

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Marcos Vinícius da Costa Meireles

Filosofia e Psicoterapia no projeto da Análise Existencial de Viktor Frankl:
a compreensão da pessoa espiritual a partir da transcendência

Juiz de Fora
2019

Marcos Vinícius da Costa Meireles

Filosofia e Psicoterapia no projeto da Análise Existencial de Viktor Frankl:
a compreensão da pessoa espiritual a partir da transcendência

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

Orientador: Dr. Paulo Afonso de Araújo.

Juiz de Fora
2019

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

Meireles, Marcos Vinicius da Costa.

Filosofia e Psicoterapia no projeto da Análise Existencial de Viktor Frankl : a compreensão da pessoa espiritual a partir da transcendência / Marcos Vinicius da Costa Meireles. -- 2019. 154 f.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2019.

1. Viktor Frankl. 2. Logoterapia. 3. Análise Existencial. 4. Antropologia filosófica. 5. Psicoterapia. I. Araújo, Paulo Afonso de, orient. II. Título.

MARCOS VINICIUS DA COSTA MEIRELES

Filosofia e Psicoterapia no projeto da Análise Existencial de Viktor Frankl: a compreensão da pessoa espiritual a partir da transcendência

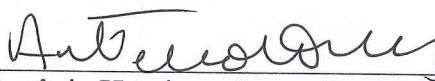
TESE apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de DOUTOR EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 17/09/2019.

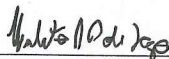
Banca Examinadora



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo - Orientador



Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins (UFJF)



Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)



/ Prof. Dr. Thiago Antônio Avellar de Aquino (UFPB)



/ Prof.ª Dr.ª Maria Glória Dittrich (UNIVALI)

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

AGRADECIMENTOS

A Deus, por sempre me conduzir por suas veredas e dotar minha vida de sentido e esperanças.

Ao Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo por ter aceito orientar esta tese e sempre se mostrar tão solícito e compreensivo.

À Profa. Dra. Maria Glória Dittrich por despertar em mim o desejo pela pesquisa, por me iniciar nos estudos de Viktor Frankl e por ter aceito participar da banca de defesa.

Ao Prof. Dr. Thiago Antônio Avellar de Aquino por aceitar participar da banca de defesa e pelo seu incansável trabalho de pesquisa e divulgação do pensamento de Frankl.

Aos professores, Dr. Antônio Henrique Campolina Martins e Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza, pela generosidade em aceitar a avaliação desta pesquisa.

A CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento em Nível Superior, pelo financiamento desta pesquisa.

Aos amigos do CMJF por possibilitarem que essa pesquisa acontecesse.

Ao amigo Marcos Alfonso Spiess pelo incansável incentivo e por me inspirar na busca pelo conhecimento.

Ao amigo Márcio Marcelo Sabino pelas partilhas de vida e debates filosóficos.

À Elisângela Aparecida de Souza pela amizade sincera e incansáveis motivações.

À Edna Lira do Nascimento Araújo pela cuidadosa revisão do texto e, principalmente, pela presença maternal e conselhos preciosos.

À Estela Maris Medeiros Jardim pela presença amiga, sincera e confortante.

Aos meus familiares e principalmente aos amigos que se fizeram minha família, especialmente Luara Gonçalves, Antônio Sérgio, Daniel Simão, Júlio Carvalho e Marcos Almeida, por terem tornado minha estada em JF mais divertida.

“Este é o sentido final do sacrifício: o que sacrifica dá ao sacrificado sentido, valor, preço. Dar sentido quer dizer entregar-se. Não é o que eu guardo comigo que retém valor; é o que eu sacrifico que adquire valor”

Viktor E. Frankl (1905-1997)

RESUMO

Esta tese, de caráter epistemológico, tem como objetivo demonstrar como a relação entre filosofia e psicoterapia contribui com o empreendimento da Análise Existencial frankliana, permitindo vislumbrar uma concepção de ser humano desde uma dimensão existencial. A relação com a filosofia se deu principalmente a partir das obras de Martin Heidegger, em especial *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928) e *Seminários de Zollikon* (1987). No tocante à bibliografia de Frankl, destaca-se *Logoterapia e Análise Existencial* (1967). Esta pesquisa teórico-bibliográfica está dividida em três momentos. No primeiro, buscou-se tematizar a relação entre filosofia e psicoterapia, a fim de compreender a Análise Existencial. O segundo capítulo, partindo de uma crítica à epistemologia psiquiátrica moderna, buscou perscrutar a antropologia filosófica proposta por Frankl com vistas ao itinerário de reabilitação da dimensão espiritual. Por fim, buscou-se explicitar o fenômeno da transcendência como constituição essencial do ser humano.

Palavras-chave: Análise Existencial. Logoterapia. Transcendência. Antropologia filosófica. Viktor Frankl.

ABSTRACT

This epistemological thesis aims to demonstrate how the relationship between Philosophy and Psychotherapy contributes to the Existential Analysis proposed by Frankl, allowing, thus, a glimpse on the conception of being human from an existential perspective. Such relationship has been built since the works of Martin Heidegger, notably *The Metaphysical Foundations of Logic* (1928) and *Zollikon Seminars* (1987). Concerning Frankl's bibliography, *Logotherapy and Existential Analysis* (1967) are remarkable. This theoretical bibliographic research is divided in three different parts. Firstly, the main goal was to determine the relationship between Philosophy and Psychotherapy in order to understand the Existential Analysis. The second chapter stems from the criticism to the modern psychiatric epistemology, aiming to explore the philosophical anthropology proposed by Frankl in order to discuss the rehabilitation itinerary of the spiritual dimension. Lastly, it pursues to clarify the phenomenon of transcendence as an essential part of being human.

Keywords: Existential Analysis. Logotherapy. Transcendence. Philosophical anthropology. Viktor Frankl.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 2 FILOSOFIA E PSICOTERAPIA PARA A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ANÁLISE EXISTENCIAL | 17 |
| 2.1 O EMPREENDIMENTO DE FRANKL..... | 17 |
| 2.2 FILOSOFIA E PSICOTERAPIA | 20 |
| 2.2.1 A filosofia como sujeito da psicoterapia | 22 |
| 2.2.2 A psicoterapia como sujeito da consideração teórica da filosofia | 28 |
| 2.2.3 Filosofia como instrumento pragmático da psicoterapia | 35 |
| 2.3 A ANALISE EXISTENCIAL FRANKLIANA | 39 |
| 2.4 A ANÁLISE EXISTENCIAL EM SUAS DISTINÇÕES | 46 |
| 3 POR UMA MUTAÇÃO DA COMPREENSÃO DA ESSÊNCIA DO HOMEM | 52 |
| 3.1 A PROPOSTA DESCONSTRUTIVA HEIDEGGERIANA | 55 |
| 3.2 DESCONSTRUÇÃO DA CONCEPÇÃO NATURALISTA DE SER HUMANO.. | 57 |
| 2.2.1 A crítica da compreensão da psiquê de Freud | 65 |
| 2.2.2 A crítica ao psicologismo..... | 68 |
| 3.3 O INTENTO DE UMA ONTOLOGIA DIMENSIONAL..... | 76 |
| 4 A COMPREENSÃO DA PESSOA ESPIRITUAL A PARTIR DA TRANSCENDÊNCIA..... | 93 |
| 4.1 APORIA EM TORNO DO CONCEITO DE TRANSCENDÊNCIA | 100 |
| 4.2 O SENTIDO DE TRANSCENDÊNCIA NA CONSTITUIÇÃO DE UMA ONTOLOGIA EM HEIDEGGER..... | 103 |
| 4.2.1 Sentido histórico do conceito de transcendência..... | 103 |
| 4.2.2 O sentido transcendental da transcendência..... | 106 |
| 4.2.3 Transcendência a partir do fenômeno do mundo | 110 |
| 4.3 O ENTE HUMANO A PARTIR DA TRANSCENDÊNCIA EM FRANKL..... | 116 |
| 4.3.1 A compreensão da liberdade como possibilidade originária do enriquecimento..... | 121 |
| 4.3.2 Sentido | 125 |
| 4.4 O SER-RESPONSÁVEL DA PESSOA ESPIRITUAL..... | 131 |
| 4.5 A CONSCIÊNCIA EM UMA PERSPECTIVA TRANSCENDENTE | 135 |
| 4.5.1 Análise Existencial da consciência moral | 136 |
| 4.6 A RELIGIOSIDADE INCONSCIENTE | 139 |

| | |
|--------------------------|------------|
| 5 CONCLUSÃO | 146 |
| REFERÊNCIAS | 151 |

1 INTRODUÇÃO

“A ex-sistência acontece no espírito”. Essa afirmação presente no *Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia* expressa sinteticamente, por meio dos conceitos ali empregados, o empreendimento ao qual Frankl se propõe e que, nesta tese, se busca evidenciar, quais sejam: a elaboração de uma antropologia filosófica e o combate ao psicologismo da época. Tais objetivos apresentam uma íntima relação, pois, a partir da reapropriação da dimensão do espírito, Frankl elabora uma concepção de ser humano distinta daquela reducionista de tipo psicologista. O conceito de existência estabelece uma nova ordem na compreensão do modo de se relacionar do ser humano, que, ao contrário de uma vivência nos termos do solipsismo, passa a ser entendido como uma relação recíproca com o mundo de significados e valores a realizar. O mundo, compreendido enquanto condição de possibilidade da experiência do ser humano, expressa, de modo patente, que a realização almejada não se dá na acepção de uma autorrealização, mas de uma autotranscendência. É dessa forma que o modo distintivo da vivência humana é compreendido enquanto “ex-sistir”. Tal compreensão só encontra guarida se ela for concebida enquanto liberdade. Nesses termos, para além da compreensão do ser humano a partir da díade corpo e psíquico, Frankl postula a existência da dimensão do espírito. Esse conceito não está relacionado diretamente a uma acepção religiosa, mas remonta à tradição clássica, entendendo-o como dimensão noética. É a partir do espírito que Frankl elaborará sua antropologia, compreendendo o ser humano enquanto unidade bio-psíquico-espiritual.

Dentre os vários temas abordados nas obras de Frankl, a filosofia pode ser percebida como um marcador importante, tanto na compreensão do ser humano, quanto no combate ao psicologismo. Essa proposta efetivar-se-á pelo que Frankl denomina de Análise Existencial (*Existenzanalyse*). Longe de uma análise que almeja a decompor o ser humano em partes a fim de o compreender, a proposta frankliana tem em vista resgatar a unidade perdida, introduzindo, na psicoterapia, a dimensão existencial. Esse modo oportunizado por Frankl de entender a análise insere-se em um contexto notadamente científico-natural. Caracteriza-se como a recusa em conceber, como objetivo das ciências da alma, a decomposição de um fenômeno, a fim de encontrar uma chave explicativa para sua compreensão. Consiste em oferecer a essas ciências uma análise mais condizente e sem prejuízos para o seu objeto.

A partir disso, percebe-se que o tema o qual estabelece o plano de fundo desta tese é delineado pela relação entre filosofia e psicoterapia. Tal relação é tratada de modo mais explícita por Frankl em uma seção da obra *Logoterapia e Análise Existencial*, a qual é basilar nesta pesquisa. Ali o vienense buscará confrontar as duas áreas com o intuito de verificar a possibilidade de contribuição entre elas. Para ele, há uma exigência inequívoca de que o médico não trate do paciente passando ao largo das questões ideológicas e valorativas que o paciente possui, pois defende que as neuroses surgem e são mantidas por essas posições. Com isso, fica patente a exigência de um tratamento integral do ser humano e não apenas da neurose em si, devendo o terapeuta preocupar-se com a visão de mundo trazida até ele pelo paciente.

É referente a *Weltanschauung* que a filosofia poderá contribuir com a psicoterapia sem que, com isso, haja uma extrapolação de competências. A partir dos escritos de Frankl, deduz-se dois contributos principais provenientes dessa relação, quais sejam: o de elaborar uma teoria crítica do conhecimento oriundo de uma *Weltanschauung* moderna e o de oferecer uma visão de mundo mais abrangente. A proposta de uma visão de mundo mais ampla tem o intuito de promover tanto uma compreensão do ser humano em sua integralidade, quanto repensar a prática clínica em relação ao seu objeto.

A relação entre filosofia e psicoterapia nas obras de Frankl é tratada de modo mais usual a partir de Max Scheler e Nicolai Hartmann, pois esses autores destacam-se pela influência que tiveram na elaboração da ontologia dimensional frankliana. Contudo, esta pesquisa busca trilhar uma vereda distinta. Busca-se estabelecer tal relação a partir de um outro nome da filosofia, que, apesar de aparecer com frequência nas obras de Frankl, não possui a mesma notoriedade nos círculos de estudos franklianos do que aqueles. Trata-se de Martin Heidegger, filósofo alemão que viveu no mesmo contexto de Frankl. A justificativa em realizar a pesquisa por esse viés dá-se, primeiramente, pelo interesse em explorar a relação pouco tematizada entre Heidegger e Frankl. Como já dito, embora haja acenos de Frankl ao pensamento heideggeriano, essas questões são ainda pouco tematizadas, possivelmente pelo quadro conceitual empregado por Heidegger que requer uma compreensão prévia antes de buscar relações externas, ou mesmo pelo fato de que estabelecer tal relação tenderia mais para temas de interesse da filosofia do que da prática clínica. Nesse sentido, temas ainda pouco trabalhados a respeito da *Existenzanalyse* encontram terreno fértil para florescer. Esse é outro argumento que se desvela, a fim de justificar este trabalho. Ao se utilizar do empreendimento heideggeriano para pensar a relação entre filosofia e psicoterapia, outros relevos são dados ao ser

humano além da compreensão que esse possui a partir da tríade corpo-psíquico-espírito. Possibilita pensar sobre o caráter existencial e transcendente que integra tais dimensões, dando legitimidade a fenômenos e a manifestações humanas, como é o caso de temas ligados à religião. Devido ao grande interesse dos que circundam o pensamento frankliano estarem mais ligados à clínica, são mais recorrentes pesquisas ligadas a métodos e práticas qualitativas. Ao priorizar a Análise Existencial, esta pesquisa busca dar relevo àquilo que possibilita tal prática, o fundamento teórico frankliano. Nesse aspecto, o diálogo com a tradição filosófica, mediada por Heidegger, viabiliza uma postura crítica em relação às concepções que o ser humano foi recebendo ao longo da história e pela adoção de métodos que lhe são incompatíveis.

