopsíquico. O primeiro fenômeno<sup>289</sup> diz respeito à relação íntima de funcionamento, à harmonia operacional que existe na continuidade entre a dimensão corpórea e a psíquica. Deve-se, contudo, evitar uma concepção monista acerca dessa proximidade entre o *bios* e a *psique*:

O psíquico e o físico ou o somático formam no homem, em verdade, uma unidade íntima; mas isso ainda não significa, contudo, de maneira alguma, que unidade e mesmidade sejam termos idênticos, ou seja, que o psíquico e o somático sejam uma e mesma coisa (FRANKL, 2014, p. 62).

Isto é, mesmo diante da evidência do paralelismo psicofísico, Frankl ressalva que “o psíquico não pode ser reduzido, por princípio, ao corporal, nem derivar dele; ambos são antes incomensuráveis” (FRANKL, 1995, p. 70). Em outras palavras, tais dimensões são irredutíveis uma a outra e, da mesma forma, indedutíveis entre si. Nos esquemas gráficos estudados acima, essa incomensurabilidade ontológica resta, em nosso parecer, bem representada.

A título de antecipação: fica uma vez estabelecido que o somático e o psíquico não se podem reduzir um ao outro, nem podem derivar-se um do outro. O somático e o psíquico são, portanto, dados irredutíveis ou indedutíveis. Não creiam que, em apoio disso tudo que venho dizendo, eu só possa oferecer testemunhos que, para além da ciência ‘exata’ e ‘pura’, perseguem especulações estéreis; pelo contrário, recorro a Heisenberg – um nome eminente que escolhi como exemplo entre outros de um cientista indubitavelmente exato – o qual assim exprimiu: ‘não esperamos que haja qualquer via direta do entendimento ligando os movimentos dos corpos e os processos psíquicos, já que, também na ciência exata, a realidade se despedaça em camadas separadas’ (FRANKL, 1978, p. 81)

Para o pensador vienense, identificar, à maneira monista, corpo e psiquismo implicaria o perigo de uma “observação supersticiosa do cérebro”, expressão cunhada pelo filósofo Ludwig Klages, o qual sustentou – com a concordância de Frankl – que o objetivo das investigações cerebrais não poderia ser a busca de uma “sede da alma”, mas apenas um esclarecimento a respeito “das condições cerebrais de realização dos fenômenos psíquicos e das disposições” (KLAGES apud FRANKL, 1978, p. 106). Fenômenos psíquicos nunca seriam “localizáveis”: essa ingênua pergunta “topográfica” já seria pensada, erroneamente, *a priori*.

Os atos psíquicos nunca são localizáveis; pelo contrário, quando muito o são certas condições somáticas de se decorrer. Menos ainda do que o fluxo psíquico, a alma *in toto* admite uma localização. Ou falamos de alma, e então não conseguiremos localizá-la, ou falamos de localização, e então, no melhor dos casos, poderemos afirmar que a integridade de algumas partes do cérebro é, até certo ponto, um pressuposto para as

---

<sup>289</sup> Sobre o tema, Frankl ainda alerta: “(...) não se pode falar de um paralelismo no sentido do dualismo ou de uma identidade no sentido do monismo” (FRANKL, 1991, pp. 62-63).

funções psíquicas com que se coordenam, mas que nelas não se localizam (FRANKL, 1978, p. 106).

O criador da logoterapia propõe, então, duas imagens para melhor esclarecer o problema: a ninguém ocorreria pensar que o interruptor na parede seja a “sede da luz com que a lâmpada ilumina a sala”. Da mesma forma, um carro cuja vela deixou de funcionar não pode ser utilizado, mas não se pode afirmar que a vela sozinha “aciona” o veículo (idem).

Também não se deve negar de modo algum que o psíquico e o somático (ou seja, não apenas o psicogênico e o somatogênico) formam uma unidade íntima – a unidade psicossomática do ser humano. Porém, não podemos confundir *unidade* com *identidade* (*mesmidade*), muito menos com *totalidade*. Isso significa que embora o psíquico e o somático no ser humano estejam assim tão intimamente ligados, ambos continuam sendo duas maneiras de ser com diferenças essenciais, e o que eles têm de comum é apenas o fato de serem maneiras de um mesmo e único ser. Entre essas maneiras de ser, existe, porém, um abismo intransponível. Um exemplo: a lâmpada – física – que eu enxergo sobre mim é clara e redonda [...] enquanto a percepção – psíquica – dessa mesma lâmpada ou sua ideia – igualmente psíquica – não é (depois de fechar os olhos) nada clara e redonda: uma ideia, por exemplo, pode ser viva, mas nunca redonda. (FRANKL, 2016, p. 61)

Para Frankl, na melhor das hipóteses, o que se pode identificar são as condições neurofisiológicas de certos eventos psíquicos. Quando se fala de paralelismo, aqui, não se quer sugerir que opere uma causalidade direta<sup>290</sup>. As funções psicológicas são condicionadas, mas não “causadas” pela dimensão biológica. As três formas de ser do homem são concebidas na qualidade de incomensuráveis:

O elemento psíquico, por exemplo, não pode ser, contudo, por princípio, reduzido ao elemento corporal ou deduzido dele; ao contrário, os dois são muito mais incomensuráveis. Uma qualidade de cor, por exemplo, e a frequência de ondas que lhe é ‘correspondente’ não apenas não são idênticas, mas são mesmo incomensuráveis; ninguém jamais conseguiu ‘ver’ até hoje uma frequência de ondas, para não falar de que alguém teria podido perceber nessa frequência uma cor (FRANKL, 2014, p. 66).

---

<sup>290</sup> Nesse sentido, Frankl entende que o próprio acontecer de uma neurose psicogênica não pode se realizar sem uma base constitucional prévia, enquanto predisposição de natureza biológica: “Mas, ao passo que os momentos condicionais só raramente se verificam e a sua significação é a de meros fatores de desencadeamento, o mesmo não sucede com os fundamentos constitucionais, já que o mais provável é que nenhuma autêntica neurose, no sentido clínico, possa nascer sem um concreto fundamento constitucional e, por conseguinte, em última análise, sem uma base biológica” (FRANKL, 2003a, p.220).

Poder-se-ia falar em causalidade apenas no que diz respeito à perturbação das funções<sup>291</sup>. Não se pode confundir – adverte Frankl – “condicionalismo” com “constitucionalismo”:

No nosso entender, o somático não produz e não dá origem a nada – não realiza, apenas condiciona. Na medida em que, por motivos práticos, nos aproximamos da teoria da interação psicofísica, não aderimos inteiramente a ela, justamente porque não é lícito falar de um efeito real do físico sobre o psíquico (FRANKL, 1978, p. 106).

Como vimos, o ser psíquico pressupõe o ser biológico, e o ser espiritual pressupõe o ser psíquico. Contudo, Frankl alerta para o fato de que pressupor<sup>292</sup> algo não equivale a “compor-se de algo”, tendo-se em vista a unidade e totalidade radicais que caracterizam o ser do homem. No pensamento frankliano, “pressupor algo” significa “ser condicionado por algo”, e, quando falamos desse “ser condicionado”, não estamos fazendo referência a “ser acionado” ou “ser determinado” por algo: “Na medida em que o homem é condicionado como unidade e totalidade corpo-alma-espírito, isto exprime, portanto, que ele é condicionado pelo psicofísico ‘de baixo para cima’; ele é acionado e determinado pelo espírito ‘de cima para baixo’” (FRANKL, 1978, p. 154). Nesse sentido, o pai da logoterapia defende que o somático seja a “simples possibilidade”, na medida em que essa dimensão se encontra aberta, como “forma vazia” posta à disposição pelo biológico a algo que venha a realizar essa possibilidade: “Nesse sentido, porém, não é só o somático aberto ao psíquico, mas também o psíquico é, por sua vez, aberto ao espiritual” (idem, pp. 121-122).

Nesse contexto, na dimensão espiritual – mais alta e compreensiva – percebe-se, na verdade, uma descontinuidade; não se verificará mais, aí, um paralelismo – como o que vemos na harmonia psicofísica –, mas, sim, uma oposição em potencial. Aquilo que Frankl chamou de força desafiadora do espírito (*Trotzmacht des Geistes*) cria um distanciamento para com o fato

---

<sup>291</sup> Aqui, Frankl se refere ao fenômeno da neuroplasticidade, a que chama de “vicariedade”: “estamos sabendo que, na ocorrência de certas lesões do aparelho cerebral, há ainda no homem um espaço no qual as funções anímico-espirituais podem reestabelecer-se” (FRANKL, 1978, p. 104). Nesse sentido, reafirma: “Não há possibilidade de uma localização exata do centro psíquico-espiritual nem de uma completa integração função-centro. Portanto, deve haver uma força de reserva, com células cerebrais sem trabalho e que, em caso de necessidade, podem ser empregadas na ‘vicariação. Onde, porém, o cérebro humano busca essas células substitutas? Deve-se tratar, certamente, de células ganglionares ou neurônios que até então estavam inativos” (FRANKL, 1978, p. 102).

<sup>292</sup> “No entanto, novamente resulta que pressupostos podem apenas condicionar, mas não determinar. Dissemos que o psicofísico só condiciona o espírito humano, não o determinando nem o realizando. Nunca afirmamos, contudo, que o homem seja apenas espírito, nem contestamos que ele tenha um *psychophysicum*” (FRANKL, 1978, p. 157).

psicofísico paralelo, chegando-se, aí, ao ponto em que o homem decide sobre si mesmo e dispõe por sobre aquilo que o destino impôs. Por exemplo:

*Ceteris paribus*, que um homem se distancie de sua depressão endógena, enquanto outro se deixa sucumbir a ela, não depende da depressão endógena, mas sim da pessoa espiritual. Ou seja, essa realidade espiritual – noutras palavras, a pessoa – realiza esse apogeu existencial descrito para além de si mesma, em virtude daquilo que na análise existencial nós chamamos de ‘força de obstinação do espírito’. Vemos, assim, que ao paralelismo psicofísico se opõe um antagonismo psiconoético” (FRANKL, 1995, p. 64).

Na medida em que o paralelismo psicofísico é inevitável – lugar do determinismo e da necessidade –, o antagonismo noopsíquico (ou psiconoético) – lugar da liberdade – é facultativo: ele sempre se mostra como possibilidade<sup>293</sup>. Contudo, trata-se de uma potencialidade para a qual a terapêutica sempre poderá voltar-se: “Trata-se de apelar para a ‘força desafiadora do espírito’<sup>294</sup>, como eu a chamei, contra a aparentemente poderosa condição psicofísica” (FRANKL apud LUKAS, 1989a, p. 33). Aqui, é importante ressaltar o caráter limítrofe da dimensão psíquica, que teria, segundo a imagem aristotélica formulada por Frankl, uma “face” corporal e outra espiritual:

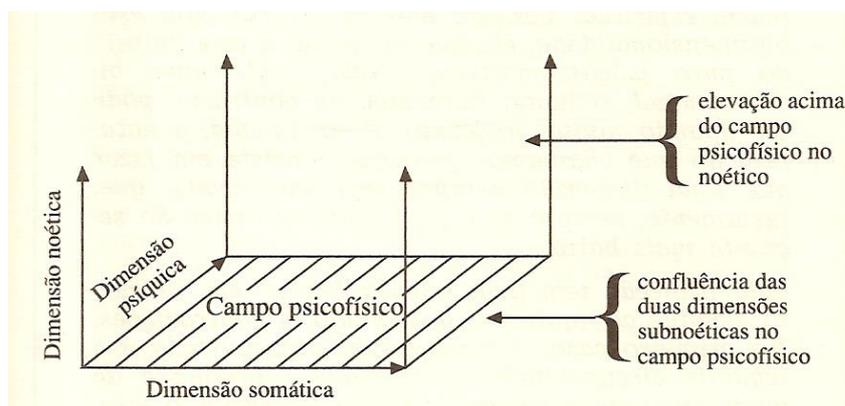
A relação entre *morphe* e *hyle* é semelhante à relação entre o psíquico e o corporal, ou seja: a primeira dimensão pertence à imediatamente superior como última. Consequentemente, também é legítimo, no sentido do hilemorfismo, que a psique seja chamada de uma *forma corporis*. Só que, diante da relação análoga entre o espiritual e o psíquico dentro da ‘psique’ como uma *forma corporis*, teríamos de distinguir, de um lado, entre o ‘psíquico espiritual’ como, eu gostaria de chamar, uma *forma formans*, e do outro, o psíquico corporal como, eu gostaria de chamar, *forma formata*. De fato, o homem se conforma a si mesmo, ao mesmo tempo que o espiritual nele, ou seja, ele mesmo como pessoa espiritual, se forma e em suma se cria a si mesmo como caráter psíquico, *i.e.*, o psíquico nele: ‘a pessoa é criativa’, ‘o caráter é algo criado’. (idem, p. 70)

Os limites entre a conformação psicofísica (lugar da facticidade: fatos psíquicos, fatos orgânicos) e a dimensão espiritual (a existência: domínio da liberdade e da responsabilidade) constituem uma linha divisória que deve ser traçada com muita nitidez.

<sup>293</sup> “O antagonismo psiconoético é, em contraposição ao paralelismo psicofísico obrigatório, um antagonismo facultativo. De acordo com isso, o poder opositor do espírito é uma mera possibilidade, mas não uma necessidade” (FRANKL, 2014, p. 61).

<sup>294</sup> “Menos ainda pode a psicoterapia permitir-se ignorar a busca de sentido, ao invés de apelas para ela; ela se trata de uma psicoterapêutica de primeira linha, e um apelo a ela pode não só ter um efeito curativo psicológico ou mesmo físico como até um efeito salvador de vidas” (FRANKL, 1991, p. 68).

Figura 14 – Dimensionalidade



Fonte: LUKAS, 1989, p. 29

O clássico problema mente-corpo passa, no entendimento de Frankl, a um segundo plano, a fim de dar lugar ao tema crucial que acaba interessando, mais especificamente, ao pensamento frankliano: o da existência espiritual face à facticidade psicofísica. De fato, o pensador vienense afirma que sua ontologia dimensional está longe de resolver o problema mente-corpo<sup>295</sup>, mas sugere que, por meio dela, pode-se bem compreender por que razão tal questão seria insolúvel:

Inevitavelmente, a unidade do ser humano – unidade essa, apesar da multiplicidade do corpo e da mente – não pode ser achada em suas faces psicológica, nem biológica, mas deve ser procurada em sua dimensão noológica, da qual o homem foi, de início, projetado (FRANKL, 1988, p. 25).

Aqui, caberia uma palavra acerca da concepção de Frankl sobre o fenômeno das doenças psicossomáticas. O pai da logoterapia apresenta um posicionamento crítico sobre as teorias desenvolvidas nos Estados Unidos e Alemanha referentes ao tema. Em seu parecer, ambas as escolas apresentam uma compreensão falha ou incompleta acerca das relações entre corpo, psiquismo e espírito. A medicina psicossomática norte-americana, frequentemente, propõe uma identidade entre o psíquico e o somático, enquanto a escola alemã apresenta uma tendência a interpretar uma grande influência do psíquico sobre o somático, determinando-lhe os estados corporais. Opondo-se a ambas as abordagens, Frankl defende que é possível que um indivíduo saudável psiquicamente tenha um corpo enfermo, assim como também é plenamente viável que alguém que tenha algum transtorno mental seja fisicamente saudável.

<sup>295</sup> Sobre o tema, Frankl cita Konrad Lorenz: “O muro que separa as duas áreas incomensuráveis, a fisiológica e a psicológica, é insuperável. Nem mesmo o estender-se da pesquisa científica ao campo da psicofísica nos levou mais perto da solução do problema mente-corpo” (LORENZ apud FRANKL, 2005, pp. 39-40)”.

*Não é apenas uma mente saudável que pode morar num corpo saudável; não, uma mente doente também pode. Atesto isso como psiquiatra clínico – assim como, na qualidade de neurologista clínico, sou capaz de afirmar que, ao contrário, uma mente saudável pode morar num corpo enfermo (por exemplo, paralisado). Não é lícito atribuir toda *insanitas corporis* a uma *mens insana* ou deduzi-la de uma *insanitas mentis*. Nem toda doença é noogênica. Quem afirma isso é espiritualista ou, no que se refere ao adoecimento corporal, noosomático (FRANKL, 2016, p. 105).*

Na interpretação de Frankl, as doenças psicossomáticas não são “causadas” pela dimensão psicológica, mas meramente “desencadeadas” pelo psíquico<sup>296</sup>. Um dos exemplos que cita diz respeito às crises asmáticas, que seriam desencadeadas por algum evento estressante, mas cuja etiologia não é de ordem estritamente psicológica. A sugestão de Frankl vai no sentido de que se deva focar mais no papel psicosomático da interrelação psicossomática do que nas doenças psicossomáticas em si. O pai da logoterapia invoca a influência dos estados psíquicos sobre as funções do sistema imunológico, determinando, muitas vezes, se uma infecção vai ou não instalar-se.

Logo, mais do que procurar, de modo reducionista, as causas psicológicas de doenças somáticas, deveríamos nos perguntar o porquê de algumas pessoas permanecerem saudáveis apesar de serem submetidas aos mesmo patógenos que, em outros indivíduos, causam doença. Nesse aspecto, a visão frankliana sobre as interações psicossomáticas anteciparam muito do que o movimento da psicologia positiva (...) viria a defender, incluindo os estudos sobre os fatores pessoais que influenciam a resiliência (...) (DUBOIS in FRANKL, 2004, p. xx).

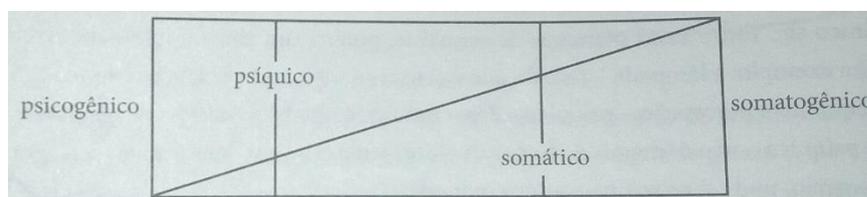
Aqui, cabe mencionar que Frankl fazia uso do esquema de seu professor Oswald Schwarz para ilustrar que, na prática clínica real, não haveria casos com etiologia absolutamente psíquica ou orgânica, isto as doenças seriam sempre mais ou menos psicogênicas ou somatogênicas. No dito esquema, ilustrado a seguir, as barras verticais são móveis e representam duas doenças quaisquer com maior ou menor participação psicogênica ou somatogênica. A diagonal, representando os limites entre as regiões ontológicas do psíquico e do somático, no entanto, é rígida. Em suma, qualquer doença é passível de apresentar componentes tanto psicogênicos quanto somatogênicos, em proporções reciprocamente variáveis. O que vale, na *práxis* clínica, não é medir o quanto de psicogênese ou de somatogênese existe numa determinada doença, mas, sim, identificar a etiologia primária, isto

---

<sup>296</sup> Nesse caso, Frankl faz uma interessante observação acerca do elo entre psíquico e orgânico: “Uma importância especial desse ‘órgão’ [sistema nervoso autônomo] – o vegetativo – para todo o campo das neuroses orgânicas resulta do simples fato de que o sistema nervoso autônomo (inclusive os centros vegetativos do mesencéfalo) constitui a ponte que liga o psíquico ao orgânico” (FRANKL, 1991, p. 193).

é, a causa, sob o ponto de vista temporal, que veio primeiro a movimentar a dita barra vertical do esquema abaixo.

Figura 15 – Etiologia Dimensional



Fonte: FRANKL, 2016, p. 63

### O Caráter Transmórbido do Espiritual e o “Credo” Psiquiátrico Frankliano

No contexto da presente discussão, um argumento decisivo de Frankl se refere à defesa do caráter “transmórbido” da dimensão espiritual. Esta, no corpo teórico da logoterapia, permanece íntegra, jamais se submetendo a dicotomias da ordem “doente” e “são”. Em outras palavras, a pessoa espiritual não é passível de adoecimento<sup>297</sup>, permanecendo lúcida e sã – isto é, livre – para escolher o modo como vivenciará, inclusive, sua doença, seja psíquica, seja orgânica<sup>298</sup>.

A pessoa espiritual situa-se, essencialmente, além de toda morbidez e mortalidade psicofísicas; se assim não fosse, eu não desejaria ser psiquiatra: não teria sentido. E a pessoa espiritual é, essencialmente, aquela que pode opor-se a toda morbidez psicofísica, e se assim não fosse, eu não poderia ser psiquiatra, por conseguinte: não teria utilidade (FRANKL, 1978, p. 172).

Em outras palavras: “só pode haver o acontecimento de uma doença, desde o princípio mais geral, no campo do organismo psíquico, mas não, porém, na pessoa espiritual: a pessoa espiritual não pode adoecer” (FRANKL, 2014, p. 156, grifos nossos). Ainda que, por vezes, venha a encontrar-se inacessível ou indisponível (como, por exemplo, no caso de psicoses graves, ou na ocorrência de outro distúrbio psicofísico severo), a dimensão espiritual permanece, potencialmente, mesmo que não possa ter expressão constante através das outras dimensões do ser.

<sup>297</sup> “Da mesma forma que existe a verdade apesar da enfermidade, existe o sofrimento, apesar da saúde. O psicologismo esquece o primeiro, enquanto o patologismo desconsidera o segundo” (FRANKL, 1995, p. 122).

<sup>298</sup> A título de exemplo: “A psicose que o aflige é bioquímica, mas o modo pelo qual ele reage, o que ele nela investe, o conteúdo com o qual ele a preenche – tudo isso é criação pessoal sua, é o trabalho humano pelo qual ele foi moldando seu sofrimento” (FRANKL, 2005, p. 54).

No geral, porém, continua tão evidente quanto antes que um organismo psicofísico de bom funcionamento seja a condição para que a espiritualidade humana se desenvolva. Não podemos esquecer que o psicofísico, independentemente de quanto possa condicionar o espiritual, não tem qualquer efeito, não consegue criar<sup>299</sup> tal espiritualidade. Também não deveríamos esquecer que é sempre unicamente o organismo psicofísico que é afetado – por exemplo, no sentido da doença psicótica. De qualquer maneira, um distúrbio funcional psicofísico pode fazer com que a pessoa espiritual que está por trás desse organismo psicofísico (...) não consiga mais se expressar, se manifestar: é esse – e não mais nem menos – o significado da psicose para a pessoa (FRANKL, 2016, p. 76).

Insistimos: segundo a antropologia frankliana, apenas o organismo psicofísico é passível de adoecimento. Mesmo se considerarmos o caso de uma psicose, apenas a unidade psicossomática é afetada: a pessoa espiritual paira por sobre a insanidade ou a enfermidade. Para o psiquiatra austríaco, a pessoa espiritual pode ser perturbada ou desorganizada, mas nunca destruída por uma enfermidade psicofísica. Aquilo que uma doença pode arruinar é apenas o organismo psicofísico: esse organismo representa, contudo, “tanto o campo de ação da pessoa, como o seu campo de expressão. A desorganização não significa nem menos nem mais do que a obstrução do acesso à pessoa” (FRANKL, 1978, p. 119).

E se as coisas não fossem assim, então não haveria razões para ser psiquiatra; pois ser psiquiatra não significa tratar de um ‘mecanismo psíquico’ degenerado, de um ‘aparato’ psíquico arruinado e de uma máquina quebrada. Ao contrário, a única coisa que importa ao psiquiatra é o elemento humano no doente, o elemento que se encontra por detrás de tudo isso, assim como o espiritual no homem, que se encontra acima de tudo isso (FRANKL, 2014, p. 87).

Do mesmo modo, as categorias nosológicas da medicina tradicional, aqui, se mostram inúteis (FRANKL, 1978, p. 118), pois o par de opostos, ao pensarmos noologicamente, não é mais “enfermo-sadio”, mas sim “falso-verdadeiro” (idem, p. 193), isto é, trata-se de avaliar a própria existência em termos de autenticidade. É por meio da pressuposição dessa pessoa espiritual, que se pode vir a explicar, no pensamento clínico de Frankl, como, por exemplo, alguém vem a cometer suicídio por conta de uma doença qualquer, enquanto que outro indivíduo com o mesmo mal consiga vir a “expulsar tais pensamentos” que o assaltam (idem,

---

<sup>299</sup> Sobre a incapacidade criativa do plano psicofísico, Frankl não deixa de enfatizar: “Em geral, porém, permanece óbvio tanto agora como antes o seguinte: um organismo psicofísico capaz de funcionar é a condição de possibilidade para que a espiritualidade humana se desdobre. Só que, em relação a esse ponto, não se pode esquecer que o psicofísico, por mais que a possa condicionar tal espiritualidade, não efetua nada, que ele não pode gerar tal espiritualidade: não podemos esquecer que o *bios* nunca consegue produzir o *logos* e que *physis* e o *soma* nunca conseguem produzir a *psyche*. A única coisa que eles conseguem fazer é condicioná-los” (FRANKL, 2014, p. 84, grifos nossos).

p. 170). Nesses exemplos, não foi a doença em si a “causadora” inexorável do suicídio, mas, sim, a atitude decisiva daquela instância que se subtrai às condições de morbidade.

Tenho atendido a paranoicos que, a partir de suas alucinantes manias de perseguição, mataram seus supostos inimigos. Mas tenho atendido também a paranoicos que perdoaram a seus supostos adversários. Estes últimos não agiram por efeito de doença mental, mas, antes, reagiram a suas doenças por força de sua humanidade. Falando de suicídio e não de homicídio, há casos de indivíduos que cometem suicídio levados pela depressão e há casos de outros que conseguem vencer o impulso suicida por amor de uma causa ou de uma pessoa. Estes últimos estão demasiadamente comprometidos, por assim dizer para que possam suicidar-se (FRANKL, 2005, p. 44).

Aqui, cabe pontuar que não se trata apenas de um esclarecimento ontológico, mas também de uma questão que integra o cerne do pensamento clínico de Frankl, na medida em que o papel do logoterapeuta se funda na mobilização da existência espiritual, ao contrapor os condicionantes da facticidade psicofísica – que o paciente tende a aceitar, de maneira fatalista, como seu destino imutável – a uma responsabilidade livre em busca do sentido da situação. Nesse contexto, esclarece o pensador vienense:

Pois aquela deiscência interna do homem, aquele distanciamento do espiritual diante do psicofísico, esse distanciamento que fundamenta o antagonismo noopsíquico, parece-nos extremamente fecundo do ponto de vista terapêutico. Enfim, toda psicoterapia deve começar no antagonismo noopsíquico (FRANKL, 1995, p. 98, grifos nossos).

Dito de outra forma, a logoterapia se dirige sempre ao poder de obstinação espiritual<sup>300</sup> presente nesse antagonismo: “A logoterapia conta com a pessoa espiritual, com o poder do espírito de se colocar contra o psicofísico, com esse ‘poder de oposição’<sup>301</sup> do espírito; recorre a esse poder, apela para esse poder” (FRANKL, 1978, p. 166). É sob esse raciocínio que Frankl afirma que a logoterapia é, concomitantemente, uma “terapia na sanidade” (FRANKL, 1995, p.

---

<sup>300</sup> “Aquele que enxerga somente os condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos do ser humano de maneira individual e não o *poder de obstinação do espírito* em relação a eles assemelha-se àquela pessoa que enxerga o câmbio no motor dos carros, mas não a embreagem. O ser humano pode distanciar-se do ‘mecanismo’ das pulsões, da herança e do ambiente – essas três ‘marchas’ – e por força do poder de obstinação do espírito também ‘desengatar’ as influências vitais e sociais. O fato de esse poder de obstinação do espírito não ser sempre necessário é um assunto à parte; felizmente, o ser humano não precisa fazer uso constante dele. Afinal, com a mesma frequência com que o homem se afirma, *apesar* de sua herança, *apesar* de seu ambiente e *apesar* de suas pulsões, ele também o *faz graças* à sua herança, *graças* ao seu ambiente e *em virtude* de suas pulsões” (FRANKL, 2016, p. 76).

<sup>301</sup> “O ‘poder de obstinação do espiritual’ que caracteriza o homem, em contraposição a condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos, é algo ‘facultativo’, isto é, ele pode, mas nem sempre tem de ‘ser solicitado’. Ele pode ser avaliado primeiramente na superação de resistências – analogamente à afirmação de Scheler segundo a qual a realidade manifesta-se na resistência à qual ela se opõe, poderíamos, por conseguinte também dizer: a moralidade só se manifesta quando ela é testada, quando ela cai em tentação – mas ela não se esgota nisso!” (FRANKL, 1991, p. 127).

101) e uma psicoterapia personalista<sup>302</sup>. No pensamento clínico frankliano, a pessoa espiritual está para além de toda morbidade e mortalidade psicofísicas: se assim não o fosse, Frankl declara que não poderia – nem desejaria<sup>303</sup> – atuar como psiquiatra, pois este deve manter sua crença “absoluta no espírito pessoal”, na pessoa espiritual “invisível, mas indestrutível” (FRANKL, 1978, p. 120). Isso tudo se refere ao que Frankl formulou como seu “credo psiquiátrico”, isto é, aos pressupostos ontológicos e axiológicos que subjazem ao exercício da psiquiatria e da medicina, de modo geral:

Minhas senhoras e meus senhores: já tive a oportunidade uma vez de declarar meu Credo psiquiátrico: *se a pessoa espiritual não estiver presente atrás da barricada da psicose, embora condenada à impotência expressiva e instrumental, se, portanto, não for verdade que a pessoa espiritual ainda que vulnerável a perturbações seja imune à destruição pelo psicofísico, então não valerá a pena ser psiquiatra*. Porque se a pessoa espiritual não for poupada de todo o mal e de toda a decadência do psicofísico, se ela, pelo contrário, for afetada e afligida, em nome de quem deveríamos nós então, ser médicos? Ser psiquiatra só pode valer a pena enquanto o podemos ser, não ‘para’ o organismo psicofísico, mas em função da pessoa espiritual, a qual, por assim dizer, espera ser libertada por nós do *handicap* psicofísico (FRANKL, 1978, p. 171).

O “credo” psiquiátrico de Frankl também se estende à sua postura como pioneiro na defesa dos direitos dos portadores de transtorno mentais graves, quando chegou a sabotar a estratégia de assassinato sistemático de esquizofrênicos por parte do regime de Adolf Hitler no início dos anos 1940. O valor da vida humana não pode reduzir-se à sua esfera de utilidade social, e jamais caberá ao médico julgar se determinada vida deve ou não ser preservada – nenhum praticante da medicina recebeu esse mandato da sociedade. Sua missão, no parecer de Frankl, sempre será a de “salvar, onde puder, ajudar, onde puder, e – cuidar enquanto ele não pode curar” (FRANKL, 1990, p. 91)

Se a questão da simples utilidade da vida doente para a sociedade humana e para o progresso científico é levantada, então este questionamento já revela um ponto de vista desumano [*um-menschlichen*] e assim também não médico [*um-ärztlichen*], um ponto de vista de radical coisificação e degradação do homem, que nós por princípio recusamos a adotar. Até o doente mental não ‘é’ para nós nenhuma doença, mas antes de mais nada pessoa, portanto, uma pessoa que ‘tem’ uma doença. E quão humana pode ser essa pessoa, ainda que esteja tão doente, e também se tiver uma doença

<sup>302</sup> “Na medida em que a logoterapia não se volta precisamente para o sintoma, mas para uma mudança de posicionamento, na medida em que ela busca produzir uma transposição pessoal ante o sintoma, ela é uma autêntica psicoterapia personalista” (FRANKL, 2014, p. 179).

<sup>303</sup> “E se as coisas fossem assim, então não haveria razões para ser psiquiatra; pois ser psiquiatra não significa tratar de um ‘mecanismo psíquico’ degenerado, de um ‘aparato’ psíquico arruinado e de uma máquina quebrada. Ao contrário, a única coisa que importa ao psiquiatra é o elemento humano no doente, o elemento que se encontra por detrás de tudo isso, assim como o espiritual no homem, que se encontra acima de tudo isso” (FRANKL, 2014, p. 87).

mental, quão humana ela pode ser não apenas em sua e apesar dela mas também em sua atitude em relação à doença (idem, p. 89).

É nesse contexto que Frankl conclama a responsabilidade da ciência em, necessariamente, projetar, mas sem reduzir. A ciência é reducionista ao defender – à maneira naturalista – que temas como espírito, liberdade e responsabilidade constituam meras ficções, passíveis de redução a processos cerebrais. O homem, em sua autocompreensão ontológica pré-reflexiva, como vimos, não se compreende a si próprio como “mecanismo psíquico” ou um feixe neuronal complexo. Pelo contrário, este “homem da rua” sempre compreendeu sua liberdade e responsabilidade, muito antes de ter vislumbrado algo como o cérebro ou mesmo muito anteriormente a ter ouvido falar em conflitos pulsionais.