Embora Heidegger realize uma distinção de especificidades entre sua analítica existencial e as demais análises do ser humano, salvaguardando-a de uma possível identificação com a elaboração de uma antropologia filosófica, é inegável o fato de que haja um grande interesse, por parte do filósofo de *Messkirch*, em temas ligados às ciências da alma, do mesmo modo como também há um interesse das psicoterapias em relação a uma possível contribuição oportunizada pelo seu pensamento. Tal fato confirma-se pelas inúmeras psicoterapias de base fenomenológico-existencial que utilizam, principalmente de *Ser e Tempo*, como embasamento teórico. O recorte utilizado nesta pesquisa para as obras de Heidegger é o dos anos vinte. Mesmo *Ser e Tempo* (1927) ocupando um papel importante na discussão, a obra que se destaca é *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928) devido ao tema da transcendência. Além de considerar as obras compreendidas nesse período, esta pesquisa não poderia se furtar de considerar a discussão presente em *Seminários de Zollikon* (1987), que, em certa medida, retoma o que anteriormente foi tematizado nos anos vinte, em uma estrita relação com as ciências da alma.

Da aproximação realizada entre os dois autores, a filosofia assumirá um papel preliminar de sujeito na crítica à epistemologia psiquiátrica, entendida enquanto psicopatologia. A partir daí, possibilitará que a psicoterapia assumo o papel de sujeito na elaboração de uma antropologia psiquiátrica mais condizente com o ser humano. Com isso, evidencia-se que a relação entre filosofia e psicoterapia trazidas à baila passa, primeiramente, por uma etapa destrutiva das considerações sobre o homem, para, a partir daí, elaborar a sua reconstrução antropológica. O progresso da ciência não se efetiva na simples acumulação de resultados e conceitos, mas é preciso se perguntar por seus fundamentos e reagir a eles, a fim de os tornar mais condizentes com a realidade. Na lógica da existência humana, de modo algum o acesso a essa realidade se dará a partir de

investigações das relações causais, pela mensuração e/ou previsões. De dentro das ciências da alma, Frankl percebe que, por necessidade epistemológica, essas tendem a buscar uma objetivação do ser humano, mas que se as ciências vocacionadas a tratarem da existência dela se furtarem, correm o sério risco de sucumbirem a uma positividade determinista.

A *Existenzanalyse* frankliana consistirá na tentativa de Frankl de estabelecer, por vias de uma antropologia filosófica, os fundamentos do ser humano, a fim de evitar tais reducionismos. Portanto, a análise empreendida por Frankl não tem a intenção de se assemelhar à analítica existenciária proposta por Heidegger, nem a suplantar, pois possuem finalidades distintas, da mesma forma que não visa a se sobrepor, pois a hipótese é de que a analítica heideggeriana trará elementos existenciários a partir dos quais a antropologia frankliana poderá compreender o ser humano, como é o caso dos conceitos de mundo e de transcendência.

Essas considerações colocam em evidência um dos principais objetivos desta tese. Como observado, o empreendimento de uma análise do ser humano passa a ser um tema comum aos autores que buscavam se distanciar de uma perspectiva positiva, devedora das ciências naturais. Esse será um tema comum a Jaspers, Heidegger, Frankl, Binswanger, Boss, dentre outros. É em um período herdado, caracterizado pela *Methodenstreit*, que essa pesquisa se situa e busca demonstrar como a relação entre filosofia e psicoterapia contribui com o empreendimento da Análise Existencial (*Existenzanalyse*) frankliana.

Para atingir seu objetivo, esta tese estrutura-se em três momentos. No primeiro, o intuito é mostrar o empreendimento de Frankl na elaboração de sua Análise Existencial. Para isso, filosofia e psicoterapia são confrontadas a fim de aferir em que medida uma pode contribuir com a outra. Além dos resultados anteriormente apresentados, oriundos dessa relação, destaca-se um terceiro, que é a possibilidade de um fundamento axiológico na prática clínica a saber: o da responsabilidade. Como anteriormente explicitado, Frankl considera que o terapeuta não pode se omitir diante da visão de mundo trazida pelo doente, necessitando de uma confrontação. Contudo, surge daí um dilema: se há a impossibilidade de que a psicoterapia assuma uma tutela valorativa, em que termos a psicoterapia pode assumir uma valor referencial que, no ato de ajuizar a visão de mundo trazida pelo doente, possa se tornar uma orientação na prática clínica. A partir disso, Frankl busca saber em que medida uma psicoterapia valorativa é possível. A resposta ele irá buscar na filosofia. Ao refletir sobre a Análise Existencial frankliana, esse capítulo

também realizar uma breve distinção entre a proposta de análise feita por Frankl e as demais análises de seu período.

Ao colocar as bases da Análise Existencial e realizar as suas distinções, cabe ao momento seguinte perscrutar a antropologia filosófica frankliana com o objetivo de reabilitar a dimensão espiritual. Para alcançar esse intento, o segundo capítulo busca realizar uma mutação na compreensão da essência do ser humano. Frankl defende que toda teoria psiquiátrica trabalha com uma *Weltanschauung* específica, da qual emerge uma determinada imagem de ser humano. Nesse sentido, esse momento se caracteriza como etapa desconstrutiva da concepção naturalista que o ser humano recebeu ao longo da tradição. Busca apresentar o embate de Frankl com o psicologismo, em especial com as escolas vienenses que o antecederam – psicanálise e psicologia individual. Isso oportunizará uma crítica à concepção de psiquê freudiana, particularmente em sua primeira fase. Para Frankl, o ser humano não tem, na dimensão psíquica, a sua distinção, muito menos seu inconsciente pode ser visto a partir de uma impulsividade. O contraponto a essas perspectivas é apresentado por Frankl com a elaboração de sua ontologia dimensional, a partir da qual o ser humano é entendido enquanto ser bio-psico-espiritual.

O ser humano, pela ótica psicologista, é caracterizado como um ser fechado que tem, na homeostase, o seu princípio de satisfação. Ao realizar a desconstrução da compreensão naturalista, Frankl elabora uma imagem de ser humano enquanto pessoa espiritual. O relevo dado à dimensão noética consiste em entendê-lo enquanto ser que existe, isso é, que tem na insistência em ser para fora a sua essência. Nesse sentido, é por meio da transcendência que a pessoa espiritual desvela seu modo próprio de ser, pois, enquanto ser aberto, a sua satisfação se efetivará no direcionamento para fora de si, e não por meio de uma pretensão de equilíbrio interno. Esse é o objetivo do terceiro capítulo no qual se busca explicitar o fenômeno da transcendência enquanto constituição essencial do ser humano no pensamento frankliano.

O capítulo é subdividido em dois momentos. No primeiro, tem-se a intenção de realizar uma reflexão sobre o conceito de transcendência. Esse conceito, em sua acepção original, está ligado à epistemologia moderna, sendo compreendido enquanto ultrapassamento de um determinado espaço. Contudo, a reapropriação realizada por Heidegger torna esse conceito mais condizente com o pensamento frankliano. Assim, compreende-se ser o que é ultrapassado o próprio ser humano em direção àquilo que é desvelado de si. Portanto, não se trata de um ultrapassamento espacial, mas das suas

possibilidades enquanto ser-no-mundo as quais se relacionam consigo e com os outros.

Essa elaboração conceitual abre espaço para o segundo momento do terceiro capítulo que consiste em compreender o ser humano a partir da transcendência. O objetivo da análise empreendida por Frankl é o de colocar a perspectiva da dimensão existencial do ser humano na psicoterapia. Em última instância, isso implica em o desvelar como um ser-responsável. Sendo a transcendência considerada essencial na constituição do ser humano, ele não pode deixar de transcender e a direção para a qual a transcendência aponta é a de um mundo de sentido, clamando por efetivação. Diante desse, o ser humano deve responder, assumindo o escolhido. É nesse momento que a perspectiva psicoterapêutica abre as portas para o campo da religiosidade, pois ser responsável implica um “perante quem” se é responsável. Essa resposta em hipótese alguma deverá ser dada por outrem, pois consiste em algo pessoal. Coube à Logoterapia a manutenção de uma visão de mundo em que tal resposta possa ser dada com legitimidade. O que a Análise Existencial frankliana revela é que, além de um inconsciente espiritual, há também um relacionamento igualmente inconsciente com o divino. Contudo, cabe a cada um nomear essa instância última perante a qual se é responsável.

Cabe ressaltar que são poucos os estudos que tratam dessa temática e que realizam tal aproximação entre Frankl e Heidegger. Esta pesquisa buscou tratar essa aproximação com o máximo cuidado, pois tal contato se deu principalmente por obras traduzidas para o português. Como consideração preliminar, é importante frisar que o intento desta tese é o pensamento frankliano, sendo o empreendimento de Heidegger utilizado como contributo para aquele. Nesse sentido, esta pesquisa buscou, por opção, aproximar os dois autores, ainda que isso implique em flexibilizar o léxico heideggeriano. A fim de corroborar a hipótese do *Methodenstreit*, do qual essas análises do ser humano são herdeiras, após o título das obras é indicado entre parênteses o ano da primeira publicação.

2 FILOSOFIA E PSICOTERAPIA PARA A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ANÁLISE EXISTENCIAL

O título deste capítulo toma de empréstimo de Viktor Frankl aquele de seu artigo publicado na revista *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*, no ano de 1939. A filosofia sempre esteve presente como área de interesses e foi utilizada por ele para contribuir com a psicoterapia. O ponto de partida dessa contribuição é o combate ao psicologismo¹ imanente a uma *Weltanschauung* científico-natural adotada pelas abordagens psicopatológicas da época ao considerarem o ser humano. O combate será oportunizado por meio da inserção de uma compreensão antropológica no bojo das psicoterapias. A partir de uma Análise Existencial, o ser humano passa a ser considerado para além de sua constituição material.

Esta seção busca mostrar o empreendimento de Frankl na elaboração de sua Análise Existencial (*Existenzanalyse*). A parte introdutória dessa compreensão consiste em apresentar o sistema psiquiátrico de Frankl, situando-o no *hall* dos sistemas psicoterapêuticos. O segundo momento traz-se à baila a confrontação entre filosofia e psicoterapia iniciada por Frankl, buscando evidenciar o intercâmbio dessas duas áreas para a fundamentação da *Existenzanalyse*. Por fim, pretende-se compreender, de modo mais pormenorizado, a Análise Existencial frankliana, por meio da distinção entre a análise empreendida por Frankl e os demais movimentos que buscam tal intento.

2.1 O EMPREENDIMENTO DE FRANKL

O próprio Viktor Frankl denomina seu sistema psiquiátrico de Logoterapia e Análise Existencial. O primeiro termo é usado publicamente em 1926, quando o austríaco ainda fazia parte do grupo de Adler. A segunda expressão - Análise Existencial - passa a ser usada a partir de 1933. Como justificativa para usar uma expressão complementar,

¹ A crítica de Frankl ao psicologismo será tratada no capítulo seguinte. De início cabe ressaltar que Frankl busca combater todos os sistemas que visam a compreender o ser humano de modo mecânico, que encontram no princípio homeostático a solução para uma possível satisfação, desconsiderando, assim, a singularidade oportunizada pela dimensão espiritual. A esse respeito ele defende: “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. No contexto do psiquismo, faz-se menção a ‘impulsos parciais’ e ‘componentes de impulsos’ como se, com tais componentes, fosse possível obter uma resultante, a exemplo do que ocorre com o paralelogramo de forças” (FRANKL, 1978, p. 188).

Frankl comenta: “nessa época, eu tinha sistematizado meu conjunto de ideias até um determinado grau” (2010, p. 75; 1990, p. 119). No esboço biográfico de *A questão do sentido em psicoterapia* (1981)², Frankl comenta que essas duas expressões começam a aparecer em suas publicações científicas somente a partir de 1938 (1990, p.120).

No conjunto dos sistemas psiquiátricos, a Logoterapia de Frankl é considerada por W. Soucek (1948) como a “terceira escola vienense de psicoterapia”, precedida pela psicanálise de Freud e pela psicologia individual de Adler. Essa definição de Soucek não deve levar ao entendimento de uma evolução linear das chamadas “escolas vienenses”, pois cada uma conserva sua singularidade no que tange aos métodos empregados e à visão de ser humano adotada, implicando, com isso, distinções. Trata-se de uma classificação que leva em consideração o desenvolvimento histórico de acordo com o surgimento de cada uma.

Para Frankl, as escolas predecessoras à sua conservam em comum uma visão redutora de realidade e dos transtornos psíquicos, fato agravado pela adoção de métodos incompatíveis com uma compreensão genuína do ser humano. É a partir de um contexto cronológico que a Logoterapia deve ser compreendida: trata-se de uma postura historicamente combativa ao psicologismo daquelas que a antecederam.

Compartilham dessa insatisfação em relação às concepções psicopatológicas da época outros pensadores europeus e norte-americanos, sendo que, nesse último contexto, a partir de uma classificação mais ampla, a Logoterapia se insere na *third force* em psicoterapia, juntamente com as demais abordagens psiquiátricas de base existencial. Essa terceira força ficou conhecida na Europa como psicologia humanista, termo criado por Bühler (LUKAS, 1989, p. 20).

Em sentido estrito, o humanismo constitui um movimento intelectual, cultural e artístico na Europa do século XIV, intimamente ligado à Renascença. Como comenta Amatuzzi (1989, p. 90), esse movimento precisa ser compreendido em seu contexto, estando de algum modo relacionado a uma reação ao sobrenaturalismo medieval, sinônimo de desprezo pelo que é humano. Sob influência desse pensamento, a psicologia humanista passa a designar uma concepção de mundo que o tem como o próprio centro de interesses. Assim, existem tantos humanismos quanto concepções de ser humano. Esse fato caracteriza a psicologia humanista, que se apresenta mais como um movimento congregador de profissionais da psicologia (ou de outras áreas) que se opõem à abordagem

² Como indicado na introdução desta pesquisa, o ano apresentado entre parênteses corresponde à data da primeira publicação da obra que o antecede.

behaviorista ou psicanalítica, do que um grupo em defesa da abordagem homogênea, com um nome fundador. Mesmo por trás de interesses em temas comuns, tais como a autorrealização, a intencionalidade e a existência, as várias orientações humanistas apresentam fundamentações teóricas distintas.

Em síntese, a Logoterapia é classificada dentro das categorias da psiquiatria existencial e da psicologia humanística. Contudo, ao invés de se abrigar à sobra de um desses sistemas, Frankl faz reparos críticos, tanto ao chamado existencialismo, quanto ao humanismo, garantindo a distinção de sua abordagem. Para citar uma distinção em relação a psicologia humanista, em *Um sentido para a vida: Psicoterapia e humanismo* (1978), por exemplo, o neuropsiquiatra questiona quanto a psicologia humanista é, de fato, humanista. A conclusão à qual chega, analisando principalmente o conceito de encontro, é que ela estaria ligada a uma psicologia do “velho estilo”, pois, mesmo a partir de novos enfoques de interesses, não se distingue daquelas às quais se opunha, pois vê o ser humano como uma mônada, sem janelas que lhe permitam a autotranscendência.