Não se alteraria no mínimo grau o fato de que uma imagem monista do mundo, ainda que revestida da roupagem dos resultados das modernas investigações científicas, nos deixaria insatisfeitos, pois uma coisa deve ser dita: chega a nos parecer indiferente que coisas como alegria, fé, amor, alma não sejam ‘mais do que’ vibrações moleculares ou saltos quânticos (FRANKL, 1978, p. 84).

Dessa maneira, a psicologia deve ter em mente esse perigo que a ontologia dimensional aponta:

Vemos: não há apenas projeções desnecessárias. A Psicologia também já precisa ser propriamente noologia – quer queiramos denominá-la assim ou não. É somente como noologia que ela consegue se aproximar, sim, mesmo apenas chegar um pouco mais próximo de algo assim como a ‘pessoa’ – a ‘existência’ – o ‘espiritual’ (sempre de acordo como se nos aproximamos desse algo fenomenologicamente, antropológicamente ou ontologicamente (FRANKL, 2014, pp. 71-72).

### **Dimensionalidade e Conciliação da Diversidade Ontológica**

Concluimos, por ora, nossa empresa de expor e discutir o segundo aspecto crucial do pensamento antropológico de Viktor Frankl. Se, no capítulo anterior, buscamos analisar criticamente a concepção frankliana acerca da categoria “espírito”, em sua relação com a liberdade humana, no presente tópico, ocupamo-nos de explicitar o pensamento dimensional do pai da logoterapia, revelando uma verdadeira ontologia de base dialética, na medida em que se afirma uma concepção unitária e sintética de homem, por meio de uma conciliação lógica entre o que Frankl concebeu como os três “incomensuráveis” (corpo, psiquismo e espírito). É na busca pela conciliação das três categorias que Frankl recorre a esse suposto caráter ontológico

da matemática, que, para ele, bem serviu para defender a unidade do homem em meio à diversidade de modos de ser dos quais participa.

Outro aspecto fundamental a ser destacado a partir da ontologia dimensional reside na elucidação acerca da coexistência dialética entre liberdade e determinismo no homem, que estudamos no capítulo anterior.

Na esfera espiritual, o homem é aberto para o mundo e orientado para a sua plenitude de valor; se, entretanto, for projetado erradamente ao plano psicológico, ele reproduz para si apenas um sistema fechado de reações psicológicas, como Frankl demonstrou por meio de sua ontologia dimensional: e então a autotranscendência do homem não é mais visível ao observador (LUKAS, 1989a, p. 58).

Aqui, pudemos entender como se dá essa conciliação de opostos, na medida em que vislumbramos como necessidade e liberdade não se encontram num mesmo plano de ser. As leis causais do ser biológico e do ser psíquico são válidas, mas não devem ser pensadas sem a pressuposição da liberdade espiritual, que se encontra num *podium* ontológico mais elevado e, portanto, compreensivo:

Necessidade e liberdade não ficam em um mesmo plano, ao contrário, a liberdade ultrapassa e sobrepõe à necessidade. Já encontramos este fato quando dissemos que o nexos causal, no ser dominado pela lei da causalidade, não é, de modo algum, rompido ou destruído pelo sentido que intervém ‘de cima’. O domínio da necessidade é mesmo pressuposto pelo domínio da liberdade – *liberta supponit necessitatem* (FRANKL, 1978, p. 157).

Compreendida essa coexistência unitária dos diferentes modos de ser do homem, chegamos ao debate envolvido entre paralelismo psicofísico e antagonismo noopsíquico. No âmbito dessa discussão, explicitamos as relações funcionais entre as diferentes regiões ontológicas que constituem o homem: o *bios* e a *psique* apresentam uma harmonia de continuidade operacional (paralelismo psicofísico), enquanto que o espiritual pode fazer frente a esse paralelismo, à maneira de uma oposição em potencial (“poder de obstinação do espírito”). Só então tivemos condições de compreender o fundamento clínico da logoterapia, enquanto terapia personalista que parte do espiritual, e o conseqüente “credo” psiquiátrico de Viktor Frankl.

A fim de concluir, por ora, nossas considerações acerca da antropologia frankliana, cumpre tecer uma consideração acerca da acusação, frequentemente lançada à logoterapia, de que sua *imago hominis* superestima, de modo ingênuo, o ser humano. A resposta de Frankl para tal posicionamento invoca uma alegoria trazida de um de seus hobbies: a aviação. Na qualidade de piloto amador, o pensador vienense ilustra sua postura através de uma técnica de aviação

(FRANKL, 2005, p. 24) chamada *crabbing*. Esta se dá da seguinte forma: se, por exemplo, um dado avião esteja intencionado a pousar num aeroporto que fica ao leste e sobrevier um vento contrário do norte, o piloto não pode rumar ao leste, caso queira lá aterrissar. Isso, porque a aeronave se deixaria levar, por conta do vento, ao sudeste, jamais chegando ao seu destino original. A manobra do *crabbing* corrige essa deriva e consiste em, no caso, rumar numa direção mais a nordeste, a fim de compensar a imposição do vento.

Com isso, o propósito de Frankl é afirmar que, se se exigir do homem aquilo que ele *deve* ser, ele acabará por tornar-se aquilo que ele *pode* ser. No entanto, se reduzirmos o horizontes de possibilidades do homem, simplesmente, ao modo como ele, presentemente, é, acabaremos tornando-o pior do que já é: “Quem me disse isto não foi o meu instrutor de vôo; é uma citação quase literal de Goethe” (FRANKL, 2003b, p. 15). A citação literal, tomada por Frankl como “a melhor das máximas de qualquer psicoterapia” é: “Se tomamos os homens como eles são, fazemo-los piores; mas, se os tomamos como eles devem ser, faremos deles o que podem ser” (GOETHE apud FRANKL, 2003a, p. 134).

É nesse sentido que sua resposta para o tema é: “Não [estou superestimando o homem]. Somente o estou dirigindo para uma direção em que pode pousar” (FRANKL, 2003b, p. 14). Contra a ideia de que sua antropologia redundasse em um idealismo ingênuo, prossegue: “Portanto, este idealismo – se é que se trata de idealismo – é, no fim das contas, o único realismo verdadeiro” (idem, p. 15). Ora, a única postura realmente perigosa que podemos adotar é a de subvalorizar o homem:

Desta forma, o entusiasmo e o altruísmo normais do jovem são sistematicamente sepultados. E este é exatamente o grande perigo: se eu encaro um homem, desde o princípio, como um pobre coitado – como se ‘seu eu não fosse o dono da própria casa’, como Freud dizia, ou como se ele não fosse nenhuma outra coisa do que uma bola de brinquedo para além da liberdade e da dignidade, como Skinner formulou, então eu o torno pior do que ela já é, eu o corrompo! Se eu, pelo contrário, aceito o homem como ele é, como ele deve ser, então o torno aquilo em que ele pode se tornar. Então eu mobilizo o seu potencial humano individual (FRANKL et al, 2013, p. 87)

## 6 CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTE E VONTADE DE SENTIDO ÚLTIMO: A QUESTÃO DE DEUS NO PENSAMENTO DE VIKTOR FRANKL

“A antropologia deve colaborar na concretização desse traço transcendental do modo ser do homem, e pode fazê-lo renunciando a tentar compreender inteiramente o homem a partir do próprio homem. Só então será capaz de anular o niilismo e constituir uma base sobre a qual se edificará o humanismo. Resumindo: a antropologia tem de permanecer aberta – aberta para o mundo e o transmundo. Tem de deixar aberta a porta à transcendência, por onde passa, contudo, a sombra do absoluto” (FRANKL, 1978, p. 261).

“Gosto de dizer que, ao contrário de outras formas de psicoterapia, a logoterapia constitui um método aberto, e precisamente essa abertura me permite considerar o teológico como uma dimensão que transcende a dimensão antropológica e, portanto, também a psicoterapia enquanto tal.” (FRANKL et al, 2005, p. 58).

### Introdução: Logoterapia e Pastoral Médica

Chegamos ao último tema de nossa análise do pensamento filosófico de Viktor Frankl. Trata-se, aqui, da questão de Deus, ou da teologia filosófica que o psiquiatra vienense acabou por formular em sua obra, ainda que, sobre o assunto, Frankl tenha-se relegado a uma condição de tão somente partilhar suas “convicções pessoais sobre a interface existente entre teologia e psiquiatria” (FRANKL, 2011, p. 77).

Você [o pastor que o entrevistava] tem a liberdade de falar de suas convicções e crenças, coisa que eu não tenho. Nem sequer em meus livros. Apenas em poucas ocasiões nas quais me permito falar explicitamente sobre o limite ente a teologia e a psicologia, esclareço que o que estou por afirmar nas próximas oito páginas, por exemplo, não é algo que alguém tenha que subscrever para tornar-se um logoterapeuta. É minha convicção privada, pessoal (FRANKL in PINTOS, 2011, p. 184)

Creemos, contudo, tratar-se de um subdimensionamento da relevância teórica do tema no horizonte do pensamento frankliano. A questão de Deus é, do nosso ponto de vista, central para a compreensão apropriada do legado do pai da logoterapia, na medida em que toca e

esclarece tanto aspectos cruciais da visão de mundo, quanto da visão de homem do pensador austríaco. Nesse sentido, sobre essa interface, Frankl nos fala que “Diante desta neurose de massa, que se propaga de maneira acelerada, ninguém que seja honesto e leve a psicoterapia a sério, pode jamais se esquivar do confronto com a teologia – nem hoje, nem há vinte e cinco anos atrás” (FRANKL, 1992, p. 12).

De início, cumpre esclarecer que o posicionamento declarado de Frankl sobre essa interface busca a neutralidade, na medida em que afirma, reiteradamente, que, para a logoterapia, o fenômeno religioso e a experiência da fé não constituem um “posicionamento” ideológico, mas, apenas, um objeto, dentre vários outros de interesse à natureza do homem.

Em si mesma, a logoterapia é uma abordagem laica de problemas clínicos. No entanto, quando um paciente traz, por si mesmo, a convicção de uma crença religiosa, não pode haver objeção quanto ao uso do alcance terapêutico de sua fé religiosa, o que, por consequência, acaba por mobilizar, também, seus recursos espirituais... (FRANKL, 2011, p. 152)

Nesse sentido, há um reconhecimento de que muitas dessas “convicções pessoais” não constituem, propriamente, um aspecto técnico de intervenção da logoterapia, a qual, enquanto escola psicoterápica, deve permanecer na qualidade de “um método e uma técnica de psicoterapia capaz de ser praticado mesmo por quem não subscreve” por completo suas teses teológicas e visando a pacientes de todos os tipos: “crentes ou descrentes” (FRANKL, 1978, p. 258).

Muitos autores no campo da logoterapia têm apontado a afinidade desta com a religião. Mas nossa escola não constitui uma psicoterapia protestante, católica ou judaica. Uma psicoterapia religiosa, no sentido mesmo da palavra, seria inconcebível, por conta da diferença essencial entre psicoterapia e religião, que é, na verdade, uma diferença dimensional. Já de início, devemos reconhecer que ambas têm objetivo e foco diferentes. A psicoterapia se concentra na promoção da saúde mental. A religião diz respeito à ideia de salvação (FRANKL, 2011, p. 78).

Contudo, o uso reiterado de imagens bíblicas no sentido de ilustrar seus argumentos e a proposição de uma “pastoral” médica ou “ministério médico”<sup>304</sup> dão margem à voz de muitos críticos que entendem a logoterapia como uma forma de psicoterapia confessional ou voltada apenas àqueles pacientes que já cultivem alguma forma de fé religiosa. Trata-se, no entanto, -

---

<sup>304</sup> No original em alemão, Frankl usa a expressão *Ärztliche Seelsorge*, que também tem sido traduzida como “salvação médica de almas”, “direção de almas médica” ou “cura d’almas médica”. Nas obras que escreveu diretamente em inglês, o próprio Frankl traduziu *Ärztliche Seelsorge* como “*medical ministry*”. Curiosamente, o nome da obra cujo manuscrito Frankl tentou salvar dos campos de concentração também era *Ärztliche Seelsorge*, publicado no Brasil como “Psicoterapia e Sentido da Vida” (FRANKL, 2003a).

e isto pretendemos demonstrar neste capítulo – de uma simplificação excessiva. Sobre a pastoral médica, temos que nos reportar a uma citação presente na introdução da presente tese:

O campo em que entramos com a logoterapia, e mais ainda com a análise existencial, é um campo fronteiro entre a medicina e a filosofia. Paralelamente, também a direção de almas médica [*Ärztliche Seelsorge*] se move numa linha divisória: entra na fronteira entre a medicina e a religião. Já se sabe que quem anda sempre a mudar de país, atravessando a fronteira, é observado com desconfiança dos dois lados. Assim, a direção de almas médica sempre terá que ter em conta que a perseguem olhares desconfiados e receosos; e isto, nunca o deve ela esquecer. (FRANKL, 2003a, pp. 318-319).

Tal excerto bem representa o caráter limítrofe do pensamento frankliano a partir da imagem do viajante que está sempre a cruzar fronteiras, gerando olhares de reserva por parte de todos os domínios que atravessa. Frankl assumiu, logo, que a pastoral médica constituiria a zona de contato da logoterapia com a religião. Mas o que viria a ser essa *Ärztliche Seelsorge* e como se caracterizaria essa interface? Cremos ser relevante prestar esse esclarecimento prévio, a fim de evitar desvios interpretativos no que tange à totalidade da obra e da figura de Frankl, visto que esse perigo não poupou, sequer, nomes próximos ao pai da logoterapia, como o de Edith Weisskopf-Joelson<sup>305</sup>, que, num artigo de 1975, intitulado de “Logoterapia: Ciência ou Fé?”, afirmou:

Para concluir, gostaria de dizer que sempre percebi Frankl como uma mistura de profeta, guru e pregador sob o disfarce de um psiquiatra, que dissemina sua mensagem por meio de uma linguagem que homens e mulheres do Século XX estariam mais inclinados a ouvir, a linguagem da psicologia (Weisskopf-Joelson, 1975, p. 240).

Frankl tinha consciência desse tom de crítica e, mais particularmente, em dois momentos de sua obra falou sobre isso de maneira mais pessoal. O primeiro deles seria no ensaio “A Deguruficação da Logoterapia” (FRANKL, 2011, p. 195), em que buscou se despir da condição de “guru” ou “profeta”, no contexto da discussão acerca do futuro da logoterapia após sua morte. O segundo momento, a nosso ver, encontra-se num trecho do diálogo que teve com o teólogo judeu Pinchas Lápidé, publicado postumamente, quando afirmou:

Seria fácil tentar depreciar a logoterapia afirmando que se trata de uma visão de mundo, de uma ideologia pessoal, da religiosidade pessoal do Sr. Viktor Frankl, que, no final das contas, não é um cientista; que ele gostaria de deixar a religião entrar pela porta dos fundos, logo agora que nos livramos dos clérigos, etc. E não deixa de haver

---

<sup>305</sup> Edith Weisskopf-Joelson (1910-1983) foi uma psicoterapeuta austríaca, doutora em psicologia e professora da University of Georgia, tendo relevante participação na divulgação e desenvolvimento da logoterapia nos Estados Unidos. Frankl dedicou a ela a parte final adicionada a seu “Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração” (FRANKL, 1985), a saber: “Ensaio sobre o Otimismo Trágico”.

nisso alguma verdade. A logoterapia se mantém aberta à transantropológica – e estou evitando conscientemente o termo ‘transpessoal’<sup>306</sup> (FRANKL et al, 2005, p. 144).

No capítulo final de um de seus manuais clínicos, “Teoria e Terapia das Neuroses” (FRANKL, 2016), Frankl nos remete às cinco áreas de indicação da logoterapia. Esta relação é importante para compreendermos o lugar da pastoral médica no pensamento frankliano. A primeira das indicações seria como na qualidade de um tratamento específico para as neuroses noogênicas, particularmente para tratar problemas relacionados ao sentido. Em segundo lugar, como um tratamento não específico de uma variedade de padrões de reações psicogênicas patológicas, usando as técnicas chamadas de “intenção paradoxal” e “derreflexão”. Nesse caso, o psiquiatra vienense afirma que tais intervenções podem servir como um tratamento primário, na medida em que abordam a causa raiz do problema (que não é a descoberta do evento traumático em si, mas a reação cíclica que mantém e reforça o sintoma). Na terceira esfera de aplicação da logoterapia, é que vemos a “pastoral médica”, proposta de intervenção destinada a ajudar pacientes com transtornos incuráveis de origem orgânica a encontrarem sentido em seu sofrimento, até nos momentos finais da existência. A quarta indicação é de natureza preventiva, não médica, com a finalidade de evitar fenômenos sociogênicos potencialmente patológicos, como o pensamento coletivista, o fatalismo e a atitude existencial provisória. A quinta esfera diz respeito a uma resposta corretiva a abordagens reducionistas ou subumanas de prática médica, visando à prevenção das chamadas neuroses iatrogênicas<sup>307</sup>.

A pastoral médica seria viável naquele contexto em que a psicoterapia tradicional tornou-se impossível, isto é, quando o tratamento do sintoma neurótico em si já não parece realizável e só é possível uma correção da atitude do doente perante a fatalidade da doença. É nesse estado de coisas que a pastoral médica é indicada, como “assistência humana aos sofredores”, não antes de esgotadas as tentativas terapêuticas (FRANKL, 1991, pp. 171-172).

Ministério médico é a disciplina, dentro do sistema logoterapêutico, que lida com o tratamento de casos de neuroses somatogênicas. É desnecessário dizer que, em tais casos, a logoterapia não funciona como terapia, no sentido estrito, já que a causa orgânica do problema não pode ser removida por meio de sua intervenção. O que importa, nesses casos, é a atitude que o paciente assume diante de sua condição, a atitude que escolhe ter, em face do seu sofrimento: em outras palavras, estamos falando da realização do sentido potencial do sofrimento (FRANKL, 2011, p. 147).

<sup>306</sup> Aqui, Frankl busca evitar a associação de seu pensamento ao movimento da Psicologia Transpessoal, a chamada “Quarta Força em Psicologia”, iniciado em 1968, nos Estados Unidos, por J. Fadiman, S. Grof e A. Maslow, dentre outros.

<sup>307</sup> “Na verdade, nós deveríamos dizer neuroses psiquiatrogênicas. O que temos em mente são casos nos quais o médico (...) ou o psiquiatra, respectivamente, é responsável pela intensificação da frustração existencial, apresentando ao paciente idéias-modelo sub-humanísticas, de forma que a psicoterapia *nolens volens* acaba se tornando uma doutrinação, e ainda por cima reducionista” (FRANKL, 1991, p. 59).

Trata-se, na verdade, de uma ampliação do conceito clássico de psicoterapia<sup>308</sup>, na medida em que não se busca tão somente redimir sintomas e reconduzir o paciente ao trabalho e aos laços sociais, mas capacitá-lo a aceitar interiormente o inevitável, aquilo que escapa à possibilidade de tratamento somático e psíquico, sob a forma de um legítimo destino, cujo sentido vai, em muito, depender da atitude pessoal diante da doença. Estamos falando da possibilidade de encorajar o paciente a encontrar sentido em seu infortúnio ao desenvolver valores de atitude: “Esse é o modo por meio do qual todos os bons médicos têm compreendido as responsabilidades de seu ofício ao longo da história” (FRANKL, 2011, p. 157).

Frankl refuta a noção de que não seria papel do psicoterapeuta prestar esse último consolo, reportando-se ao fundador do Hospital Geral de Viena, o imperador José II, que mandou gravar, sobre o portão de entrada da instituição, uma placa com os dizeres *Saluti et Solatio aegrorum*: para a cura e consolo dos doentes. Frankl, ainda, faz referência a uma recomendação da *American Medical Association*, segundo a qual “O médico também tem que consolar as almas. Em nenhuma hipótese é isto da competência exclusiva do psiquiatra. É muito simplesmente a missão de todo e qualquer médico que pratica a medicina” (FRANKL, 2003a, p. 315). Aqui vemos, o apelo frankliano à humanização da medicina, ao afirmar que o *homo patiens* exige o *medicus humanus*, que não só aborda o paciente como médico, mas como homem: “O médico que não é também um ser humano, mas apenas um cientista, poderia amputar uma perna com o auxílio da ciência; mas com o auxílio apenas da ciência não seria possível evitar que o amputado” viesse a cometer suicídio antes ou depois da cirurgia (FRANKL, 2014, p. 126).

O médico continua sendo médico ao exercer a cura médica de almas, mas sua relação com o paciente se torna um encontro de um ser humano com outro ser humano. O médico científico se torna o médico humano. A cura médica de almas não é outra coisa senão a tentativa de uma técnica dessa humanidade do médico. *E talvez seja a técnica da humanidade que nos protegerá da desumanidade da técnica*, que se fez valer no âmbito da medicina tecnicizada e levou a experiências com presos e internados (FRANKL, 2016, p. 224).

Defendendo essa ampliação do conceito de cuidado em saúde já na década de 1940, Frankl pode ser considerado um pioneiro no âmbito da psicologia hospitalar e da psicologia dos cuidados paliativos. Contudo, deve-se distinguir aqui que, embora o nome *Seelsorge* faça, de

---

<sup>308</sup> “A única coisa que pretendemos é alargar o círculo da ação médica e esgotar todas as possibilidades da sua atividade” (FRANKL, 2003a, p. 294).

fato, referência à esfera religiosa (pastoral, propriamente dita), não se está propondo substituir a pastoral “sacerdotal” pela pastoral médica.

Recentemente têm se manifestado vozes nos meios psicoterapêuticos exigindo que o psicoterapeuta tente sobrepujar o sacerdote. Isto, porém, seria uma arrogância injuriosa (*hybris*), pois precisamos diferenciar claramente a função médica da missão sacerdotal. (...) Da mesma forma que o médico irreligioso deve deixar ao paciente o que ele tem, isto é, sua fé, o médico que tem religião deve deixar ao sacerdote o que é dele, isto é, seu ministério (FRANKL, 1992, p. 56).

O que Frankl defendia, na verdade, era essa responsabilidade de humanização para além da aplicação da técnica, o que, numa época de medicina tecnicizada, não se via, claramente, como atribuição do profissional de saúde: “A nossa única pretensão é esgotar as últimas possibilidades do ser-médico, levando-as até as últimas possibilidades do ser-médico, levando-as até os últimos confins” (FRANKL, 2003a, p. 306). Logo, não se está buscando “fazer concorrência aos sacerdotes”<sup>309</sup>, mas, sim, ir às últimas consequências da práxis médica.

Aqui, Frankl faz uma importante distinção entre os objetivos e efeitos da pastoral médica e da religião. O objetivo da primeira seria o da “saúde mental” – o que cremos ser a melhor tradução<sup>310</sup> para *seelische Heilung*. Já o objetivo da religião seria o da salvação da alma (*Seelenheil*).

A religião não é um seguro para uma vida tranquila, para a ausência máxima de conflitos ou para quaisquer outros objetivos psico-higiênicos. A religião dá ao homem mais do que a psicoterapia, mas também dele exige bem mais. Deve ser evitada como todo rigor qualquer contaminação entre estes dois campos, que podem até coincidir quanto a seus efeitos, mas são diferentes quanto à sua intencionalidade (FRANKL, 1992, p. 57).

Logo, a religião, por si, não teria uma motivação diretamente psicoterapêutica, mas, potencialmente, pode trazer um efeito colateral psico-higiênico: “Afinal, ela possibilita uma incomparável sensação de segurança e um apoio espiritual ao ser humano, contribuindo imensamente para a preservação de seu equilíbrio anímico” (FRANKL, 2016, p. 225). Do outro lado, vemos que a psicoterapia – mesmo sem qualquer intenção apologética ou religiosa pode

<sup>309</sup> “Mesmo na logoterapia ou análise existencial, o que nós queremos continuar a ser é médicos. Não nos passa pela cabeça fazer concorrência aos sacerdotes. A única coisa que pretendemos é alargar o círculo da ação médica e esgotar todas as possibilidades da sua atividade” (FRANKL, 2003a, p. 294).

<sup>310</sup> Cremos que a tradução de “*seelisch Heilung*” por “cura da alma” pode obscurecer a discussão. Ainda que o radical “*seel*” se refira a “alma” (*die Seele*), aqui se está fazendo referência ao anímico enquanto psiquismo, dimensão mental do ser humano. Já em “*Seelenheil*”, a “alma” aí diz respeito a uma categoria teológica, não psíquica. Frankl, provavelmente, quis se aproveitar do jogo de palavras entre as duas expressões.

permitir aos pacientes, em alguns casos, a redescobrir “fontes soterradas de crenças anteriores: não por intenção, mas por efeito” (idem).

Figura 16 – Psicoterapia e Religião



Fonte: FRANKL, 1992, p. 73

Nesses termos, deve-se ter claro que, na concepção de Frankl, a psicoterapia não está a serviço da religião, assim como a religião não é um meio para o objetivo da psicoterapia<sup>311</sup>. É nesse contexto que Frankl cita o grande psiquiatra J. H. Schultz, que teria dito que “assim como não é possível existir nenhuma neurose obsessiva cristão ou budista, também não é possível existir uma psicoterapia científica que siga alguma orientação confessional” (SCHULTZ apud FRANKL, 2016, p. 226).

Dentro desta exigência também devemos nos opor a todas as tentativas de incorporar a ‘assistência médica da alma’ à ‘assistência pastoral da alma’ e de exigir que a psicoterapia renuncie à sua autonomia como ciência e à sua independência frente à religião, assumindo uma posição de ‘serva da teologia’ (*ancilla theologiae*) (FRANKL, 1992, p. 57).

Sobre o tema, caberia, ainda, citar que, para Frankl, “(...) uma psicoterapia aplicada corretamente libera a religiosidade de um homem, mesmo quando ela é apenas latente, ainda que esse efeito não tenha sido tencionado por parte do médico”<sup>312</sup> (FRANKL, 1991, p. 239).

<sup>311</sup> "Escusado seria dizer que eu, por mim, nunca teria tido o direito de iluminar a explicação do sentido da vida apelando para princípios religiosos, examinando a doente neste ponto. É esta uma possibilidade que apenas cabe ao sacerdote; o médico, como tal, não tem nisso nem deveres nem legítimos direitos. Mas, uma vez que a atitude religiosa positiva da paciente veio à luz, já nada impedia que a inserisse, como fato dado, no tratamento psicoterápico" (FRANKL, 2003a, p. 317).

<sup>312</sup> Logo, a partir da estrita neutralidade estipulada pela prática da logoterapia, que Frankl compreendia enquanto uma neutralidade médica, como, pelo outro lado, levando-se em conta a experiência do efeito de um brotar espontâneo da religiosidade justamente num paciente não influenciado neste aspecto por seu terapeuta, o psiquiatra

Note-se, entretanto, o seguinte: por mais longe que esteja do empenho e preocupações da religião, na sua primeira intenção, o saneamento anímico ou a prevenção de doenças, o que certamente sucede é que ela, *per effectum* – e não *per intentionem!* – tem uma repercussão psico-higiênica e efetivamente terapêutica, porquanto permite ao homem uma segurança e uma ancoragem incomparáveis, que em parte alguma poderia encontrar: a segurança e a ancoragem na transcendência, no Absoluto. Pois bem, do lado da psicoterapia também poderíamos salientar um efeito lateral análogo e espontâneo, que corrobora o que acabamos de dizer. Refiro-me a casos, sem dúvida raríssimos, mas que são sem dúvida também os mais felizes para o paciente e para o médico, em que aquele, no decurso do tratamento psicoterápico, reencontra as fontes, há muitas enterradas, de uma fé originária, que tinha reprimido e tornado inconsciente. Mas, ainda assim possa ocorrer, nunca isso poderia constituir o legítimo escopo do médico: com efeito, se o médico fosse ao encontro de paciente no mesmo plano confessional e baseando-se numa espécie de união pessoal para orientar o tratamento – então, já de antemão, não estaria de modo algum tratando o paciente como médico (FRANKL, 2003a, p. 297).

Nesses termos, o que a escola frankliana pretende – contrariamente à psicanálise<sup>313</sup> – é deixar a “porta aberta” para a transcendência, pondo nas mãos do paciente a decisão sobre a vivência, ou não, de sua fé<sup>314</sup>:

Quanto ao outro ponto, isto é, o de saber se a psicologia renuncia a uma orientação para Deus... Veja bem: como médico e na situação de médico – a não ser que se desenvolva, como recomenda Paul Tournier, uma relação pessoal –, tenho a obrigação de me calar. Devo cuidar de que a porta que leva da imanência à transcendência permaneça aberta; não posso levantar barricadas diante dela, bloqueá-la, como se fez durante muito tempo. Se uma determinada escola psicoterapêutica afirma, fazendo uso das palavras do seu fundador, que a religião não passa de uma obsessão neurótica coletiva da humanidade, que Deus não é senão uma imagem paterna projetada, que a consciência se reduz simplesmente a uma imagem paterna introjetada – essa escola obviamente bloqueia a saída que conduz da imanência à transcendência. Mas, por mais que eu agora abra essa porta, contrariamente às teorias mais antigas, só uma pessoa pode escolher essa saída, só uma pessoa pode transpor esse umbral: essa pessoa é o próprio paciente, com aquela espontaneidade que é condição iniludível de toda a vida religiosa. Portanto, se a religião é não alguma coisa que o meu inconsciente me impõe, tampouco é alguma coisa que o meu médico me possa receitar<sup>315</sup> (FRANKL, 2003b, pp. 62-63).

---

vienense defende que “pode dar-se, frente à posição sacerdotal, uma única conclusão para a análise existencial como para a psicoterapia: a cooperação. E resultará tanto mais eficaz quanto mais clara e puramente se tenham delimitado as competências, em vez de que uma tente invadir o campo da outra” (FRANKL, 2012, p. 80).

<sup>313</sup> Aqui temos um resumo do pensamento frankliano sobre a postura de Freud acerca da religião: “Com todo o respeito devido ao gênio Sigmund Freud e a suas conquistas pioneiras, não devemos fechar os olhos diante do fato de que Freud mesmo foi uma criatura de seu tempo, nada independente do espírito de sua época. As ideias de Freud sobre a religião enquanto ilusão ou neurose obsessiva e sobre Deus enquanto imagem paterna não eram, senão, uma expressão deste espírito” (FRANKL, 1967, p. 118).

<sup>314</sup> “Neste sentido, [a logoterapia] foi durante muito tempo (e de certa forma até a época atual) uma novidade, na medida em que a maioria das teorias psicológicas correntes via na religiosidade do homem apenas uma expressão de processos psíquicos - e isto via de regra sob significados pouco honoráveis” (BATHYANY in FRANKL et al, 2013, p. 42).

<sup>315</sup> Acerca desse necessário caráter de espontaneidade na qualificação de uma religiosidade autêntica, cabe ainda citar: “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 de existencialidade devemos acrescentar uma segunda característica, a da espontaneidade. À religiosidade verdadeira, para que seja existencial,

Apesar dessa busca por neutralidade, na assertiva de que, para a logoterapia, a religião constitua “apenas” um objeto, Frankl não esconde que se trata de um objeto “de sumo interesse”. Nesse raciocínio, após o esclarecimento prévio acerca da pastoral médica, cremos que a maneira mais apropriada de compreender essa abertura à dimensão transantropológica no pensamento frankliano seja iniciando nossas considerações pela investigação acerca da categoria “consciência moral” (*Gewissen*) em sua relação com o fenômeno da responsabilidade humana.

Mas, na psicoterapia, a pergunta que se tem de fazer não se refere ao ‘porquê’; refere-se antes ao ‘perante quem?’ do nosso ser-responsável: como ser-responsável perante a sociedade, perante a humanidade, perante a consciência ou, sobretudo, não perante uma coisa, mas perante alguém, perante a divindade (FRANKL, 2003a, p. 298).

Logo, a partir da estrita neutralidade estipulada pela prática da logoterapia, que Frankl compreendia enquanto uma neutralidade médica, como, pelo outro lado, da experiência do efeito de um brotar espontâneo da religiosidade justamente num paciente não influenciado neste aspecto por seu médico, pode dar-se, frente à posição sacerdotal, uma única conclusão para a análise existencial como para a psicoterapia: a cooperação. E resultará tanto mais eficaz quanto mais clara e puramente se tenham delimitado as competências, em vez de que uma tente invadir o campo da outra (FRANKL, 2012, p. 80).

### **Inconsciente Espiritual e Consciência Moral**

Nos capítulos precedentes, ocupamo-nos em oferecer um itinerário compreensivo que desse conta dos dois primeiros aspectos cruciais da filosofia de Viktor Frankl: sua visão de mundo a partir da objetividade do sentido, estruturada com vista à refutação do subjetivismo psicologista; e sua visão de homem, centrada numa antropologia filosófica multicompreensiva que se consolida apenas por meio de uma irrecusável ligação com referida visão de mundo. Em suma, buscamos analisar como a categoria “sentido”, marcada pela porção personalíssima de dever-ser que cabe a cada indivíduo único numa determinada situação irrepitível de vida, gera responsabilidade e guia a liberdade que emana do caráter espiritual do ser humano. Aqui, contudo, chega-se ao questionamento radical acerca dos fundamentos dessa responsabilidade.

---

deve ser dado o tempo necessário para que possa brotar espontaneamente. (...) Nunca podemos apressar a pessoa neste caminho. Podemos assim dizer: para a religiosidade verdadeira o homem não se deixa impelir pelo id, nem apressar pelo médico” (FRANKL, 1992, p. 55).

Para iniciar essa discussão, o pai da logoterapia busca operar uma “reabilitação” do conceito de inconsciente, buscando expandi-lo para além da pulsionalidade freudiana. Como vimos, a interpretação frankliana da psicanálise compreende a influência do inconsciente – reservatório de instintividade reprimida – como pandeterminística, ou seja, como produto do automatismo do aparelho psíquico. É por isso que Frankl sempre se refere ao inconsciente freudiano como “inconsciente instintivo” ou pulsional. De par com esse inconsciente instintivo, o pai da logoterapia propõe a existência de um inconsciente espiritual:

Contra Freud, podemos argumentar que existe não apenas um inconsciente impulsivo, mas também um inconsciente espiritual; não somente há uma sexualidade inconsciente, como igualmente uma religiosidade inconsciente. Frente a Jung, foi necessário precisar que essa religiosidade inconsciente pertence ao inconsciente espiritual (FRANKL, 1978, p. 274).

A noção de “inconsciente”, no pensamento frankliano, pode ser mais bem compreendida por meio da ideia de realidade “irrefletida”, não-reflexiva ou pré-reflexiva: “por inconsciente não se deve entender nada mais do que não-reflexivo. Apesar disso, pretende-se dizer algo mais: pretende-se dizer também não-reflexionável” (FRANKL, 1995, p. 82). Ao inconsciente freudiano, Frankl contrapõe, buscando uma integração, o “inconsciente espiritual”. Com essa categoria, Frankl quer defender que a existência humana não se passa num plano absoluto de reflexão lógica ou de intelectualização: o “eu em si mesmo” seria irreflexível<sup>316</sup> <sup>317</sup> e “assim, somente executável, ‘existente’ somente em suas execuções, como ‘realidade de execução’”.

Uma vez que o fundamento essencial da existência espiritual no homem é sempre constituído pela execução irrefletida de atos ou, melhor dizendo ‘acontece’ inconscientemente, assim também o espiritual no homem é em última instância inconsciente. Como, porém, essa espiritualidade irrefletida, que se manifesta em todos os atos espontâneos de conhecimento e decisões conscientes. É chamada de existência, pode-se, portanto, dizer que uma análise dirigida a ela, ou seja, uma análise existencial, diferencia-se da psicanálise por não tornar (em última instância) consciente o pulsional inconsciente, mas sim o espiritual inconsciente (FRANKL, 1991, p. 161).

Nesse sentido, a “existência propriamente dita continua sendo um fenômeno primário<sup>318</sup> [*Urphänomen*] não-analisável e irreduzível” (FRANKL, 1992, p. 23).

<sup>316</sup> “Este espiritual é inconsciente na medida em que se ‘absorve’ na execução irrefletida dos atos espirituais” (FRANKL, 1978, p. 149).

<sup>317</sup> “Frankl, ao afirmar que a consciência é, em última instância, irrefletível, reconhece o caráter de finitude da consciência ou da existência. Mas esta finitude não é pensada como um limite que lhe vem à consciência ‘de fora’ (como o entenderam Kant e o materialismo – na sua oposição ao idealismo), mas emerge do seu próprio seio: é precisamente quando pratico a reflexão a fundo que descubro em mim um ‘outro’ que não sou” (ESPINOSA, 1998, p. 92).

<sup>318</sup> Acerca desse caráter primário, Frankl esclarece: “A existência pessoal não é suscetível de objetivação integral. *Jamais a existência se apresenta diante dos meus olhos como objeto; sempre está, pelo contrário, por trás de*

Pensamos aqui novamente naquela espiritualidade inconsciente que se refere à ‘pessoa profunda’ existencial, ou seja, aquela camada profunda da pessoa espiritual, aquele motivo da existência que – como já foi acentuado repetidas vezes – consiste essencialmente na execução de atos inconscientes, mais precisamente irrefletidos. As decisões e experiências importantes e decisivas que confrontam o homem estão em última instância enraizadas nessa camada básica da existência humana (FRANKL, 1991, p. 190).

É nessa acepção que a espiritualidade é inconsciente, argumento que Frankl ilustra por meio da metáfora da visão e do ponto cego<sup>319</sup> da retina:

Da mesma forma que, no local de origem da retina, ou seja, no ponto de entrada do nervo ótico, a retina tem seu ‘ponto cego’, assim também o espírito, precisamente na sua origem, é cego a toda auto-observação e auto-reflexão; quando é totalmente primordial, completamente ‘ele mesmo’, é inconsciente de si mesmo. Ao espírito, poderíamos aplicar o que se lê nos antigos vedas indianos: ‘Aquilo que vê não pode ser visto; aquilo que ouve não pode ser escutado; e o que pensa não pode ser pensado’ (FRANKL, 1992, p. 24).

É sobre essa ideia de inconsciente espiritual que Frankl passa a conceber sua noção de consciência moral (*Gewissen*). O psiquiatra austríaco especifica o termo “moral” com a finalidade de não provocar confusão de conceitos com uma consciência cognitiva (*Bewusstsein*). Enquanto esta tem acesso a um “ser que é”, aquela capta, intuitivamente, por meio de uma antecipação espiritual, o dever-ser<sup>320</sup>, a possibilidade mais elevada axiologicamente, como vimos, o sentido de cada situação. Referindo-se a um indivíduo singular inserido numa situação concreta, esse dever-ser não pode ser reduzido a nenhuma lei formulada universalmente: “uma vida a partir da consciência é sempre uma vida absolutamente pessoal”, que se dirige, sempre, a uma situação que é “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” (idem, p. 28).

---

*meus pensamentos, atrás de mim, constitui um mistério. (...) A existência não é objetivável, pode ser elucidável, e isso na medida em que é compreensível para si mesma, tem autocompreensão. (...) Capaz de compreender-se a si mesma, a existência não é capaz de compreender sua própria compreensão. Essa autocompreensão em potencial teria de ocorrer em um nível mais alto do que o da autocompreensão primordial. ‘Aquele que percebe deve possuir, a fim de poder perceber, uma dimensão a mais do que o objeto que é percebido’ – (Y. K. Suominen, em ‘Acta psychiatrica et neurologica’, 60, 17, 1950)” (FRANKL, 1978, pp. 195-196).*

<sup>319</sup> Ainda sobre essa imagem do “ponto cego”, cabe citar: “De fato, o espírito se revela como impassível de ser alcançado reflexivamente ao menos por meio de si mesmo; e isso precisamente na medida em que é em última instância cego perante toda e qualquer auto-observação, que tente apreendê-lo em sua origem, em sua posição originária” (FRANKL, 2014, p. 80). <sup>319</sup> “(...) para a consciência moral, contudo, abre-se não um ente, mas muito mais um ente que *ainda* não é; um ente que *deve* primeiro ser” (FRANKL, 2014, p. 77).

A intuição é o único caminho para chegar à verdade ainda quando os conceitos racionais ou as capacidades intelectuais fracassam. Porque só se pode racionalizar aquilo que não é absolutamente único. Porém, quando se está confrontado por um fenômeno que é único, que nunca poderá repetir-se, que só aparece e o confronta uma vez, deverá recorrer à intuição, pois a intuição pode captar as coisas únicas que, apenas uma vez, somente aqui e agora, confrontam-no. Por exemplo, o nível moral, que se dirige tendo a intuição como meio, é nossa consciência (FRANKL *in* PINTOS, 2011, p. 181).

De fato, a consciência moral se define, na logoterapia, como o “órgão do sentido”, a capacidade de intuir o melhor possível que uma pessoa singular, diante de uma situação concreta, poderá atualizar, e este critério de “melhor” diz respeito a uma vocação pelo sentido – que, como vimos, é único, tanto do ponto de vista histórico-situacional (*ad situationem*) e quanto do ponto de vista pessoal (*ad personam*).

Quanto ao ‘órgão do sentido’ – não órgão sensorial – que lhe transmite esse sentido, que por assim dizer o ‘fareja’ no interior de uma determinada situação, quereria chamar-lhe *consciência*. A consciência pessoal é, pois, o órgão do sentido. Numa época em que as tradições e os valores universais que elas encerram se vão esboroando, educar significa, portanto, no fundo e em última instância – e até diria, mais do que nunca – formar a consciência pessoal (FRANKL, 2003b, p. 30).

O argumento-chave do pensador vienense, aqui, é o de que a consciência moral tem suas raízes no inconsciente espiritual: “também aquilo que chamamos de consciência se estende até uma profundidade inconsciente, isto é, tem suas origens num fundo inconsciente” (FRANKL, 1992, p. 29), tendo em vista que as decisões humanas existencialmente autênticas não são produtos de interminável ocupação intelectual; são elas “irrefletidas” e “inconscientes” na acepção que acabamos de apresentar.

Espiritualidade inconsciente é a camada frontal e radical de toda espiritualidade consciente. Em outras palavras: nós não conhecemos e reconhecemos apenas um inconsciente pulsional, mas também um inconsciente espiritual, e, nele, vemos o fundamento de sustentação de toda a espiritualidade consciente. O eu não é dominado pelo id; mas *o espírito é sustentado pelo inconsciente* (FRANKL, 2014, p. 76).

O funcionamento da consciência seria, em última instância, irracional, ou pré-lógico, fazendo, assim, surgir a experiência de uma “*compreensão pré-moral dos valores*, muito anterior a qualquer moral explícita” (FRANKL, 1992, p. 26, grifos originais). “Irracional” ou pré-lógica não quer significar, contudo, que se esteja falando de ausência de ordem ou critério,

mas, apenas, da incapacidade primária do ser humano em compreender de maneira completamente racional o processo axiológico-intuitivo da consciência<sup>321</sup>:

Nesse sentido, a consciência moral também pode ser denominada irracional; ela é alógica – ou, ainda melhor, pré-lógica. Pois, exatamente do mesmo modo que há uma compreensão do ser pré-lógica, pré-científica e preestabelecida em relação à consciência moral, também há uma compreensão valorativa pré-moral, que antecede a toda moral explícita – justamente a consciência moral (FRANKL, 2014, p. 77).

Frankl compreende coexistirem na mesma classe de fenômenos originados no inconsciente espiritual – além da consciência moral – o amor, a realização estética e o humor<sup>322</sup> (FRANKL, 1992, pp. 29-31). No pensamento frankliano, como vimos, o amor não é concebido como epifenômeno impessoal de nossa natureza impulsiva, mas se apresenta – também – como fenômeno primário – só sendo compreensível a partir da dimensão espiritual. Por meio do amor, reconhece-se outro ser humano como um ser irrepetível no seu ser-aí (*Da-sein*) e único no seu ser-assim (*So-sein*)<sup>323</sup>. Em termos dialógicos, o amado aí aparece como um Tu, que é acolhido num outro Eu, na mesma medida em que o amor se consagra no que a pessoa “é”, não se podendo amar uma “parte” de alguém, mas apenas a pessoa integral, a pessoa enquanto ser espiritual. Frankl define o amor como poder dizer “tu” a alguém, na apreensão do ser do homem em sua essência única e singular e abarcando-a em seu valor. É nesse sentido que o pensador austríaco defende o aspecto cognitivo do amor<sup>324</sup>, - capacidade esta também intuitiva e com raízes no inconsciente espiritual – na medida em que tal faculdade confere ao amante a capacidade de vislumbrar e encorajar as possibilidades valorativas no *tu* amado:

<sup>321</sup> “O inconsciente espiritual não é a ‘negação’ da consciência (como Freud pensou o inconsciente), mas o *logos* visto na sua raiz, a origem ou a fonte da razão, aquilo que os gregos chamaram ‘*nous*’ e os latinos ‘*intelectus*’. A afirmação de que a consciência é, no fundo, inconsciente (no sentido indicado) resulta da experiência ‘enraizada’ ou fundada, quer dizer, que não é dona totalmente de si mesma, mas que remete a outro ou é possuída por outro” (ESPINOSA, 1998, p. 91).

<sup>322</sup> “Voltando aos paralelismos já discutidos, podemos, por conseguinte, concluir: quando o eu (espiritual) penetra numa esfera inconsciente, como sendo sua base, podemos falar, respectivamente, de consciência (*Gewissen*), amor ou arte. (...) Por outro lado, quando o id (psicofísico) irrompe na consciência (*Bewusstsein*), falamos de neurose ou de psicose, dependendo daquilo que caracteriza tal patologia: uma psicogênese (como na neurose) ou uma somatogênese (como na psicose)” (FRANKL, 1992, p. 31).

<sup>323</sup> “O amor parece dar um passo além do puro encontro, na medida em que não se trata somente de reconhecer no companheiro o elemento humano mas de identificar nele a singularidade, a originalidade – em uma palavra, a ‘pessoa’. O homem é pessoa, visto que não se limita a ser um indivíduo entre muitos, mas é diferente dos outros. E considerando que quem ama concebe o amado em sua singularidade e originalidade, vê-se que o amado é, para quem o ama, um ‘tu’” (FRANKL, 1978, p. 64). Frankl ainda cita, para ilustrar seu pensamento, a bela frase de Fiodor Dostoiévski, que teria dito: “amar significa ver a outra pessoa assim como Deus a pensou”. Nesse sentido: “Não há de aceitar-se, pois, a mentira de que o verdadeiro amor é cego, ou torna cego. Isto vale, quando muito, relativamente à paixão” (FRANKL, 1990, p. 78).

<sup>324</sup> Sobre essa função cognitiva do amor, Frankl chama atenção para o fato de que, em hebraico, o ato de amor e o ato de conhecimento são designados pela mesma palavra (FRANKL, 1992, p. 33).

E, assim, mostra-se então uma vez mais o fato de não ser de modo algum correto afirmar que o amor nos tornaria cegos – ao contrário, o amor nos faz inteiramente; sim, ele nos torna precisamente videntes; pois o valor que ele torna possível ver e reluzir no outro ainda não é nenhuma realidade efetiva, mas uma mera possibilidade: algo que ainda não é de maneira alguma, mas que virá a ser pela primeira vez, que pode e deve vir a ser. É próprio ao amor uma função cognitiva (FRANKL, 2014, pp. 75-76).

Quanto ao tema da experiência estética, Frankl entende que “também há no interior do espiritualmente inconsciente, ao lado do inconsciente ético, da consciência moral, por assim dizer, um inconsciente estético – a consciência artística” (FRANKL, 2014, p. 79). O pensador vienense defende que o artista também está a depender de uma espiritualidade inconsciente, tanto no que diz respeito à criação quanto, também, à reprodução da arte. Frankl faz um paralelo entre a intuição da consciência moral e a inspiração artística: ambas irracionais e não completamente racionalizáveis, com raízes na espiritualidade inconsciente.

A partir dela [inspiração], o artista realiza suas criações e, com isso, as fontes das quais ele se alimenta estão e continuam imersas numa escuridão que jamais poderá ser totalmente iluminada pela luz da consciência. Frequentemente, até se observa que a consciência (*Bewusstheit*), pelo menos quando excessiva, é capaz de interferir em tal produção ‘a partir do inconsciente’. Não raro, a auto-observação forçada, a vontade de ‘fazer’ conscientemente aquilo que deveria se realizar por si numa profundidade inconsciente, torna-se um obstáculo para o artista criador. Qualquer reflexão desnecessária pode prejudicar a obra do artista (FRANKL, 1992, p. 34).

O fenômeno do humor, da mesma forma, teria suas raízes nesse mesmo funcionamento intuitivo do inconsciente espiritual:

A dificuldade de, mesmo a *posteriori*, investigar as bases inconscientes do processo essencial, e necessariamente inescrutável, de formação de realizações espirituais se demonstrar por um outro fato aparentemente trivial. Trata-se do chiste, das piadas, que sempre, e em todos os lugares, foram e continuam sendo feitas, e das quais todos riem e continuam rindo, embora ainda hoje falte uma explicação científica completa do fenômeno ‘piada’ e do fenômeno ‘riso’. Verificamos, assim, que a execução de atos depende muito pouco de um conhecimento reflexivo ou de uma compreensão racional dos mesmos (idem, p. 36).

## **Consciência Moral e Superego**

Antes de analisarmos o argumento da transcendência da consciência moral, ponto de partida para a compreensão da filosofia da religião frankliana, devemos distinguir, claramente, os limites existentes entre aquilo que Frankl entendeu por consciência moral e a categoria freudiana do superego. Para o filósofo vienense, propor uma identificação entre os dois conceitos implicaria, necessariamente, um flagrante reducionismo “sub-humanista”. Para a

logoterapia, o superego constitui uma das três “pseudopessoas” intrapsíquicas (ao lado do ego e do id), identificando-se com a lei e com as interdições culturais, dos padrões sociais de comportamento, e que – como herança do complexo de Édipo – funcionaria segundo uma modulação introjetada de um agir socialmente aceitável (na forma da imago do pai)<sup>325</sup>.

Nesse sentido, o pai da logoterapia identifica o superego com uma “pseudomoralidade” e afirma que a consciência moral tem o poder de – sempre que se mostrar necessário – opor-se às convenções, padrões normativos, tradições e valores “transmitidos pelo superego”. Como consequência, Frankl afirma que, “se a consciência pode vir a ter a função de contradizer o superego, ela, certamente, não deverá ser confundida com ele” (FRANKL, 2011, p. 30). Ressalta-se, aí, o caráter criativo da consciência, que não simplesmente se conforma em reproduzir o interdito da cultura, mas propõe-se, frequentemente, a romper com os valores estabelecidos:

Além de intuitiva, a consciência é, também, criativa. Reiteradamente, a consciência do indivíduo o guia a fazer algo que contraria o que é moralmente estabelecido pela sociedade a que pertence, digamos, por sua ‘tribo’. Suponhamos uma tribo de canibais; a consciência de um de seus membros, em seu caráter criativo, pode bem descobrir que, em dada situação, é possível haver mais sentido em poupar a vida de um inimigo do que em matá-lo. Desse modo, a partir dos ditames da consciência, pode-se muito bem começar uma revolução, quando um sentido único torna-se um valor universal: ‘Não matarás’. O sentido único de hoje é o valor universal de amanhã. É desse modo que as religiões são criadas e que os valores evoluem (idem, p. 82).

Frankl também se insurge contra a redução da consciência a processos de condicionamento comportamentais. Assim, invoca o exemplo do “cachorro que molha o carpete e, furtivamente, esconde-se por debaixo do sofá com o rabo entre as pernas”. Não se pode dizer que o cão exibiu, aí, algo como consciência<sup>326</sup>, mas sim as expectativas de punição, o que pode – aí sim – ser produto de condicionamentos (FRANKL, 2011). Sobre o tema, Frankl subscreve o pensamento de Joseph Wilder, que teria afirmado que:

---

<sup>325</sup> “Bem, o que Hebbel predisse realmente acabou acontecendo nesse meio tempo: foi a psicanálise que tentou explicar a consciência a partir da instintividade, reduzi-la a ela, pois a psicanálise denomina a consciência de superego e este superego é derivado da introjeção da imago do pai” (FRANKL, 1992, p. 44).

<sup>326</sup> Aqui Frankl elogia a reserva conceitual de Konrad Lorenz: “Lorenz foi bastante cauteloso ao falar de ‘moral-analoges Verhalten bei Tieren’ – isto é, de um comportamento animal que é *análogo* ao comportamento moral do homem. Os reducionistas não reconhecem nenhuma diferença qualitativa entre os dois comportamentos. Eles negam que exista qualquer fenômeno unicamente humano e o fazem não com base empírica, como poderíamos esperar, mas unicamente com bases *a priori*. Eles insistem que não há no homem nada que não se possa encontrar também nos animais. Ou, apenas para variar um famoso provérbio *nihil est in homine, quod non prius fuerit in animalibus*. (Não existe nada no homem que antes não tenha existido nos animais)” (FRANKL, 2005, p. 50).

Se, ao construirmos o superego das crianças, lhe proibimos um prazer momentâneo ou as obrigamos a fazer coisas desagradáveis, justificamo-nos diante delas argumentando que o objeto dessas medidas é evitar futuros sofrimentos ou aumentar futuros prazeres. Este tipo de procedimento *não é* especificamente *humano*; o condicionamento dos *animais* segue idêntico princípio. Se condiciono um animal a não tocar na comida quando se acende uma luz vermelha, a fim de que se livre da descarga elétrica subsequente, ensinei-lhe a sacrificar o prazer do momento (comida) em benefício de uma ausência de dor no futuro (choque elétrico) (WILDER apud FRANKL, 1978, p. 210).

Em suma, a consciência funcionaria sob o pano de fundo da liberdade, reconhecendo o valor dos possíveis de cada situação e orientando-se, sempre, ao sentido do momento. Como vimos no primeiro capítulo, o sentido não guarda relações de necessidade com os modelos estabelecidos de valores histórico-morais, e é isto que viabiliza o caráter criativo da consciência, implicando essa possibilidade de ruptura com a moral consolidada, o que Frankl compreende ser um processo axiológico evolutivo.

Já o superego, enquanto instância integrante de um aparelho psíquico que, na compreensão da logoterapia, não reconhece as noções de liberdade, valor e sentido, não poderia, em qualquer caso, estar orientado ao sentido, mas sim, a uma lei instituída psicologicamente, não aceita em liberdade, mas cumprida por necessidade. Em outras palavras, o superego constitui o resultado de uma interdição subjetivista, fruto do relacionamento com as figuras dos primeiros cuidadores, sob o pano de fundo do pandeterminismo psíquico.

No quadro teórico de uma interpretação psicodinâmica da consciência, o ser humano empenha-se na direção do comportamento moral somente no intuito de livrar-se do incômodo de uma consciência pesada ou, para nos atermos a uma terminologia psicodinâmica, o incômodo de um superego insatisfeito. Obviamente, uma tal visão do comportamento moral do homem desvia-se da questão central sobre a verdadeira moralidade, a qual se revela apenas quando o ser humano começa a agir em virtude de algo ou de alguém, e não por si mesmo, isto é, não para ter uma consciência tranquila ou fugir de uma consciência pesada (FRANKL, 1967, p. 42).

Nesses termos, o fundador da logoterapia busca afastar a consciência moral de qualquer espécie de “instinto ético” ou “pulsão moral”. O agir ético não pode ser avaliado nos termos de uma satisfação de um instinto ou pulsão. A meta da realização moral, para Frankl, não é, tampouco, uma consciência tranquila: “Ter uma consciência tranquila não pode nunca ser o motivo da minha bondade e sim apenas a sua consequência. É também difícil admitir que os santos teriam se tornado santos se tivessem se esforçado para isso” (FRANKL, 1991, p. 65). Contra esse “farisaísmo”<sup>327</sup>, Frankl concorda com o ditado que diz que uma consciência

---

<sup>327</sup> “Se nos esforçarmos, diretamente, por uma consciência tranquila, acabaremos sem justificativas para ter uma. Isso nos transformaria em Fariseus, em hipócritas” (FRANKL, 2011, p. 56).

tranquila é o melhor travesseiro, mas alerta que não se deve fazer da moral um sonífero, nem da ética um tranquilizante.

Assim se compreenderá o que é mais contrário à moralidade: todo cálculo sobre o efeito de uma boa ação, toda especulação sobre o êxito de uma boa obra que traga lucros. (...) É evidente que precisa haver uma espécie de reação contra essa pseudo-ética: o desejo de ser bom, decente, sem pensar nas consequências ou no êxito. Melhor agir por nada do que por uma recompensa – este deveria ser o lema (FRANKL, 1978, p. 270).

Nesse sentido, o pensador vienense busca resguardar o caráter de objetividade do sentido, afastando uma interpretação homeostática para as ações humanas, conforme tais temas foram abordados nos capítulos anteriores. Logo, paz de espírito nunca poderia, então, ser um fim em si mesmo, sob pena de uma inautenticidade farisaica. Em suma, a verdadeira experiência de moralidade, para Frankl, jamais poderá ser reduzida a leituras psicológicas, sejam elas de caráter psicanalítico ou comportamentalista. O comportamento ético autêntico não se deixa “explicar” pelos recortes particulares de uma ciência qualquer, no interior de cujo quadro teórico, tais fenômenos seriam sempre lidos como epifenômenos, de uma forma ou de outra, passíveis de uma “explicação” ou de um “esquematismo” causal: em todo caso, a decisão espiritual pelo sentido está sempre fora de questão. Reiteramos: não se trata, portanto, de um “instinto ético”.

Isso, contudo, levanta a questão a respeito da legitimidade de se falar da vontade de sentido nos termos de um ‘instinto humano’. Eu não penso assim, por conta de que, se entendermos a vontade de sentido como mais um instinto, o homem, mais uma vez, deverá ser visto como um ser basicamente preocupado com seu equilíbrio interno. Então, obviamente, ele realizaria o sentido no intuito de satisfazer um instinto de sentido, isto é, para restaurar um equilíbrio interno. A realização de sentido, logo, viria não por sua finalidade intrínseca, mas, sim, para um propósito individual (FRANKL, 1988, p. 43).

Isso porque os instintos vitais são, por definição, esquemáticos e têm um funcionamento voltado para o “geral”. Nesse sentido, Frankl adota a postura teórica segundo a qual o comportamento instintivo dos animais segue a “lei do maior número”. Em outras palavras, o instinto funcionaria para situações genéricas, nas quais o ambiente estimula um funcionamento esquemático que se repete, em maior ou menor grau, em todos os indivíduos da espécie. No caso, é exatamente para a sobrevivência de cada espécie que se dirigem os instintos: “o instinto vital coloca a individualidade em segundo plano” (FRANKL, 1992, p. 28).

---

Esse caráter de generalidade é frontalmente contrário ao conceito mesmo de consciência moral segundo Frankl: “tanto a consciência moral quanto o amor têm de lidar com o ser absolutamente *individual*” (FRANKL, 2014, p. 78). Nesse sentido, a consciência está sempre em referência a um alvo que nunca é geral, mas sempre individual e concreto, ou seja, relaciona-se a uma situação personalíssima e irrepetível que convoca, com um quadro de possíveis também único, a responsabilidade de um ser humano particular.

A noção mesma de um “instinto ético” traduziria uma contradição em termos, já que o conceito frankliano de instinto vital se opõe, essencialmente, à ideia de liberdade. Nem em face do mundo objetivo do dever-ser, do qual se derivam as possibilidades de sentido, o ser humano se pandetermina: no homem, a possibilidade de negação e de afirmação é válida tanto para o comportamento instintivo quanto para a ação moral: “Não existe um instinto moral no mesmo sentido da palavra de um instinto sexual; pois não sou impelido por uma consciência moral, mas tenho que me decidir diante dela” (FRANKL, 1995, p. 112). Nesses termos, “as coisas se dão de tal modo que tenho a liberdade de também dizer não às exigências éticas: só me *deixo* justamente determinar” (FRANKL, 2014, p. 89).

### **O Caráter Transcendente da Consciência Moral**

Após termos analisado a refutação frankliana ao argumento da redução da consciência moral ao superego psicanalítico ou a processos de condicionamento comportamental, podemos avançar no sentido do primeiro argumento-chave de Frankl em suas formulações filosófico-teológicas, a saber: a tese da transcendência da consciência moral. Nesse sentido, o pai da logoterapia inicia seu raciocínio propondo uma reflexão acerca de uma célebre citação da romancista austríaca Marie von Ebner-Eschenbach: “Sê senhor da tua vontade e servo da tua consciência!”. O psiquiatra vienense entende que a primeira parte desse imperativo reflete a condição originária de liberdade do homem: ser senhor da “própria vontade”. No que tange à segunda parte da ordem, surge, então, o questionamento: que legitimidade normativa teria este fenômeno da consciência? Já vimos que Frankl defende a objetividade do sentido, como exigência de um dever-ser que não é fruto da subjetividade humana, mas se funda na objetividade do mundo “transsubjetivo”. No entanto, ainda que consideremos o sentido como não sendo um mero artefato psicológico, como justificar esse caráter imperativo da consciência, que aponta para o sentido de cada situação existencial?

Concebendo a existência humana, no sentido de nossa análise existencial, como existência responsável, a raiz irrefletida, não mais passível de racionalização, dessa existência responsável será então representada por aquela instância a que se chama consciência. Como médicos e psicoterapeutas, temos de deixar em aberto a questão de saber se essa consciência fundamental realmente constitui o motivo último ou apenas penúltimo. O verdadeiro motivo último seria então representado por algo diferente, por algo que já estaria então representado por algo diferente, por algo que já estaria fora do homem em si, e a consciência constituiria simplesmente sua voz (FRANKL, 1991, p. 190).

Para responder a isso, Frankl defende que essa qualidade “vocativa” de nossa consciência moral – da qual devemos “ser servos” – só pode advir do fato de que o homem, em sua autocompreensão originária, vem a experimentar tal fenômeno como algo que transcende a mera condição humana. Se é possível ser “servo” da própria consciência, esta consciência deve, necessariamente, constituir-se como algo diferente de mim mesmo, como algo para além do homem, uma instância extra-humana. Isto é, em sua autocompreensão, o homem tenderia a interpretar a própria existência a partir da transcendência: apenas no reconhecimento de que a consciência constitui algo para além do eu, como “porta-voz de algo distinto de mim”, é que seu caráter normativo se vê, para Frankl, legitimado: “A consciência como um fato psicológico imanente já nos remete, por si mesma, à transcendência; somente pode ser compreendida a partir da transcendência, somente como ela própria, de alguma forma, constituindo um fenômeno transcendente” (FRANKL, 1992, p. 41).

Para Frankl, a consciência moral, em contraposição ao superego, não pode ser devidamente compreendida em sua facticidade psicológica. O homem “ouve” algo como a “voz da consciência”, mas não é do próprio homem que “provém” a voz. Na verdade, não se trataria, propriamente, de uma “voz da consciência”, já que “a consciência não poderia ‘ter voz’”, pois “ela própria ‘é’ a voz, a voz da transcendência. Esta voz somente é ouvida pelo homem, mas não provém dele; pelo contrário, somente o caráter transcendente da consciência faz com que possamos compreender o homem (...)” (idem). Logo, com essa “voz”, não deveria haver algo como um monólogo.

Essa experiência, pelo contrário, deve apontar ao homem algo distinto dele mesmo e, nesse movimento, é que o homem pode compreender a própria existência a partir da transcendência: “Sob este ângulo, o termo ‘pessoa’ adquiriria um novo significado, pois agora podemos dizer: através da consciência da pessoa humana *per-sonat* uma instância extra-humana” (idem). O latinismo intencional de Frankl deve ser compreendido na acepção de “soar através de”, de “retumbar”. Isto é, uma região extra-humana ressona através da consciência moral.

Da mesma forma que o umbigo humano, o qual, analisado em si, sem a referência a algo de anterior que transcenda aquela existência, pareceria algo sem sentido e despropositado, a explicação de uma gênese da consciência moral do homem num plano meramente psicológico, segundo Frankl, falha: “Por conseguinte, a consciência nunca pode ser projetada sem violência do âmbito do espiritual para o plano do psíquico, como tentam fazer em vão todas as ‘explicações’ psicológicas” (idem, p. 42).

As ditas “explicações” psicológicas para a totalidade do fenômeno da consciência moral mostrar-se-iam vãs, pois, para o psiquiatra vienense, a consciência só se mostra inteligível quando propriamente interpretada a partir de uma região para além do homem. Se quisermos entender a condição humana de liberdade, “é suficiente basear-nos na sua existencialidade, porém, **para explicar a condição humana de ser responsável, precisamos recorrer à transcendentalidade de ter consciência**”. Nesse raciocínio, a consciência seria “o lado imanente de um todo transcendente” (idem, grifos nossos).

Questionando radicalmente o “perante quê” da responsabilidade do homem, Frankl chega à tese da **irreducibilidade ôntica**<sup>328</sup> da consciência: “Para a problemática sobre a origem da consciência, não há nenhuma saída psicológica ou psicogenética, apenas uma resposta ontológica” (idem, p. 44). É aí que, para o pai da logoterapia, o questionamento ético se transforma em religioso.

Antes de nos aprofundarmos no aspecto religioso que se abre diante da transcendência da consciência, cabe aqui um importante esclarecimento a respeito da logoterapia enquanto técnica, no sentido de se evitarem acusações de que a escola frankliana promoveria, de alguma forma, uma clínica confessional ou de conversão religiosa. O declarado objetivo terapêutico da logoterapia é o de promover no paciente a consciência de sua responsabilidade (FRANKL, 1988, p. 158).

O homem tem liberdade em todos os casos; só que na maioria das vezes desiste dela, voluntariamente. É que nem sempre tem consciência da liberdade, mas pode tomar consciência dela. Este é o alvo da análise existencial, como análise da existência no sentido da liberdade e da responsabilidade; e apelar para a liberdade, tornada então consciente, é a missão do aperfeiçoamento psicoterapêutico da análise existencial que a logoterapia representa (FRANKL, 1978, p. 159).