Embora seja este o caso mórmente dos Estados Unidos, ela [a Logoterapia] se distingue fundamentalmente, num ponto essencial de sua conceituação, de todas as técnicas da “psicologia humanística”, como vem sempre sublinhado por Frankl. A saber, ela não reconhece a autorrealização como a meta mais alta da existência humana, conforme foi declarado unanimemente pelos defensores da “psicologia humanística”, mas contrapõe-lhe a autotranscendência do homem (LUKAS, 1989, p. 21).

Frankl estabelece que o pináculo da realização pessoal não consiste em uma postura que almeja satisfazer os próprios interesses, mas naquela que busca ir além desses, abrindo-se à autotranscendência. É nesse sentido que um dos conceitos mais caros a Frankl, o da “vontade de sentido”, se desponta. Diferentemente da hierarquia de necessidades elaborada por Maslow, Frankl postula como interesse primário do ser humano, a necessidade de sentido. Ele defende a tese de que não é encerrado na individualidade que o ser humano alcança sua realização, mas sim no trasbordamento de si em direção a algo ou a alguém a que se dedica. Não é uma vontade de prazer ou poder que impulsiona o ser humano, mas a busca por um sentido na vida.

Frankl também realiza críticas quanto à classificação da Logoterapia no bojo das psiquiatrias existenciais, especialmente em virtude da adoção incorreta de termos filosóficos pela psiquiatria. Para ele, há uma incompreensão por parte dessas psiquiatrias principalmente em relação à categoria heideggeriana de ser-no-mundo. Para Frankl, o emprego de conceitos oriundos dessa corrente filosófica não deveria configurar critério

para que alguém se denomine um existencialista. “Na maioria dos casos, o conceito heideggeriano de ser-no-mundo é 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” (2013, p. 12).

Os reparos críticos, tanto à psicologia humanista, quanto à psiquiatria existencial convergem na mesma direção da crítica realizada à psicanálise e à psicologia individual. Frankl almeja uma compreensão do ser humano que se afaste daquelas as quais chama de psicologia do “velho estilo”, isto é, aquelas que compreendem o ser humano como sistema homeostático rígido, sem abertura para o mundo e para as outras dimensões que o compõem. O mote de tais críticas se dá pelo fato de as abordagens de tratamento do paciente não levarem em conta a totalidade que o compõem, realizando, assim, uma secção da realidade.

Essas críticas endereçadas à psicanálise e à psicologia individual não representam invalidação das descobertas sérias dos grandes pioneiros, mas que cada uma delas têm sua palavra a dizer (FRANKL, 2005, p. 11). Do mesmo modo, a crítica em relação à psicologia humanística e à psiquiatria existencialista não significa que Frankl as negue em seu sistema psiquiátrico. Os “reparos críticos” empregados por ele consistem mais em uma intercessão a propósito da totalidade do ser humano, distinguindo-se, com isso, desses sistemas. Ao ressaltar essas distinções, singulariza a Logoterapia enquanto psicoterapia antropológica. Aliás, essa é uma característica essencial da Logoterapia: tem o entendimento de que não é uma panaceia, por isso, deve permanecer aberta à cooperação de outras abordagens e aberta a sua própria evolução (FRANKL, 2005, p. 10).

Essa tentativa de mapeamento do lugar da Logoterapia e Análise Existencial no *hall* das abordagens psicoterapêuticas traz à luz a exigência inequívoca da consideração do ser humano em sua totalidade, além de uma confrontação da psicoterapia com uma perspectiva mais ampla que lhe sirva de base. A partir do encontro com a filosofia, a Análise Existencial realizar-se-á como método especulativo disposto a cooperar com uma visão de ser humano mais genuína.

2.2 FILOSOFIA E PSICOTERAPIA

A primeira obra em que Frankl emprega o termo Análise Existencial (“*Existenzanalyse*”) é em *Filosofia e psicoterapia para a fundamentação de uma análise existencial* (1939). O intento de Frankl é confrontar essas duas áreas, a fim de verificar a

possibilidade de contribuição entre elas. É notório o interesse de Frankl pela filosofia, a ponto de a considerar, em um esboço autobiográfico, um fio vermelho que permeia todo seu trabalho. A inserção da filosofia na psicoterapia tem como objetivo a superação do psicologismo (1990, p. 116). Ao cotejar filosofia e psicoterapia, Frankl (2014, p. 33s) realiza quatro análises: 1) filosofia como sujeito e psicoterapia como objeto de consideração; 2) filosofia como objeto e psicoterapia como sujeito; 3) filosofia como sujeito pragmático e, por fim, 4) psicoterapia como avaliadora da contribuição filosófica à psicoterapia.

O ponto de partida das análises é a psicopatologia da época, definida como estudo das causas e da natureza das doenças mentais. A psicopatologia, introduzida ao mote psiquiátrico no século XIX, equivale à psiquiatria clínica. Enquanto filha de seu tempo, a psiquiatria figura dentro das ciências naturais e, por isso mesmo, vale-se do modelo causalista-explicativo como único método viável para a compreensão dos fenômenos. Contudo, a psicopatologia se desenvolveu enquanto método e disciplina no início do século XX, com o filósofo Theodule Rebot, empreendedor de uma abordagem científica que se diferenciava da psicologia experimental e da psicologia genética (MOREIRA, 2011).

As análises de Frankl se caracterizam como movimento reacionário à compreensão do ser humano a partir do *pathos*. A primeira consiste em uma crítica à possibilidade do conhecimento oriundo da psicopatologia da época. A segunda análise está em sintonia com um movimento psiquiátrico estimulado por Jaspers. Frankl se questiona sobre a possibilidade de uma psicopatologia a partir de uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*) científico-natural. Isso equivale a refletir sobre a possibilidade de uma psicoterapia antropológica que leve em consideração a totalidade do ser humano. É nesse sentido que, em um primeiro momento, a filosofia se torna sujeito da psicoterapia. Em decorrência da crítica à epistemologia psicoterapêutica, a segunda análise pretende fundamentar, a partir de uma compreensão filosófica, a psicoterapia. A filosofia se torna, assim, objeto da psicoterapia. A terceira e quarta análises serão tratadas neste capítulo conjuntamente, pois correspondem a uma temática comum, a saber: a possibilidade de uma perspectiva ética na psicopatologia.

Desde o primeiro uso público do termo por Frankl, em 1926, a Logoterapia deu passos evolutivos no desenvolvimento enquanto terapia. Principalmente quando práticas fenomenológicas revelaram uma psicoterapia com bases mais amplas do que as oportunizadas pela psicopatologia de bases naturais. É nesse aspecto que a filosofia se

insere, propiciando à Logoterapia uma abordagem com base fenomenológica, entendida como Análise Existencial. A análise frankliana se estrutura a partir da compreensão da existência em termos amplos, elaborando uma psicopatologia coerente com sua teoria da personalidade. Dessa forma, será possível compreender o intercâmbio entre filosofia e psicoterapia na perspectiva frankliana.

2.2.1 A filosofia como sujeito da psicoterapia

A análise realizada por Frankl em *Filosofia e psicoterapia para a fundamentação de uma análise existencial* (1939) tem por objetivo imputar à filosofia o papel de sujeito da psicoterapia a fim de possibilitar a crítica do conhecimento em psicopatologia. Segundo o austríaco, ao adotar um modelo causalista-explicativo na compreensão dos fenômenos humanos, as ciências da alma se tornam psicologizantes. Em tal crítica, Frankl parte de dois grandes sistemas psiquiátricos da época – a psicanálise e a psicologia individual, pois considera que, nessas duas perspectivas tradicionais em psiquiatria, a compreensão do ser humano em sua integralidade não seria satisfeita, pois, traspondo para o plano das projeções, o psicologismo ofereceria uma imagem parcial da realidade humana. Ambas incorreriam no erro de reduzirem uma imagem abrangente da realidade a uma realidade patológica (2014, 34s).

Frankl (2014, p. 34) compreende que, enquanto a psicanálise explica a neurose como o produto de um processo de recalque - nesse sentido ela reduziria tudo à energia pulsional derradeira, a libido -, a psicologia individual, ao lado das aspirações sexuais, considera os sintomas das neuroses como meios para fins. Nessa segunda perspectiva há uma tentativa de desoneração da responsabilidade por algo. Ao assumir uma postura crítica diante dessas concepções epistemológicas, Frankl questiona se esses sistemas, a partir da visão rudimentar e esquematizante da qual estão imbuídos, possuiriam condições de oferecer uma imagem abrangente da realidade psíquica desde seus pressupostos e fundamentos.

Tomada por objeto da análise filosófica, exige-se da psicoterapia que compreenda o ser humano para além unilateralidade. Frankl traz à baila o fato de que o ser humano, incluído o psiquicamente doente, deve ser compreendido em sua totalidade, pois o humano não é apenas algo psiquicamente doente, mas uma unidade corpóreo-psíquico-espiritual, devendo essa unidade ser considerada no e como modo de tratamento. Ao desconsiderar o ser humano em sua integralidade constitucional, a psicanálise e a

psicologia individual dissolvem a dimensão existencial expressa pela tríade *Eros, Logos* e *Ethos*, incorrendo no erro psicologista.

De modo implícito à crítica epistemológica está a crítica quanto ao método empregado por esses sistemas psiquiátricos. Frankl defende que a prática clínica sempre é, ainda que de modo inconsciente, influenciada e determinada por uma concepção antropológica (2014, p. 58). Em contraposição a uma visão patológica do ser humano, ele busca fornecer as bases para o esclarecimento das estruturas que tornem visíveis o que é o ser humano. Somente a partir de uma clarificação adequada sobre o objeto de estudo – que também implica a adoção de um método adequado – é que se pode adotar um método próprio para o tratamento das neuroses. Ao visar a totalidade do ser humano, essa postura demonstra por si, uma tendência filosófica. Nesse sentido, a filosofia, como sujeito da análise do conhecimento psicoterapêutico, revela a incompatibilidade do modelo positivo adotado pelas ciências da alma na compreensão de seu objeto.

Essa crítica se torna imprescindível, pois, ao refletir sobre o *modus operandi* da psicoterapia, é trazida à luz a apreensão prévia da regionalidade adotada por aqueles sistemas psiquiátricos, chamando a atenção para o modo imediato contido na consideração de seu objeto e a cegueira frente a totalidade do ser humano. Nesse viés, a perspectiva de Frankl parece estar em consonância com aquela trazida alguns anos antes por Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927).

No §3 dessa obra, o filósofo de *Messkirch* apresenta uma hierarquia que garante o primado ontológico da questão do ser em relação as ciências positivas (ônticas). Conclui que por ser mais originário do que a pesquisa ôntica das ciências positivas, o questionamento ontológico deve ser levado em conta em tais perspectivas. É o primado ontológico a condição de possibilidade tanto do esclarecimento do ser de um ente em determinada região quanto para o próprio procedimento inerente às ciências positivas. Com essa hierarquia, Heidegger não pretende negar a cientificidade ou a própria possibilidade do conhecimento positivo. O problema em que essas ciências incorreriam reside no interesse por uma análise exclusivamente objetiva. Por sua peculiaridade, as ciências positivas não se perguntam pela totalidade de seu próprio domínio.

O todo do ente pode se tornar o campo em que se põem-em-liberdade e se delimitam determinados domínios-de-coisa, segundo seus diversos âmbitos. Domínios-de-coisa que de sua parte, por exemplo, história, natureza, espaço, vida, *Dasein*, linguagem etc. podem ser tematizados como objectos (*Gegenständen*) das correspondentes investigações científicas. A pesquisa científica efetua, ingênua e toscamente, a demarcação e a primeira fixação dos domínios-de-coisa. A elaboração

do domínio em suas estruturas-fundamentais já é levada a cabo de certo modo pela experiência e pela interpretação pré-científica do âmbito-do-ser dentro do qual o domínio-de-coisa é ele mesmo delimitado. Os “conceitos-fundamentais” que surgem dessa maneira permanecem de imediato os fios-condutores para a primeira abertura concreta do domínio. Mesmo que o peso da pesquisa resida sempre nessa positividade, seu verdadeiro progresso, porém, não se efetua tanto em juntar resultados e guarda-los em “compêndios” quanto, a partir de tal crescente conhecimento das coisas, reagir no mais das vezes se contrapondo a eles e perguntando pelas constituições-fundamentais do domínio correspondente (HEIDEGGER, 2012, p. 51).

Heidegger parece evidenciar um dilema inerente às ciências positivas. Para se distinguir de outros domínios, tais ciências pressupõem a delimitação da constituição de seu campo de atuação. Contudo, a constituição dessa porção de entes, denominada de domínio-de-coisa, parece inacessível ao cientista, pois o todo desse campo posto em liberdade não significa considerar a sua unidade. A ciência positiva, ao não se perguntar pelas constituições-fundamentais do domínio que a ela própria corresponde, corre o risco de se tornar um aglomerado de práticas e conceitos.

A partir de Heidegger, Duarte (2004) ressalta a distinção entre a peculiaridade filosófica e a científica. As ciências positivas teriam por tema os entes em sua diversidade a partir do que previamente foi manifestado ou compreendido do ser-aí. Já a filosofia não seria caracterizada como a “ciência dos entes”, mas como a “ciência do ser”. É interpretação teórico-conceitual do ser, de suas estruturas e possibilidades. Em síntese, a distinção categórica de Heidegger entre filosofia e ciência natural consiste no fato de que a primeira é investigação ontológica, questionamento do ser e, a segunda, enquanto investigação ôntica, é investigação do ente.

Essa diferenciação não significa que a filosofia, enquanto perguntar originário, tenha a missão de meramente complementar as ciências ônticas, questionando suas perspectivas epistemológicas e metodológicas como se essas ciências não pudessem fazer por si. A contribuição da filosofia às ciências positivas é a de oferecer uma interpretação clarificadora e sistemática do ser dos entes com os quais se ocupam. Isso porque as ciências positivas encontram seu limite naquilo mesmo que as possibilita. A positividade de um domínio de entes específico inviabiliza atingir o ente em seu todo, entretanto somente nessa inviabilidade a ciência pode pesquisar e progredir.

Com respeito às ciências que tomam o homem como seu objeto de análise, como a psicologia, a psiquiatria, a psicopatologia, a psicossomática, a antropologia etc., uma das possíveis conseqüências derivadas da cegueira ontológica apontada por Heidegger, isto é, do fato de elas não reconhecerem os fundamentos ontológicos que já estão

sempre em operação quando os cientistas procedem à análise do ente em questão, é que tais ciências acabam por conceber o homem da mesma maneira como procederiam se analisassem um animal, as plantas ou qualquer outro ente. Em outras palavras, elas o analisam tomando-o como um ser meramente presente, que ocorre no mundo e que é dotado de tais e tais propriedades determinadas, que os cientistas buscam descobrir e enunciar em um sistema de proposições verdadeiras, passíveis de obter comprovação. Não é por acaso que tais ciências caracterizam o *acontecente* humano (Loparic) como um ente determinado por relações causais, passível de mensuração, previsão e manipulação, chegando-se até ao ponto em que “não se pergunta mais quem é e como é o homem; em vez disso, ele é representado *a priori* a partir da manipulabilidade técnica do mundo” (Heidegger 1987, p. 185; tradução brasileira p. 167) (DUARTE, 2004, p. 40).

O que está em questão é o fato de que o modo de proceder a análise do ser humano³ deve ser distinto daquele utilizado com os demais entes. O modo de acesso à compreensão desse “acontecente” não se dá a partir de relações causais, mensurações e ou previsões, mas por um método que se caracteriza pela constante abertura. Na perspectiva trazida por Duarte, destacam-se ainda duas categorias na consideração da possibilidade de uma antropologia existencial. Trata-se da distinção na consideração do ser humano compreendido a partir da categoria de objeto científico e da categoria de presença. Heidegger avalia que as ciências que tematizam o ser humano, tais como a antropologia, psiquiatria, psicologia, dentre outras, estão contaminadas por uma “cegueira ontológica”, pois consideram o ser humano como algo simplesmente presente (*Vorhandenheit*), isto é, como totalidade daquilo que é verificável de acordo com a experiência (HEIDEGGER, 2009, p. 192). Portanto, a crítica em si não é por se considerar o ser humano como objeto de análise (*Objekt*), mas por considerá-lo como as demais coisas, passível de manipulabilidade.

Essas duas categorias - *Vorhandenheit* e *Objekt*- estão fundadas na estrutura do ser-no-mundo, pois esse dado, o de ser-em-o-mundo, é considerado o *a priori* de qualquer objetivação possível. Contudo, a categoria de presença (*Vorhandenheit*) desloca o quadro conceitual epistemológico para uma perspectiva que pensa a relação entre o ser humano e os demais entes a partir do isolamento, isto é, como algo que está simplesmente presente. Como dito, a ciência encontra na objetividade o que a possibilita, mas também o que a limita. Na compreensão de Duarte, Heidegger não pensa a atividade positiva das ciências como algo nos termos de uma apreensão teórica da mera presença de um ente

³ Rigorosamente, o termo apropriado para Heidegger é o ente humano, contudo, nesta tese, optou-se por traduzir na forma ordinária.

subsistente, pois a consequência dessa consideração é a inviabilidade de uma ciência ôntica existencialmente fundada, como aquela introduzida no §69b. O que está em questão, é a possibilidade de uma objetividade não coisificante do ser humano.

À essência da pessoa pertence o seu existir somente na execução dos atos intencionais; e, assim, ela, por essência, não é objeto. Toda objetivação psíquica e, portanto, toda apreensão dos atos como algo psíquico é idênticamente uma despersonalização (HEIDEGGER, 2012, p. 155).

Isso equivale a conferir àquelas ciências positivas, que têm o ser humano como objeto, uma abordagem que considere o seu caráter existencial. Não se trata da consideração de duas ciências, mas de duas perspectivas distintas na consideração possível da ciência. Essas abordagens são expressas por Heidegger no §69b. Trata-se dos conceitos existenciário e lógico de ciência. Enquanto a perspectiva lógica entende a ciência como sistema de proposições válidas, a partir de seus resultados, a perspectiva existenciária compreende a ciência como possibilidade de um comportamento teórico enquanto ser-no-mundo.

Permite a observação detida do ente e garante que ele se manifeste em seu aspecto, isto é, nas suas qualidades e propriedades passíveis de predicação. A partir de então, o ente não é mais encontrado como instrumento disponível, isto é, em seu caráter ontológico de manualidade, mas como coisa corpórea ou como pontos de massa, podendo tornar-se tema de proposições teóricas (DUARTE, 2004, p. 44).

No §5 de *Ser e Tempo*, Heidegger aponta como importante para a análise do ser humano, não só a pergunta ontológica que põe em liberdade determinada região de entes, o perguntar originário do *Dasein*, mas também uma expressa apropriação e segurança do correto modo-de-acesso ao ser humano. Esse acesso não deve impor categorias previamente delineadas coercitivamente, a partir de uma dada concepção de ser humano, mas “o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 73). Heidegger elege a mediana cotidianidade como momento expressivo para pôr em relevo as estruturas essenciais do modo-de-ser do ser humano.

A cotidianidade é o ponto de partida para uma análise do ser humano, mas não deve se limitar a ela, deve buscar, a partir dessa, o modo-de-ser mais fundamental. Não se trata de um perguntar pelo ente como tal, mas pelo sentido do ser geral, pela manifestação do ser possível (HEIDEGGER, 2009, p. 158). A analítica existenciária do *Dasein* oportuniza uma consideração do ser humano, não apenas em sua facticidade, mas

também põe em relevo, por meio de uma estrutura essencial do ser-em-o-mundo, as possibilidades desse acontecente. Logo se percebe que as ciências do homem são vocacionadas a uma perspectiva existencial, por isso mesmo, ao se furtar dela, a ciência corre o risco de sucumbir a uma positividade reducionista. Inserido nessa discussão, Heidegger, em *Seminários de Zollikon* (1987), denuncia:

Até agora, a psicologia, a antropologia, a psicopatologia consideram o homem como objeto num sentido amplo, como algo simplesmente presente, como uma área do ente, como a totalidade do que é verificável no ser humano de acordo com a experiência.

Com isso negligencia-se a pergunta de como e o que é o homem como homem e o fato de que, na verdade, ele se relaciona fundamentalmente de acordo com seu ser com outros entes e consigo mesmo, e de que isso, por sua vez, só é possível por ele compreender o ser (HEIDEGGER, 2009, p. 193).

Conforme essa sintomática concepção das ciências do homem e da busca por um método que atenda as peculiaridades desse objeto, persegue-se uma compreensão mais originária do ser humano. Tal busca, contudo, não se realiza com a colocação de um novo paradigma. Ela se manifesta, de modo concreto, na destruição histórico-espiritual do que foi herdado das ciências naturais, ou seja, pela adoção de uma abordagem mais fundacional, em que o ser humano não é algo simplesmente presente ou verificável, o resultado de uma série de coisas, mas o contrário: o iniciante de uma série de coisas, que é interpelado, desafiado e está sempre em movimento na direção de suas questões de sentido. É um indivíduo inserido no mundo e na história.

O embate travado por Frankl do interior das ciências da alma reside justamente no fato de que, por necessidade epistemológica, essas ciências tendem a buscar uma objetivação do ser humano. Em vez de reagirem na direção de uma imagem abrangente, sucumbem na direção oposta. No caso da psicanálise e da psicologia individual, Frankl revela a despersonalização oriunda do acento dado à realidade patológica. De modo contrário a essas concepções, ao considerar o ser humano enquanto ser que existe, Frankl elabora uma antropologia com vistas a uma ciência existencialmente fundada.

Como defende Längle (2014/2015, p. 67), a Logoterapia, ao surgir, percebe que as causas das desordens psíquicas são muito mais amplas que os efeitos que produzem. As causas da falta de sentido, por exemplo, não são meramente oriundas de uma insatisfação libidinal ou de poder, mas se estendem pela dimensão existencial. Diante disso, a Logoterapia é obrigada, por sua própria prática, a desenvolver métodos adicionais àqueles tradicionais em psicopatologia, por exemplo, da homeostase. Essa percepção

acarreta na fundação de uma nova psicoterapia de base fenomenológica, a Análise Existencial (*Existenzanalyse*).

Aquela distinção realizada por Heidegger no §3 de *Ser e Tempo* contribui, do ponto de vista heurístico, para pensar o desenvolvimento interno da Logoterapia. Como dito anteriormente, o sistema psiquiátrico de Frankl é definido como Logoterapia e Análise Existencial, embora esses termos sejam tratados como sinônimo pelos logoterapeutas. A criação e inserção, em 1938, da *Existenzanalyse* no bojo da prática clínica representa uma resposta a insuficiência teórico-conceitual na psicoterapia, instaurando uma preocupação com a compreensão ontológica do ser humano (FRANKL, 1976, p. 43). Nesse sentido, a Logoterapia, como ciência ôntica, representa uma perspectiva mais descritiva da teoria e do método terapêutico. A análise existencial por sua vez, vocacionada à perspectiva ontológica, é mais indicativa da direção antropológica da teoria. Essas duas perspectivas se coadunam a fim de oferecer uma consideração adequada do objeto e do método nas ciências da alma. Isso porque o ser humano não é algo simplesmente presente. Reduzir seu estatuto existencial à mera subsistência é promover a sua despersonalização.

2.2.2 A psicoterapia como sujeito da consideração teórica da filosofia

Enquanto na primeira análise, a filosofia se tornou sujeito da crítica ao conhecimento psicopatológico, nesta segunda análise a filosofia é tomada como objeto pela psicoterapia. A intenção de Frankl é de que a filosofia contribua com a fundamentação da visão mais abrangente da vida psíquica. A análise à qual Frankl se dedica é a da possibilidade de uma psicopatologia que leve em consideração a totalidade do ser humano, mesmo diante de uma *Weltanschauung* científico-natural. A psicopatologia da época investigava as causas e natureza das doenças mentais de modo restritivo, no sentido de que não se perguntava para além da doença. A partir do método fenomenológico, psiquiatras procuram dar à psicopatologia novos influxos, sendo que a categoria de mundo⁴ se torna central na compreensão do ser humano.

O mundo representa uma referência primária da experiência imediata. É antes de tudo o mundo do indivíduo humano, a dimensão das significações vividas por ele em sua unicidade a partir da familiaridade. O mundo é o lugar da experiência, não só de si,

⁴ A categoria de “mundo” será trabalhada de modo mais detido no terceiro capítulo desta tese.

mas também dos outros, por meio da historicidade e intersubjetividade. Frankl afirma que essa categoria, importante na análise do ser humano, especialmente do doente, é desconsiderada pela psicopatologia. E denuncia: “Quem recusa a visão de mundo de um neurótico *eo ipso*, fala sem entendê-lo, por mais que se empenhe em ‘reconduzir’ essa visão de mundo a complexos ou sentimentos de inferioridade” (FRANKL, 2014, p. 36).

O empenho de Frankl em possibilitar a inserção de uma visão antropológica abrangente na *Weltanschauung* redutora corresponde a uma forma de questionar e de compreender o neurótico em sua totalidade. Essa perspectiva se efetiva por meio de uma distinção entre os fenômenos e os sintomas das neuroses, buscando despertar a consciência do doente para a importância de seu modo de ser-em-o-mundo. Frankl considera que o desinteresse pela “visão de mundo” do neurótico leva à sua incompreensão, pois há vezes em que a neurose surge pelo fato de que a categoria de mundo - correspondente às suas perspectivas e possibilidades de uma existência singular – mostra-se frustrada, e não necessariamente por uma causa fisiológica e ou material. Assim, mais do que reconduzir aos complexos ou sentimentos de inferioridade, a “visão de mundo” do neurótico contribui para descrever sua experiência de mundo e as condições de existência ao modo singular como se dão.

Ao colocar em questão a possibilidade de uma “psicopatologia da visão de mundo”, em *Filosofia e psicoterapia para a fundamentação de uma análise existencial* (1939), o estudioso parece estar se perguntando sobre quais condições uma psicopatologia da visão de mundo se torna possível para a psicoterapia. Com isso, Frankl deixa claro seu diálogo com a tradição que almeja compreender o ser humano em termos mais amplos. Embora ele não explicita a quem faz referência, o contexto deixa transparecer. Mesmo não sendo objetivo deste capítulo, faz-se necessário adentrar um pouco mais, ainda que de modo incipiente, no contexto em que Frankl se insere, a fim de compreender a busca por legitimar uma psicoterapia existencial, a da visão de mundo.

Karl Jaspers, com quem Frankl manteve contato, publicou, em 1913, a obra *Psicopatologia Geral*, dando início a um movimento que vislumbrava a psicopatologia como campo distinto daquele que, influenciado por uma psicologia e psiquiatria com ambições científicas, coadunavam esforços em favor de uma abordagem somática dos distúrbios mentais. Rodrigues (2005, p. 755) chama a atenção para o momento em que a obra é escrita. O tempo de Jaspers é marcado pelo *Methodenstreit*, debate filosófico com o objetivo de definir a metodologia a ser empregada nas ciências humanas.

Jaspers tem um pensamento crítico em relação à psicologia objetiva, que, ao se dedicar a elementos sensíveis e mensuráveis, permite que o psíquico fique excluído. Ele também faz advertências a uma tendência subjetiva em psicologia predisposta a fornecer informações que não podem ser caracterizadas como científicas, já que, ao se restringir aos fenômenos psíquicos, não os associam às causas externas, como faz a psicologia objetiva, mas conduzem os fenômenos para a empatia.

Para Jaspers, a tarefa inicial da “psicologia subjetiva” deveria consistir precisamente em distinguir os fenômenos subjetivos, descrevê-los e nomeá-los. Somente assim, a abordagem à subjetividade deixaria de ser um mero compartilhamento de experiência para se tornar conhecimento sistematizável, comunicável e testável. Isto caracterizaria a própria fenomenologia, como concebia. Nesse texto, realçando as poucas e desarticuladas ações neste sentido, Jaspers sugere a psicopatologia descritiva ou fenomenologia como um programa frutífero e convoca às explorações na área (RODRIGUES, 2005, p. 758).

Embora Jaspers sugira à psicopatologia um papel descritivo, isso não corresponde a mera análise, enumeração e sistematização de modo consciente dos fenômenos. Essa compreensão bastante difundida sobre sua proposta gera uma incompreensão e insuficiência de seu método. Ainda que alguns profissionais se satisfaçam e legitimem a apreensão imediata e intuitiva dos fenômenos psicológicos, estes não proveriam conhecimento adequado sobre o ser humano. Nesse sentido, faz-se necessária a elucidação trazida por Rodrigues da compreensão jasperiana de empatia.

Neste sentido, uma importante distinção que se precisa reconhecer é a feita por Jaspers – tal qual por Weber – entre “empatia” e “compreensão empática”. Enquanto a primeira consistiria numa “compreensão da pura experiência” (algo como dizer: “Uhm... entendo o que você está passando”), não sendo derivada de uma captura deliberada nem do processamento consciente e programado das informações providas da interação entre os indivíduos; a última seria a “compreensão da experiência tornada cognoscível” – delimitada, descrita e nomeada (Walker, 1995b) (RODRIGUES, 2005, p. 757).