---

<sup>328</sup> “A consciência, porém, não apenas nos leva à transcendência, como também se origina dentro da transcendência; portanto, a consciência é onticamente irreduzível” (FRANKL, 1992, p. 43).

Nesse sentido, “A consciência me diz *pelo quê* eu sou responsável , e não *diante de quê*” (FRANKL et al, 2013, p. 113). Assim, Frankl sempre deixou claro que caberá, em todo caso, ao próprio paciente a interpretação tanto do “perante-quem” (*das Wovor*) último diante do qual se sente responsável – se diante da humanidade, da própria consciência ou de Deus - quanto do “pelo-quê” (*das Wofür*) específico de cada situação em que deve ser responsável. Dito de outra maneira, o logoterapeuta nunca poderia “prescrever sentido”:

Como regra, no entanto, o psicoterapeuta não deverá impor uma *Weltanschauung* ao paciente. O logoterapeuta, nesse sentido, não é exceção. Nenhum logoterapeuta afirmou que tem as respostas. Não foi um logoterapeuta, mas ‘a serpente’ que disse à mulher ‘você será como Deus, que conhece o Bem e o Mal’. Nenhum logoterapeuta teve a pretensão de saber o que é um valor ou não, ou o que tem ou não sentido (FRANKL, 1988, p. 67).

Por princípio, a solução para esses questionamentos é privativa do próprio paciente: “A responsabilidade da pessoa humana, considerada como conceito antropológico central, significa também, entretanto, um conceito ético-limite, ou seja, um conceito que ainda é neutro, a partir da perspectiva ética” (FRANKL, 1995, p. 21). Logo, a responsabilidade que Frankl defende é, sob o prisma ético, um conceito formal: “não encerra ainda, de per si, quaisquer determinações de conteúdo” (FRANKL, 2003a, p. 307). O logoterapeuta deve parar aí, já que a vivência radical da responsabilidade originária constitui, como vimos, a meta terapêutica, pressupondo-se que basta que o homem lá chegue “para que possa dar – uma vez efetivada aquela revolução copernicana de que falamos – uma resposta, a um tempo concreta e criadora, ao problema do sentido da existência” (idem, p. 308).

Um argumento crucial aqui é o de que Frankl atribui à consciência moral, entendida sob o ponto de vista da transcendência, a função de “sintonizar”, por meio da intuição, o universal do bem com uma situação histórica concreta e única experimentada pelo indivíduo.

A tarefa da consciência moral, por sua vez, é precisamente desvelar para o homem ‘uma coisa que é necessário fazer’. Essa ‘uma coisa’, porém, é algo respectivamente único. Portanto, o que está em questão é algo absolutamente individual, um ‘dever ser’ individual – que, por isso, também não pode ser apreendido por nenhuma lei geral, por nenhuma ‘lei moral’ formulada de maneira universal (por exemplo, no sentido do imperativo kantiano), mas que é prescrito por uma ‘lei individual’ (Georg Simmel); ele não é de modo algum cognoscível racionalmente, mas só é apreensível intuitivamente. E, essa realização intuitiva é levada a termo justamente pela consciência moral (FRANKL, 2014, pp. 78-79).

Em outras palavras, a consciência, referindo-se sempre à concretude de uma situação única e irrepetível que se liga a um ser humano igualmente singular, percebe o sentido de cada

momento, a missão humana no dever-ser de cada instante histórico. O pensador austríaco sustenta tal posição mesmo reconhecendo o caráter de finitude de nossa consciência: a falibilidade desta deve ser pressuposta. Contudo, se o homem pretende ser fiel à sua humanidade, não terá ele guia mais autêntico do que a própria consciência, a qual, para Frankl, é o verdadeiro intérprete da vida:

Esta [a consciência] deve ‘adivinhar’; sua tarefa essencial é a sincronização da lei eterna universal com um caso singular que não se deixa subordinar a nenhuma regularidade. O saber, o intelecto não são capazes de executar tal tarefa, que compete à intuição, à divinação da consciência. De que serviriam leis e decretos? Na mesma proporção em que a consciência – o que existe de menos burocrático – se subtrai a tudo isso, sua exatidão e severidade se tornam mais fidedignas. Nenhum tribunal do mundo consegue inquirir tão minuciosamente e sentenciar tão duramente (FRANKL, 1978, p. 250).

### **O *Homo Religiosus* Frankliano**

A fim de compreendermos como o “questionamento ético se transforma em religioso” – isto é, a fim de entendermos o fenômeno da experiência religiosa em Frankl, devemos ter como pressuposto o argumento anterior, da transcendência da consciência moral. O questionamento, aqui, é: o quê – ou quem – estaria “por trás” dessa voz? Para onde apontaria essa transcendência, isto é, esse não esgotamento da experiência da responsabilidade no plano psíquico? Neste ponto, Frankl propõe uma decisiva distinção entre o homem religioso e o irreligioso, a partir da interpretação que cada indivíduo faz da experiência interior com a voz da consciência.

De imediato, vemos que há duas interpretações possíveis. A primeira sustenta que o homem nesses solilóquios íntimos mantidos em situações-limite fala consigo mesmo. Contra ela pode objetar-se que é tautológica. A segunda interpretação diria que em tal situação o homem, na realidade, fala com Deus, tem Deus como interlocutor. Contra ela, pode objetar-se que é teológica, e por esse motivo rejeitá-la. (...) Aparentemente, resta uma terceira: a de que, nessas situações-limite, o homem está sozinho e fala com o nada (FRANKL, 1978, p. 271).

Para o pensador austríaco, o homem irreligioso seria aquele que toma sua consciência na mera facticidade da dimensão psicológica, ignorando seu *status* essencialmente transcendente. Aceitando tal fenômeno na imanência, o homem irreligioso – que, obviamente, também experimenta a liberdade, a responsabilidade e o sentido<sup>329</sup> – crê, contudo, que a

---

<sup>329</sup> “Além disso, ‘a crença em Deus não é receita patenteada para toda crise de sentido de nossa vida’ e ‘as igrejas contribuem frequentemente mais para a crise de sentido do que para se encontrar sentido’ (Hans Küng).

consciência que lhe fala seja algo fundamentado em seu próprio ser. O filósofo de Viena afirma que o homem irreligioso é aquele que para antecipadamente: ele não questiona além, não “pergunta pelo que é responsável, nem de onde provém sua consciência” (FRANKL, 1992, p. 42).

Concebendo a existência humana, no sentido de nossa análise existencial, como existência responsável, a raiz irrefletida, não mais passível de racionalização, dessa existência responsável será então representada por aquela instância a que se chama consciência. Como médicos e psicoterapeutas, temos de deixar em aberto a questão de saber se essa consciência fundamental realmente constitui o motivo último ou apenas penúltimo. O verdadeiro motivo último seria então representado por algo diferente, por algo que já estaria então representado por algo diferente, por algo que já estaria fora do homem em si, e a consciência constituiria simplesmente sua voz (FRANKL, 1991, p. 190).

Neutralidade: como médico psicoterapeuta, essa é a postura frankliana frente ao paciente<sup>330</sup>. É este que deve decidir-se sobre a interpretação do fenômeno da responsabilidade. Contudo, como filósofo e teórico, na busca dos fundamentos radicais do fenômeno da responsabilidade, Frankl assume uma abertura claramente teística, na medida em que entende que o homem irreligioso não questiona adiante, deixando de reconhecer que, para além do fato psicológico imanente, há a referência ao Absoluto, ao Todo transcendente, a que se nomeia Deus. A primeira aproximação a essa noção frankliana de Deus deve ser feita a partir de uma “definição operacional”<sup>331</sup> d’Este. Frankl afirma que essa concepção de Deus também não é, a princípio, necessariamente teística: “Quando eu tinha quinze anos, ou por aí, cheguei a uma definição de Deus que agora, na velhice, volta-me cada vez com maior frequência à mente. Eu a diria uma definição operacional. É assim: Deus é o parceiro de teus solilóquios mais íntimos” (FRANKL, 2005, p. 56).

A consciência tem a sua ‘voz’, ‘fala-nos’, - eis um fato fenomenicamente indiscutível. Acontece, entretanto, que o falar da consciência é sempre e em cada caso um responder. E aqui, considerado psicologicamente, o homem religioso é aquele que, ao atender ao falado, experimenta a vivência de alguém que lhe fala, sendo, portanto, por assim dizer, homem de ouvido mais agudo do que o não religioso: no colóquio com a sua consciência – essa conversação mais íntima que se dá a sós consigo mesmo – o seu Deus é o interlocutor que o acompanha (FRANKL, 2003a, p. 97).

---

Permanece, portanto, que a procura de sentido e sua realização são independentes de se alguém é religioso ou irreligioso” (FRANKL, 1990, p. 49).

<sup>330</sup> “Para a logoterapia, a existência religiosa e a existência irreligiosa são, por princípio, fenômenos coexistentes; por outras palavras: a logoterapia assume para com ambas uma atitude neutra, já que é uma orientação da psicoterapia” (FRANKL, 2003a, p. 296).

<sup>331</sup> “Agora em relação a Deus: eu tinha 15 anos de idade quando eu defini interiormente: Deus é o parceiro dos nossos monólogos mais íntimos. Estes monólogos são realmente monólogos ou em geral diálogos com um outro, com o ‘totalmente outro’? A questão permanece aberta” (FRANKL et al, 2013, p. 79).

Para entender o Deus frankliano, devemos remetermo-nos ao estado de solidão e sinceridade derradeiras. Onde e quando quer que, a partir desse estado, mantenhamos um diálogo genuíno com nós mesmos, sem, inclusive, levarmos em conta, se nos consideramos ateus ou crentes, Frankl nos fala que teremos, aí, uma experiência de Deus. Este será o interlocutor de nossos diálogos mais íntimos<sup>332</sup>. Na verdade, o que é mais relevante, aí, seria essa “derradeira sinceridade”: “Pois caso deva haver um Deus, então também não há como não estar convencido de que Ele não iria levar a mal se alguém o confundisse com o seu próprio si mesmo e simplesmente o renomeasse a partir daí” (FRANKL, 2014, p. 296). A questão, no fundo, seria saber se – diante dessa definição operacional – haveria, absolutamente, ateus. Partindo de extenso material casuístico, Frankl defende o argumento de que, na profundidade do inconsciente, cada ser humano, na acepção mais ampla do termo, é um crente, mesmo que esta crença possa ter sido reprimida ou soterrada.

E, se Freud afirmou certa vez que o homem não seria apenas com frequência muito mais imoral do que ele acredita, mas também muito mais moral do que ele pensa, então podemos acrescentar: ao mesmo tempo, ele também pode ser muito mais religioso do que ele estaria pronto a admitir. Tal onipresença da crença – ainda que apenas no inconsciente e no sentido de uma crença em um sentido derradeiro – torna explicável o fato de ateístas declarados, tal como é possível comprovar empiricamente, no que concerne à capacidade de encontrar um sentido em sua vida, não ficam atrás de crentes conscientes (idem).

Por outro lado,

O ateu dirá simplesmente então que isto é ridículo, que isto é um solilóquio, que eu falo comigo mesmo. O psicanalista dirá que nós dialogamos com o nosso superego. Um outro dirá que nós falamos com nossa consciência. E o homem religioso dirá simplesmente: eu falo com Deus (FRANKL et al, 2013, p. 22).

Nesse sentido, o homem irreligioso interpreta sua consciência como instância última, enquanto que o homem religioso a compreende como a penúltima, aquela que antecede esse interlocutor derradeiro.

Aqui devemos notar, porém, que o homem religioso, em sua forma de sentir a vida, em seu ‘entendimento do ser’, é característico, na medida em que ele ainda dá um passo à frente, sobre o qual a vida ainda vai além de uma tarefa a homens capazes de compreender, na medida em que ele vive simultaneamente como tarefa aquela

---

<sup>332</sup> Aqui, Frankl, inclusive, afirma que a diferenciação entre “teístico” e “ateístico” torna-se, de certa forma, irrelevante no quadro desta definição operacional: “Nossa definição permanece no campo anterior à bifurcação na visão de mundo teísta ou ateística” (FRANKL, 2014, p. 296).

instância que lhe ‘coloca’ a tarefa, ou que colocou a tarefa diante dele – a Pessoa Divina! Em outras palavras: o homem religioso vivencia sua vida como incumbência divina (FRANKL, 1981, p. 79).

A imagem que Frankl nos fornece para ilustrar essa distinção entre o homem religioso e o irreligioso (FRANKL, 1992, p. 43) é a de um montanhista – que representa o homem em sua busca de sentido – o qual, em sua jornada, chega ao pico imediatamente inferior ao mais alto, lá parando. O cume mais alto se esconde na neblina, é invisível a ele, que para, exatamente, por não querer “perder o chão firme sob seus pés” (idem). Para Frankl, só a pessoa religiosa assume esse risco de buscar o verdadeiro ápice da montanha: a fé – como aprofundaremos mais adiante - é um ato de decisão<sup>333</sup>. O homem religioso vai além da experiência da vida como missão, pois busca relacionar-se, pessoalmente, com o “*taskmaster*”, com aquele que o incumbiu dessa missão pessoal.

Mas o homem religioso não vivencia a existência apenas como tarefa concreta, mas também como *missão pessoal* – que chega até ele por meio de um ser pessoal, sim, suprapessoal. Assim, ele vê, então, a tarefa de maneira transparente, a saber, com vistas à transcendência; só ele pode, ‘apesar disso, dizer sim à vida’ sob todas as condições e circunstâncias – apesar de tudo isto: apesar da indignância e da morte (FRANKL, 2014, p.147).

### **Transcendência e Intimidade: o Tu de Deus na Consciência Moral**

Até aqui, já temos elementos para compreender como, no pensamento frankliano, é impossível desvincular a questão religiosa da experiência humana de Deus a partir da consciência moral e, como veremos, da oração. Há de se conceber o homem como ponto de partida para esta elucidação: “Embora seja certo que o homem não pode ser compreendido senão a partir de Deus, não é menos certo que frequentemente o acesso a Deus só pode ser encontrado a partir do homem” (FRANKL, 1978, p. 274). Assim, o psiquiatra austríaco afirma que o caminho que leva a Deus deve ser compreendido no sentido de uma “aspiração irresistível”, por parte do homem, aspiração esta cuja meta e intenção só podem referir-se a

---

<sup>333</sup> Aqui, Frankl faz uma clara apologia à tolerância e à paz inter-religiosa: “O que, porém, impediria que ambos [os montanhistas], naquele lugar onde um para e o outro parte para o último pedaço do caminho, se despeçam um do outro sem rancor? Justamente a pessoa religiosa deveria saber respeitar esta decisão negativa de seus semelhantes; ela deveria reconhecer esta decisão como uma possibilidade básica, assim como aceitá-la como realidade de fato. Com efeito, justamente a pessoa religiosa deveria saber que a liberdade para tal decisão é uma liberdade desejada e criada por Deus; o homem é a tal ponto livre, feito livre por seu Criador, que esta liberdade é uma liberdade até para o não, que vai tão longe que a criatura também pode se decidir contra seu próprio Criador, que pode inclusive renegar a Deus” (FRANKL, 1992, p. 43).

Deus. Logo, o caminho a Deus não é pautado por um processo necessariamente racional de pensamento, mas pela “dignidade ontológica” e “relevância metafísica” deste anseio humano, razão por que – à guisa de um argumento teístico – Frankl se remete a um pensamento do romancista Franz Werfel: “A sede prova a existência indubitável da água” (idem). Elisabeth Lukas, a esse respeito, comenta:

De sua parte, Viktor E. Frankl recorre a um antigo argumento filosófico, segundo o qual o desejo de uma coisa pressupõe a existência da coisa desejada. ‘No fundo do nosso ser há um desejo tão insaciável que não pode referir-se a outra coisa senão a Deus’ (FRANKL). A sede é a prova da existência da água, o olho a prova de existência do sol, a ‘vontade de sentido’, a prova da existência do sentido. O amado vem antes do amor (LUKAS, 2002, pp. 43-44).

Aqui, contudo, o pai da logoterapia admite não estar buscando “provas lógicas” para a existência de Deus. Para ele, na verdade, as chamadas provas da existência de Deus seriam algo como uma “blasfêmia”, uma profanação do divino, na medida em que apenas o ôntico é passível de prova, isto é, apenas algo do mundo, da ordem do natural pode ter sua existência demonstrada por meio da razão. Nesse âmbito, consegue-se provar, por exemplo, algo como a existência pré-histórica de um animal extinto há milênios. Mas, para Frankl, Deus não estaria “fossilizado”<sup>334</sup>. Em seu entendimento, apenas um caminho ontológico – não ôntico – levaria a Deus.

Este caminho pode ser percorrido quando se interpreta a própria existência – em seu sentido último – como algo que é sustentado, apoiado por um fundamento primeiro. Dessa forma, Frankl afirma que exigir provas lógicas para a existência de Deus seria algo impróprio, ao mesmo tempo em que defende uma demonstração fenomenológica que possa, ao menos, assinalar a possibilidade de compreender como a imanência pode remeter-nos ao transcendente. No caso, ele busca demonstrar como a consciência moral nos remete, a partindo do mundo ôntico, à existência ontológica (FRANKL, 2012, p. 69).

Nesse contexto, Frankl serve-se da célebre frase de Blaise Pascal: “Não te buscaria se já não tivesse te encontrado”. Define-se, então, a realidade de Deus como uma realidade transcendente que surge do referente intencional dessa necessidade metafísica por parte do homem<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> “De pegadas fossilizadas, podemos inferir a existência passada de algo como dinossauros. Mas, partindo de objetos da natureza, não podemos inferir a existência de um ser supranatural” (FRANKL, 2011, p. 184).

<sup>335</sup> “O absoluto permanece na transcendência. Ali está e segue sendo inalcançável a todos os pseudoargumentos positivistas que se podem invocar contra ele. O religioso convicto, que, justamente por sua convicção, nega-se diretamente a elaborar conclusões sobre o absoluto, tampouco deduz, a partir do mundo imanente, o absoluto transcendente, tal como, nesse mundo, deduz, de umas coisas existentes, outras. O religioso convicto, por isso, não se surpreenderá se não encontrar argumentos comprobatórios, mas sim, em todo caso, alguns sinais que lhe dizem muito pouco ao intelecto, mas muito a seu coração e à necessidade metafísica de seu coração” (FRANKL, 2012, p. 72).

Assim, também para o homem religioso, Deus é sempre transcendente, se bem que ao mesmo tempo é *intendido* (objeto da sua *intentio*). Por maneira que Deus é sempre, para o homem religioso, o Ser sempre silente, a quem, no entanto, sempre invoca; o sempre inefável que não fala, a quem sempre se acode, contudo, para falar (FRANKL, 2003a, p. 337).

O pai da logoterapia entende que é fácil imaginar a vereda que passa pelo imanente em direção ao transcendente, não por uma necessidade teórica, mas através de nossa “emocionalidade”. Frankl defende que, sem chegar a “concluir” ou “demonstrar”, podemos voltar ao argumento presente no pensamento de Franz Werfel: aquilo que se ama é anterior à ação de amar. Para o pensador austríaco, aquele que satisfaz nossa necessidade metafísica se chama Deus. O que se venera existe antes da veneração.

Por certo: qualquer tentativa semelhante de demonstração fenomenológica não se mostraria fácil frente ao homem que ‘reprime’ sua necessidade metafísica, que se fecha, que não quer vivê-la. E, contudo, o religioso convicto deve apoiar-se numa fé que poderia ser formulada do seguinte modo: ‘Poderia existir uma verdadeira fé que já não estivesse dentro do homem?’. Não se trata de uma afirmação desatinada, pois quem, por exemplo, não crê no Tu do próximo? E o Tu, como o portador espiritual de sua totalidade psicofísica, não é, por acaso, invisível? Por acaso não é a pessoa do outro, como esse núcleo que se esconde por trás da aparência e expressão psicofísicas, esse algo espiritual que não ‘possui’ (como possui o físico e o psíquico), mas que ‘é’ – acaso não é totalmente inapreensível e somente captável de algum modo por ‘trás’ do perceptível? Agora bem, Deus – o Deus pessoal da intenção humana - finalmente não é outra coisa que o Tu original, primigênio. Tanto é assim que, em tal medida e muito concretamente, não se pode falar dEle em terceira pessoa, mas sempre em segunda pessoa. E não sei se haverá um homem que, acaso, tenha estado em um campo de concentração, ou na trincheira, e ali tenha falado com Deus, se a esse homem seria possível, do alto de uma cátedra, digamos, neste mesmo auditório, falar de Deus como daquele mesmo a quem dirige a palavra no interior da trincheira (FRANKL, 2012, pp. 69-70).

Em outras palavras, continuando a servir-se de um vocabulário heideggeriano, Frankl afirma que a diferença ontológica entre ser e coisa, que ele interpreta nos termos da diferença dimensional entre o Ser último e os seres humanos, impõe ao homem a incapacidade de realmente falar **de** Deus, o que implicaria torná-Lo coisa, redundando em reificação. Contudo, no sentido da citação acima, o homem não pode falar de Deus, mas pode falar **a** Deus, por meio da oração<sup>336</sup>. Logo, Frankl transpõe a célebre frase que conclui o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein – “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” – de uma linguagem agnóstica para um léxico teístico: “Para aquele de quem não se pode falar deve-se orar” (FRANKL, 2011, pp. 181-182). Nesse sentido, “Só a oração é capaz de fazer

---

<sup>336</sup> “Sabemos que Deus é inconcebível e indizível, Ele só é crível e vivenciável. Todas as teses das teologias parecem, a essa luz, meras equações, equações com uma incógnita – parábolas com o tema do Deus ‘desconhecido’” (FRANKL, 1978, p. 275).

Deus resplandecer momentaneamente em seu caráter de tu – o tu divino como tu: ela é o único ato do espírito humano que consegue presentificar Deus como tu” (FRANKL, 1995, pp. 112-113).

Nesse inexprimível, nesse inefável, nesse ‘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 nem 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).

Nesse contexto, o posicionamento frankliano acerca da genuína religiosidade vai no sentido de uma **experiência pessoal** de transcendência em face desse tu divino:

Assim, o solilóquio é somente um caso especial – o genuíno e original é o diálogo. E precisamente quando não há ninguém com quem dialogar, precisamente quando o homem parece dizer ‘tu’ ao vazio, ao nada, justamente aí é que fala com o Tu eterno. Eterno porque o homem, ainda que inconscientemente, sempre se dirigiu a Ele, e Ele sempre falou com o homem. (...) Sem dúvida o homem precisa de solidão para perceber que não está sozinho, que nunca esteve sozinho; deve ter solidão para verificar que a sua fala consigo mesmo é e sempre foi um diálogo (idem).

Retomando a filosofia dialógica de Buber e Ebner, Frankl rememora que o Diálogo é fundante: profere-se a palavra-princípio Tu antes mesmo de ter-se reconhecida qualquer noção de Eu. E quando, aparentemente, não há mais alguém a quem recorrer ou com quem se falar, quando o homem parece pronunciar suas palavras de maior aflição diante do nada, é que fala ele com o Tu eterno<sup>337</sup>: “Na realidade, a relação eu-tu, na qual Martin Buber vê a essência da existência espiritual, culmina na prece, especialmente na sua estrutura dialógica” (FRANKL, 1992, p. 87). Essa é a “presença ignorada de Deus”<sup>338</sup> no pensamento de Frankl: o homem, mesmo que de maneira inconsciente, sempre se dirigiu a esse Tu, e esse Tu sempre falou ao homem: “A primeira palavra que dizemos a esse Tu já é uma resposta” (FRANKL, 1978, p. 272).

<sup>337</sup> Nesse contexto, Frankl cita Hans Ohly e Peter Göpfert: “A falta de sentido leva à lamentação. A quem reclamamos esta falta de sentido? Em nossa lamentação, nós sempre pressupomos – se crentes ou não – um sócio, alguém ao lado. A linguagem da religião tem para este alguém ao lado uma palavra: Deus” (GÖPFERT & OHLY apud FRANKL, 1981, p. 59). No mesmo raciocínio: “O homem religioso ainda é ele mesmo, então, imune ao desespero; pois ele sabe que mesmo neste caso Deus ainda espera algo dele. O resistir só tem um sentido, apesar de toda ausência de perspectivas, quando se presente que uma testemunha e um espectador invisível se acha presente” (FRANKL, 2014, p. 151).

<sup>338</sup> “Sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus. E é justamente este Deus que denominamos de Deus inconsciente” (FRANKL, 1992, p. 48).

Nessa compreensão dialógica, o pai da logoterapia afirma que, por meio da oração, o absoluto se transforma em concreto, a divindade panteísta se converte em um Deus teísta, e o espiritual se torna um espírito pessoal-concreto, em outras palavras, em um tu (idem, 276). Assim, partindo da noção de que, onde houver a maior tensão polar, os extremos tendem a tocar-se, no que diz respeito ao paradoxo da transcendência absoluta e da intimidade absoluta simultâneas de Deus, opera-se, na verdade, uma “conversão dialética da transcendência em intimidade” (idem).

Tuteamos exclusivamente os íntimos. Os filhos dos camponeses frequentemente não dizem ‘tu’ nem para os pais, e nós, quando nos dirigimos a um reitor, um rei, um imperador, recorremos a ‘eminência’, ‘majestade’ etc. No entanto, a Deus tuteamos, a Deus, cujo nome inspira tanto temor que se usa de perífrases, a Deus reservamos o tratamento mais íntimo. E só podemos falar a Deus realmente sob a forma do ‘tu’, pois Dele, a seu respeito, não se pode dizer nada. Apesar disso, diz-se muita coisa, frequentemente, e sem necessidade. Devemos, contudo, ter constantemente presente à mente que a personalidade de um indivíduo se desvenda no instante em que se lhe diz ‘tu’, o que é igualmente válido no caso da superpessoa. (...) Que é que salva o tuteio? Que é capaz de unicamente fazer brilhar Deus em seu caráter de Tu, o Tu divino como Tu? A oração. É o único ato do espírito humano capaz de tornar Deus presente como Tu. A oração atualiza, concretiza e personifica Deus em um Tu (FRANKL, 1978, pp. 277-278).

Frankl, nesse contexto, propõe uma provocação à teoria psicanalítica básica, ao afirmar que não há um eu ideal por detrás do superego: “Na realidade, Deus não é uma imago do pai, mas o pai é uma imago de Deus” (FRANKL, 1992, p. 46). Em outras palavras, ainda que, do ponto de vista psíquico, a relação entre filho e pai seja anterior à relação entre homem e Deus, ontologicamente, esta é a primeira. O pai, aí, seria apenas o “primeiro símbolo”<sup>339</sup> e, de certa forma, também a “imago do criador sobrenatural de toda a natureza” (idem, p. 45).

Deus é o protótipo de toda paternidade. Apenas do ponto de vista ontogenético, biológico e biográfico, o pai é primeiro; ontologicamente, porém, Deus está em primeiro lugar. Assim, psicologicamente, a relação filho-pai é anterior à relação homem-Deus, porém, ontologicamente, esta relação não é modelo, mas sua imagem (idem).

Contra uma leitura psicologista do fenômeno da responsabilidade, Frankl defende que a autoridade e a legitimidade da consciência só podem ser compreendidas a partir da transcendência. O que há é o Tu de Deus por detrás da consciência moral<sup>340</sup>.

<sup>339</sup> “Para a análise existencial, Deus não é em todo caso nenhuma mera imagem do pai – antes o inverso: o pai é uma imagem, ou seja, a primeira imagem concreta, que a criança faz para si de Deus” (FRANKL, 2014, p. 115).

<sup>340</sup> “Referimo-nos apenas, naturalmente, àquela religiosidade que só desponta onde Deus é concebido e vivido como um ser pessoal, mais ainda, como a personalidade por antonomásia, como sua proto-imagem; ou então –

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. 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 tratasse unicamente de minha própria invenção (idem, p. 45).

Frankl chega a explorar experimentalmente a argumentação psicodinâmica – pandeterminista na interpretação logoterapêutica – de que a vida religiosa do indivíduo seria determinada pela imago do pai. Citando pesquisas promovidas por seus associados, em que se buscou verificar a correlação entre a imago do pai e a vivência da religiosidade, Frankl defende a conclusão de que a falta de fé não pode sempre remontar a uma imago distorcida do pai: “Nossa evidência sugere que a religião seja não apenas uma questão de educação, mas, também, diz respeito a uma postura de decisão” (FRANKL, 2011, pp. 169-170). O caráter de decisão pessoal e existencial se mostra como condição imprescindível para a vivência de uma religiosidade autêntica. Nesse sentido, “Nem a pior das imagos paternas afastaria, necessariamente, o indivíduo de estabelecer uma relação saudável com Deus” (idem, p. 170).

Caso prossigamos considerando juntamente com os psicólogos americanos e europeus a vida espiritual do homem até o cerne de suas decisões de fé como o mero resultado de diversos componentes, por mais que se trate aqui de uma imagem do pai ou de qualquer outra coisa, então privaremos a credulidade de um homem de seu caráter de decisão e nos entregaremos à ilusão de que a religião poderia ser determinada – e manipulada. Em relação a uma tal pseudoreligião, seria válido aquilo que Sigmund Freud achava da religião: ela seria efetivamente uma ‘ilusão’ (FRANKL, 2014, p. 236).

Da mesma forma, Frankl rechaça a tese junguiana de que a religiosidade seria atribuível ao id, retirando do eu a competência e responsabilidade de decidir-se existencialmente pela fé.

Contudo, a pessoa – também ela – é, dessa forma, inconsciente e precisamente o é ali onde tem suas raízes o espiritual. Em sua fonte, não é apenas facultativamente, mas obrigatoriamente inconsciente. Na origem, o espírito é fundamentalmente irrefletido e, por isso, execução puramente inconsciente. Assim, devemos distinguir muito cuidadosamente ente o inconsciente instintivo, o mesmo que se relaciona com a psicanálise, e o inconsciente espiritual. O inconsciente espiritual diz respeito à fé inconsciente, à religiosidade inconsciente, como relação inconsciente inata, e frequentemente reprimida, do homem com a transcendência<sup>341</sup>. É mérito de C. G. Jung

---

poderia dizer-se também – como o primeiro e último ‘Tu’; para o homem religioso deste tipo, a vivência de Deus é, simplesmente, a vivência do ‘Tu’ originário” (FRANKL 2003a, p. 335).

<sup>341</sup> Ainda acerca da postura de conceber no homem uma fé inconsciente, vale citar “Mas existe um vínculo inconsciente com Deus, que trato de revelar empiricamente. Às vezes, interpretando sonhos de pacientes, pode-se ver que, ainda quando num nível consciente se declaram ateus, revelam desejos inconscientes de ligar-se a Deus” (FRANKL in PINTOS, 2011, p. 184). Mais ainda: “Eu apenas me refiro ao fato, com o qual me deparei tantas e

tê-la esclarecido; de fato, o erro que cometeu consistiu em posicionar essa religiosidade inconsciente onde se localiza a sexualidade inconsciente: isto é, no inconsciente instintivo, no id (FRANKL, 2012, p. 112).

No pensamento frankliano, algo como um “impulso religioso”, advindo do id seria inaceitável, ao menos, no que diz respeito a uma religiosidade autêntica.

Para Jung e sua escola, no entanto, a religiosidade é algo essencialmente instintivo. H. Bänziger chega a declarar sem rodeios: ‘Podemos falar de um *impulso religioso* como falamos de um impulso sexual ou agressivo’. (O grifo é do original!) Nós, porém, perguntamos que religião seria essa, para a qual sou impelido tal como para o sexo? Não daríamos um centavo por uma religiosidade que devemos a um ‘impulso religioso’. A verdadeira religiosidade não tem caráter de impulso, mas, antes, de decisão. A religiosidade se mantém pelo seu caráter de decisão, e deixa de sê-la quando predomina o caráter de impulso. A religiosidade ou é existencial, ou não é nada (FRANKL, 1992, p. 50).

## Deus e a Legitimação Radical do Dever

Tendo, até aqui, analisado os argumentos acerca da transcendência da consciência moral e da intimidade humana com o sagrado a partir da experiência do Deus da oração, podemos avançar em nossa exposição a partir de um fundamental contraponto frankliano à psicanálise, no que se refere à legitimação do dever-ser, do lastro vocativo do sentido existencial. Como vimos no capítulo acerca do “destino psíquico”, para o pai da logoterapia, a psicanálise erra ao defender que nosso ego – nosso ser-livre – seja derivado de nossa realidade pulsional (id) e que a consciência moral – nosso ser-responsável – venha a ser um subproduto do ego: “O que a psicanálise afirma não é nada mais nada menos do que o seguinte: *o ego puxa-se a si mesmo pelos cabelos do superego para sair do pântano do id*” (FRANKL, 1992, p. 45). Esta dupla derivação traz consigo uma grave problemática ética, que o pensador vienense busca denunciar e refutar:

A responsabilidade faz parte dos fenômenos irreduzíveis e indedutíveis do homem; a responsabilidade, assim como a espiritualidade e a liberdade, é um fenômeno originário e não um epifenômeno. Diante disso, a psicodinâmica tenta reduzir os fenômenos primários a instintos, enquanto a psicogenética procura deduzi-los de instintos, como não só se pudesse derivar o ego do id, mas também se pudesse reduzir o superego ao ego; desse modo, derivar-se-ia primeiro a **vontade dos instintos**, o **querer da necessidade** e depois o **dever do querer**, sem levar em conta que a consciência remete a algo que transcende o homem (FRANKL, 1995, p. 110, grifos nossos).