Apesar de *Psicopatologia Geral* (1913) não se constituir como uma obra de psicopatologia fenomenológica propriamente, é a obra de Jaspers mais difundida nessa perspectiva. O tema central da obra é o ser humano em sua totalidade psiquicamente determinado. Buscando integrar as ciências do espírito e as ciências da natureza, Jaspers desenvolve o modelo descritivo-compreensivo, que lançará as bases para uma psicopatologia fenomenológica.

O objeto da psicopatologia é o acontecer psíquico realmente consciente. Queremos saber o que os homens vivenciam e como o fazem. Pretendemos conhecer a envergadura das realidades psíquicas. E não queremos investigar apenas as vivências humanas em si, mas também

as condições e causas de que dependem os nexos em que se estruturam, as relações em que se encontram e os modos em que, de alguma maneira, se exteriorizam objetivamente (JASPERS, 1987, p. 13).

Jaspers defende que, por se tratar de um modelo compreensivo, abarcando tanto o método tradicional, quanto o fenomenológico – entendido prioritariamente como descritivo – o acontecer psíquico pode ser preservado e não se converter a uma mera fisiologia, o que também não excluiria as limitações desse método. Ele considera que o ser humano é distinto dos animais, pois o psíquico e o espiritual atuam sobre as enfermidades psíquicas. Nesse sentido, o fenomenológico corresponderia a análise subjetiva do mundo do paciente, descrevendo seu funcionamento, suas manifestações e ações.

Em 1919, Jasper publica *Psychopathologie der Weltanschauung*, empreitada analisada por Heidegger em *Notas sobre a “Psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers (1919/1921)*. O filósofo de *Messkirch* considera o esforço de Jaspers em elaborar uma psicologia disposta a compreender os limites da vida psíquica como um caminho válido para dar suporte a apreensão da totalidade psíquica, contribuindo para tornar visível quem é o ser humano.

Este trazer-à-compreensão e tornar-visível, pela observação, as forças de fundo e as tendências da vida psíquico-espiritual como um todo, ao modo como é conduzido aqui – e sem ser avaliado segundo seu objetivo próprio -, já traz consigo um significado cognitivo estimulante tanto para a psiquiatria como para as ciências do espírito, na medida em que enriquece a compreensão psicológica “natural”, tornando-a mais aberta e mais flexível, mais sensível às nuances, às dimensões e distinções dos níveis do ser psíquico (HEIDEGGER, 2008, p. 12).

Para além dessa consideração, as “notas” de Heidegger lançam uma reflexão mais radical sobre o método empregado por Jaspers. Considera que há a necessidade de um “método originariamente próprio, que não é imposto de fora” (HEIDEGGER, 2008, p. 20). Nesse sentido, Heidegger parece apontar para a incompatibilidade do método das ciências naturais, conservado por Jaspers em seu modelo descritivo-compreensivo. Pois ainda que haja uma preocupação em oferecer uma compreensão para além do modelo causalista-explicativo, a descrição dos fenômenos vividos é realizada por meio de parâmetros externos, suscetíveis a recortes e compreensões generalistas, de acordo com os padrões científicos.

Além da crítica à abordagem objetiva do método de Jaspers, Heidegger faz uma importante consideração sobre a dimensão subjetiva daquele método. Para ele, a mera observação da descrição não assegura uma concepção originária, visto que a observação

sempre se efetiva por uma concepção prévia. Embora a intenção de Jaspers seja a de elaborar uma abordagem descritiva, pré-teórica e livre de pressuposições, ele próprio sabia das limitações de seu método. Diante da multiplicidade de recortes possíveis sobre um mesmo fenômeno, Heidegger chama a atenção para a impossibilidade de uma observação neutra. Ao adotar uma postura para a análise de um fenômeno, essa poderá ser a científica, o que não asseguraria uma adequada compreensão do fenômeno.

Heidegger compreende que todo ato de visualização vive dentro de uma determinada orientação. As ciências, ao se fecharem em seus estatutos, correm o risco de ficar na imediatidade do que observam, não buscando sua originariedade. A ideia de originariedade para Heidegger não é considerada como algo supra histórico, mas passa por uma crítica própria, ocasionada pelos próprios fatos e pela história (HEIDEGGER, 2008, p. 14). O todo da psicologia, ou mesmo do ser humano, por exemplo, sempre opera com um certo aspecto de fundo. Heidegger considera importante a investigação sobre a concepção prévia subjacente ao se buscar a totalidade.

O que importa é muito mais destacar de modo ainda mais nítido essas concepções prévias, avançar aprofundando a motivação, o sentido e o alcance dos direcionamentos tomados, trazer à consciência suas exigências de sentido talvez não expressas e propriamente compreendidas, julgando-as finalmente segundo a relevância e originariedade filosófica de suas intenções imanentes (HEIDEGGER, 2008, p. 19).

Com essa consideração, Heidegger aponta para uma questão fundamental. O problema relacionado com as concepções prévias que direcionam as pesquisas na compreensão do toda da vida psíquica como um problema de método. Nesse sentido Heidegger menciona um “fracasso filosófico” de Jaspers. Justamente pelo fato de que, na compreensão de Heidegger, Jaspers buscou tomar posse do fenômeno da existência a partir de concepções prévias advindas do âmbito científico (HEIDEGGER, 2008, p. 26).

Assim, tanto a perspectiva de Jaspers quanto as críticas de Heidegger marcarão o início de uma contribuição histórica na discussão em prol da elaboração de uma antropologia fenomenologicamente fundamentada em psicoterapia. Além de Frankl, a perspectiva inaugurada por Jaspers seduzirá outros psiquiatras. Como L. Binswanger, que, insatisfeito com a compreensão científica da psiquiatria da época, buscou se apartar da psicanálise durante o IV Congresso Internacional de Psicoterapia, ocorrido em 1958 em Barcelona. A partir de então, Binswanger desenvolveu um método contraposto ao psiquiátrico tradicional. Surgiu, assim, a análise existencial (*Daseinsanalyse*). Tanto

Jaspers quanto Binswanger buscavam especificar a psicopatologia como área distinta das ciências da natureza.

Na apropriação que Binswanger faz do pensamento heideggeriano, para aplicá-lo à sua *Daseinsanalyse* no campo da psicopatologia, o emprego do método fenomenológico não visa apenas descrever as vivências mórbidas e os encadeamentos psíquicos ou naturais que levaram a seu surgimento – como faz Jaspers – mas, antes, de apreender as condições particulares de existência de um indivíduo singular, em relação aos existenciais descritos por Heidegger no plano ontológico. O método psicopatológico de Binswanger visa descrever a experiência de mundo e as condições de existência tal como estas se dão nas circunstâncias particulares de cada *Dasein*. Trata-se de uma abordagem fenomenológica, no sentido de que depende da abertura à experiência concreta do outro, mas, ao mesmo tempo, volta-se às estruturas *priori* e transcendentais da existência, visando situar a organização específica daquele indivíduo, enquanto *Dasein*, face a seus existenciais. Trata-se, portanto, de descrever o mundo a partir da perspectiva e das possibilidades daquela existência singular (PEREIRA, M., 2001, p. 140).

O criador da *Daseinsanalyse*, ao empreender a compreensão do ser humano a partir da ontologia fundamental de Heidegger, tem em vista a totalidade do humano e é a ela que ele se dirige. Seu intento psiquiátrico migra de um projeto científico com vistas à compreensão da *psyché* doente e dos transtornos que dela decorrem para aquela totalidade. Ao caracterizar o ser humano sob a ótica das suas possibilidades de ser, a presença perturbada é compreendida, por Binswanger, como extravio ou malogro da realização ontológica. Logo, aquele que sofre uma perturbação psíquica, apreende, dentre suas várias possibilidades, apenas uma categoria como fio-condutor em seu projeto de ser-no-mundo.

Outro psiquiatra que se insere nessa discussão, contribuindo com a antropologia psiquiátrica, é M. Boss com sua análise existencial (*Daseinsanalyse*). Estimulado inicialmente pelo trabalho de Binswanger, Boss se aproxima de Heidegger e de sua analítica do *Dasein*, principalmente por meio dos seminários que ocorreram em *Zollikon*. Confiante no enriquecimento da psicopatologia para além da cisão sujeito-objeto, Boss a compreende como uma abordagem do conjunto dos fenômenos normais e patológicos do existir humano.

Com base no existencial *ser-com-o-outro* a *Daseinsanalytik* de Heidegger, retomada por Boss, entende a existência humana como uma abertura estendida e transparente, tanto no sentido temporal quanto espacial, para tudo aquilo que vem ao seu encontro no mundo. A essência do existir humano é ser esta “clareira”, que consiste meramente em um poder “ver”, experienciar, o que vem ao seu encontro (MOREIRA, 2011, p. 178).

Ao compreender a existência do ser humano enquanto abertura, Boss contribui com a perspectiva desde um ser humano sadio, distinta daquela cujo foco era o meramente patológico. Ao considerar como constituição fundamental do ser humano a sua relação de abertura livre de seu mundo, o modo de ser doente se caracteriza como o malogro dessa abertura. Trata-se de uma limitação na compreensão das possibilidades. A perspectiva de Boss contribui com uma mudança de paradigma, pois o modo de ser doente só poderá ser compreendido a partir do modo de ser sadio.

Nesse debate, Frankl intenta contribuir com a compreensão do ser humano e com a prática clínica. Ele chama a atenção para a importância em considerar a “visão de mundo” do neurótico em seu tratamento. Frankl compreende que é a partir do *logos* que a “visão de mundo” neurótica poderá ser contraposta de modo crítico. Contudo, essa postura crítica depende do empenho do psiquiatra em não adotar uma posição confortável, concluindo, através do surgimento de um ato, a validade de seu conteúdo. A postura psicologista se efetiva quando o psiquiatra se refugia em posições confortáveis, pré-estabelecidas, que lhe dão segurança em um diagnóstico de acordo com padrões gerais e científicos.

Para Frankl, é muito mais confortável desmascarar uma expressão religiosa, por exemplo, encaminhando-a para uma questão sexual, do que se empenhar em sair do plano material e debater filosoficamente na dimensão do *logos* com o paciente. Nesse sentido ele afirma:

Conhecemos há décadas a postura espiritual que nunca procura empreender outra coisa senão desmascaramentos, que jamais tem em vista senão desbaratar, que sempre se restringe ou está pronta a apresentar tudo o que há de espiritual e criativo como “não sendo em última instância senão mera” sexualidade ou aspiração de poder ou coisas do gênero; aquela corrente de pesquisa que vê nada de próprio, mas sempre, por fim, apenas algo que se encontra “por detrás daí”: libido, sentimentos de inferioridade, aspiração à validade etc. Como se, pelo fato de em algum momento ou em algum lugar (em tempos de crítica cultural ou em casos de neurose) uma realização ou configuração psíquica qualquer ter se mostrado como máscara ou como meio para fins, essa realização ou configuração nunca pudessem ser autênticas, imediatas e originárias (FRANKL, 2014, p. 37).

Para Frankl, tanto a psicanálise quanto a psicologia individual são símbolos da representação de uma psicopatologia tradicional. Na tentativa de desmascarar os fenômenos espirituais, por considerá-los como não sendo essenciais e genuínos, promovem a despersonalização do ser humano. Diante do descontentamento com essa

perspectiva, Frankl defenderá que a psicoterapia deve garantir o respeito pela autarquia de tudo o que há de espiritual, evitando sobreposições psicologistas pelo psicoterapeuta.

Nesse sentido, a psicopatologia da visão de mundo se torna possível quando o psicoterapeuta não reduz o sujeito ao fenômeno, nem lhe impõe uma visão de mundo geral, distinta da apresentada, pois essas atitudes corresponderiam a uma prática psicologista. Ele defende que, na prática clínica, a “visão de mundo” que está em questão é a pessoal, a particular, a do doente. “E diante desse elemento pessoal, único, diante desse elemento concretamente espiritual, uma postura humanista do médico precisará assumir com maior razão ainda a posição contraposta com atenção, discrição, tolerância e correção” (FRANKL, 2014, p. 38). Essa postura do psicoterapeuta implica em não esquecer que o doente é alguém que sofre, por isso o melhor a fazer é reconfortá-lo, corrigir sua “visão de mundo” obnubilada, em vez de promover a elaboração de hipóteses sedutoras, mas pouco úteis na prática clínica cotidiana.

2.2.3 Filosofia como instrumento pragmático da psicoterapia

A confrontação antecedente entre filosofia e psicoterapia desvelou a necessidade de uma análise adequada do ser humano por parte das ciências da alma. Isso implica considerar que tal análise não se reduza a mera descrição a partir de parâmetros gerais, mas aluda a uma compreensão mais atenta dos fenômenos subjetivos, preservando as manifestação da pessoa espiritual em sua dimensão originária. Ao postular a necessidade de colocar a “visão de mundo” pessoal do neurótico em consideração, Frankl tem por objetivo contrapor uma visão obnubilada com uma visão saudável e não simplesmente relegar aquela a complexos inferiores. Essa pretensão revela não só a necessidade de complementação antropológica da psicoterapia, mas também uma prática valorativa dela.

Perscrutando desde um viés axiológico, Frankl busca um valor referencial que, no ato de ajuizar a “visão de mundo” do doente, além do valor da saúde, possa se tornar uma orientação na prática clínica psiquiátrica, sem com isso deixar de garantir a neutralidade necessária de uma imposição do terapeuta para o paciente e que, ao mesmo tempo, contribua com uma efetiva contraposição da “visão de mundo” neurótica.

A análise realizada pelo terapeuta sempre estará imbuída de concepções valorativas subjacentes. A questão a saber é se esse referencial valorativo deve vir da psicoterapia ou de uma instância externa a ela. Se os valores ajuizados na prática clínica devem ser trazidos pelo médico, isto é, de uma concepção de mundo particular, ou se

deveriam ter suas bases em uma concepção axiologia mais geral. Ao tratar da possibilidade da psicoterapia como instrumento da filosofia, Frankl quer saber em que medida uma psicoterapia valorativa seria possível, pois sendo a neutralidade impraticável, qual o valor balizador da psicopatologia possibilitaria um parâmetro para a análise da existência, sem com isso impor uma visão de mundo singular determinada.

A partir de sua experiência com a prática clínica, Frankl compreende que as algumas das neuroses estão, em última instância, relacionadas com a dimensão espiritual. Isso não significa dizer que a dimensão espiritual é que adocece, mas sugere que, diante da não realização dessa dimensão genuinamente humana, as neuroses podem se efetivar. Por esse motivo, uma contraposição à “visão de mundo” particular do doente se torna necessária ao tratamento, pois as neuroses surgem ou são mantidas a partir de determinadas posições ideológicas (FRANKL, 2014, p. 39). Frankl postula que na prática clínica concreta, o doente impõe ao médico a sua indigência espiritual, exigindo dele soluções. Um médico consciencioso não se furtará de tentar promover o bem-estar do doente, e isso implica que a avaliação e contraposição de uma visão pessoal neurótica não podem ser deixadas de lado no tratamento.