---

tantas vezes ao longo dos meus muitos anos de prática psiquiátrica, de que até as pessoas não religiosas são, no seu inconsciente profundo, religiosas – claro que no sentido mais amplo da palavra” (FRANKL, 2010, p. 181).

Assim como nossa liberdade não pode ter suas origens no não livre, nem o pessoal pode advir do impessoal, Frankl defende que o dever-ser não pode ser plenamente esclarecido na imanência. Em outras palavras, o pensador austríaco insiste em que o eu jamais poderia funcionar como o próprio legislador ético: “Em última análise, não pode haver nenhum ‘imperativo categórico’ autônomo, pois todo imperativo categórico recebe sua legitimação exclusivamente da transcendência, e não da imanência” (FRANKL, 1992, p. 44). O id não se reprime a si mesmo: da mesma forma, o eu não pode achar que presta contas de sua responsabilidade simplesmente diante de si mesmo. A tese frankliana, aqui, é a de que, por trás de todo querer consciente, existe um dever-ser ontologicamente anterior: nós não inventamos o dever-ser; somos, pelo contrário, interpelados pela sua pré-existência.

O dever é colocado ontologicamente em uma posição anterior ao querer. Pois exatamente como só posso me responsabilizar, na medida em que sou questionado, ou seja, exatamente como toda resposta traz consigo seu com-vistas-ao-quê e como esse com-vistas-ao-quê precisa ser anterior à própria questão, o ante-o-quê de toda responsabilidade também precisa ser anterior à própria responsabilidade (FRANKL, 2014, p. 112).

A responsabilidade só pode ser legitimada se as possibilidades contempladas por nosso ser-livre se revelarem, a cada instante, contra o pano de fundo de uma hierarquia valorativa que não é, simplesmente, criada pelo “querer” do indivíduo. Compreendendo nossas ações e decisões como “respostas”, deve-se pressupor a anterioridade da pergunta: toda resposta é uma “resposta-a-quê”. Da mesma forma, o “perante-quê” da responsabilidade é anterior a esta. Dito de outra forma, para Frankl, não poderia haver o que chamamos de **solipsismo axiológico**:

Ser livre é pouco, ou nada, se não houver um ‘para quê’. Porém, também ser responsável não é tudo, se não soubermos perante que somos responsáveis. Por conseguinte, da mesma forma que não podemos derivar dos impulsos (id) a vontade (eu), não podemos derivar do ‘querer’ [*Wollen*] o ‘dever’ (superego) ‘já que’, recordando as belas palavras de Goethe ‘todo querer é apenas um querer, precisamente porque deveríamos fazê-lo’, ou seja, todo ato da vontade pressupõe uma noção do que se deve fazer. Todo dever (*Sollen*), apesar de todo ato de querer (*Wollen*), de alguma forma, está sempre pressuposto. O dever precede ontologicamente o querer. Da mesma forma como só posso responder se me perguntarem, como toda resposta torna necessário um ‘a quê’, e este ‘a quê’ tem que ser anterior à resposta em si, o ‘perante quê’ de toda responsabilidade é anterior à própria responsabilidade (FRANKL, 1992, p. 45).

Como vimos anteriormente, Frankl, ao defender a liberdade, faz questão de distinguir esse constitutivo humano de um ser “meramente” livre, que ele diz identificar na “concepção existencialista comum”.

O existencialismo contemporâneo vê, geralmente, apenas a ‘liberdade de algo’, enxerga o homem do ponto de vista de seu existir, e este existir como possível contraposição ao destino. Contudo, tal corrente negligencia que existir é, em seu último e mais profundo significado, ser responsável. No entanto, ao assumir uma responsabilidade, o homem se submete – livremente – a uma lei. Responsabilidade significa sempre uma ligação da liberdade, um estar ligado a uma ordem (superior) no sentido de lei. Um estar ligado, nesse sentido, significa, nem mais nem menos, em tradução literal: re-ligio (FRANKL, 2012, p. 75).

Em outras palavras, a liberdade humana não é capaz de criar o contexto axiológico que servirá de parâmetro para a responsabilidade. Na verdade, em todo ato de decisão, o “pelo-quê” e o “contra-quê” da escolha já são concomitantemente dados (FRANKL, 2014, p. 102).

E exatamente nisso a análise existencial se distingue de maneira essencial de qualquer filosofia existencial, sobretudo do existencialismo francês; pois a responsabilidade já implica um ‘pelo *quê* se é responsável’, e, segundo a teoria da análise existencial, aquilo por que o homem é responsável constitui a realização de sentido e de valores. Assim, pois, a análise existencial considera o homem como um ser orientado ao sentido e que aspira a valores, em contraposição à concepção psicanalítico-psicodinâmica habitual, que considera o homem como um ser que, em primeiro lugar, é determinado pelos instintos e aspira ao prazer (FRANKL, 1995, p. 100).

É com essa tese em vista, que Frankl refuta a concepção de liberdade em Jean-Paul Sartre (1905-1980), afirmando que, na visão do filósofo francês, o homem projeta seu dever-ser no nada, numa tentativa de criar o homem a partir do homem, sem qualquer parâmetro pré-existente.

Isso 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. Essa afirmação me traz à lembrança um antigo truque do faquirismo, em que se joga para o alto uma corda, em espaço aberto, que parece fixar-se no ar. Após isso, o faquir pede para um garoto subir pela corda (FRANKL, 2011, p. 79).

Nesse raciocínio, fica clara a posição de Frankl em concluir que uma imagem adequada do homem jamais será satisfatoriamente concebida, se o ser humano for completamente compreendido na imanência: “A elevação do humanismo só pode ser evidenciada se a transcendência da existência for evidenciada” (FRANKL, 1978, p. 269). Assim, o pensador austríaco defende que uma imagem correta do ser do homem deve romper não apenas com a facticidade, como também com a imanência, de modo que concepção antropológica totalmente

limitada à imanência não estará completa<sup>342</sup>. Aqui, o pai da logoterapia critica um traço geral de alguns pensadores existencialistas, ao acusá-los de um antropocentrismo imanentista:

A antropologia, sendo o que é, coloca necessariamente o homem em primeiro plano. Não precisa, todavia, colocá-lo no centro. É, no entanto, precisamente o que faz ao tentar interpretá-lo partindo dele mesmo, tomando-o por medida de si mesmo. No momento em que se agarra, assim, à imanência humana, petrifica-se em antropologismo. Analogamente, a filosofia existencial (a teoria da existência humana) degenera em existencialismo ao procurar excluir a transcendência e a ‘transcendentalidade’ (tendência da existência humana à transcendência) (FRANKL, 1978, p. 259).

Para Frankl, como dito acima, o homem deve estar em primeiro plano, mas não deve ser posto no centro. Vemos aí toda uma identificação da crise do humanismo com esse esvaziamento da tendência humana à transcendência: “Nossa crítica do niilismo consistiu em comprovar que, segundo essa concepção, o homem se tornou um nada. Já a crise do humanismo se originou do fato de que o homem passou a ser tudo” (idem, p. 257). É assim que o pensador vienense afirma que o homem, enquanto compreendia a si mesmo enquanto criatura, interpretava sua existência à imagem de Deus, como seu criador. No entanto, quando passou a enxergar-se na condição, ele próprio, de criador, “passou a avaliar sua existência, meramente, à imagem de sua própria criação: a máquina” (FRANKL, 2011, p. 26).

Foi Freud que chamou a atenção para o abalo sofrido pelo homem na consciência de seu próprio valor (falou de narcisismo) em consequência da mudança introduzida por Copérnico na visão do mundo, o qual, de geocêntrico passou a heliocêntrico. Parecenos que naquele momento apoderou-se do homem um sentimento de inferioridade planetária que, no sentido de Adler, exigiu uma compensação, houve ‘supercompensação’. De que outro modo entender que o homem, justamente quando descobre que a Terra não é o centro do universo, se coloque no lugar de Deus? Exatamente naquela época começou o teocentrismo a se converter, no campo da filosofia, em antropocentrismo. Ficou patente, em princípio, a renúncia à transcendência na interpretação do sentido da vida humana (FRANKL, 1978, p. 261).

### **A Pedra Angular dos Valores: Deus como *Summa Persona Bona***

Do que vimos até aqui, fica clara a renúncia de Frankl ao “antropologismo”, tendência teórica que, em sua interpretação, tende a fazer deteriorar o humanismo, na medida em que situa o homem como ponto central e medida de todo o processo de valoração. É nesse contexto que Frankl “reposiciona” Deus de acordo com a ordem dos valores, consolidando-Lhe um lugar na

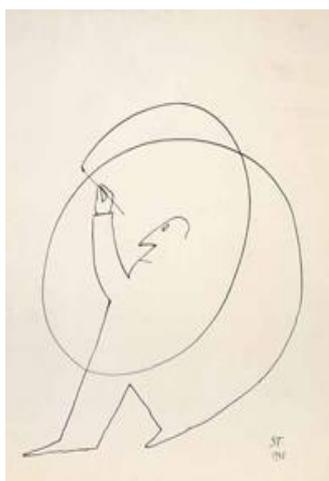
---

<sup>342</sup> “O aniquilamento do imanentismo, e conseqüente inclusão da transcendência, é um processo em harmonia com algo que inerente ao ser humano” (FRANKL, 1978, p. 261).

ética e na ontologia: “Ou bem o homem se concebe como à imagem de Deus, ou degenera numa caricatura de si mesmo” (idem, p. 270). Nesse sentido, uma *inventio hominis* deve ter como horizonte uma *imitatio Dei*, para conservar os latinismos do autor.

Nega-se, por conseguinte, a lógica de que Deus seria uma superimagem criada pelo próprio homem, como já vimos na alusão à crítica da logoterapia ao superego freudiano: “É Deus uma descoberta ou uma invenção do homem? Porque se o homem é uma invenção de si mesmo, tanto mais será invenção o modelo tomado por base de semelhante invenção” (idem, p. 268). Deus aparece como a “pedra angular” de toda a hierarquia e ordem de valores: “Vimos ser impossível que o homem seja sua própria medida. Só pode ser medido comparando-se com o absoluto, o valor absoluto, Deus” (idem, p. 270).

O horizonte de realização do devir humano, logo, revela-se necessariamente ligado a esse relacionamento pessoal com o Absoluto: Frankl refuta esse antropocentrismo postulante de que o homem pode inventar-se tendo como horizonte apenas a si mesmo. É assim que o pai da logoterapia faz referência a uma obra do cartunista romeno Saul Steinberg (1914-1999), em que se vê um homem que desenha o próprio contorno com um lápis na mão. A interpretação frankliana, aqui, seria de que o homem não teria condições de delinear seu próprio “esboço” sem obedecer a um projeto. Em outras palavras, o poder ilustrativo da imagem reside na ideia de que, na tentativa de traçar os próprios limites, de dar-se a si mesmo a própria forma, o desenhista de si acabar por perder-se na fronteira de sua finitude. Frankl entende que tal modelo deve ser pré-existente e relaciona-o ao Absoluto.



(STEINBERG, 1948)

O próprio ato de valorar, em si, já tem como pressuposto um valor absoluto, um valor máximo enquanto tal. Frankl retoma a ideia de um *summum bonum*, que acaba sendo vinculado

a uma pessoa: somente a um ser pessoal poderia atribuir-se essa particular supremacia. Retoma-se a tese scheleriana de que o valor mais alto deve ser um valor pessoal. Nesse sentido, Deus aparece como uma espécie de “superpessoa”<sup>343</sup>. Trata-se de uma analogia que funciona sob a seguinte diretriz: o máximo de essência que está no nível inferior passa a ser o mínimo de essência presente no nível superior. Nesse sentido, se o espírito humano é, essencialmente, pessoal, não se deve inferir que o espírito divino seja, de maneira equivalente, pessoal também, mas, sim, deve-se supô-lo como entidade suprapessoal: “Não se concebe o valor máximo com tal – o *summum bonum* – senão vinculado a uma pessoa, e 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). Logo, apenas de um valor máximo absoluto – desse ente superpessoal absoluto – Deus – as coisas recebem um valor. Frankl fala, nesse contexto, do “árbitro divino”, a partir de cujo “tribunal” a realidade axiológica do mundo se estabelece.

A religiosidade é talvez, em última instância e essencialmente, a vivência da própria fragmentariedade e relatividade do homem, referida a um substrato que, para falar verdade, seria temerário caracterizar como ‘o absoluto’ – tão absolutos são os termos em que este absoluto teria que ser concebido! Poderíamos falar, quando muito, de algo não fragmentário, não relativo (FRANKL, 2003a, p. 337).

Assim, o caráter de “relatividade” dos valores refere-se não ao sujeito da valoração, mas a um *totum* que serve de base a qualquer ato dessa natureza; há sempre um “em relação a quê” valorar. Dessa forma,

O absoluto, o incondicionado, não constitui tão-somente a condição prévia de toda valoração e medição; é ele que torna possível a percepção dos valores. A situação é semelhante à que se passa com a visibilidade das coisas, no sentido estrito. Como se tornam elas visíveis? De dois modos: ou refletem a luz ou a absorvem e, assim fazendo, contrastam com as demais que a absorvem. Dessa forma, tornam-se as coisas visíveis; analogamente, mas aí no plano ético, não mais no ôntico, as coisas adquirem valor. Em virtude de sua imperfeição, deixam transparecer o perfeito; em sua finitude, o infinito; e isso de duas maneiras, por reflexo ou por falta deles (FRANKL, 1978, p. 262).

---

<sup>343</sup> Nessa defesa de um Deus pessoal, Frankl nega, declaradamente, o panteísmo, afirmando que a necessidade metafísica do homem faz nascer um amor que “intende” a um ser pessoal: “Existe, afora isso, outro motivo que nos leva a pressentir – para não dizer concluir *a posteriori* – que Deus é uma pessoa. Contrariamente à opinião de Spinoza de que aquele que ama 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’. Portanto, não pode ser um amor panteísta” (FRANKL, 1978, p. 277).

Nesse contexto, Frankl faz uso analógico de um experimento efetuado por Rudolf Allers, no qual investigações no âmbito da psicofisiologia da percepção demonstraram que “na apreciação do grau de intensidade de uma cor, partimos inconscientemente de uma intensidade de cor máxima que, em si, nunca chega a ser objeto de uma experiência” (idem). Isto é, jamais chegaremos a ver algo como um vermelho cem por cento, mas tal matiz permanecerá, inconscientemente, como referencial de identificação, isto é, como condição de possibilidade de minha experiência dos diversos “vermelhos” empiricamente encontráveis.

Anteriormente o senhor disse algumas coisas sobre relatividade. Meu grande Professor Rudolf Allers confirmou experimentalmente que a intensidade de uma percepção da cor que eu vejo, ou seja, como o vermelho é um vermelho, é inconscientemente medida em relação a um vermelho total, cem por cento vermelho, o *summmum rubrum*, por assim dizer. E ele transfere isso para as questões de valores quando diz: ao emitirmos julgamentos morais, quando nós dizemos que algo é moralmente bom ou mau, ou melhor ou pior, então nos orientamos por um *summmum bonum*, que não existe empiricamente, da mesma forma que não existe o cem por cento vermelho, pois nós nunca vimos, mas que tomamos como ponto de partida quando medimos e estimamos relativamente mais vermelho ou pouco vermelho. E o mesmo ocorre conosco, é claro que ele se refere a Deus, o *summmum bonum*, ou, como eu diria, a *summa persona bona*, que nos foi predefinida sem que o saibamos, sem que o pressintamos, toda vez que emitimos um julgamento do ponto de vista moral. Isto também pertence ao problema da relatividade. (FRANKL et al, 2013, pp. 74-75).

Dessa forma, Frankl invoca o absoluto para que o “relativo permaneça relativizado” (FRANKL, 2012, p. 74). Assim, todos os valores são sempre relativos àquilo que se funda como não-relativo:

As coisas são, pois, relativas, mas não no sentido advogado pelos seguidores do relativismo. São relativas ao não-relativo. **E o sistema de relações das relações de valor é Deus.** Daí resulta que Deus não pode ser um fator qualquer, nem sequer um fator infinito da ordem das coisas. Ele é a ordem das coisas. O sistema de relações, por sua vez, tem de ser incomensurável: não pode ser medido ou comparado, ele é o ‘completamente outro’. Deus não se encontra em nenhuma dimensão, simplesmente porque Ele é a dimensionalidade de qualquer relação de valores. Assim como o ponto de fuga se localiza fora do quadro, tornando possível a perspectiva, assim o espaço em que se move a transcendência está além do plano da imanência pura, ainda que a constitua (FRANKL, 1978, p. 263, grifos nossos).

Aqui, cremos que a analogia com a arte do desenho em perspectiva é bastante profícua. Dito de maneira excessivamente breve, diferentemente de uma representação tridimensional, que possua volume, tal como a escultura, o desenho em perspectiva tem que provocar uma ilusão de tridimensionalidade. Logo, simula-se, em duas dimensões, uma profundidade espacial. Dentre os elementos fundamentais desta técnica está o ponto de fuga (PF), um ponto

“virtual” no horizonte (LH) do plano para o qual um conjunto de retas parecem convergir no infinito, criando a sensação de tridimensionalidade.



Frankl é bastante feliz no uso dessa analogia, na medida em que, metaforicamente, Deus não seria mais um dos pontos dessa representação gráfica (as coisas mundanas), mas o ponto que, “virtualmente” fora do plano, tornaria possível toda a espacialidade e ordem dos pontos. Assim, servindo-se de um vocabulário heideggeriano, Frankl afirma que Deus, não é uma coisa entre outras, mas “o próprio Ser”. Assim, este “supra-Ser” que, “de alguma forma, está além do mundo, não pode ser colocado no mesmo nível das coisas ‘mundanas’, dos ‘seres do mundo’ (Martin Heidegger), que habitam o mundo” (FRANKL, 1992, p. 85).

### **Deus, Símbolo e as Religiões Institucionais**

Um tema que Frankl enfrenta como consequência inevitável de sua concepção de experiência religiosa é o do lugar das tradições confessionais particulares em sua teologia filosófica. No contexto da noção frankliana de experiência de transcendência, não se pode, de antemão, limitar a experiência religiosa humana a qualquer religião institucional específica. Aqui, o pensador vienense faz um alerta para que não haja identificação do Absoluto com aquilo que o simboliza. Deus deve ser compreendido “no” símbolo, mas nunca se confundir com ele<sup>344</sup>.

<sup>344</sup> “Retomando o tema do símbolo, verificamos que a distância, para não dizer abismo, entre o objeto a ser simbolizado, por um lado e o que será usado como símbolo, por outro, aparece de forma mais acentuada quando se trata do supra-Ser. Mesmo assim, não seria justo abster-se de qualquer simbolização somente porque o símbolo jamais pode coincidir com aquilo que representa” (FRANKL, 1992, p. 85).

Utilizando-se da metáfora do céu à noite<sup>345</sup>, que não se deixa ver nem mesmo com o uso de iluminação das mais potentes, Frankl afirma que se pode enxergar, ocasionalmente, uma nuvem, o que só confirmará que não é o céu que se vê ali. Essa mesma nuvem que se deixa ver, no entanto, aparece como símbolo do céu invisível: “E as nuvens não são absolutamente idênticas com o céu, ao contrário, mesmo que nos façam supor o céu, as nuvens até nos impedem de vê-lo diretamente. Mas, mesmo assim, são utilizadas como símbolo melhor e mais simples para o céu” (FRANKL, 1992, p. 85).

Assim, Frankl entende que a necessidade de criar e utilizar símbolos constitui um traço fundamental da condição humana, de modo que as religiões, assim como a própria linguagem, seriam sistemas de símbolos. Nesse sentido, o psiquiatra vienense compreendia as diferentes religiões como idiomas distintos<sup>346</sup>, em meio aos quais relações de “superioridade”<sup>347</sup> se revelariam descabidas: “Isto é, ninguém tem o direito de dizer, do alto de um complexo de superioridade, que uma linguagem é superior a outra, pois, em cada linguagem, é possível chegar à verdade – àquela verdade una (...)” (FRANKL, 2011, p. 190). Da mesma forma, cada idioma comporta a possibilidade de comunicar o erro e, até mesmo, de mentir. O homem precisa desses símbolos: não seria possível relacionar-se com a transcendência sem eles, mesmo na

---

<sup>345</sup> “Se você olhar para o céu, de fato, não poderá ver o céu em si, porque o que quer que você veja no céu não será céu, mas algo que aparece ‘no’ céu, bloqueando a visão deste, como, por exemplo, uma nuvem. Das alturas infinitas do que chamamos de céu (e diz-se que os caminhos de Deus estão muito acima dos caminhos do homem, assim como o céu está acima da terra), das alturas infinitas, nenhuma luz se reflete; e das profundezas infinitas, nenhum som ecoa de volta” (FRANKL, 2011, p. 191).

<sup>346</sup> “O que eu quero dizer com isto? Para mim, as religiões são linguagens confessionais. A partir de diferentes lados, a gente se aproxima da verdade por meio de muitos idiomas”. (FRANKL et al, 2013, p. 153).

<sup>347</sup> “Ao relacionarmos desta maneira a religião com o idioma, devemos lembrar também que ninguém tem o direito de considerar sua língua materna como um idioma superior a todos os outros, pois em qualquer idioma o homem pode se aproximar da verdade, daquela única verdade, assim como em qualquer idioma pode errar ou até mentir. E assim também através de qualquer religião podemos encontrar Deus – aquele Deus único” (FRANKL, 1992, p. 86).

presença de toda a tendência “antropomorfizante”<sup>348</sup> do homem em sua compreensão do sagrado<sup>349</sup>.

O pai da logoterapia, contudo, defende que a fé deve ser firme, mas não rígida. A concepção de religiosidade no pensamento frankliano se mostra, de fato, abrangente e tendente a uma espécie de neutralidade, na medida em que busca englobar até o agnosticismo e o ateísmo<sup>350</sup>. De uma maneira mais geral, o pai da logoterapia acredita concordar com os pensamentos de Paul Tillich (FRANKL, 1992, p. 62), de Albert Einstein (FRANKL, 1988, p. 150) e de Ludwig Wittgenstein (FRANKL, 1981, p. 58), para os quais o fenômeno religioso se relaciona, essencialmente, com a pergunta pessoal pelo sentido da vida. Frankl, como veremos, compreende que a religiosidade se funda na busca pelo “sentido último”.

Minhas senhoras e meus senhores, depois de lhes ter apresentando uma definição operacional de religião, que é tão neutra a ponto de incluir até mesmo agnosticismo e ateísmo, também me mantive psiquiatra, enquanto me confrontava com a religião; e isto sobretudo porque a considerei como um fenômeno *humano*, sim, como expressão do mais humano de todos os fenômenos, a saber, a vontade de sentido. De fato, a religião pode ser definida como o preenchimento de uma ‘vontade de um sentido *derradeiro*’ (FRANKL, 2014, p. 298).

A crítica frankliana às denominações religiosas vai no sentido de questionar a corrente estreiteza com que Deus vem sendo “esquemático” por elas, segundo a imagem de um ser que, basicamente, apenas deseja “que o maior número possível de pessoas creia nele e ainda bem do jeito prescrito por uma denominação determinada” (FRANKL, 1988, p. 63). Sobre tal estado de coisas, Frankl comenta não conseguir achar que Deus seja tão mesquinho (*idem*). A

---

<sup>348</sup> “Se, por isso, se quiser censurar a religião, afirmando que seus conceitos de Deus são demasiadamente antropomórficos e que não se podem afirmar traços antropomórficos acerca de Deus como ser que ame, se enoje e castigue um homem – reitero, quando se repreendem tais coisas na religião, também pode-se responder com o mesmo direito: os conceitos de ‘força’ e ‘matéria’ não são menos antropomórficos e, apesar disso, eles se conservam na linguagem da física” (FRANKL, 2012, p. 67).

<sup>348</sup> “Deus não é poupado de ser simbolizado de uma maneira ora mais, ora menos antropomórfica. Será que estes ingredientes antropomórficos nos dariam o direito de rejeitar por completo tudo que é religioso? Uma abordagem necessariamente assintótica ao mistério e enigma da verdade última não traria melhores resultados usando-se um meio simbólico e não abstrato?” (FRANKL, 1992, p. 85).

<sup>348</sup> “E se a Logoterapia não concebe da mesma forma o fenômeno desta fé como crença em Deus, mas a concebe como uma mais ampla crença no sentido, então é inteiramente legítimo que ela não se ocupe apenas com a ‘vontade de sentido’, mas também com a vontade de um sentido *último* – um super-sentido. **A fé religiosa é, no fim, uma crença no super-sentido**” (FRANKL, 1981, p. 58, grifos nossos).

<sup>349</sup> Aqui, duas citações se fazem pertinentes: “‘Basta acreditar’, dizem elas, ‘e tudo dará certo’. Porém, não posso imaginar que faça sentido uma igreja exigir de mim que eu tenha fé. Não posso querer ter fé, da mesma forma que não posso me obrigar a amar, ou a ter esperança contra a minha própria convicção” (FRANKL, 1992, p. 87). Mais

própria ideia de que se pode exigir fé por parte de alguém soa como uma infundada pretensão<sup>351</sup>. Num trecho de entrevista que concedera à revista americana *Time*<sup>352</sup> (FRANKL, 2011, p. 190), respondendo a uma pergunta sobre uma possível tendência contemporânea a um certo distanciamento quanto à religião, Frankl respondeu – contra o que chamou de “mesquinhez confessional” e a “miopia religiosa” – que a tendência deveria ser o afastamento não da religião, mas “daquelas denominações que parecem não ter outra coisa que fazer senão combater-se mutuamente e fazer proselitismo uma na outra” (idem).

Questionado sobre a possibilidade de tal posicionamento remeter a algo como um encaminhamento a uma religião *universal*, respondeu que, ao contrário, estaríamos caminhando, de fato, não em direção a uma religiosidade universal, mas para a intensificação de uma religiosidade pessoal, profundamente personalizada, segundo a qual cada um encontrará sua linguagem própria e particular para se dirigir a Deus: “Não seria viável supor que, mais cedo ou mais tarde, o pluralismo religioso seria superado, aparecendo em seu lugar um universalismo religioso? Pessoalmente não acredito numa espécie de esperanto religioso” (FRANKL, 1992, p. 86).

O contrário da religião institucionalizada é a religião personalizada, mas ambas podem ser combinadas, e é responsabilidade de todo indivíduo pensante fazer uma síntese de ambas. Existe lugar para uma religião personalizada dentro de uma religião institucionalizada, e vice-versa (FRANKL, 2010, p. 182).

Nessa mesma entrevista concedida à repórter da Revista *Time*, Frankl também respondeu à pergunta “Deus está morto?”:

Mas e o que dizer do problema em questão: ‘Deus está morto?’. Eu diria que Deus não está morto, mas silencioso. Isso, contudo, Ele sempre foi. O Deus ‘vivo’ sempre foi um Deus ‘oculto’. Você não deve esperar que Ele atenda seu chamado. Para medir a profundidade dos oceanos, emite-se um sinal sonoro através da água e aguarda-se que este, ao atingir o fundo, retorne como eco. Se Deus existe, contudo, Ele é infinito e você esperará pelo eco em vão, pois a ‘onda sonora’ nunca atingirá o fundo. O fato de não receber resposta alguma é a prova de que seu chamado atingiu o destinatário: o infinito (FRANKL, 2011, pp. 190-191).

---

adiante: “Afim, não posso *querer* crer – assim como também não posso querer amar, isto é, forçar-me a amar, da mesma maneira como não me posso forçar a ter esperança, quando tudo evidencia o contrário. (...) Algo análogo se dá com o amor e com a fé: não podem ser manipulados. Eles somente surgem como fenômenos intencionais quando se deparam com conteúdo e objeto adequados” (FRANKL, 1992, p. 63).

<sup>351</sup> Edição de 02/02/1968.

De toda forma, Frankl nega que a tendência ao aprofundamento pessoal da experiência de Deus venha a implicar algo como o fim das instituições no campo da religião, na medida em que, por mais diferentes que possam vir a ser os caminhos pelos quais o ser humano se dirige a Deus, sempre haverá símbolos compartilhados. As “comunidades de símbolos” não de permanecer, assim como as muitas línguas que, apesar de todas as diferenças, partilham um alfabeto comum.

Para Frankl, o que deve mover a experiência religiosa é o pulsar existencial. Nesse sentido, não deveria haver um excessivo apego ao símbolo em sua imanência, mas, sim, ao conteúdo transcendente que ele representa. Assim, o símbolo imanente deve permanecer “transparente”, a fim de que o objeto transcendente possa “brilhar”, e, para que isso aconteça, é fundamental que o símbolo jamais seja tomado ao pé da letra. Apenas quando o símbolo é aquecido e renovado pelo ato intencional com vistas a Deus, é que ele pode renovar e rejuvenescer a apresentação de Deus. Frankl alerta para que não haja identificação do Absoluto com o símbolo; aquele deve ser entendido “no” símbolo, mas nunca confundir-se com ele<sup>353</sup>.

O pai da logoterapia aponta, assim, para o paradoxo das religiões institucionais. Por um lado, a necessidade simbólica do homem é condição *sine qua non* da experiência religiosa, na medida em que, sem símbolos, a fé não teria forma, perder-se-ia no nebuloso, entrando aí a função do aspecto ritual, cerimonial e institucional das denominações: “O fervor originariamente amorfo quer desembocar no leito pré-formado do rio da crença tradicional, sem o que está ameaçado pela falta de formas” (FRANKL, 1978, p. 280). Por outro lado, denuncia-se o risco da “petrificação” das tradições confessionais, na medida em que cessa esse “pulsar existencial”:

Por outra parte, a tradição confessional ocorre o risco de petrificar-se, se cessar o pulsar existencial. No momento em que se transforma em culto, a religião, de algo de dinâmico, passa a algo de estático. Essa transformação traz consigo o perigo de uma hipótese do fator estático, o qual será fixado num conteúdo dogmático e numa forma ritual. Se o perigo para a religião reside no vago, no desfazer-se na ausência de formas e limites, o perigo para o culto (que deve evitar o primeiro perigo) estará na coagulação do conteúdo religioso na forma, na petrificação da própria forma. *Sanguis sem veias se esvai, veias sem sangue se calcificam* (idem).

---

<sup>353</sup> “O efeito do símbolo poderia ser comparado ao efeito da perspectiva. Assim como a perspectiva apanha na segunda dimensão a terceira, e faz com que no plano o espaço se revele, assim o símbolo, a metáfora simbólica, torna de alguma maneira inteligível o ininteligível. Por isso tem razão Jaspers e disse a última palavra a respeito: o ser-metáfora é em si mesmo apenas uma metáfora” (FRANKL, 1978, p. 279).

## A Questão de Deus e o Suprassentido<sup>354</sup>

De fato, Frankl compreende a fé religiosa não como uma vontade de sentido, mas enquanto expressão da vontade de um sentido último (FRANKL, 2003a, p. 65). No capítulo 01, chegamos a afirmar que afastávamos a concepção de um sentido totalizante, arrebatador ou abstrato na expressão “sentido da vida”. Conforme vimos, trabalhamos, naquele momento, a ideia do sentido como concreto e individual, como “exigência da hora”, no “aqui e agora” da existência. Contudo, para além do sentido do momento, isto é, do sentido irrepetível de uma dada situação histórica nesse aqui e agora, Frankl também se ocupa do autêntico questionamento humano sobre o que, em logoterapia, se entende por “sentido último”, “suprassentido”, ou “supersentido”. Nesse âmbito, o psiquiatra vienense busca abordar o suposto sentido de todo acontecer objetivo, que envolve problemáticas tais como as da “finalidade e meta” do mundo, ou ainda, o problema do sentido do destino que a nós se impõe ou das coisas que, simplesmente, nos acontecem.

De início, o pai da logoterapia já adianta que todas as respostas positivas que se possam dar a tais perguntas estão reservadas ao domínio da fé. Assim, ele defende que somente poderíamos conceber o “sentido total do universo”, na melhor das hipóteses, sob a forma de um conceito-limite, que ele nomeia de “suprassentido”, implicando que o sentido do todo não é captável, mas crível existencialmente<sup>355</sup>. O pai da logoterapia parte do pressuposto de que a finitude do espírito humano faz com que somente lhe seja acessível, em cada caso, apenas um sentido particular<sup>356</sup>. Dessa maneira, frisamos, o sentido da totalidade “excede a capacidade perceptiva do homem, e ‘à procura de sentido’ só pode corresponder um conceito-limite<sup>357</sup>, como o ‘supersentido’” (FRANKL, 1978, p. 47):

---

<sup>354</sup> Cabe adiantar, aqui, que a tradução para a categoria frankliana “Über-Sinn” variou bastante nas traduções brasileiras, sendo mais comum encontrar “suprassentido”, “super-sentido” e “sentido último”.

<sup>355</sup> “*Quanto mais compreensivo for o significado, tanto menos ele será compreensível*. Um sentido infinito está necessariamente além da compreensão de um ser finito(...). Aqui é o ponto onde a ciência cede lugar e a sabedoria assume o posto. Blaise Pascal disse: ‘*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*’ (o coração tem razões que a razão não conhece)” (FRANKL, 2005, p. 53).

<sup>356</sup> <sup>356</sup> “Como a nossa imagem do mundo, apenas nos permite ver, em cada caso, como que um setor do mundo, um simples corte do mundo, vinculando-nos, assim, à perspectiva. O que porventura ocorre é que todo dever-se é dado ao homem com caráter concreto, na concretização do que ‘deve’ fazer, ‘aqui e agora’. Os valores redundam, assim, em exigências do dia em missões pessoais; ao que parece, só através destas missões é que se pode *intender* para os valores que por trás delas se escondem. E não seria de excluir a possibilidade de que aquela totalidade para a qual se abre, por assim dizer, todo dever-ser concreto, jamais se torne visível para o indivíduo vinculado à perspectiva do concreto” (FRANKL, 2003a, p. 75).

<sup>357</sup> Aqui, “conceito-limite” (*Grenzbegriff*) deve ser lido em sua acepção kantiana, quando da problematização da ideia de númeno.

Isto é, o que podemos fazer em cada caso é perguntar apenas pelo sentido de um acontecer parcial e não pelo ‘fim’ do acontecimento universal. A categoria de fim é transcendente na medida em que, em cada caso, o fim está fora daquilo que o ‘tem’. Por isso, quando muito, poderíamos conceber o sentido do mundo como um todo na forma de um conceito-limite, como se costuma dizer (FRANKL, 2003a, p. 61).

Nesses termos, quando chegamos ao âmbito do suprasentido, como vimos, o saber puramente racional cede diante da fé<sup>358</sup>: “Não conseguimos relacionar-nos com esse suprasentido em solo puramente racional, mas, apenas, em solo existencial, através do todo de nosso ser, isto é, por meio da fé” (FRANKL, 2011, p. 181). Frankl compreende que a razão e suas conclusões tendem a fracassar, necessariamente, diante de tudo que não seja parte “desse mundo”, tanto diante do âmbito metafísico, quanto do campo microfísico. Quanto a este, sabe-se que as categorias de que nos servimos cotidianamente nos “escapam”, quando tratamos do âmbito atômico. Assim, nossa razão teria, portanto, validade apenas num campo intermediário. No mundo do metafísico e do microfísico, tudo aquilo que conseguimos definir com os meios de nosso entendimento tem validade entre aspas (FRANKL, 2012, p. 67): quando falamos do suprasentido, o conhecimento racional se mostra amplamente limitado. Para Frankl, contudo, o que é racionalmente incompreensível não precisa ser “inacreditável”.

Em toda decisão relativa à fé, existe tanto a possibilidade de pensar numa direção, como na contrária, isto é, tanto em favor de uma ausência de sentido final da vida como em favor de um sentido final, de um supersentido, Deus. A existência de Deus ou sua não-existência são pensamentos igualmente possíveis, ainda que não necessários. Posso ser forçado a saber algo, mas nunca a acreditar nele. A crença começa justamente quando se escolhe livremente, quando se necessita de uma decisão que favoreça ou um ou outro dos termos da alternativa, quando os pratos da balança dos prós e dos contras estão em igualdade de condições, no mesmo nível. É quando, então, aquele que escolhe lança o seu próprio peso na balança, o peso da sua coisa pensada, mas um pensar acrescido da existência daquele que pensa (FRANKL, 1978, p. 275).

Logo, a fé, para Frankl, não constitui uma forma inferior de conhecimento, pelo contrário: “A fé não é uma maneira de pensar da qual se subtraiu a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador” (FRANKL, 1992, p. 84). Esse *plus* que o psiquiatra austríaco confere ao fenômeno da fé diz respeito ao fato de que – do ponto de vista estritamente racional – suprasentido e absurdo constituem possibilidades lógicas

---

<sup>358</sup> “Aqui para o conhecimento e tem a palavra a fé. E se a Logoterapia não concebe da mesma forma o fenômeno desta fé como crença em Deus, mas concebe-a como uma mais ampla crença no sentido, então é inteiramente legítimo que ela não se ocupe apenas com a ‘vontade de sentido’, mas também com a vontade de um sentido *último*, um super-sentido. A fé religiosa é no fim uma crença no super-sentido – pelo menos Ludwig Wittgenstein oferece-nos a seguinte definição: ‘Crer em Deus significa ver que a vida tem um sentido’ (*Schriften* [Escritos], vol. 1, *Tagebücher* [Diários], 1914-1916)” (FRANKL, 1990, p. 58).

equivalentes, diante das quais o ser humano é convocado a assumir uma decisão existencial: crer e não crer são posturas iguais e legitimamente possíveis. Apenas um movimento livre, um “pôr o próprio peso” por sobre um dos dois pratos da balança equilibrada é que poderá justificar um tal fenômeno. Ambas as possibilidades<sup>359</sup> são irrefutáveis e indemonstráveis: do ponto de vista racional, a decisão não tem fundamento exclusivamente lógico algum. Nesta decisão, pairamos sobre o “abismo do nada” ou diante do “horizonte do supra-sentido”.

Enfim, o diagnóstico diferencial – a pergunta radicalmente formulada – soa bem diferente: *o ser é um incomparável grande absurdo ou um único grande supersentido? A ciência natural não é capaz de responder.* A pergunta de modo geral não é respondível, o problema não é solúvel – mas uma decisão a respeito há de ser tomada. Todo ser é ambíguo; ambas as interpretações – absurdo ou supersentido – são admissíveis, concebíveis. Estamos, contudo, às voltas com duas concepções, duas hipóteses, e não necessidades teóricas. A ‘decisão’ que é exigida de nós não se submete à lógica; não estamos logicamente obrigados a adotar outra decisão. Ambas as interpretações – absurdo ou supersentido – se justificam do ponto de vista da lógica. Aqui não se trata do que é lógico, racional, mas do que é ontológico, emocional (FRANKL, 1990, pp 137-138).

Aqui, o pensador vienense defende uma inversão: cabe ao cético o ônus de provar a inexistência do suprasentido, enquanto que o crente apenas terá que arcar com o peso de não poder comprová-lo<sup>360</sup> (FRANKL, 1978, p. 234). Não se trata de suportar o fardo do absurdo, como o “nihilismo heroico” sartriano propõe, na ideia de “tomar aos ombros” a ausência de sentido da vida como nossa tarefa principal. O que devemos aceitar é o fato da incompreensibilidade intelectual e racional do suprasentido, fato esse que integra, irrecusavelmente, nossa condição humana: “O que não quer dizer, nem mesmo de longe, que o supra-sentido, o sentido último, não exista” (FRANKL, 2003b, p. 54). Tampouco caberia legitimidade à psicologia ou ao saber científico, de maneira geral, o papel de negar a possibilidade deste suprasentido por meio da ciência *per se*<sup>361</sup>.

O pai da logoterapia denuncia que, muitas vezes, cientistas que militam com tal propósito são movidos por intenções muito mais ideológicas do que científicas. Frankl sustenta, ainda, que a decisão pela crença é criativa: essa crença faz verdadeiro aquilo em que se acredita,

<sup>359</sup> “Em face das duas possibilidades de pensamento, o homem *que acredita no sentido* enuncia o seu ‘fiat’, o seu ‘amém’: ‘Assim o seja – me decido por agir deste modo, ‘como se’ a vida tivesse um ‘sentido superior’ que transcende a nossa capacidade de concepção finita” (FRANKL, 2014, p. 291).

<sup>360</sup> “Em vista da aporia de toda teodiceia, a única atitude apropriada é a de Jó, que tinha discutido com Deus e ao qual Deus fez uma dúzia de perguntas e que pôs a mão na boca, calando-se, no antecipado saber socrático de que nada sabia” (FRANKL, 1978, p. 282).

<sup>361</sup> “Trata-se aí do sentido do todo, do sentido da vida como um todo, e não tenho como imaginar que seria digno de um psiquiatra, em geral de um cientista, desde o princípio, com base em pressupostos apriorísticos, para não dizer inculcações doutrinárias ideológicas, contestar inteiramente ainda que apenas a mera possibilidade de tal sentido (não único, mas) universal” (FRANKL, 2014, pp. 286-287).

de modo que “a escolha de uma possibilidade de pensamento é mais que a simples escolha de uma possibilidade de pensamento – é a realização de uma simples possibilidade de pensamento” (FRANKL, 1990, p. 96).

Para concluir: é exatamente nisto, e somente nisto, que consiste o único ponto que somos obrigados a aceitar por assim dizer sem discussão: a não-racionalidade (que não implica uma exclusão da razão ou uma contradição com a mesma), a impossibilidade de captar de modo totalmente racional ou intelectual aquele âmbito próprio do supra-sentido, seja qual for o nome que cada um lhe atribua. E aqui digo *lhe* não em sentido neutro, mas em sentido *pessoal* (FRANKL, 2003b, p. 65).

O suprasentido é o correlato dimensional do sentido para o que o pai da logoterapia compreende como o Ser último, Deus, a pedra angular dos valores. Frankl faz uma analogia do conceito de suprasentido com os postulados kantianos sobre a razão: trata-se, concomitantemente, de uma necessidade e de uma impossibilidade do pensamento (FRANKL, 2003a, p. 61): essa antinomia, contudo, só pode ser contornada pela fé.

No sentido estrito da filosofia transcendental de Immanuel Kant, a crença humana num sentido último faz jus a ser chamada de transcendental. Se me permitirem uma rápida simplificação, por razões didáticas, conhecer os objetos do mundo é o mesmo que percebê-los no tempo e no espaço, aplicando-os às categorias de causa e efeito. Até aí, Kant. Agora, meu argumento é o de que o ser humano não moveria um dedo, a menos que, na mais profunda base de sua existência, no mais íntimo do seu ser, ele possuía uma confiança primária no sentido último. Sem essa crença, o homem sequer respiraria. Até mesmo uma pessoa que comete suicídio deve estar convicta de que seu suicídio faz sentido (FRANKL, 2011, pp. 186-187).

A concepção de um suprasentido diz respeito à possibilidade axiológica suprema; Lukas<sup>362</sup> a delimita como “o sentido do sentido e o sentido do não sentido”, como o “bem que não precisa do mal para ser bom em contraste com ele”, ou “o bem em si” (1989b, p. 165). O argumento frankliano é o de que a fé nesse suprasentido é transcendental, na acepção kantiana, oferecendo-nos a imagem de um muro, para além do qual não podemos recuar. Trata-se de um conceito sobre o qual não podemos inquirir sem já, desde antes, o pressupor: sempre que tentarmos responder à pergunta pelo “sentido do ser”, já pressuporemos o “ser do sentido”. Trata-se de uma das teses mais antigas de Frankl, formulada aos seus dezesseis anos: ainda que

---

<sup>362</sup> “Na logoterapia, de qualquer forma, parte-se de um ‘logos’ supratemporal (e supra-humano), de um ‘suprasentido’, a partir do qual todos os valores recebem sua hierarquia e todas as possibilidades humanas, o seu ter-sentido ou o não-ter-sentido” (LUKAS, 1989b, p. 165).

inconscientemente, cada ser humano crê nesse suprassentido enquanto vive<sup>363</sup> (FRANKL, 1981, p. 116).

Este sentido último temos que aceitar porque não podemos perguntar para além dele; pois se tentarmos responder a pergunta pelo sentido do ser, já se pressupõe o ser de sentido. Em suma, a fé do ser humano no sentido é uma categoria transcendental, na acepção usada por Kant. Assim como sabemos desde Kant que de certo modo não tem cabimento fazer perguntas que transcendam tempo e espaço, pela simples razão de que não podemos pensar e, portanto, também não conseguimos fazer uma pergunta sem pressupor tempo e espaço – da mesma forma o ser do homem (*menschliches Sein*) sempre já é ser em função de um sentido, mesmo que não o conheça. Há algo com um conhecimento prévio a respeito de sentido; e uma noção de sentido também está na base da vontade de sentido (FRANKL, 1992, p.61).

### Umwelt, Welt e Überwelt

Como vimos no capítulo 01, Frankl afirma ser partidário da teoria biológica que defende que todo ser vivo se encontra essencialmente limitado e encerrado no mundo circundante (meio ambiente, *Umwelt*) próprio da respectiva espécie, sem poder ultrapassá-lo ou transcendê-lo. Por mais excepcional que seja a posição do homem nesta teoria – aberto ao mundo (*Welt* – não absolutamente limitado pelo *Umwelt*), segundo Scheler – possuindo mais do que um meio ambiente, Frankl aduz a existência de um supramundo (*Überwelt* ou “ultramundo”) para além do mundo humano: “quem nos diz que para além deste seu mundo, algum supramundo não existe?” (FRANKL, 2003a, p. 61). O pai da logoterapia, logo, retoma a tese de Max Scheler, buscando afirmar as diferenças ontológico-dimensionais entre o mundo do animal (meio ambiente - *Umwelt*), que é suprasumido no mundo do homem (*Welt*), o qual é, por sua vez, suprasumido na categoria sintética de supramundo (*Überwelt*), o mundo suprapessoal da totalidade do ser.

...de tal forma que o homem foi liberado de seu envolvimento unilateral com o ambiente. Ele não ‘tem’ apenas um ambiente, tem um mundo. (...) Não devemos esquecer que essa relação entre o mundo e o ambiente precisa ser ainda ampliada até os limites do ultramundo e da pessoa que no sentido de Scheler, se relaciona com ele, isto é, o que chamamos de superpessoa (FRANKL, 1978, p. 276).

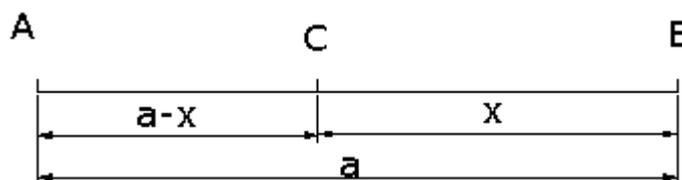
Aqui, Frankl recorre a mais uma analogia matemática, invocando a relação geométrica do segmento (seção ou proporção) áureo(a), segundo a qual a parte menor está para a maior,

---

<sup>363</sup> “Mesmo que o não queira, que não o reconheça, o homem acredita no sentido, até o último suspiro. E é assim também no caso do suicida, que afinal crê em um sentido: não decerto no sentido da vida, no sentido de continuar vivendo; mas sim no sentido da morte” (FRANKL, 2003a, p. 299).

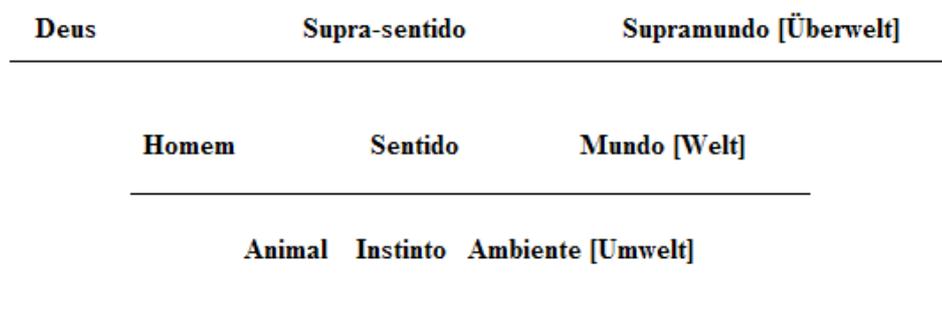
assim como a maior está para o todo<sup>364</sup>. Em outras palavras, dado um segmento AB, dividido por um ponto C, encontraremos a proporção áurea se a razão entre o menor e o maior dos segmentos for igual à razão entre o maior segmento e o segmento todo ( $AC/CB = CB/AB$ ).

Figura 17 – Segmento Áureo



Por meio dessa analogia, o meio ambiente seria para o mundo do homem o que este é para o supramundo. Nesta mesma relação, o impulso instintivo (animal) estaria para o sentido (homem), assim como o sentido está para o suprassentido (suprapessoal): “Meu argumento é o de que há uma similaridade nesse quociente, nessa relação homem-animal e homem-Deus” (FRANKL, 1988, p. 144), conforme ilustrado na figura 18.

Figura 18 - Relações



Assim, para qualificar a metáfora, a tríade menor (animal-instinto-ambiente) seria representada, geometricamente, pelo segmento AC; a tríade intermediária (homem-sentido-mundo) teria sua representação no segmento CB, e a tríade da totalidade (Deus-suprassentido-supramundo) estaria simbolizada no segmento AB. Nessa alegoria matemática, há de se

<sup>364</sup> “Se a queremos definir de algum modo, a relação entre o mundo circundante dos animais (estreito) e o mundo do homem (mais amplo) e entre este e um supra-mundo (que abranja a todos), teremos uma espécie de alegoria da secção áurea. Consequentemente, a parte menor está para a maior assim como a maior para o todo” (FRANKL, 2003a, p. 64).

ressaltar, também, a noção de que o âmbito humano participa dimensionalmente do domínio animal sem a ele se reduzir, e que o segmento superior engloba tanto o mundo humano quanto animal, sem, no entanto, com eles se identificar totalmente. Logo, o argumento básico, aqui, é o de que o homem se posiciona frente a Deus, como um animal frente ao ser humano

O homem comporta-se, portanto, frente a Deus, como um animal com relação ao homem: assim como o ‘mundo’ do homem abrange o ‘meio’ do animal, assim o mundo do homem é abrangido pelo ultramundo. (...) Que o homem é compreendido por Deus – a quem o homem jamais compreende inteiramente – não só de forma completa, mas também numa proporção incomparavelmente maior do que o homem pode se compreender a si mesmo, é o que se conclui da analogia feita acima. O homem, de fato, compreende o animal e sua vida instintiva melhor que o animal terá alguma vez condições de fazê-lo (FRANKL, 1978, p. 99).

Frankl, nesse contexto, indaga a respeito de como seria possível para o homem, face a essa diferença dimensional, reconhecer a distinção entre o mundo humano e o mundo divino. Afinal, participamos do mundo animal e podemos, de alguma forma, compreender sua realidade, mas o inverso não ocorre. Nesse sentido, assim como o animal não tem meios de compreender o ser humano e seu mundo a partir do seu habitat ou meio ambiente específico [*Umwelt*], “também o ser humano não tem condições de apreender o supramundo, a ponto de entender a Deus ou mesmo entender seus desígnios” (FRANKL, 1992, p. 61).

A fim de ilustrar tal argumento, Frankl invoca a imagem de um macaco em que se aplicam dolorosas injeções no intuito de se conseguir um soro contra a poliomielite. Ao questionar se o animal conseguiria, algum dia, compreender o propósito de seu sofrimento, o pensador vienense afirma que não, lembrando, aí, o *gap* dimensional que torna o mundo humano (e seus sentidos) inacessível ao primata. O mundo do homem ultrapassa a capacidade do ambiente animal. Nesses termos, da mesma maneira como o animal encontra-se impossibilitado, a partir de seu habitat, de entender o ser humano e seu mundo de sentido, o ser humano tampouco teria condições de apreender o supramundo, compreendendo Deus e seus desígnios. Assim, não seria, ao menos, presumível que “o mundo humano, por sua vez, seja transcendido por outro mundo, não acessível ao ser humano, cujo sentido, cujo suprasentido, unicamente, poderia dar sentido ao seu sofrimento?” (FRANKL, 1992, p. 61).

Quer dizer: assim, como um animal não pode entender, para além do seu mundo circundante, o mundo do homem que o ultrapassa, assim também o homem não poderia apreender o supra-mundo; para alcançá-lo, portanto, teria que ir mais longe, vislumbrando-o na fé. *Um animal doméstico não sabe para que fins o homem se serve dele. Como poderia chegar o homem a saber que ‘fim último’ tem a sua vida, qual o ‘supra-sentido’ que tem o mundo como um todo?*” (FRANKL, 2003a, p. 63).

Assim, o âmago da defesa de um suprasentido, perpassa, irrecusavelmente, a questão do componente trágico do destino humano e a possibilidade de existência de um sentido último para o sofrimento humano. A suposição desse suprasentido busca afirmar a possibilidade de que elementos do mundo que a razão humana considere absurdos ou sem sentido, como, por exemplo, as diversas formas do mal, as coincidências perniciosas, a dor de pessoas inocentes ou mesmo o fato inevitável do envelhecimento e da morte possam ter um sentido – um senso de justiça e valor extra-humano – numa outra dimensão superior, inacessível ao homem (LUKAS, 1992, p. 25). Quando a pergunta pelo sentido referir-se, não mais ao sentido concreto de minha existência atual, mas elevar-se ao questionamento a respeito da meta, fim e valor da totalidade do mundo e das formas de destino, entra em jogo a questão da fé no suprasentido: “Mas nós devemos continuar perguntando se não seria possível que mesmo este puro, autêntico destino e com ele, para além dele, que todo esse acontecer do mundo exterior teria um sentido?” (FRANKL, 1981, p. 95).

Trata-se, em última instância, de pensar uma possível “supra-racionalidade” que venha a tornar axiologicamente inteligível até mesmo o que, em nossa dimensão de sentido, experimentamos como o trágico, mesmo que tal dimensão nos seja inacessível: “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” (FRANKL, 2011, p. 181). Cabe, aqui, o comentário de Elisabeth Lukas:

E a ‘vontade de encontrar o sentido último’, a que se refere Viktor E. Frankl em suas obras, significa então que, mais cedo ou mais tarde, todo ser humano estende as mãos em busca de um refúgio total divino, uma harmonia transcendente, uma união inquebrantável de todos os sentidos, em que mesmo o que há de pior e mais feio no mundo está de alguma forma incluído. Mas este último se subtrai à compreensão do homem (LUKAS, 2002, pp.43-44).

Ainda acerca da diferença dimensional entre os domínios humano e teológico, Frankl defende que a entrada na dimensão supra-humana se efetiva na fé, mas é fundada no amor (FRANKL, 2003a, p. 64). Em outras palavras, nossa fé em um suprasentido é mediada pela fé num Ser Suprapessoal, na pessoa divina. Para defender tal argumento, o pai da logoterapia utiliza uma imagem que tenta ilustrar uma “pré-formação infra-humana” de tal fenômeno, valendo-se da ideia de que entre um animal e o homem, pode haver – com o perdão do antropomorfismo – uma relação de confiança “amorosa” que venha a, de algum modo, justificar uma incompreensível situação de sofrimento.

Mas quero argumentar que a fé num sentido último é precedida pela crença em um Ser último: pela crença em Deus. Imaginemos um cachorro – um outro cachorro -, um cão que se encontra doente. Você o leva ao veterinário, que traz mais dor ao bicho. O animal se inquieta, até conseguir ver você e deixar o veterinário examiná-lo e tratá-lo. Apesar da dor, o cão se mantém quieto. Ele não consegue entender o sentido da dor, nem o propósito de uma injeção ou de um curativo, mas o modo como ele olha para você lhe revela uma confiança ilimitada em sua pessoa; uma segurança íntima que faz com que o bicho sinta que, apesar da dor, o veterinário não fará mal (FRANKL, 2011, p 181).

Frankl, por fim, alerta para que se preserve bem a distinção entre sentido e suprasentido, pois uma confusão entre eles poderia estimular algo como uma passividade existencial, paralisante e aniquiladora da responsabilidade. Isso porque, se se acreditar que – não importando o que se faça ou que resultados eu busque e alcance – o suprasentido, ao final, se imporá, a atitude pessoal ficará prejudicada. O melhor, no pensamento do vienense, é agir, em cada situação concreta, como se não soubesse de nada ou como se não cresse em nada<sup>365</sup>: “O suprasentido aparece no ‘efeito’, não na intenção” (FRANKL, 1978, p. 235). No momento em que se age, há de restringir a crença no suprasentido, a fim de que se seja capaz de agir. “Devo ater-me tão-somente ao sentido que em cada caso percebo, em vez de visar o suprasentido, que se impõe. Posso contar com ele, mas não devo incluí-lo em meus cálculos” (idem).

O sentido de cada momento depende do que eu faça ou deixe de fazer, mas o suprasentido se imporá independentemente de minhas ações ou omissões: “Em suma: a história em que se consuma o suprasentido ocorre seja através de minhas iniciativas, seja passando por cima de minhas omissões” (idem). Essa fé no suprasentido se traduziria numa confiança pré-reflexiva de que, de algum modo, tudo, da maneira própria como está, é bom e correto, *sub specie aeternitatis*.

Esta confiança, que se baseia na sensação de valor da vida de uma pessoa, diferencia-se fundamentalmente de qualquer fatalismo, que considera todos os eventos como inevitavelmente predeterminados, com a consequência de que seus adeptos cruzam os braços e permanecem como que paralisados numa atitude passiva diante do que a

---

<sup>365</sup> O mesmo valeria para a fé numa Providência divina. O momento da ação humana não deve contar com essa graça: “Costumo responder que, quando um médico elabora uma prescrição ou realiza uma cirurgia, ele o tem que fazer com a máxima atenção possível, não devendo, no entanto, flertar com a noção de ‘graça’. Quanto menos esse médico se preocupar com tal ideia, prestando atenção ao que está fazendo, tanto mais ele será um veículo para a graça. **Isto é, quanto mais humanos pudermos ser, mais facilmente nos tornaremos veículos para os propósitos divinos**” (FRANKL, 1988, p. 143, grifos nossos). Da mesma forma: “A essa argumentação, precisa ser contraposto que não é o caso de nos preocuparmos com o efeito, basta a intenção. A intenção é nossa – o efeito a Deus pertence. Para que efeito a Providência divina fará com que nossa intenção seja desviada, isto é assunto que não dá margem a suposições. Jamais se consegue saber o que a Providência planeja. Trata cada um de fazer o possível, conforme seu leal entender e conhecer. Ficar olhando de soslaio para a Providência é um erro” (FRANKL, 1978, p. 281).

existência possa lhes trazer. Ao contrário do fatalismo, a confiança torna-nos ativos, não constitui um desencorajamento, mas um encorajamento para agir, pois o agente está apoiado num fundamento onde nada pode falhar; ele poderá errar, poderá sucumbir, mas sua vida continuará tendo valor. Ele poderá reparar seus erros, poderá levantar-se novamente, e mesmo se não tiver mais nada a reparar ou se não puder mais se levantar, ainda lhe resta a possibilidade de uma mudança interior que, retroativamente, dará sentido a tudo que aconteceu (LUKAS, 1992, p. 59).

## Suprassentido e os Limites da Ciência

Como subitem final de nossa análise da teologia filosófica de Viktor Frankl, deveremos nos ater à crítica do pensador vienense aos limites da ciência, no que tange à sua legitimidade em abordar a questão do suprassentido. Aqui, o pensamento ontológico-dimensional de Frankl atinge seu ápice, na medida em que se discute, para além dos âmbitos animal e humano, o domínio teológico propriamente dito, que, como dimensão mais elevada, suprassume as duas inferiores, no mesmo sentido dialético que estudamos no capítulo anterior: “Negar a possibilidade da existência da teologia num nível superior ao das ciências naturais ultrapassaria o domínio da experiência, já que se situaria no campo da filosofia. Não de uma filosofia crítica, refletida, mas sim antiquada, diletante e apriorística” (FRANKL, 1978, p. 18). Nesse ponto, o esforço argumentativo frankliano se dirige a justificar a plausibilidade da fé no suprassentido por meio de uma demonstração lógica acerca dos limites de nossa razão.

[Paul] Tillich, naquela ocasião, quis saber que significaria essa ‘dimensão superior’. Tratar-se-ia de uma dimensão situada para além do universo? Não. A meu ver, dimensão superior significa *per definitionem* uma dimensão mais abrangente. Um plano bidimensional é abrangido por um volume tridimensional. Da mesma forma, a dimensão antropológica está contida numa dimensão superior, que abrange a inferior. Do ponto de vista dimensional-ontológico, portanto, não deveria haver conflito algum entre antropologia e teologia, porque a teologia é a dimensão mais abrangente (FRANKL, 2003b, p. 60).

Como vimos anteriormente, essa dimensão mais elevada “supra-humana”, é, por princípio, inacessível ao intelecto puro, o que significa dizer que não é “racionalmente compreensível nem intelectualmente palpável” (FRANKL, 1992, p. 82). Por conta disso, tal domínio resiste ao escrutínio reducionista de qualquer abordagem científica, de modo que não possa figurar na cosmovisão das ciências naturais. Isso, contudo, não implica afirmar que a totalidade do real seja desprovida de sentido, finalidade e propósito. O que Frankl entende

defender é apenas que a ciência, no que disser respeito a um sentido último, é cega<sup>366</sup>, o que lhe faz dar razão a seu conterrâneo, o ganhador do Prêmio Nobel de Física (1933), Erwin Schrödinger (1887 – 1961), que teria dito que “ao mundo das ciências naturais falta tudo o que se refere ao sentido e à finalidade dos eventos globais”. É nesta acepção que o suprasentido “simplesmente não se manifesta dentro dos limites da mera ciência natural. O corte transversal efetuado na realidade pela ciência natural não o atinge” (idem).

A esse respeito desse “corte”, Frankl utiliza como exemplo o discurso do cientista francês Jacques Monod (1910 – 1976), laureado com o Prêmio Nobel de Medicina em 1965. Para o pai da logoterapia, é perfeitamente legítimo que Monod, na qualidade de biólogo molecular, afirme que toda a vida seja resultado da interação entre mutações genéticas e seleção natural, de maneira que o acaso esteja na raiz da evolução das espécies. Contudo, o cientista erra quando afirma que “...a ideia de acaso é a única pensável, pois é a única compatível com os dados da observação e da experiência. E nada nos permite supor que as nossas concepções a este respeito devam ou mesmo possam sofrer uma revisão” (MONOD apud FRANKL, 2005, pp. 55-56).

Um discurso dessa natureza, no parecer de Frankl, nada teria a ver com a ciência que pratica, constituindo, muito mais, uma espécie de bandeira particular, baseada em sua ideologia pessoal. Em termos ontológico-dimensionais, o que ele consegue – por meio de tal pensamento – é absolutizar o domínio da biologia, valendo-se de uma projeção<sup>367</sup>, no intuito de negar, aprioristicamente, a possibilidade de uma dimensão mais elevada. Eis a advertência frankliana: “Um cientista pode fixar-se em sua ciência e permanecer em suas dimensões, mas deve também

---

<sup>366</sup> “Que a Ciência Natural não conhece um mundo do sentido e da finalidade não significa, porém, que não há sentido e finalidade, mas apenas que a Ciência Natural é cega para sentido e finalidade. ‘Falta ao mundo da Ciência Natural tudo o que tem relação com sentido e finalidade de tudo que acontece’, diz E. Schrödinger” (FRANKL, 1990, pp. 56-57).

<sup>367</sup> “Portanto, há projeções necessárias; sim, toda ciência ôntica está como tal – em oposição a todo saber ontológico – em uma relação de dependência com o empreendimento de projeções; em uma relação de dependência com a abstração do caráter dimensional de seu objeto – com o afastamento de dimensões. Exatamente isso, porém, não significa outra coisa senão: projetar o respectivo objeto. Assim, a *ciência tem a necessidade de anular a estrutura plenamente dimensional da realidade*: a ciência precisa obscurecer e suspender – ela precisa fingir e fazer tudo ‘como se’...” (FRANKL, 2014, p. 71). Contudo, o cientista deve ter consciência de que trabalha no plano ôntico, por meio de projeções do ser, não devendo absolutizá-las, momento em que deixará de fazer ciência em nome de uma ideologia pessoal. Nesse mesmo diapasão: “Nenhuma ciência pode compreender-se a si mesma, ou julgar-se a si própria, se não se elevar acima de si mesma. Assim, nenhuma ciência, sendo ôntica, pode avaliar seus resultados e prever suas consequências sem abandonar seu próprio campo, a sua região ôntica, e submeter-se a uma avaliação ontológica. (...) Repetidas vezes também nós nos vimos obrigados a ultrapassar os limites do campo estritamente científico para confrontar os resultados científicos com as expectativas ontológicas” (FRANKL, 1992, p. 49).

estar aberto, manter aberta sua ciência, ao menos à *possibilidade* de uma dimensão diferente e mais alta” (FRANKL, 2005, pp. 55-56).