[...] o médico não pode de maneira alguma ultrapassar a sua competência enquanto tal, o fato de ele não ter o direito de, como o faz conselheiro de almas que tem legitimidade para tanto, simplesmente transportar uma ordem hierárquica de valores previamente dada para o doente, inserindo-a no tratamento psiquiátrico e, com isso, realizando uma imposição ideológica (FRANKL, 2014, p. 39).

Ao contrário de uma “salvação da alma”, o sistema psiquiátrico frankliano trabalha para restituir a “cura da alma”. Essa distinção estabelece competências diversas, pois a primeira representa um atributo da religião, cabendo a “cura da alma” à psicoterapia. Contudo, no lugar de um abismo intransponível entre essas duas áreas, Frankl estabelece uma larga ponte entre elas, pois considera que, ao manterem suas respectivas competências, uma área contribuirá por efeito com a outra (FRANKL, 2017, p. 74). É necessário manter a distinção, pois, enquanto a prática do diretor espiritual ou do agente religioso exige a adoção de uma “visão de mundo” confessional, à prática clínica compete apenas a avaliação da visão pessoal do neurótico, sem lhe imputar uma determinada “visão de mundo”.

Nesses termos, a prática psicoterapêutica se mostra um dilema, no qual há a necessidade de pressupor valores para a avaliação da visão de mundo do doente e, ao mesmo tempo, existe a impossibilidade ética de estabelecer uma tutela valorativa, já que

o terapeuta não pode transgredir sua competência. Frankl soluciona o dilema ao estabelecer um valor referencial na psicoterapia. “Há claramente um valor formalmente ético, que é ele mesmo condição de todas as valorações ulteriores, mas que não determina por isso a sua escala hierárquica: a *responsabilidade*! Ela representa, por assim dizer, aquele valor limite de uma neutralidade ética” (FRANKL, 2014, p. 39).

Além do valor da saúde, a responsabilidade é garantia da neutralidade ética para a psicoterapia, pois até esse ponto a psicoterapia pode e deve avançar como ação valorativa. Para Frankl, a psicoterapia deve levar o neurótico à consciência profunda de sua responsabilidade. Como traço essencial da existência, ao ser despertada, ela viabiliza no ser humano uma autoavaliação da própria personalidade e de seu lugar no mundo. A atribuição da psicoterapia em despertar o paciente para a sua responsabilidade, não consiste, como já dito, em uma imposição de valores, porque não lhe compete a indicação sobre o “diante de quem” – por qual instância ele se sente responsável – nem “pelo que” – por quais valores ele é responsável. Assumir uma dessas duas dimensões seria uma extrapolação da competência psiquiátrica.

Nesse sentido, a psicoterapia contribui de modo pragmático com a filosofia ao se tornar instrumento da ética. Frankl demonstra a possibilidade de um tratamento psiquiátrico sem abandonar a recusa por uma imposição de valores. “A questão é que o *fato* de ele se decidir por valores, de ele vivenciar uma responsabilidade, é essencial” (FRANKL, 2014, p. 40). Enquanto a decisão por valores possui um caráter objetivo, a vivência da responsabilidade representa o lado subjetivo das escolhas. A psicoterapia tem por competência estimular e aprimorar a responsabilidade do neurótico, mas nunca poderá interferir na dimensão objetiva da responsabilidade. De modo mais claro: a psicoterapia deve e pode levar o ser humano à consciência profunda de sua responsabilidade, mas nunca poderá apontar para “o que” ou “quem” o paciente deve se responsabilizar, pois em nada pode interferir na dimensão objetiva da responsabilidade. Dessa forma, a neutralidade ética segue assegurada.

Nas análises antecedentes, exigiu-se da psicopatologia algo além da unilateralidade, levando em consideração a totalidade do ser humano. Para Frankl, o acesso a essa totalidade se viabiliza pela consideração da dimensão espiritual no tratamento terapêutico. A dimensão espiritual representa, na estrutura antropológica do sistema frankliano, o aspecto pessoal do humano. Ao avançar pela responsabilidade, essa abordagem assegura um acesso mais genuíno à subjetividade humana. Ao resgatar a responsabilidade, ao ser humano é assegurando o desvelamento de um modo próprio de

ser e, conseqüentemente, a cura em sua totalidade. Ao ressaltar essa dimensão, exige-se que o psicoterapeuta, em vez de recair no erro psicologista de reduzir tudo a impulsos neuróticos, estime a normatividade própria que advém do elemento espiritual.

Essas análises correspondem a um caminho trilhado por Frankl com o objetivo de viabilizar a última exigência da Logoterapia. Trata-se de compreender a possibilidade terapêutica da ética. Como dito, Frankl postula a necessidade de um valor referencial na psicoterapia que não exceda os seus limites. O autor tinha consciência das possíveis confusões que poderiam surgir entre a “cura da alma” – de natureza médica – e a “salvação da alma” – de natureza confessional – ao adotar valores oriundos de uma realidade externa a do doente. Ao buscar na filosofia um valor garantidor de neutralidade, Frankl oferece uma psicoterapia alicerçada na responsabilidade.

A filosofia se torna um instrumento para a psicoterapia à medida que promove uma compreensão do ser humano em sua totalidade e o revela como ser-responsável por meio de confrontações de uma “visão de mundo” neurótica. Assim a psicoterapia se converte em uma Análise Existencial. A *Existenzanalyse* representa a inevitabilidade da filosofia no tratamento terapêutico. É uma análise em duplo sentido: trata-se de uma análise da existência como um todo, indo além da realidade psicofísica e desvelando a existencialidade do ser humano que se expressa pela tríade *Eros, Logos e Ethos*; e é também uma análise com vistas à existência, despertando o ser humano para o seu ser-aí enquanto ser-responsável.

A exigência para que a psicopatologia avance para além do âmbito psíquico, em direção à totalidade da existência, revela a finalidade da Análise Existencial: “colocar a essência da existência humana – ser responsável, ter uma missão – no ponto central da psicoterapia” (FRANKL, 2014, p. 42). Essa finalidade é oriunda de uma fórmula de sua antropologia filosófica: “ser um eu significa ser consciente e ser responsável” (FRANKL, 2014, p. 40). Para Frankl, o “ser-eu” não se dá com a conscientização pura e simples de si, mas com a consciência da responsabilidade pessoal. Não se constituem dois momentos estanques, como se a pessoa primeiramente se tornasse consciente de si, para só depois se tornar responsável. O valor terapêutico da análise existencial reside no fato de despertar no neurótico a vivência de sua missão particular, vivenciar a sua responsabilidade específica em relação a tarefas específicas.

[...] somente no momento em que ele tiver vivenciado sua disposição interna e externa, por conseguinte, toda a sua disposição no mundo como a única e singular, a consciência de sua responsabilidade o levará ao desdobramento mais elevado possível de suas forças – e contraforças

em relação à neurose: a partir da vaga consciência da responsabilidade, a vivência de sua inserção no mundo é acompanhada por uma tarefa pessoal totalmente determinada. Nada, contudo, arrebatava o homem e o lança para além de si, nada consegue ativá-lo tanto, nada faz com que ele supere dores ou dificuldades tão intensamente quanto a consciência da responsabilidade pessoal, a vivência de sua missão particular (FRANKL, 2014, p. 41).

É desse modo que Frankl se coloca em oposição à psicopatologia da época, revelando que as neuroses não se arraigam em complexos psíquicos, mas vão além, estendem-se até uma dimensão mais profunda, a espiritual. A *Existenzanalyse* oportuniza uma análise orientada para a existência, desvelando-a como ser-responsável. Revela que o tratamento do neurótico não deve se pautar em um método causalista-explicativo caracterizado pela unilateralidade, cujo foco é a doença, mas em um método que viabilize uma compreensão do ser humano em sua totalidade, que possibilite o confronto com uma “visão de mundo” neurótica e que o coloque na perspectiva da responsabilidade.

O avanço pela dimensão espiritual do doente se dá por meio das confrontações ideológicas sobre a realidade de existência. Para Frankl, pela conscientização de sua responsabilidade pessoal o neurótico tem condições de sair de suas dificuldades. Para ele, nada tem o poder de arrebatá-lo e lançá-lo para além de si, superando dores e dificuldades de modo intenso, quanto a conscientização da responsabilidade pessoal e a vivência do caráter de missão de sua vida (FRANKL, 2014, p. 41).

Ao cotejar a relação entre psicoterapia e filosofia, Frankl promove uma aproximação entre essas duas áreas a propósito do ser humano. A inevitabilidade da filosofia se expressa com a necessidade de complementar a prática psiquiátrica com a análise existencial do ser humano. Cabe, com isso, a necessidade em clarificar o que Frankl compreende por tal análise e a distinção da análise existencial frankliana em relação às demais análises do ser humano.

2.3 A ANÁLISE EXISTENCIAL FRANKLIANA

O *Leitmotiv* das obras de Frankl é a afirmação de que toda teoria psiquiátrica trabalha, ainda que de modo velado, sobre uma *Weltanschauung* específica, da qual emergem uma determinada imagem de ser humano. É a partir disso que se pode perceber a grande importância que a *Existenzanalyse* ocupará nas ciências da alma. Ela tem por objetivo trazer à luz uma análise consciente sobre as características da existência, a fim de possibilitar uma orientação saudável para aqueles que buscam auxílio. Nesse sentido,

a Logoterapia não consiste apenas em um método de tratamento. Ela é e oferece à psiquiatria uma abordagem antropológica que a embasa. Equivale a uma mudança de postura, principalmente da relação entre paciente e psiquiatra, pois até então se tratava a doença e não o doente.

Em *Homo patiens* (1950), Frankl esclarece que “a finalidade do que chamamos de logoterapia é incluir o ‘logos’ na psicoterapia; a finalidade do que denominamos Análise Existencial é incluir a existência na psicoterapia” (1978, p. 197). A Logoterapia, abordagem distinta das que compreendem o *logos* como razão, coloca, no centro do conceito de motivação, a “vontade de sentido”, opondo-se à “vontade de poder” e à “vontade de prazer”. A Análise Existencial traz à baila, na consideração antropológica, um modo de ser particularizante do ser humano. Consiste na necessidade de colocar, no centro da existência humana, o ser-responsável.

Quando se impôs a necessidade de criar o conceito de análise existencial, achava-se disponível para designar este ser-responsável, que colocamos no centro da existência humana, um termo já utilizado pela filosofia contemporânea para esta maneira característica e singular de ser do homem: justamente a palavra existência (FRANKL, 2017, p. 16).

A Análise Existencial está relacionada com o existencialismo, mas apenas em certa medida. Frankl considera que o conceito de existência corresponde a um modo específico de ser. O existir é fazer juízos e compromissos decisivos. Assim, o ser humano é aquele ser capaz de escolher por si mesmo e a si mesmo e assumir o escolhido. No entanto, a Análise Existencial se diferencia de muitas filosofias existencialistas, especialmente do existencialismo francês. Os filósofos existencialistas franceses, segundo Frankl, realizam uma valorização desproporcional entre a liberdade e a responsabilidade. Para ele, a liberdade não é “liberdade de”, é sempre uma “liberdade para”. Para Tweedie (1961, p. 35), Frankl tem consciência dos movimentos psicológicos “existenciais” e pretende uma correção. Por isso afirma que a Análise Existencial está pronta para cooperar com outras correntes.

Sob o olhar de Frankl, a existência não é algo que está diante do ser humano como um objeto que está diante dos olhos, ela é antes disso um mistério, pois não é passível de divisão a fim de se tornar clara e evidente, não é adicionável e sintetizável, como dito, a existência é o próprio ser humano. Assim, a existência é sempre o sujeito de uma síntese, nunca o seu objeto (FRANKL, 1978, p.128).

Nesses termos, por meio de uma concepção antropológica distinta do binômio mente-corpo comumente aceita nas abordagens tradicionais, a Análise Existencial traz à psiquiatria novos influxos. Para Frankl, o ser humano é uma unidade bio-psico-espiritual. Além de possuir as dimensões corpórea e psíquica, o ser humano é espírito. Essa última dimensão garante a unidade antropológica e a distinção. Em defesa dessa unidade Frankl argumenta que “a característica da existência humana é a coexistência entre a unidade antropológica e as diferenças ontológicas, entre o modo de ser unitário da realidade humana e as modalidades diversas em que ela se divide” (FRANKL, 1978, p. 139).

Embora a vivência cotidiana demande um acento a uma ou outra dimensão, é para a totalidade do ser humano que ela se dirige. As diversas modalidades devem ser consideradas a partir do caráter unitário da realidade humana, pois um fenômeno não toca o ser humano de modo unidimensional, mas o afeta em sua totalidade, isto é, em sua existência. Instaura-se, portanto, a primeira acepção da *Existenzanalyse* de Frankl. Não se trata de uma análise da existência, mas uma análise orientada para a existência. Isso porque, a existência não é analisável, por ser o próprio sujeito da síntese.

Isso conflui para a própria distinção que se deve ter quando se emprega o termo análise. A Análise Existencial nada tem a ver com a análise no sentido psicanalítico. Como lembra Stein (2012, p. 21), o termo *analysis* remete a um processo de separação e decomposição de elementos. “Essa desmontagem de elementos representaria, portanto, a ideia de que em algum lugar há a chave explicativa daquilo que deve ser analisado, daquilo que deve ser decomposto”. Para aquele autor, não ao acaso Freud criou o termo *Psycho-analyse*. Como herdeira de um fisicalismo das teorias causalistas da época, a análise, no sentido freudiano, representa um processo de decomposição das sínteses não sustentáveis, falsas, até os últimos elementos.

A defesa de Frankl em afirmar o caráter unitário da existência se situa em oposição a esse modo de entender e aplicar a análise. Diferentemente da apreensão moderna do termo, que converge para uma análise da existência com vistas a explicá-la, a Análise Existencial frankliana, ao revelar a impossibilidade de dividir e decompor, apresenta-se como meio auxiliar para aclarar a existência, buncando descrevê-la.

No *Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia* (1959) Frankl afirma:

A análise existencial é uma explicação da existência. Com a única diferença de que nós não deixamos de considerar o fato de a existência, de a pessoa, também explicitar a si mesma: ela se explicita, ela se desdobra, ela se desenrola, e, em verdade, na vida em seu transcurso. Tal como um tapete desenrolado revela seu padrão inconfundível,

deduzimos do curso da vida, do devir, a essência da pessoa (FRANKL, 2014, p. 57).

O emprego do termo análise na *Existenzanalyse* parece estar mais próximo daquela direção apontada por Heidegger em sua analítica do *Dasein* (*Daseinsanalytik*). Em *Seminários de Zollikon* (1987), o filósofo de *Messkirch* traz à baila o uso mais antigo daquele termo. Remonta a *Odisseia* e é empregado por Homero para se referir à atividade de Penélope, esposa de Ulisses, que desfazia durante a noite a trama que tecia durante o dia. Com essa figura mítica, o termo grego *Analisein* passa a ter o sentido de uma desfazer de uma tessitura, soltar as algemas de um preso, libertar alguém da prisão e, até mesmo, o desmontar os pedaços de uma construção (HEIDEGGER, 2009, p. 152).

Em Heidegger, a expressão análise não é a tentativa de decompor algo com o objetivo de chegar a seus últimos elementos, mas é a tentativa de buscar uma unidade original. A fim de evitar uma incompreensão de sua proposta, Heidegger (2009, p. 152) substituirá o termo análise por analítica. A origem desse termo é precisa, remete a Kant em sua *Crítica da Razão Pura* (1781). No empreendimento de sua filosofia transcendental, o filósofo de *Königsberg*, ante ao problema do conhecimento, busca uma decomposição da faculdade do entendimento. O que marcará Heidegger é o fato de que essa decomposição empreendida por Kant não promove uma redução a elementos, mas a recondução a uma unidade.

A finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura (HEIDEGGER, 2009, p. 154).

A proposta instaurada é de uma análise que não conduza à desintegração do fenômeno por meio de um processo de decomposição, mas que possibilite uma recondução do fenômeno à sua condição de possibilidade, à sua originalidade e ao seu sentido. Assim como na atividade de Penélope, a análise deve possibilitar um tecer e destecer com vistas a libertar o sentido de tal tessitura. Para Stein (2012, p. 23), esse desatar das algemas não se dá por meio de processos cognitivos-explicativos, mas mediante a processos descritivos determinados.

Heidegger irá introduzir esse processo da análise existencial, porque ele tem muito presente a tradição de toda Escola História Alemã, na qual se busca uma especificidade para as Ciências Humanas, onde ela não deve ser do mesmo tipo das ciências empíricas e matemáticas. O foco surge de sua concepção hermenêutica (STEIN, 2012, p. 23).

Como fica posto, a análise que estaria mais condizente com o objeto das ciências da alma não deve ter como objetivo a decomposição de um fenômeno a fim de buscar uma possível chave explicativa. Ao iniciar um processo de decomposição até os últimos elementos, por exemplo, aqueles desmascaramentos, no sentido freudiano, corre-se o risco de tratar como epifenômenos genuínas manifestações de humanidade. Nesse sentido, a análise própria de uma abordagem do ser humano não deve conduzir à fragmentação, como fazem as ciências naturais com seus objetos, mas à unidade indissolúvel.

Retomando a análise frankliana, cabe recordar a distinção do termo Logoterapia. Em *Homo patiens* (1950), Frankl defende que uma abordagem centrada no *logos* é diferente de uma abordagem centrada na lógica, pois a Logoterapia não consiste em um método de persuasão. Nesse sentido, a formulação dos termos Logoterapia e Análise Existencial devem ser entendidas historicamente a partir de sua posição crítica em relação às concepções antropológicas vigentes nas ciências da alma. A antropologia constitui a base do sistema psiquiátrico frankliano. A visão de ser humano elaborada por ele consiste em um esforço em reunir, na compreensão conceitual, tanto dados empíricos que satisfaçam a pesquisa psiquiátrica, quanto as necessidades teóricas da saúde mental. Ele dará grande acento a questão antropológica pelo fato de que, somente ao compreender o que é o ser humano, pode-se cumprir com efetividade o papel terapêutico. Por esse aspecto, a pergunta sobre quem é o ser humano é diretriz.

Em relação a esse caráter antropológico de sua psicoterapia, no *Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia* (1959), Frankl sublinha que:

[A]nálise existencial não designa apenas uma explicação da existência ôntica, mas também uma explicação ontológica daquilo que é a existência. Nesse sentido, a análise existencial é a tentativa de uma antropologia psicoterapêutica, de uma antropologia que é anterior a toda psicoterapia, não apenas à logoterapia; pois, se podemos acreditar em F. W. Foerster, a análise existencial “não é apenas um complemento à psicoterapia, não, ela é a sua base espiritual imprescindível” (FRANKL, 2014, 57).

Por essa definição se percebe o duplo aspecto da *Existenzanalyse*. Para que o logoterapeuta auxilie o paciente por um esclarecimento do sentido de sua existência pessoal, isto é, realize uma análise orientada para a existência ôntica, deverá buscar os parâmetros que lhe permitam ajuizar em tal análise. Esses parâmetros são estabelecidos pela Análise Existencial em sua dimensão ontológica. Essa dimensão oferece à análise singular o caráter geral da existência em seu caráter unitário. Não significa dizer que a Análise

Existencial determine a essência – *Ousia* – do ser humano, mas que busque estabelecer princípios existenciais⁵ que garantam uma visão de mundo positiva. Em *Teoria e terapia das neuroses* (1956), Frankl define de forma mais evidente o objetivo da *Existenzanalyse*:

O objetivo da análise existencial é retornar consciente a imagem que a psicoterapia faz do homem e que é inconsciente, implícita. Explicá-la, abri-la e revelá-la, assim como uma fotografia, tirando-a da latência. Pois a imagem do homem formada pelo psicoterapeuta pode, sob determinadas circunstâncias, ser tal que alimente a neurose do paciente. Ela pode ser uma imagem completamente niilista (2016, p. 231).

A indagação apresentada inicialmente sobre a necessidade em adotar um outro conceito além de Logoterapia deixa patente, a partir do percurso trilhado até aqui, o grande esforço de Frankl em corrigir, situar e complementar a prática psicoterapêutica com uma *Weltanschauung* condizente com a totalidade do ser humano. Com isso, Frankl coloca, no centro da terapia, a perspectiva antropológica.

Ao observar a insatisfação de Frankl em relação a visão de ser humano dos sistemas psiquiátricos de sua época, principalmente quanto à psicanálise e à psicologia individual, o que se revela é a postura adotada por esses sistemas em destacar determinado espectro do ser humano a partir de designações realizadas ao longo da história e as revestir de conceitos contemporâneos, para que sejam mais condizentes com o mote científico. Esses espectros são trazidos por Tweedie em *Logotherapy and Christian Faith* (1961). Trata-se quatro teorias centrais, dentre as inúmeras variações nas concepções antropológicas. De modo sintético, as ideias centrais, sobre as quais as críticas de Frankl se realizam, são as que concebem o ser humano como: 1) sistema mecânico, 2) modelo filogenético, 3) animal racional e, 4) imagem de Deus.

A primeira daquelas ideias corresponde a uma visão fiscalista. O ser humano se assemelharia a uma máquina, cujas funções podem ser entendidas como movimento de matéria no espaço e no tempo. Essa visão foi bastante difundida no século XX com o Behaviorismo, que, diante de um fatalismo inexorável compreende que todo objetivo e aspiração, toda alegria e tristeza são apenas exemplos de ação e reação, atração e repulsa, isto é, dados exemplares de leis físicas.

⁵ No prefácio de *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia* (1969), Frankl fundamenta seu sistema em três conceitos: 1) a liberdade da vontade; 2) a vontade de sentido; e 3) o sentido da vida (2013, p. 7). Além desses conceitos, a partir de Peter (2005), pode-se entender como existenciais da Logoterapia que 1) o ser humano é ser espiritual-pessoal; 2) que é capaz de autodeterminar-se; 3) que o ser humano se orienta primária e originalmente para o significado e para os valores; e 4) que a transcendência pertence de maneira essencial ao ser-homem.

O segundo espectro na visão de ser humano seria aquele que o compreende enquanto um organismo biológico complexo. A partir de um modelo filogenético, o acento está na distinção entre o orgânico e o inorgânico. Apesar dos avanços científicos oriundos da relação entre Biologia e Psicologia, principalmente por meio da psicologia da *Gestalt*, o ser humano é compreendido de forma truncada. Suas aspirações e realizações são reduzidas aos planos da atividade celular e suas realizações sociais são apenas acidentes do impulso instintivo em direção à finalidade biológica.

O terceiro espectro antropológico é o que vê o ser humano como animal racional. Essa visão clássica do ser humano sobreviveu ao período medieval e floresceu na renascença, mas, na modernidade, não encontra guarida. Principalmente pela aceitação, quase universal, de um inconsciente primário. Contudo, no campo da saúde mental, ocasionalmente se adota uma postura terapêutica de fazer o paciente entender sua própria dinâmica na esperança de que fique bem.

A última visão de ser humano é aquela que enfatiza a sua natureza religiosa. O ser humano enquanto imagem de Deus é um aspecto importante ao longo da história. Enquanto criatura de um ser divino, a mais alta função do ser humano é a de adorar seu criador e servi-lo. Para Tweedie (1961, p. 21), o último século testemunhou um repúdio progressivo da natureza espiritual do ser humano. Esse fato levou Allport a constatar uma secularização da cultura, a ponto de as pessoas conversarem com franqueza sobre detalhes íntimos da experiência sexual, mas se enrubescerem para confessar impulsos religiosos.

Ao examinar o material de ofício psicoterapêutico, Frankl constata que o ponto de partida dos problemas na ciência da alma se refere a uma compreensão antropológica ineficiente. Aí está implicado não só a falta de um questionamento sobre o objeto dessa ciência, mas também a adoção de métodos que não favorecem sua compreensão. É a partir disso que Frankl buscará complementar e preencher a imagem mutilada do humano por meio de uma perspectiva mais abrangente.

Em síntese, além do que já foi considerado anteriormente sobre os termos, em *A psicoterapia na prática* (1947), Frankl comenta que “análise existencial e logoterapia são, no fundo, a mesma coisa, pois cada uma delas representa uma faceta da mesma teoria” (1976, p. 43). Essa distinção é explicitada por Frankl em *Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia* (1956): “a logoterapia é um método de tratamento psicoterapêutico, enquanto a análise existencial representa uma corrente antropológica de pesquisa” (2014, p. 55).

2.4 A ANÁLISE EXISTENCIAL EM SUAS DISTINÇÕES

Frankl foi o primeiro a utilizar o conceito de Análise Existencial como forma de designação para o seu sistema psiquiátrico. Como dito, ele passa a empregá-lo a partir de 1933. Contudo, com a tradução de *Existenzanalyse* para outras línguas, surgiu uma série de equívocos em relação a esse termo. A Análise Existencial passou a ser usada para designar toda psicologia que tenta ser filosoficamente autoconsciente. As confusões se intensificam quando a *Daseinsanalyse*, termo utilizado por Binswanger a partir de 1958, foi traduzido também como análise existencial. Tal fato levou à identificação entre as teorias de Frankl e Binswanger (TWEEDIE, 1961, p. 36). Além dos conceitos de *Existenzanalyse* de Frankl e *Daseinsanalyse* de Binswanger, o desenvolvimento da análise existencial também se deu com a “*Daseinsanalyse*” de Boss em 1947, a partir do contato com Heidegger nos seminários ocorridos em *Zollikon*.

Isso explica a recorrência, nas obras de Frankl, da diferenciação entre a Análise Existencial utilizada em seu sistema psiquiátrico e as demais elaborações, principalmente quanto àquela desenvolvida por Binswanger. A insistência de Frankl não significa que ele desconsidere as demais análises. Ao contrário, elas se tornam complementares diante da complexidade da existência humana. A busca por tal distinção consiste mais na perscrutação em prol de um estatuto próprio do que de um isolamento entre elas.

Assim sendo, as análises de Frankl e Binswanger, influenciadas por uma iluminação da existência (*Existenzerhellung*) como Jaspers a compreendia, buscam combater o psicologismo, mas por vias distintas. A primeira distinção é quanto ao direcionamento dessas análises. Como dito anteriormente, o objetivo da *Existenzanalyse* é a análise orientada para a existência. Já por *Daseinsanalyse*, Frankl compreende o empreendimento de Binswanger que visa a análise da existência. Na segunda edição de *A psicoterapia na prática* (1961), Frankl esclarece que a análise de Binswanger busca um esclarecimento da existência a partir de um esclarecimento do ser. A *Existenzanalyse* vai além disso. Acima de todo esclarecimento do ser, a Análise Existencial busca um esclarecimento do sentido (1976, 43).

Para M. Pereira (2001, p. 138), a análise existencial de Binswanger consiste em novo método de pesquisa, tendo a preocupação de lançar as bases científicas para a psicopatologia. Ela consistiria em uma tentativa de aprimorar a psicanálise, submetendo-a, com isso, às exigências de uma antropologia fenomenológica. Em consonância com essa consideração, Frankl comenta:

Afinal, o tema da *Daseinsanalyse* não é terapêutico; pelo menos é o que afirma M. Boss: “A *Daseinsanalyse* não tem nada que ver com a prática psicoterapêutica”. Enquanto a análise existencial tenta servir ao tratamento das neuroses, a *Daseinsanalyse* contribui para a compreensão das psicoses. (Nesse sentido, a *Daseinsanalyse* não é contrária à análise existencial, mas complementar.) (FRANKL, 2016, p. 79).

A *Daseinsanalyse* é complementar a análise empreendida por Frankl, pois primariamente não consistiria em uma proposta de tratamento, mas em uma proposta de esclarecimento da existência. Já a Análise Existencial, buscando se afastar completamente da psicanálise, pretende iluminar não somente a realidade ôntica da existência, mas também a sua realidade ontológica. A partir de então, almeja-se aclarar as possibilidades de significado, ou seja, a análise frankliana pretende ser mais que mera análise, pretende-se uma terapia.

O esforço de Binswanger é por demonstrar que a psicopatologia possui uma visão de ser humano enquanto organismo físico-psíquico, um sistema de funções orgânicas ligados a processos naturais. É buscando fundamentar a psicopatologia como campo distinto das ciências da natureza que ele se aproximará da analítica existenciária do *Dasein*, proposta por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), portanto, posterior à primeira edição de *Psicopatologia Geral* de Jaspers (1913).

Binswanger compreenderá como fundamento essencial da psicoterapia a estrutura do ser humano enquanto ser-no-mundo, ser com e pelo outro. Apoiando-se na *Daseinsanalytik* heideggeriana, a temporalidade e historicidade serão decisivas para a compreensão do ser humano enquanto continuidade histórica e finitude. Nesse sentido, comenta M. Pereira (2001, p. 139): “a antropologia fenomenológica – segundo seu ponto de vista, a disciplina que deveria fundar a psicopatologia e a psiquiatria – vê no homem ‘um ser pessoal que vive sua vida e cuja continuidade (...) se desdobra em história’ (Kuhn & Maldiney, 1971: 12)”.