Logo, quando se diz que as ciências naturais não conseguem observar qualquer teleologia, deve-se ler, na verdade, que, no plano de projeção das ciências naturais, não é passível de representação uma teleologia que venha a sugerir um propósito ou sentido superior. Isso, contudo, frisa-se, não deve implicar uma exclusão da possibilidade de que a teleologia não existe nessa supradimensão. A não abertura a essa possibilidade já não constitui uma causa legítima à ciência, mas sim uma ideologia ou uma filosofia “diletante, antiquada e apriorística” (FRANKL, 1990, p. 56).

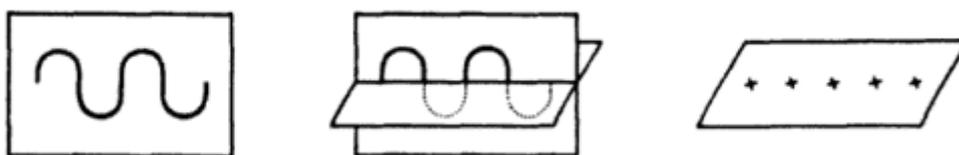
Seria mais correto se um biólogo, em vez de comerciar sua crença pessoal ou descrença, se limitasse a declarar que no âmbito da competência da biologia não emerge nada de semelhante a um fim ou a um sentido mais alto e último. Não existe nenhuma evidência de teleologia, poderia ele dizer. Mas, a não ser que ele seja um reducionista, não poderá excluir a possibilidade de que a teleologia se encontre no contexto da dimensão mais alta imediatamente acima. É preciso que nossos cientistas tenham mais que conhecimento: eles necessitam possuir também sabedoria. E sabedoria eu a defino como conhecimento com a consciência de seus limites (FRANKL, 2005, pp. 56).

Nesse contexto, Frankl insere seu debate com outro conterrâneo vienense ganhador do Prêmio Nobel (Medicina – 1969) e amigo pessoal, Konrad Lorenz (1903-1989). Numa época em que tanto se afirma que a evolução não seria nada mais que puro acaso, que tal processo se reduz a acontecimentos absolutamente casuais desprovidos de qualquer vínculo de sentido e finalidade entre si, Frankl indaga: não deveríamos questionar se o âmbito da biologia seria o único plano a partir do qual podemos observar a realidade? Não seria concebível que num outro plano, a partir de outro sistema de coordenadas, possam se constatar conexões significativas ou uma indicação de teleologia? O pai da logoterapia busca criticar, assim, o posicionamento segundo o qual só pode existir aquilo que se deixa projetar nos variados planos das ciências naturais, ignorando o fato de que a realidade é, em última instância, pluridimensional.

Eu conversei muito com Konrad Lorenz a respeito disto. Eu lhe chamei a atenção para o fato de que não conhecer nenhuma teleologia não significa dizer que ela não exista. Quando nós projetamos o acontecimento natural sobre o plano do biológico, a teleologia não se acaba, mas pode muito bem existir na próxima dimensão mais alta. Sob o plano da biologia, vemos apenas pontos sem relação congruente: são mutações individuais, são coincidências, aqui não existe nenhuma relação adequada. Mas é possível que exista uma coerência na próxima dimensão mais elevada. Aqui ele teve, tanto quanto eu percebi, de me dar razão (FRANKL et al 2013, pp. 76-77).

Aqui, Frankl propõe mais uma analogia geométrica, no intuito de ilustrar essa abertura ontológica por ele defendida e a consequente limitação epistemológica nela implicada. Assim, suponhamos que uma curva se encontre num plano vertical e que tal plano seja atravessado por um plano horizontal. No plano horizontal, quando considerado isoladamente, a curva projeta apenas os pontos de interseção: cinco pontos isolados e, aparentemente, desconexos.

Figura 19: Possibilidade de Teleologia



Fonte: FRANKL, 1992, p. 83

Contudo, apenas na aparência inexistente conexão entre eles: numa perspectiva integral, a curva estabelece a sua interligação. No entanto, as conexões que tornam inteligível aquele arranjo de pontos aparentemente isolados não estão dentro, mas fora do plano horizontal, acima ou abaixo dele. Transferindo o poder de imagem desta alegoria para outros eventos aparentemente desconexos ou carentes de uma conexão significativa, Frankl busca imaginar uma aplicação desse argumento às mutações genéticas, também “sem sentido” ou aleatórias na aparência. Por meio dessa metáfora matemática, pode-se imaginar por que as mutações, bem como toda a evolução das espécies, devem, necessariamente, projetar-se no plano de corte da ciência natural como meros acasos<sup>368</sup>, “enquanto o sentido ‘mais elevado’ ou ‘mais profundo’ só pode se manifestar num outro plano, à semelhança da curva situada respectivamente acima ou abaixo do plano horizontal” (FRANKL, 1992, p. 83). Desta forma, nem tudo pode ser

<sup>368</sup> O mesmo raciocínio valeria para os possíveis desígnios ou reflexos desse supramundo no mundo humano, como no caso da ideia de Graça ou Providência: “A noção de ‘graça’, no entanto, pertence à dimensão supra-humana, aparecendo, portanto, no plano da humanidade apenas como uma projeção. Em outras palavras, o que, no plano natural, toma a aparência de uma decisão humana, pode bem ser interpretado no plano supra-humano como apoio e assistência de Deus” (FRANKL, 1988, p. 137). É assim que Frankl narra um exemplo ilustrativo. A dona de uma tabacaria próxima à sua casa em Viena havia sido assaltada alguns dias antes. No momento do assalto, a senhora gritou por Franz, seu marido. O bandido acabou por fugir, esperando que o homem aparecesse. Ocorre que, na verdade, Franz morrera duas semanas antes do assalto, e o grito da viúva havia sido, de fato, uma oração, rogando ao marido que intercedesse por ela junto a Deus: “Ora, cabe a cada um de nós o modo através do qual tal sequência de eventos naturais será interpretada: ou aceitando um mal-entendido por parte do ladrão, isto é, um evento de ordem psicológica, ou nos termos de uma aceitação Celeste de uma prece. De minha parte, estou convencido de que, se há algo como um Céu que acolhe orações, este Céu se esconderá por trás de uma sequência de fatos naturais” (FRANKL, 1988, p. 30, grifos nossos).

entendido no tocante às conexões lógicas de forma teleológica (ou finalista), mas apenas explicado de forma causal<sup>369</sup>. Assim, “Observadas deste ângulo, as mutações podem perfeitamente esconder uma teleologia, uma finalidade. Eu lhe chamaria ‘teleologia negativa’, para fazer um paralelo com a ‘teologia negativa’, que não se propõe afirmar o que Deus é, mas apenas o que Ele não é” (FRANKL, 2003b, pp. 54-55).

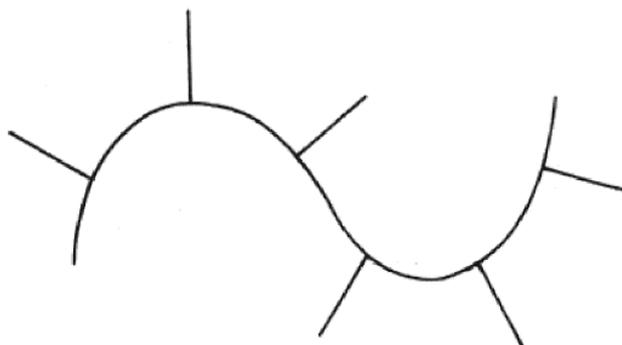
E se Konrad Lorenz renunciasse à negação da possibilidade de uma teleologia no sentido acima formulado, não só faria jus ao Prêmio Nobel pela sua capacidade científica, como se tornaria candidato a um Prêmio Nobel que ainda não existe, o da sabedoria. *Sabedoria*, no final das contas, pode-se definir como *saber – é simultaneamente a consciência dos limites de tal saber* (FRANKL, 1978, pp. 43-44).

A fim defender a possibilidade de um supramundo, alicerçado sob a ótica de um suprasentido, a partir do qual até mesmo a dimensão trágica da vida humana se mostre axiologicamente inteligível, Frankl recorre a mais uma alegoria geométrica. Essa reflexão parte do dito popular “Deus escreve certo por linhas tortas”. Na imagem de que faz uso, Frankl estabelece a definição de “escrever certo” como estabelecer caracteres paralelos perpendiculares por sobre as linhas (figura 20). Contudo, sobre linhas tortas (idem) esse arranjo não é possível, já que as letras não ficam paralelas:

Figura 20 – Alegoria Geométrica



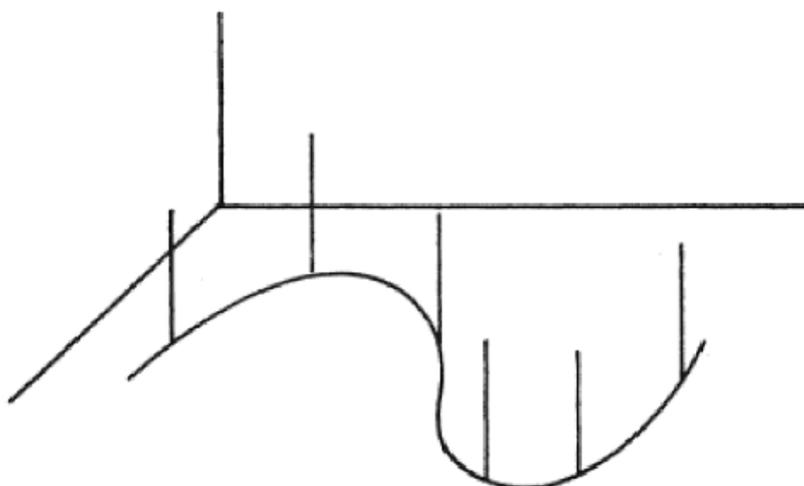
<sup>369</sup> “Para acentuar as coisas ainda mais: nem tudo pode ser compreendido no sentido de nexos plenamente significativos, ou seja, teleologicamente (ou com vistas a fins), mas tudo só se deixa explicar justamente de maneira causal. Ao menos podemos compreender, no entanto, por que as coisas são e precisam ser assim e por quê, contudo, podemos acreditar em um sentido que se encontra aí por detrás, um sentido que se encontra acima daí, ainda em um outro plano setorial, para o interior do qual nós temos justamente de segui-lo. Aqui, o saber renuncia ao seu posto e a crença passa a ter a palavra; mas aquilo que é *impossível de ser sabido* não precisa ser *in-acredit-ável*. Em verdade, como dissemos, não é possível descobrir de maneira puramente intelectual se tudo é em última instância sem sentido ou se, porém, por detrás de tudo há um sentido velado; mas por mais que não haja qualquer resposta intelectual a essa pergunta, continua sendo sempre possível uma decisão existencial em face dela” (FRANKL, 2014, pp. 290-291).



Fonte: FRANKL, 1988, p. 147

Contudo, se considerarmos que a “página” sobre a qual se escreve se estabelece por sobre um plano tridimensional, ao invés de um bidimensional, torna-se perfeitamente possível estabelecer caracteres paralelos – ou seja, “escrever certo” – por sobre “linhas tortas”:

Figura 21 – Escrever Certo por Linhas Tortas



Fonte: idem, p. 148

Por meio desse experimento mental, que ilustra o que seria o abismo dimensional entre o supramundo e o mundo humano, Frankl pretende demonstrar por que razão o suprasentido está fora do alcance intelectual do homem – e, mais do que isso, tenciona explicitar como “*algo que parece impossível numa dimensão mais baixa é perfeitamente possível numa dimensão superior, mais abrangente*” (idem, grifos originais). Nesse mesmo raciocínio, Frankl faz ressalvas às pretensões da ciência natural em encontrar o sentido mais abrangente da vida e do mundo. Assim, o psiquiatra vienense cita o trecho de uma entrevista de Albert Einstein, em que se perguntou ao físico: “O senhor acredita que simplesmente tudo pode ser representado de modo científico (natural)?”. A resposta de Einstein é enfatizada por Frankl: “Sim, isto é

pensável, mas não teria sentido. Seria uma representação com recursos inadequados, como se se representasse uma sinfonia de Beethoven por meio de uma curva de pressão atmosférica” (EINSTEIN apud FRANKL, 1990, p. 57).

O último argumento frankliano digno de análise nessa seara é o da análise dimensional das “inteligências”. Frankl reflete que, se alguém se incumba do dever de fabricar, por exemplo, sacos de papel para embalar mercadorias, será requerida uma certa inteligência. Contudo, seria aí uma inteligência modesta o suficiente de maneira que se poderia até confiar tal trabalho a uma pessoa com séria deficiência intelectual como terapia ocupacional (FRANKL, 2012, p. 105). Por outro lado, se alguém se propõe a construir uma máquina que possa fabricar esses sacos por si mesma, haverá, aí, a necessidade de muito mais inteligência para realizar tal construção. Essa outra inteligência teria que ser de um grau essencialmente mais elevado do que aquela necessária para alguém se encarregar de fazer, por si próprio, as embalagens! Segundo o psiquiatra austríaco, o mesmo raciocínio pode ser aplicado ao problema da “sabedoria dos instintos”.

Nesse contexto, segundo ele, torna-se fácil concluir que a sabedoria que dotou de determinado instinto uma espécie ou um gênero de animais haverá “que ser de um nível incomparavelmente mais alto do que a própria ‘sabedoria’ dos instintos com base nos quais o dito animal reage tão ‘sabiamente’” (FRANKL, 2003a, pp. 62-63). Assim, o pai da logoterapia questiona que, talvez, o que especifique a diferença qualitativa entre a inteligência do homem e o instinto animal seja o fato de que a razão humana pode intuir a necessidade da existência de uma sabedoria sobre-humana, que “nele enxertou a razão e nos animais os instintos: uma sabedoria que criou *toda* a sabedoria, tanto a sabedoria humana como os ‘sábios’ instintos dos animais, sintonizando-os, aliás, com o seu mundo” (idem).

### **Fé Incondicional num Sentido Incondicional**

No presente capítulo, abordamos aquele que consideramos ser o último dos três macrotemas fundamentais do pensamento filosófico de Viktor Frankl, a saber, o aspecto teológico de sua obra – aspecto esse que ultrapassa, claramente, o domínio de uma mera psicologia da religião, em direção a uma abertura ética e ontológica ao Divino. Cremos, a essa altura, haver elementos suficientes para caracterizar os contornos de uma teologia filosófica frankliana. Vamos iniciar o momento conclusivo do presente capítulo explicitando a argumentação que o pai da logoterapia oferece, no sentido de justificar as razões de sua investigação do fenômeno religioso, escrutínio esse que o acabará levando ao desenvolvimento

de uma teologia filosófica a qual, ao fim e ao cabo, redundará numa postura apologética, enquanto defesa de uma fé incondicional num sentido incondicional.

Quando a psicoterapia entende o fenômeno que é o crer não como uma fé em Deus, mas como a fé mais abrangente num sentido, então é perfeitamente legítimo que ela se ocupe com o fenômeno da fé. (...) Em todos os casos, poder-se-ia dizer que a logoterapia – a qual primariamente não deixa de ser uma psicoterapia e, como tal, de pertencer à psiquiatria, à medicina – pode ocupar-se legitimamente não só com a vontade de sentido, mas também com a vontade de um sentido último, de um suprasentido, como costume chamá-lo; e, em última análise, a fé religiosa é uma fé no suprasentido, uma confiança no suprasentido (FRANKL, 1992, p. 62, grifos nossos).

Assim, assumindo que há uma sobreposição entre a fé religiosa e a fé no suprasentido, acreditamos que a discussão teológico-filosófica, na obra de Frankl, se inicia por meio de sua análise fenomenológica da consciência moral. São claros seus esforços para “despsicologizar” tal categoria, diferenciando-a tanto do superego freudiano, quanto dos processos comportamentais de aprendizagem. Nesse sentido, o psiquiatra austríaco entende que, paralelamente ao inconsciente psicanalítico – pulsional por definição – haveria um inconsciente espiritual – ético, estético e humorístico –, que serviria de fundamento e sustentação da consciência moral. Buscando escapar àquilo que compreendeu como o pecado subjetivista da psicanálise, escola que, em sua interpretação, desembocaria num solipsismo axiológico, Frankl passa a defender o argumento da transcendência da consciência moral: os ditames dela emanados não seriam totalmente compreensíveis na imanência, nem redutíveis ao âmbito do psíquico.

É assim que Frankl identifica a “voz da transcendência” com o Tu de Deus. Este surge, em princípio, não como conceito dogmático, mas enquanto categoria relacional: o interlocutor de nossos diálogos mais íntimos, em derradeira sinceridade e solidão. A transcendência absoluta se converte em intimidade absoluta, e, apenas dialogicamente, é que o homem pode conhecer e amar a Deus, experimentado como ser de natureza (supra) pessoal<sup>370</sup>. O pai da logoterapia identifica no humano uma natural inclinação a Deus e entende residir, na dignidade ontológica

---

<sup>370</sup> “Recapitulemos: todas as declarações sobre Deus valem exclusivamente *per analogiam*. Quanto à sua personalidade, é ‘como se fosse’ pessoa, é ‘como que’ uma superpessoa. Da mesma forma, no que tange aos atributos: Deus é bom, ‘é a bondade mesma’ (...) 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. 273).

deste anseio, um argumento a favor da compreensão de como a imanência pode nos remeter à transcendência<sup>371</sup>.

Sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus. E é justamente este Deus que denominamos de Deus inconsciente. [Isto] 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, 1992, p. 48).

A distinção entre o homem religioso e não religioso, para Frankl, portanto, nada teria a ver com a assunção de um credo particular ou afiliação a alguma confissão institucional, mas, sim, com o pulsar existencial que emana desse diálogo interior com a consciência moral. A única diferença entre o homem religioso e o não religioso estaria no fato de que o primeiro interpretaria sua relação com o fundamento final da reponsabilidade no seio da transcendência, assumindo a decisão de crer que participa de um diálogo, não de um solilóquio com a própria consciência. O homem não religioso, por sua vez, também recorreria a essa voz, mas não a reconheceria como algo diferente de si. Frankl não vê qualquer problema nesse fato, assumindo que a experiência dessa fala interior é universal – a variável estaria na interpretação do “perante-quê” da responsabilidade pessoal. Na teologia filosófica frankliana, Deus é, primeiramente, o Deus dialógico, o Tu Divino por trás da consciência moral.

Adiante, levando às últimas consequências a análise fenomenológica da consciência moral, Frankl chega ao argumento de que subjaz a essa instância o princípio axiológico absoluto – Deus – a partir do qual compreendemos, na concretude de nossa existência no “aqui e agora”, o bem universal – incalculável na mera dimensão humana – num determinado momento histórico – reconhecido pela consciência como o sentido de cada situação. Tudo que entendemos na esfera de relatividades do valor está sempre, implicitamente, referido ao não-relativo. Esse parâmetro incondicionado aparece como condição de possibilidade para qualquer juízo humano de valoração.

Logo, para Frankl, por trás da consciência moral, Deus também aparece como um ideal de dever-ser que se funda não na imanência, mas na transcendência. O psiquiatra austríaco defende, ainda, que, excluindo-se a transcendência da compreensão do humano, acabam por criar-se as condições lógicas fundamentais para as mais diversas formas, no campo da ética e da antropologia filosófica, de convencionalismos, ceticismos e niilismos, os quais, em última

---

<sup>371</sup> A própria filosofia existencial, no pensamento frankliano, acabaria por reaproximar o homem de Deus: “A filosofia existencial confirma, afinal, a sentença de Bacon de Verulam: ‘Pouca filosofia afasta o homem de Deus; muito filosofia o leva de volta a Deus’” (FRANKL, 1978, p. 272).

instância, tendem a negar o sentido da vida humana. Temos, aqui, o segundo argumento teofilosófico de Frankl: o Deus da ética, não como um *Summum Bonum* abstrato, mas enquanto *Summa Persona Bona*, o valor absoluto em seu caráter pessoal.

Se existo, existo espiritual e moralmente, existo com respeito ao sentido e aos valores, existo para algo que necessariamente me supera quanto ao valor, que se situa na hierarquia dos valores, mais alto do que eu. Em outras palavras: existo com relação a algo que não pode ser coisa, mas alguém, uma pessoa, alguém que supera minha pessoa, uma superpessoa. Em suma, se existo, existo sempre em relação ‘a’ e ‘para’ Deus (FRANKL, 1978, p. 273).

A terceira face de Deus no pensamento teofilosófico de Frankl está na concepção do Ser Suprapessoal que teria, como correlato ontológico, o supramundo [*Überwelt*] e, como correlato ético-teleológico, o suprasentido [*Über-Sinn*]. O primeiro pode ser interpretado como a totalidade do real, o Ser que englobaria tanto o mundo [*Welt*] humano, quanto o meio-ambiente [*Umwelt*] animal. O segundo diria respeito às relações de finalidade, justiça, valor e propósito do universo como um todo em seu devir. Tais noções, por definição, não são acessíveis à razão pura, podendo ser compreendidas, existencialmente, apenas por meio da fé, a qual, segundo Frankl, não seria uma forma inferior de conhecimento excludente da razão, mas a razão mesma enriquecida por meio da decisão existencial. Utilizando-se de duas alegorias geométricas (a da razão áurea e a da consideração dimensional sobre a “escrita certa em linhas tortas”), o pai da logoterapia busca defender a possibilidade de uma suprasentido que venha a justificar, axiologicamente, até aquilo que, em nossa limitada percepção humana, aparece como o trágico e como absurdo<sup>372</sup>.

Por fim, buscamos detalhar como Frankl busca afirmar os limites da razão humana e da própria ciência<sup>373</sup> no que diz respeito a negar ou afirmar a existência deste sentido último, relacionado a um Ser último. Tais dimensões – frisamos novamente – fogem ao alcance de nossas possibilidades de conhecimento. A razão pura há de, necessariamente, fracassar nesse âmbito, razão por que o pai da logoterapia, por meio de uma postura qualificável como apologética, sai em defesa da fé nesse suprasentido. Ao compreender a raiz comum de todo

---

<sup>372</sup> “O verdadeiro ser do homem é a existência, e o sentido final da vida é a transcendência. O caminho que seguimos em nossa crítica do niilismo nos levou do automatismo à existência; o caminho que, em nosso dissertar sobre a crise do humanismo, escolhemos, nos fez ir da autonomia à transcendência. **Somente a partir da transcendência se pode encontrar o sentido final do sofrimento**” (FRANKL, 1978, p. 273, grifos nossos).

<sup>373</sup> O papel ético e civilizatório da religião é, também, louvado por Frankl: “Se Goethe disse: ‘Quem possui arte e ciência, também tem religião’, nós sabemos hoje muito bem onde a humanidade iria parar se tivesse, por exemplo, ciência e nada mais; para a humanidade restariam, então, de toda sua ‘ciência pura’, somente as bombas atômicas” (FRANKL, 1992, p. 55).

desespero como uma idolatria – esta entendida enquanto a absolutização de um valor relativo –, o pensador austríaco afirma que até o intelecto pode ser idolatrado. Se a razão for, nessa acepção, “idolatrada”, sendo considerada como valor máximo e final, como único meio de interpretar a vida e o sentido, pode-se bem chegar ao desespero.

Se você ler Schrödinger ou Einstein, verá que a ciência não pode dar nenhum sentido nem nenhum objetivo. A ciência não pode fazê-lo, por princípio. E o que é que a técnica tem feito: A técnica nunca poderá dar um propósito. Ao contrário, só pode pôr em nossas mãos os meios para alcançar o propósito (FRANKL, 2000a, pp. 39-40).

Aqui, propõe-se um “sacrifício da razão”, não no sentido de descarte *per se* de nossa racionalidade, mas no reconhecimento de que existiria algo acima dela, algo perante o qual devemos estar dispostos a sacrificá-la “O *sacrificium intellectus* não é a renúncia ao intelecto, à *ratio* como tal, é apenas a renúncia à sua idolatria, uma renúncia, portanto, condicionada, apenas a renúncia a eleva a *ratio* ao nível de um valor absoluto” (FRANKL, 1978, p. 267). Segundo Frankl, o indivíduo que se decide por esse sacrifício não se conforma com o suposto absurdo da vida, muitas vezes, defendido por cientistas. A única coisa que esse indivíduo deve aceitar é a sua incapacidade de compreender o suprasentido. Aqui essa fé, essa confiança num suprasentido, constitui uma proteção existencial contra o desespero. Trata-se de uma confiança que “desiste de compreender o supra-sentido para acreditar nele” (idem).

No domínio de sua casuística psicoterápica com quadros mais extremos, Frankl (que foi laureado com o prêmio “*Lifetime Achievement Award*” da *Foundation for Hospice and Home Care*) revela sua particular experiência com muitos pacientes que, fora de possibilidade terapêutica, e independentemente de afiliação a uma religião institucional (muitos, inclusive, ateus e agnósticos declarados<sup>374</sup>), acabavam por caminhar em direção à morte com uma ilógica serenidade, que constituía algo como uma confiança de “se saberem guardados” [*Geborgenheit*]: “*De profundis*, irrompe algo, vem à tona uma confiança total que não sabe a quem ela se entrega nem em que confia, mas que, não obstante, arrosta o conhecimento de seu infausto prognóstico” (FRANKL, 1992, p. 62). Para o pai da logoterapia, o sofrimento em dignidade e a afirmação da vida em momentos como esses, nos quais as formas de destino se impõem da maneira mais desesperadora, têm relação com essa vontade de sentido último, que se manifesta sob a forma daquilo que nomeou de “confiança primária no ser” [*Urvertrauen zum Dasein*] (FRANKL, 1967, p. 57). Assim, “A resposta que o homem sofredor dá, por meio do

---

<sup>374</sup> “Eu mesmo tenho testemunhado pacientes agnósticos, que, no leito de morte, sabendo da proximidade desta, demonstravam um sentimento de se saberem guardados, sentimento esse que não conseguia explicação racional no campo de suas filosofias de vida irreligiosas” (FRANKL, 1988, p. 150).

‘como’, ao ‘porquê’ do sofrimento é sempre uma resposta sem palavras, mas, reiteremos, ela é, do prisma da fé num supersentido, a única significativa” (FRANKL, 1978, p. 283).

A questão é apenas saber se há em geral efetivamente ateus. Em um de meus livros, com base em um material casuístico, enredei-me em reflexões que me revelaram o fato de que, no fundo, na profundidade do inconsciente, cada um de nós, ao menos no sentido mais amplo do termo, é um crente, por mais que essa sua crença possa ter sido ainda por demais reprimida ou soterrada. E, se Freud afirmou certa vez que o homem não seria apenas com frequência muito mais imoral do que ele acredita, mas também muito mais moral do que ele pensa, então podemos acrescentar: ao mesmo tempo, ele também pode ser muito mais religioso do que ele estaria pronto a admitir. Tal onipresença da crença – ainda que apenas no inconsciente e no sentido de uma crença em um sentido derradeiro – torna explicável o fato de ateístas declarados, tal como é possível comprovar empiricamente, no que concerne à capacidade de encontrar um sentido em sua vida, não ficam atrás de crentes conscientes (FRANKL, 2014, pp. 296-297).

A partir de sua experiência profissional e também pessoal, Frankl, discordando nominalmente do teólogo judeu Richard Rubenstein (1924 – 2013), em sua obra “Depois de Auschwitz” (1966)<sup>375</sup>, defende que, para a grande maioria dos prisioneiros dos campos de concentração que tinham fé, Deus “não morreu”. Dessa forma, o pai da logoterapia expressiu sua convicção pessoal de que a fé em Deus ou é incondicional, ou não se trata realmente de fé em Deus. Na qualidade de incondicional, a fé – argumenta ele – deverá continuar viva mesmo diante do assombroso fato de que seis milhões de judeus foram vítimas do holocausto. Se a fé for condicional, ela definhará diante de uma única criança inocente no leito de morte.

Não podemos negociar com Deus, não podemos dizer, por exemplo: ‘Até seis mil ou mesmo um milhão de vítimas do holocausto mantenho minha fé em Ti, mas de um milhão para cima nada mais pode ser feito; sinto muito, mas tenho que renunciar à minha fé’. (...) À semelhança de um fogo pequeno, que a tempestade apaga, enquanto que o fogo grande é atizado por ela, a fé pequena é enfraquecida pelas catástrofes, enquanto que a fé forte é por elas fortalecida (FRANKL, 1992, p. 89).

Em sua postura apologética, para Frankl, aquilo de que os sofredores, em última instância, necessitam é “uma fé incondicional num sentido incondicional” (FRANKL, 2011, p. 193). Essa fé – frisamos – é o que o pensador vienense entende resguardar o homem da idolatria que leva ao desespero. Segundo ele, em todo ato de valoração, os valores são convocados diante

---

<sup>375</sup> Esta obra polêmica obra, de 1966, desafiou algumas das crenças mais centrais da teologia judaica, ao questionar, diante da ocorrência do Holocausto, a existência de um Deus onipotente e redentor, que age na história. Para Rubenstein, a aliança de Deus com os homens, após a Segunda Guerra, estava morta, bem como o fundamento de uma esperança e salvação baseado na promessa do Deus das Escrituras.

do “tribunal divino” por ordem hierárquica. Cada valor tem seu lugar indicado, lugar esse que, às vezes, é, posteriormente, mudado. Quando conferimos às coisas um valor exagerado, absolutizando-as, isto é, quando alguma coisa é colocada no posto reservado ao valor máximo – Deus – caberá uma retificação: “O que caracteriza a idolatria é justamente o esquecimento desse valor máximo, o esquecimento de que ‘todas as coisas são simplesmente nesta terra suportes do Senhor’” (FRANKL, 1978, p. 263). Logo, a mensagem deste sobrevivente do Holocausto ao *homo patiens* é a de que a fé incondicional num sentido incondicional pode transformar qualquer fracasso num “triunfo heroico”. É com esse espírito que Frankl conclui um de seus livros, ao citar os últimos versículos do Livro de Habacuc, enquanto demonstração eloquente de uma confiança incondicional num sentido último e de uma fé incondicional num Ser último:

‘Esperarei 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’. Que seja essa a lição a se aprender de meu livro (FRANKL, 2011, p. 157).

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Se quisermos valorizar e empenhar o potencial humano em sua forma mais elevada possível, devemos antes de tudo acreditar que ele existe e que está presente no homem. Se não, o homem deverá ‘desviar-se’, deverá deteriorar-se, porque o potencial humano existe sim, mas na pior forma. Por outro lado, não devemos permitir que nossa fé na potencial humanidade do homem nos induza a esquecer o fato de que, na realidade, os homens *humanos* são e, provavelmente, sempre serão uma minoria. Contudo, é exatamente este fato que deve estimular a cada um de nós a unir-se à minoria: as coisas vão mal, mas se fizermos o melhor que pudermos para fazê-las progredir, tudo será pior ainda” (FRANKL, 2005, p. 24).

Tendo, ora, atravessado os cinco capítulos que nos propomos a desenvolver, caber-nos-á um reencontro com as hipóteses aventadas para a presente pesquisa. De fato, nossos esforços de sistematização e interpretação do pensamento do fundador da logoterapia nos levaram a considerar, neste momento conclusivo, a existência de elementos sólidos para a caracterização de um pensamento filosófico autenticamente frankliano. Desta forma, a estrutura metodológica, pensada por nós em macrotemas de investigação (1 - visão de mundo, 2 - visão de homem e 3 - a questão de Deus), mostrou-se, em nosso parecer, um caminho viável para a elucidação dos fundamentos da filosofia de Viktor Frankl.

No primeiro âmbito de investigação, confrontamo-nos com os esforços do pensador vienense em desnudar os contornos do mundo do dever-ser – o *cosmos* do sentido e dos valores – que atravessa os domínios do ser e do poder-ser, desafiando a liberdade humana na direção de uma existência eticamente justificada, isto é, de uma vida significativa. Contudo, o sentido, como *telos* da experiência humana, foi objeto de uma verdadeira “despsicologização” na obra de Frankl, na medida em que tal categoria passou a exprimir uma exigência objetiva de realização que confronta um ser humano único no âmbito de uma situação irrepetível. Enquanto o possível axiologicamente mais elevado, o sentido – que se funda no mundo, não no homem – clama pelo ser, gerando a responsabilidade pessoal diante dessa missão absolutamente singular. A essência da existência humana é compreendida em termos de responsabilidade e autotranscendência.

Assim, o pensador vienense nos conclama a assumir nossa radical unicidade no interior desse *cosmos* moral, não por meio do questionamento ensimesmado pelo sentido da existência, mas no reconhecimento da objetividade deste chamado da vida, que nos desafia continuamente

com possibilidades fugidias de sentido. No existencialismo frankliano, a vida humana implica um ser-em-situação que vai corresponder, sempre, a um ser-interrogado: é a vida que nos interroga, tendo como pressuposta uma resposta certa que devemos ter como meta de nosso agir, o sentido. Nesse contexto, analisamos como foi fundamental a influência da ética material dos valores de Max Scheler para o “despertar” do sono psicologista de Frankl. Dessa forma, o sentido nunca será um “meio” em cuja direção sou “empurrado” a fim de satisfazer minhas necessidades psicofísicas, mas sempre um fim em si mesmo, ainda que aponte apenas para mim e somente numa determinada situação de vida, por definição, irrepetível.

Esse status de fim em si mesmo retira a noção de “sentido” da série de apetites que vai redundar num modelo homeostático de compreensão do agir humano: a liberdade humana se deixa atrair pelo sentido, mas pode até decidir-se contra ele. Nesses termos, o mundo não é apenas uma coleção de instrumentos de utilidade variável para a manutenção de um equilíbrio interior perdido: para Frankl, o homem não é uma mônada que enxerga a realidade como um reflexo de si, buscando nela apenas o que lhe convier em termos de necessidades biopsíquicas. Pelo contrário, o homem só chega à sua realização pessoal, quando a perde de vista, focando-se no mundo e suas possibilidades de sentido, em outras palavras: existindo de maneira autotranscendente. Concluímos, nesse momento, pela existência de uma postura epistemológica de matriz objetivista, logicamente integrada a uma forma bastante pessoal de realismo filosófico de inspiração fenomenológica no pensamento frankliano.

Nesse contexto, um momento de particular relevância para esse primeiro momento de pesquisa foi o da concepção frankliana acerca da gênese dos valores histórico-morais, que teriam sua origem na semelhança de situações que exigiam respostas similares de sentido. Assim, o resultado da interação entre sentidos únicos, situações semelhantes e o curso histórico veio a ser a cristalização dos valores, também chamados por Frankl de “sentidos abstratos”. Em outras palavras, trata-se de princípios e imperativos abstratos acerca do dever-ser, que podem aliviar a angústia de liberdade do homem, mas jamais substituirão a consciência individual diante das sempre novas situações que configuram o transcorrer de uma vida humana.

Toda essa arquitetura conceitual culmina numa filosofia de vida que defende que o propósito da vida humana é o de realizar sua essência individual na existência, encurtando a distância entre essência e existência. Essa essência concreta diz respeito à unicidade da posição de cada indivíduo no cosmos moral, que apresenta, no transcurso de cada história de vida, possibilidades “encomendadas” de sentido. Frankl exorta a consciência da responsabilidade de realizar essa essência, que equivale a realizar o máximo de possibilidades de sentido no transcurso de uma vida. É aí que se mostra inteligível a releitura frankliana do imperativo de

Píndaro: chega a ser o que só tu podes e deves ser! Essa exortação tem como pressuposto a tese da onipresença de sentido, que inspira o otimismo trágico frankliano: não há situação de vida, por mais exteriormente miserável e desesperadora que possa parecer, que não contemple uma possibilidade de sentido.

Diante do quadro teórico erigido nos dois primeiros capítulos, cremos ter conseguido, minimamente, caracterizar o que seria a visão de mundo do pensamento frankliano, ao analisar – a partir do conceito de “sentido” – as posturas fundamentais de Viktor Frankl nos campos da ontologia, ética, temporalidade e epistemologia, posturas essas que convergem para uma *Lebensphilosophie* otimista e afirmativa da vida

No segundo macrotema de investigação escolhido por nós para a elucidação da filosofia frankliana, analisamos a antropologia filosófica defendida pelo fundador da logoterapia. Aqui, pudemos vislumbrar a centralidade da categoria “espírito” como modo de ser distintivo do ser humano, para além dos modos de ser biológico e psíquico. Nossa análise buscou, para tanto, explicitar a influência da *imago hominis* de Max Scheler na proposta frankliana. Assim, foi fundamental compreender, como, em Scheler, o espírito representa um salto supraquantativo não redutível a um continuum de inteligência prática. Trata-se, na verdade, da genuína capacidade de autoconsciência, que traz ao homem a possibilidade de objetivação de sua constituição biopsíquica e da própria realidade.

Aqui, o âmbito do espiritual diz respeito não apenas ao campo da racionalidade e da lógica, na medida em que inclui o sentir emocional dos valores. O espírito acaba por implicar uma ruptura com a ordem da necessidade natural biopsíquica, fazendo nascer no homem a livre contemplação do possível e o conseqüente anseio pelo valor, pela possibilidade mais valiosa de cada situação concreta de vida, em outras palavras, pelo sentido existencial. A reboque de Scheler, Frankl afirma que espírito é só aquilo que é livre no homem. E é essa liberdade que implica a transcendência do meio-ambiente (*Umwelt*) na direção do mundo (*Welt*).

Contudo, a fim de compreender a essência da liberdade espiritual em Frankl, investigamos o “diante-de-quê” essa capacidade humana se exerce dialeticamente e chegamos à delimitação das três formas básicas de destino trabalhadas na obra filosófica do fundador da logoterapia: os instintos e o caráter (destino psíquico); a hereditariedade e o corpo (destino biológico); e o meio ambiente físico e social (destino sociológico). Dessa forma, pudemos analisar os argumentos afirmativos da liberdade pessoal em cada um desses âmbitos de facticidade.

A elucidação do modo de ser espiritual nos levou, como consequência, ao princípio motivacional da logoterapia, a chamada “vontade de sentido”. Nesse momento, apreciamos a

refutação frankliana às concepções antropológicas de Freud (resumido sob a noção de “vontade de prazer”) e de Adler (condensado sob a ideia de uma “vontade de poder”), tidas como monadológicas e homeostáticas. A concepção frankliana, nesse âmbito, defende que, primariamente, o homem busca a realização de sentido na vida, sentido esse que não apresenta qualquer relação de necessidade com ambições autocêntricas de diminuição de tensão, ou de autogratiificação. Assim, pudemos observar como a vontade de sentido se revela como a manifestação mais eloquente da autotranscendência da existência humana. Dessa forma, desconstroem-se as noções de “auto-realização”, de “felicidade”, de “prazer” ou de “poder” como objetos da orientação primária do ser humano. O que o ser humano busca, primariamente, é uma razão que dê dignidade a tais ambições, o que só pode ocorrer quando se busca o sentido, não seus efeitos colaterais.

Nesse primeiro momento da análise do segundo macrotema, cremos já ter conseguido organizar os elementos a fim de verificar como a compreensão de homem a partir do conceito de “espírito” se integra, de maneira logicamente harmoniosa, ao “mundo objetivo dos sentidos e dos valores” que buscamos elucidar nos dois primeiros capítulos da tese. Defendemos, ali, a integração ontológica da liberdade humana à aspiração dessas possibilidades objetivamente mais valiosas – ao sentido de cada situação de vida. “Espiritualizado” pela vontade de sentido, o homem não se deixa reduzir à condição de uma mônada biopsíquica voltada hermeticamente às suas próprias necessidades, já que sua vocação ética é, na verdade, definida por uma “abertura ao mundo”, abertura essa orientada pela busca livre e responsável do sentido existencial de cada momento singular.

Chegamos, então, ao segundo momento do macrotema “antropologia filosófica”, ao investigar como Frankl como compreendeu a coexistência da multiplicidade ontológica de que o homem participa na qualidade de ser biopsicoespiritual. Trata-se, na verdade, de elucidar a metodologia teórica por meio da qual o pensador vienense compreendeu a “inserção” da categoria espírito em sua antropologia multicompreensiva, analisando como tal método possuía, paralelamente, o interesse de preservar a unidade humana em face da diversidade ontológica que a define. Essa metodologia se refere, de fato, à “ontologia dimensional” frankliana, que se revelou enquanto modelo dialético de inspiração matemática para descrever a unidade fundamental dos três modos de ser de que o homem participa: biológico, psíquico e espiritual.

Partindo da constatação de a contemporaneidade revelar ser a “era dos especialistas”, o diagnóstico de Frankl sobre nossos tempos revela a preocupação quanto às diversas formas de reducionismo, que ocorrem quando uma determinada ciência clama para si a totalidade do saber

sobre o homem. A alternativa dimensional concebe as categorias constitutivas do ser humano como reflexivas, da mais baixa (corpo) à mais elevada (espírito), numa supressão conceitual. Assim, a dimensão espiritual revelou-se como último momento do processo desse processo de supressão, integrando as outras duas categorias constitutivas – o *bios* e a *psique* – sem negá-las por completo.

Após a análise das “duas leis” de tal modelo dialético, isto é, compreendido o fenômeno de coexistência unitária das dimensões biológica, psíquica e espiritual, enfrentamos o debate acerca do paralelismo psicofísico em sua relação com o antagonismo noopsíquico. Nesse momento, ocupamo-nos de elucidar as relações funcionais entre as diferentes dimensões constitutivas do homem: enquanto as dimensões biológica e psicológica revelam uma continuidade operacional (paralelismo psicofísico), o espiritual tem a capacidade de fazer frente a esse paralelismo, nos termos de uma oposição em potencial (que Frankl batizou de “poder de obstinação do espírito”). Concluímos essa segunda parte do momento antropológico de nossa pesquisa com uma análise acerca do fundamento clínico da logoterapia e o consequente “credo” psiquiátrico de Viktor Frankl, baseado no valor e dignidade da pessoa espiritual, sob a ótica da onipresença do sentido.

No último capítulo de nossa pesquisa, referente à investigação acerca da existência de uma teologia filosófica na obra de Frankl, iniciamos nossa análise por meio de uma elucidação de um aspecto fundamental da logoterapia, a que se denominou “pastoral médica”. Nesse momento, de antemão, pudemos compreender o esforço frankliano em tornar claras as fronteiras entre os domínios da teologia e da psicoterapia. Partindo daí, vemos, mais ativamente, a postura de Frankl como um autêntico psiquiatra filósofo, buscando as raízes do relacionamento humano com o Absoluto a partir do fenômeno da consciência moral. Esta categoria sofre uma verdadeira “despsicologização”, quando da construção do argumento de sua transcendência: seus imperativos jamais seriam plenamente elucidáveis na imanência, a partir de uma categoria meramente psicológica, tal como o superego freudiano.

A “voz” da transcendência seria identificada, sob uma perspectiva dialógica, com o Tu de Deus, de quem não se poderia falar, mas a quem nossa humanidade sempre recorre, quando dos solilóquios mais íntimos em derradeira sinceridade diante deste aparente “nada”. É assim que Frankl generaliza uma tendência inconsciente em direção a Deus, comum a todas as pessoas, independentemente de posicionamento confessional. Enquanto o *homo religiosus* tenderia a interpretar essa “voz” como relacionamento pessoal para com a pessoa divina, o homem irreligioso buscaria interpretá-la na imanência, enquanto mero fenômeno psíquico.

Esse Deus dialógico se revelaria, num posterior argumento frankliano, enquanto a pedra angular da ordem do dever-ser: na qualidade de valor absoluto e condição de possibilidade de qualquer ato de valoração, Deus se revelaria a nós como *Summa Persona Bona*. É nesse momento que Frankl propõe uma rica analogia matemática, buscando relacionar, de maneira dialética, as categorias meio-ambiente, mundo e supramundo aos conceitos de instinto, sentido e suprassentido. Deus seria o correlato pessoal deste suprassentido, o qual, por definição, estaria fora do alcance da racionalidade humana, sendo acessível apenas por meio de uma postura pessoal de fé, que é defendida na qualidade de um modo de pensar ao qual se adicionou a existencialidade do pensador.

O fundador da logoterapia se posiciona contra a idolatria da razão, que, se assumida como única e derradeira forma de interpretar a vida e seu valor, bem poderá levar ao desespero. Assim, Frankl define o fenômeno da religião como a busca de realização de uma “vontade de sentido último”, defendendo, ao fim, o cultivo de uma fé incondicional num sentido incondicional. Acreditamos ter organizado uma linha argumentativa sólida no sentido de explicitar as teses básicas que comprovam a existência de uma teologia filosófica frankliana, partindo da experiência de Deus enquanto diálogo íntimo para com a objetividade do dever (transcendência e intimidade absolutas), e do posicionamento de Deus na ontologia dimensional e na ética frankliana.

Dirigindo-nos à conclusão deste trabalho, podemos assumir que, ao longo de nosso esforço investigativo, cremos ter construído uma estrutura argumentativa minimamente válida no sentido de demonstrar que existe um pensamento genuinamente filosófico na obra de Viktor Frankl, o qual serve de fundamento direto à sua escola psicoterápica, bem como a todos os outros contextos de aplicação mencionados na introdução desta tese. Ainda que Frankl não costume se qualificar, em seus escritos, como filósofo, mas como psiquiatra/psicoterapeuta, não nos parece haver óbice a uma leitura filosófica de sua obra. Mais ainda: não cremos que Frankl, simplesmente, se valha de um inventário descoordenado de opiniões filosóficas. Pelo contrário, buscamos defender a existência de um sistema lógico<sup>376</sup> de fundamentação que perpassa, de maneira teoricamente interrelacionada, os principais problemas clássicos do pensamento ocidental. Buscamos explicitar como os três macrotemas de nosso esforço de sistematização se comunicam logicamente: em outras palavras, consideramos ter atestado como as visões de mundo, de homem e de Deus se complementam dialeticamente.

---

<sup>376</sup> “Sistema” na acepção que trabalhamos em nossas considerações iniciais (cf. com a nota 17).

Em última análise, pudemos ver como o pensador austríaco busca exortar o ser humano – na sua visão de “homem incondicionado” – a viver sua vocação ética, que emana da responsabilidade pelo sentido de sua vida:

O ‘homem incondicionado’ é, em primeiro lugar, o homem que é homem em todas as condições, e que mesmo nas situações mais desfavoráveis e indignas permanece homem – o homem que em condição alguma renega sua humanidade, mas, pelo contrário, ‘está com ela’ de forma incondicional. Vemos que essa definição do homem incondicionado é de caráter ético; corresponde a uma norma moral (não a uma média estatística), a um tipo ideal (FRANKL, 1978, p. 70).

A mensagem frankliana de otimismo e afirmação da vida, na condição de sobrevivente do episódio mais trágico e lamentável de nossa história recente<sup>377</sup>, foca-se na esperança acerca da possibilidade humana de progredir espiritualmente, de aperfeiçoar-se como indivíduo em direção à comunidade, tendo como guia o sentido de cada momento. Frankl nos convida a sermos o que só cada um de nós pode e deve ser, na unicidade de nosso posto no cosmos moral:

Você pode estar inclinado a acusar-me de invocar exemplos que são exceções à regra. *‘Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt’* (mas tudo que é grande é tão difícil de compreender quanto de encontrar), conforme diz a última frase da *Ética* de Espinoza. Naturalmente, você pode perguntar se realmente precisamos referir-nos a ‘santos’. Não seria o suficiente referir-nos a pessoas *decentes*? É verdade que elas formam uma minoria. Mais que isso, sempre serão uma minoria. E, no entanto, vejo justamente neste ponto o maior desafio a que nos juntemos à minoria. Porque o mundo está numa situação ruim. Porém, tudo vai piorar ainda mais se cada um de nós não fizer o melhor que puder (FRANKL, 1985a, p. 129).

No intuito de defender esse progresso espiritual de cada ser humano, desafiado a juntar-se à “minoria decente”, o homem deve combater o fatalismo paralisante que contaminou a atmosfera intelectual do Ocidente no pós-guerra. Viktor Frankl reconheceu o pessimismo social da segunda metade do Século XX, com a desilusão generalizada para com a fé no progresso automático da humanidade, mas – frente a esse estado de coisas – levantou uma voz de esperança: o pessimismo pós-holocausto não deve acarretar, automaticamente, fatalismo. Pelo contrário! É esse pessimismo que impulsiona o ativismo, depois que a humanidade presenciou aquilo de que o homem é capaz.

---

<sup>377</sup> “E então veio a guerra – a guerra na qual agora o homem e sua vida foram colocados até a serviço da morte. E vieram os campos de concentração. Neles foi a própria vida, que encarávamos com dignidade até a morte, exaurida até o último limite. Que degradação da vida, que degradação e rebaixamento do homem estão aí! Imaginemos apenas – para avaliar isto -, um Estado pretende ainda de alguma forma explorar todos os que condenou à morte, tornar útil sua força de trabalho até o último minuto de seu já delimitado tempo de vida – algo que vem da reflexão de que isso seria mais racional do que eliminar esses homens sem mais, ou até alimentá-los até sua morte” (FRANKL, 1990, p. 63).

Com um tal fatalismo, porém, não podemos caminhar em direção a uma reconstrução espiritual. Antes de mais nada precisamos superá-lo. Mas teríamos também que atentar para isto: hoje não podemos mais simplesmente desconsiderar com otimismo barato o que os últimos tempos trouxeram consigo. Tornamo-nos pessimistas. Não acreditamos mais no progresso pura e simplesmente, num desenvolvimento mais elevado da humanidade, como em algo que se realizaria por si mesmo. A crença cega no progresso automático tornou-se um negócio de *filisteu satisfeito* – hoje essa crença seria *reacionária* (FRANKL, 1990, p. 64).

Frankl acreditava que, tendo sido soterrada pela II Guerra a crença otimista num progresso automático da humanidade, o ativismo de hoje retiraria suas forças do pessimismo advindo da crua constatação de que não há avanço autônomo ao qual se entregar “de corpo e alma”: tudo vai depender do homem. A humanidade chegou a um máximo de saber, de conhecimento técnico e, por conta disso, a um máximo de responsabilidade no que diz respeito às possibilidades de uso desse saber. O que ainda nos falta, segundo o pai da logoterapia, é a consciência dessa responsabilidade, já que, como ele mesmo insiste em seus escritos, desde Auschwitz, sabemos das atrocidades de que o homem é capaz e, desde Hiroshima, sabemos o que está em jogo (FRANKL, 1985a, p. 129).

Como quer que seja, qualquer missão humana continuará a ser ‘eterna’: todo o avanço humano é um avanço indefinido, um avanço para o infinito, um avançar em direção a uma meta que está no infinito. Dou de barato a dúvida sobre se existe ou não verdadeiro ‘progresso’ no âmbito da história da humanidade; concebo que seja problemático o sentido em que, nessa esfera, se pode falar de verdadeiro progresso: o mais que se pode neste ponto registrar é progresso técnico – o qual talvez se nos imponha, afinal, pela simples razão de estarmos vivendo numa época de técnica. Mas o que aqui está em causa é outra coisa: simplesmente, o progresso do indivíduo na sua esfera pessoal; e da possibilidade deste não se pode duvidar (FRANKL, 2003a, p. 208).

Nesse sentido, a mensagem frankliana para o Século XXI reside – cremos – nesse esforço de combate ao fatalismo, na urgente necessidade de desconstruir a perniciosa ideologia de que o homem é um autômato fechado em si mesmo, preocupado apenas com seus estados interiores e indiferente ao mundo objetivo do dever-ser, que o desafia a cada momento, seja na exigência de um sentido no serviço, no amor ou no sofrimento inevitável. Para Frankl, grande defensor da liberdade responsável, nada, na trajetória humana, vem de um automatismo, nem em pequena, nem em grande escala:

Nesse caminho, o que mais importa é opor-se ao fatalismo. A condição prévia é que o homem deixe de ser considerado um autômato. Na vida humana não há automatismo, nem em pequena nem em grande escala. Não existe progresso automático nem decadência automática do mundo, do Ocidente, etc. A superação do fatalismo baseia-se no conhecimento de que ninguém é anônimo e que toda situação

é histórica, nem que seja no sentido da autobiografia, da história não escrita da própria vida (FRANKL, 1978, p. 229).

Diante de tais argumentos, poderíamos questionar “Mas que posição política Frankl subscreve? É um liberal? Um conservador? Um social-democrata?”. Ora, para o fundador da logoterapia, tais denominações não alcançam o que realmente importa. Em seus escritos, o pensador vienense não se mostra partidário de uma posição política, mas de um **compromisso político**, inscrevendo uma fronteira ética que define dois tipos fundamentais de política e de políticos: o tipo de política em que os fins justificam os meios, e o tipo de política consciente de que há meios que podem profanar o mais santo e justificável dos fins (FRANKL, 2014, p. 317). Nessa distinção só a consciência individual pode ajudar:

O totalitarismo converteu o homem em fanático. O que é o totalitarismo fica bem claro na seguinte frase de Hitler: ‘A política é um jogo que são permitidos todos os truques’. Bem, desde o tempo em que Hitler pronunciou essas palavras até hoje, importa cada vez menos saber que objetivos persegue uma política do que os meios de que ela se serve para alcançá-los. Em outras palavras: o que importa não é a finalidade, é o estilo da política. Existem dois estilos em política e dois tipos de políticos. Para uns, o fim santifica os meios, enquanto outros têm plena consciência de que certos meios são capazes de profanar os fins mais puros. De qualquer maneira, não é verdade que o fim justifique o meio; não pode ser verdade, nem que seja pelo fato de que para o homem ao qual todos os meios pareçam bons, tampouco o fim será sagrado (Frankl, 1978, p. 227).

Esse posicionamento do pai da logoterapia se torna mais compreensível como uma particularização de sua famosa e já mencionada “distinção radical” (Frankl, 2011). Contra a loucura racial do programa nacional-socialista, Frankl declara, provocativamente, a existência de apenas duas “raças”: a dos homens decentes e a dos homens torpes. Ora, esta tipologia racial atravessa todas as nações e todos os partidos, independentemente de ideologia manifesta. Como vimos acima, para o pai da logoterapia, os homens decentes sempre foram a minoria. O problema crucial se manifesta, contudo, no momento em que o sistema político é tomado e dominado pelo segundo grupo. E, contra isto, nenhum país está imune. Esta é a razão pela qual Frankl afirmou, no discurso em memória aos cinquenta anos da anexação da Áustria pela Alemanha nazista, que, em princípio, qualquer nação é capaz de um novo holocausto:

Precisamos nos haver com o fato de que os homens decentes foram a minoria e também permanecerão assim até onde podemos ver. O perigo só aparece, contudo, quando um sistema político leva os homens indecentes, ou seja, a seleção negativa de uma nação, para a superfície. Em contrapartida, nenhuma ação está imune a isso, e, neste sentido, toda nação é por princípio capaz de holocausto! (FRANKL, 2014, p. 279)

Assumindo a segunda versão do imperativo categórico kantiano, Frankl declara, ainda, que, no âmbito político, o ser humano jamais pode ser rebaixado ideologicamente a um mero meio ou instrumentalizado para a consecução de um fim. Contudo, segundo ele, faz parte essencial do fanatismo político atrelar o indivíduo a metas políticas, que não recuam diante da dignidade humana. Para o pai da logoterapia, o fanatismo, sob o pretexto de politizar o homem, ataca sua dignidade. Ora, mas mais importante do que politizar o homem – nos diz Frankl – é humanizar a política (FRANKL, 1978, p. 227), para que a humanidade nunca mais venha a testemunhar aquilo que os eventos totalitários do Século XX trouxeram consigo.

Frankl viveu seus noventa e dois anos inteiramente no século XX e testemunhou, como poucos, a miséria, a fome e a violência das duas primeiras guerras mundiais. Foi vítima da loucura racial perpetrada pelo regime de Adolph Hitler. Foi um pacifista que temeu a bomba atômica durante a Guerra Fria. E, sobretudo, foi um ser humano que sofreu com o questionamento a respeito da existência de um sentido para a vida. Não é sem relevância que, ao ser perguntado por Franz Kreuzer sobre “como descobriu sua teoria”, Frankl responde que elaborara a logoterapia, em primeiro lugar, para si mesmo, como uma espécie de antídoto pessoal contra o niilismo (Frankl, 2000a). Assumiu aí, sem qualquer embaraço, a ideia de que, no final das contas, o que cada fundador de escolas em psicoterapia faz é recontar a história de seu próprio sofrimento sob a perspectiva de uma cura. Dando um raro testemunho de unidade entre ser e pensar<sup>378</sup>, cumpriu seus longevos anos buscando ser um exemplo vivo de sua tese fundamental: a de que a vida humana tem sentido, mesmo sob as piores circunstâncias.

---

<sup>378</sup> “O exemplo frutifica mais que qualquer discurso ou qualquer escrito. Pois o ser é sempre mais decisivo que a palavra. E precisava-se e precisa-se sempre renovadamente perguntar se não é muito mais importante realizar o conteúdo em seu próprio ser do que escrever livros ou fazer conferências. O realizado tem também mais efeito. Apenas a palavra pode muito pouco” (FRANKL, 1990, p. 66).

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. Responsabilidade e Julgamento. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BRUZZONE, D. Afinar La Conciencia. Educación y búsqueda de sentido a partir de Viktor E. Frankl. Buenos Aires. Editorial: San Pablo, 2011.
- ENGELMANN, Arno. A psicologia da gestalt e a ciência empírica contemporânea. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 18, n. 1, p. 1-16, Apr. 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722002000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722002000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 20/09/2015.
- COSTA, J. S. Max Scheler: o personalismo ético. São Paulo: Editora Moderna, 1996.
- COSTELLO, J. S. The Ethics of Happiness: An Existential Analysis. Ohio: Wyndham Hall Press, 2010.
- ESPINOSA, N. A Consciência como Princípio. Releitura à luz da logoterapia de Viktor Frankl. São Paulo: Paulinas, 1998.
- FABRY, J. A. Busca do Significado: logoterapia e vida. São Paulo: Editora ECE, 1984.
- FRANKL, V. E. Psychotherapy and Existentialism. Nova Iorque: Washington Square Press, 1967 (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira).
- \_\_\_\_\_. Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia. Tradução de Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- \_\_\_\_\_. A Questão do Sentido em Psicoterapia. Tradução de Jorge Mitre. Campinas: Papyrus Editora, 1981.
- \_\_\_\_\_. Em Busca de Sentido. Tradução de Walter Schlupp e Carlos Aveline. Petrópolis: Editora Vozes, 1985a.
- \_\_\_\_\_. The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism. Nova Iorque: Washington Square Press, 1985b.
- \_\_\_\_\_. The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy. New York: Random House. Tradução de Richard e Clara Winston, 1986.
- \_\_\_\_\_. The Will to Meaning. Nova Iorque: Meridian Books. 1988 (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira).
- \_\_\_\_\_. Psicoterapia para Todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva. Tradução de Antonio Allgayer. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- \_\_\_\_\_. A Psicoterapia na Prática. Tradução de Clauda M. Caon. Campinas: Editora Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. A Presença Ignorada de Deus. Tradução de Walter Schlupp e Helga Reinhold. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. Logoterapia e Análise Existencial: textos de cinco décadas. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

\_\_\_\_\_. En El Principio era el Sentido. Reflexiones en torno al ser humano. Barcelona. Paidós Iberica, (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira) 2000a.

\_\_\_\_\_. Man's Search for Ultimate Meaning. Nova Iorque: Basic Books, 2000b (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira).

\_\_\_\_\_. Recollections: an autobiography. Tradução e prefácio de Joseph Fabry. Cambridge: Basic Books, 2000c. (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira)

\_\_\_\_\_. Psicoterapia e Sentido da Vida. Tradução de Alípio Maia de Castro. São Paulo: Quadrante, 2003a.

\_\_\_\_\_. Sede de Sentido. Tradução de Henrique Elfes. São Paulo: Quadrante, 2003b.

\_\_\_\_\_. On the Theory and Therapy of Mental Disorders. New York: Brunner Routledge. Tradução de James Dubois, 2004.

\_\_\_\_\_. Um Sentido para a Vida. Tradução de Victor Hugo Lapenta. Aparecida: Idéias e Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. Ärztliche Seelsorge - Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007.

\_\_\_\_\_. O Que Não Está Escrito nos Meus Livros – Memórias. São Paulo: É Realizações Editora. Tradução de Cláudia Abeling, 2010.

\_\_\_\_\_. A Vontade de Sentido – Fundamentos e Aplicações da Logoterapia. São Paulo: Paulus Editora. Tradução de Ivo Studart Pereira, 2011.

\_\_\_\_\_. Logoterapia e Análise Existencial: Textos de Seis Décadas. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Tradução Marco Antonio Casanova, 2014.

\_\_\_\_\_. O Sofrimento de uma Vida sem Sentido – Caminhos para encontrar a razão de viver. São Paulo: É Realizações. Tradução de Karlino Bocarro, 2015.

\_\_\_\_\_. Teoria e Terapia das Neuroses – Introdução à logoterapia e Análise Existencial. São Paulo: É Realizações Editora. Tradução de Cláudia Abeling, 2016.

FRANKL, V. E. et al. A Busca de Deus e Questionamentos sobre o Sentido. Petrópolis: Editora Vozes. Tradução de Márcia Neumann, 2014.

FRANKL, V. E. et al. Búsqueda de Dios y Sentido de la Vida – Diálogo entre un Teólogo y un Psicólogo. Barcelona: Herder Editorial. Tradução de Gilberto Canal Marcos, 2005.

FRANKL et al. Dar Sentido à Vida – A Logoterapia de Viktor Frankl. Petrópolis: Editora Vozes. Tradução de Antonio Estevão Allgayer, 1992.

GINETTI, E. A Crise dos Valores Éticos segundo Max Scheler. PUC-SP. Dissertação de Mestrado, 2010.

GOETHE, J. W. As Afinidades Eletivas. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo, Nova Alexandria, 2008.

HERRERA, L. G. P. Viktor Frankl: comunicación y resistencia. Buenos Aires: San Pablo Editora, 2007.

HERTZ, B. R. A Herança Judaica na vida e obra de Viktor Emil Frankl. Curitiba: Juruá Editora, 2011.

HOLANDA, A. et al. A Herança Fenomenológica: Memórias e Recordações de Edmund Husserl. Revista Ética e Filosofia Política. Número XX – Volume I – junho de 2017.

KELLY, E. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann. Nova Iorque: Springer, 2011.

KLAUS, L. R. A abordagem fenomenológica da antropologia filosófica: pessoa e espírito em Max Scheler. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Santa Maria, 2014.

LÄNGLE, A. Viver com Sentido: Análise Existencial Aplicada. Petrópolis: Editora Vozes. Tradução de Helga Heinhold, 1992.

LARSCH, C. Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times (New York: Norton) 1984. (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira)

LUKAS, E. Logoterapia: a força desafiadora do espírito. Tradução de José de Sá Porto. São Paulo: Edições Loyola, 1989a.

\_\_\_\_\_. Prevenção Psicológica: a prevenção de crises e a proteção do mundo interior do ponto de vista da logoterapia. Tradução de Helga Hinkenickel Reinhold. Petrópolis: Editora Vozes, 1989b.

\_\_\_\_\_. Assistência Logoterapêutica: Transição para uma psicologia humanizada. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1992.

\_\_\_\_\_. Psicologia Espiritual. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

MACHADO, M. Scheler: A Ética Material dos Valores. Disponível em: <http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/016e2.pdf> . Acesso em: 9 fev. 2013.

MEDEIROS, J. Tempos Sombrios – Karl Jaspers e a Culpa Alemã. Revista Pólemos, Brasília, vol. 1, n. 2, dezembro 2012. Pp-57-78

OLICK, J. K. The Guilt of Nations?. *Ethics & International Affairs*, 17: 109–117. doi:10.1111/j.1747-7093.2003.tb00443.x (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira), 2003.

PATTAKOS, A. *Prisioneiros de Nossos Pensamentos*. Rio de Janeiro: Editora Rocco. Tradução de Pedro Libânio, 2010.

PELLEJERO, E. Resenha de *A Filosofia do Como Se*. Natal: Revista Princípios, v. 22, n. 38, maio-ago. 2015.

PENNA, A. G. *Introdução à História da Psicologia Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

PETER, R. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. São Paulo: Paulus, 1999.

PINTOS, C. G. *Un Hombre Llamado Viktor*. Buenos Aires: San Pablo Editora, 2007.

PINTOS et al. *Frankl por definición – Consultor temático de Logoterapia y Análisis Existencial*. Buenos Aires: Ed. San Pablo. (Trechos neste trabalho traduzidos por Ivo Studart Pereira), 2007.

RUBENSTEIN, R. *After Auschwitz: radical Theology and contemporary Judaism*. Indianapolis: BobbsMerrill, 1966.

SCHELER, M. F. *Ética*. Madri: Caparrós Editores. Tradução de Hilário Rodriguez Sanz, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Posição do Homem no Cosmos**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SPIEGELBERG, H., *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Evanston, Northwestern University Press, 1972.

STEINBERG, S. **Sem título**. Tinta sobre papel. 14 1/4 x 11 1/4". Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University. Disponível em <[http://www.steinbergfoundation.com/gallery\\_untitled1948.html](http://www.steinbergfoundation.com/gallery_untitled1948.html)>. Acesso em: 20 outubro 2006. Cartoon datado de 1948.

TENGAN, A. *Search For Meaning As The Basic Human Motivation: A Critical Examination Of Viktor Emil Frankl's Logotherapeutic Concept Of Man*. Berna: Peter Lang Pub Inc., 1999.

TOPOLINSKI, S. et al. "Gaining insight into the Aha-experience. *Current Directions in Psychological Science*. **19**: 402–405, 2010.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

VILLA, M. M. *Filosofia, Vol. III: Ética, Política e História da Filosofia*. Sevilha: Editorial MAD, 2003.

VOLKMER, S. A. J. O Perceber do Valor na Ética Material de Max Scheler. 2006. 126f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.