Para Binswanger, o patológico será o afastamento dessa estrutura apriorística de ser-no-mundo, de formar comunidade. O indivíduo mentalmente perturbado é aquele que assume um único fio condutor como projeto de mundo, o que se torna restritivo e limitado mediante o fato de ser com e pelo outro, ser no mundo. Por meio dessas categorias – mundo, temporalidade e historicidade – Binswanger busca superar a cisão sujeito-objeto, compreendendo a patologia como possibilidade restritiva da existência.

Seu método psicopatológico visará à descrição e à experimentação de mundo e às condições de existência tal como se dão nas circunstâncias particulares de cada ser

humano (PEREIRA, M., 2001, p. 140). Cabe lembrar aqui a crítica feita por Frankl às psicoterapias existenciais que realizam uma compreensão subjetivizante do conceito heideggeriano de ser-em-o-mundo⁶.

A empreitada de Binswanger a partir de *Ser e Tempo* (1927) será objeto de análise por parte de Heidegger. Em *Seminários de Zollikon* (1987) ele declara:

Mas o mal-entendido de Binswanger não consiste tanto em que ele quer complementar o “cuidado” com o amor, mas sim no fato de que ele não vê que o *cuidado* tem um sentido existencial, isto é, *ontológico*, que a *analítica do Dasein* pergunta pela sua *constituição fundamental ontológica (existencial)* e não quer simplesmente descrever fenômenos ônticos do Dasein (HEIDEGGER, 2009, p. 154s).

Para Heidegger, há uma incompreensão na análise realizada por Binswanger pelo fato de que o ser-em-o-mundo é constituição fundamental do *Dasein*. Enquanto existencial primário, esse não aponta para uma exclusividade, mas para a essência do modo específico de ser. Ao colocar o cuidado (*Sorge*) ao lado do amor (*Liebe*) ele promoveria uma eliminação da ontologia fundamental para uma ontologia regional. Em vez de promover uma análise fundamental, Binswanger isolaria o ser humano em uma representação antropológica do ser humano enquanto sujeito (HEIDEGGER, 2009, p. 227). A compreensão ontológica do cuidado (*Sorge*) deve remeter à condição de possibilidade dos diversos matizes ônticos do cuidado, sejam elas as amorosas, as de indiferença ou de aversão.

O caminho oposto ao de Binswanger parece ter sido trilhado por Frankl, pois a *Existenzanalyse* criada por ele não pretende ser apenas uma explicação da existência ôntica, isto é, uma análise particular de pacientes ou entidades individuais, mas se empenha em ser também uma análise ontológica da existência humana, uma revelação da essência do existir pessoal como ser espiritual (FRANKL, 1976, p. 43). Frankl compreende que a Análise Existencial não é uma análise da existência, mas direcionada a ela, pois considera que a existência individual não é analisável ou sintetizável. A

⁶ Em *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942), Binswanger descreve três modos simultâneos de ser no mundo: *Umwelt*, *Mitwelt* e *Eigenwelt*. O *Umwelt* corresponde ao mundo natural. É o mundo ao redor, mundo biológico caracterizado pelo ambiente. Desse mundo participam os seres humanos e animais. É caracterizado pela necessidade biológica, pelos impulsos e instintos. Já o *Mitwelt* corresponde à dimensão social. É o mundo da inter-relação, do estar com o outro e todos os sentimentos que envolvem tal relação, tais como amor/ódio, aceitação/rejeição, cooperação/competição dentre outros. É, portanto, um mundo exclusivamente humano. O último modo de ser no mundo, o *Eigenwelt*, corresponde à dimensão psicológica. É o mundo da relação consigo próprio. Pressupõe uma autoconsciência e auto relacionamento. Importante destacar que essa dimensão não corresponde a uma vivência da mera subjetividade, mas é a base a partir da qual se dá a percepção do mundo (MOREIRA, 2011, p. 176).

existência não está diante do ser humano como um objeto está diante do sujeito, pois enquanto núcleo da personalidade, não é demonstrável.

Em *A presença ignorada de Deus* (1948), Frankl definirá a existência como um fenômeno primário, não analisável e irreduzível, assim como todos os aspectos elementares da existência: a consciência e a liberdade, por exemplo. Esses fenômenos são irreduzíveis no plano ôntico, podendo ser esclarecidos apenas no plano ontológico, por meio da transcendência (2017, p. 26).

Nesse sentido, percebe-se que a Logoterapia é complementar à *Daseinsanalyse* porque ambas confluem para a elaboração de uma antropologia mais fundacional do ser humano. O ponto de partida de ambas é a oposição ao psicologismo no interior da psicopatologia. Por isso, oferecem à prática psicoterapêutica uma fundamentação antropológica de validade científica, sem se utilizar de métodos advindos das ciências naturais. Para além dessa possível complementariedade, *Daseinsanalyse* e *Existenzanalyse* se opõem quanto ao objetivo, visto que uma pretende ser uma análise da existência, e a outra, uma análise orientada para a existência. Além disso, a análise frankliana busca se apartar cada vez mais da psicanálise, tornando-se terapia, uma Logoterapia. Ela busca ser uma análise ontológica, enquanto Binswanger em seu empreendimento, ao buscar um esclarecimento da existência subjetiva, transforma-o em uma análise ôntica.

Diante das diferentes concepções de análise existencial, Frankl, em *A vontade de sentido* (1969) comenta: “A expressão ‘análise existencial’ tem se tornado bastante ambígua. Logo, para evitar o fomento de mais confusão conceitual, nesse estado de coisas, decidi abster-me, cada vez mais, de usar o termo análise existencial nas minhas publicações de língua inglesa” (2013, p. 14). No Brasil, o sistema psiquiátrico frankliano é comumente conhecido como Logoterapia. Ao levar em consideração o comentário de Frankl, percebe-se que o principal caminho para o acesso a suas obras são traduções para as línguas inglesa e espanhola, o que talvez tenha contribuído para essa definição corriqueira. Contudo, deve-se ter em mente que a abstenção propositada realizada por Frankl, em nada diminui a importância da Análise Existencial, apenas tem o objetivo de a libertar de equívocos.

Em síntese, a Análise Existencial consiste na tentativa de construir uma antropologia psicoterapêutica mais fundacional, que preceda toda a psicoterapia e não apenas a Logoterapia. Isso porque, “toda psicoterapia transcorre sob um horizonte *a priori*. Já se encontra sempre na sua base uma concepção antropológica, por menos que

essa concepção seja consciente para a psicoterapia” (FRANKL, 2014, p. 58). A Análise Existencial frankliana surge por perceber o caráter de missão e de dever da vida, que simultaneamente conclama à existência, à perspectiva da resposta diante das situações.

A *Existenzanalyse* prossegue em direção à dimensão espiritual do ser humano, desvelando sua natureza enquanto existência. Assim a Logoterapia pode avançar desde a dimensão espiritual. Ela procede da dimensão noética para compreender e tratar a existência adoecida. É a partir dessa dinâmica que o existir poderá ser compreendido. Para Frankl, o “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” (FRANKL, 2014, p. 59).

O objetivo da Análise Existencial frankliana é trazer à consciência do ser humano, especialmente do neurótico, o caráter de responsabilidade da existência. Pois “a análise existencial (*Existenzanalyse*) vê na responsabilidade a essência do *Dasein* humano, a essência da *Existenz*” (FRANKL, 1976, p. 55). Essa, enquanto modo específico de ser do humano, caracteriza-se por um modo de habitar o mundo distinto de seres fáticos, pois se é facultativo. Nesse sentido, a existência é o que sempre-pode-vir-a-ser-de-outro-modo (FRANKL, 2014, p. 59).

Diante do itinerário deste capítulo, cujo objetivo focalizou a compreensão da Análise Existencial frankliana, foi possível diagnosticar a *Weltanschauung* cientificista da qual a imagem de ser humano, presente nos vários sistemas psicoterapêuticos, são oriundas. Nesse sentido, a Logoterapia pôde ser caracterizada enquanto movimento reacionário à compreensão do ser humano a partir do *pathos*. O confronto entre filosofia e psicoterapia, oportunizado por Frankl com o intento de fundamentar a *Existenzanalyse*, evidenciou o combate à possibilidade do conhecimento oriundo de uma psicopatologia da época, revelando-a como compreensão seccionada da realidade. Em lugar de uma visão fechada, Frankl reflete sobre a possibilidade de uma psicoterapia antropológica que leve em consideração a totalidade do ser humano.

Dentre as várias contribuições possíveis do confronto entre filosofia e psicoterapia, a que se sobressai, inclusive fundamentando as demais, é aquela da antropologia filosófica, que servirá de base para a elaboração de uma psicoterapia antropológica por parte de Frankl. Como já salientado, é a atenção dada a essa questão uma das principais distinções entre a Análise Existencial frankliana e as demais análises do ser humano. A importância de considerar a antropologia filosófica aparece em Stein enquanto mediação.

O importante, que talvez nem Heidegger nem Binswanger levaram suficientemente em consideração, é aquilo que costumo chamar de mediação antropológica. Nenhum dos dois autores levou suficientemente em consideração, nas avaliações mútuas, o fato de que não existe passagem entre Filosofia e qualquer campo do conhecimento das Ciências Humanas, sem que se leve em conta[sic.] a questão que a Antropologia filosófica nos põe no âmbito da condição humana (STEIN, 2012, p. 121).

A temática deste capítulo traz à baila a importância dessa mediação antropológica oportunizada pelo confronto entre filosofia e psicoterapia. A crítica de Stein à insuficiência da mediação antropológica por parte de Heidegger e de Binswanger deve ser analisada como uma carência das respectivas investigações adotadas por cada um deles. Contudo, diferente deles, Frankl irá adotar a antropologia filosófica como posição na construção de sua psicoterapia. O segundo capítulo terá como mote perscrutar a concepção antropológica desenvolvida por Frankl.

3 POR UMA MUTAÇÃO DA COMPREENSÃO DA ESSÊNCIA DO HOMEM

Como assinalado anteriormente, este capítulo perscruta a antropologia filosófica proposta por Viktor Frankl, com o objetivo de identificar o itinerário de reabilitação da dimensão noética presente na *imago hominis* e a sua relação com a compreensão do ser humano em sua totalidade. Nesse percurso que visa à retomada do nível estrutural mais elementar, a noção de homem passa, necessariamente e em primeiro plano, pela crítica às concepções antropológicas vigentes. Essa empreitada crítica e a proposta de uma compreensão mais fundacional aqui se denominará por mutação da essência do homem.

O termo mutação (*Wendel*)⁷ não é próprio de Frankl. Pertence ao vocabulário heideggeriano. Haar comenta que Heidegger desempenha uma tarefa ambiciosa com seu legado filosófico: “mudar a essência do homem e, por isso, compreendê-lo *diferentemente* de toda tradição até ele” (1990, p. 93)⁸. Consiste em que a pergunta sobre quem é o homem não deve buscar como resposta uma saída à procura de outra essência, isto é, uma busca pela projeção, mas se dirigir para ultrapassar a própria questão. Visa a um aprofundamento dos traços essenciais do homem. A proposta heideggeriana de uma mutação não tem como objetivo uma reflexão para além do propósito: o próprio ser humano. Consiste em um voltar aquém das concepções tradicionais na procura daquilo que há de mais característico no ser humano. No pensamento heideggeriano, o “elemento do homem, o seu solo abissal, é o ser, estranho meio que não contém, mas que o transporta e o exporta. Regressar ao elementar é regressar à situação fundamental do homem com o ser, com o seu ser” (HAAR, 1990, p. 94).

Heidegger, em um dos seminários apresentados em *Zollikon*, a convite do psiquiatra suíço Medard Boss, declara: “O começo de todo o meu pensamento origina-se numa frase de Aristóteles que diz que o ente é expresso de muitas maneiras. Na verdade essa frase foi a faísca que provocou a pergunta: qual é a unidade destes significados múltiplos de ser; na verdade, o que significa ser?” (2009, p. 158). Essa pergunta será o *leitmotiv* consagrado em toda a empreitada filosófica heideggeriana, consistindo em uma denúncia ao esquecimento da pergunta diretriz da filosofia. Tal feito é considerado por

⁷ A proposta de mutação se dá no pensamento heideggeriano em decorrência do seu propósito central, o Ser. É nesse sentido que não se considera que Heidegger tenha uma preocupação antropológica, pois sua preocupação passa, em primeiro plano, por uma destruição da ontologia. O aspecto da destruição da ontologia será tratado no tópico seguinte.

⁸ “Desde a analítica do *Dasein* até às últimas meditações sobre os “mortais”, Heidegger atribui ao pensamento uma tarefa singularmente ambiciosa e desconcertante: *mudar a essência do homem* e, por isso, compreendê-lo *diferentemente* de toda tradição até ele” (HAAR, 1990, p. 93).

Heidegger como um erro fundamental, persistindo desde a antiguidade até seus dias. A estratégia de Heidegger se expressa no §6 de *Ser e Tempo* (1927). Para que a mutação da essência do homem seja erigida, faz-se necessário uma destruição fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*) da história da ontologia tradicional, isto é, aquela das representações, com vistas à “certidão de nascimento” (HEIDEGGER, 2012, p. 87) dos modos de ser do ser humano.

Ante ao desaparecimento do ser como questão efetiva, o projeto de Heidegger em *Ser e Tempo* (1927) tem como tarefa inicial a elaboração de uma ontologia fundamental, estabelecendo as condições de possibilidade de qualquer investigação ontológica. O modo de acesso será viabilizado por um ente assinalado capaz de colocar a questão de modo efetivo. Assim, *Ser e Tempo* elabora uma analítica existenciária desse ente, o *Dasein*, a fim de explicitar suas estruturas existenciais. Essa analítica consiste na dimensão primordial da hermenêutica, servindo como objeto de avaliação e correção de qualquer hermenêutica particular nas ciências humanas.

Tinha de se tornar de grande significado o escrito de Heidegger *Ser e Tempo* no ano de 1927, já que nele não se tratava apenas de uma reabilitação de uma ingênua imagem de mundo e de uma vivência originária, mas de uma análise ontológico-fundamental do modo de ser no mundo e do *Dasein* pré-científico e exterior a ciência. O *Dasein* é interpretado como cuidado e é analisado profundamente do ponto de vista fenomenológico e ontológico em todas as suas articulações e estruturas. Nessa obra se recorre sistematicamente a dimensões que ficam atrás da análise intencional, fundando-se uma pura analítica existencial ontológica, combatendo-se ao mesmo tempo, e superando-se, a ontologia de Descartes, tão extraordinariamente prejudicial à ideia de psicologia (KREUZLINGEN, 1941 *apud* STEIN, 2012, p. 12).

A elaboração em *Ser e Tempo* de uma analítica preparatória com vistas à questão do ser do ente viabiliza uma compreensão profunda do ser humano do ponto de vista de suas articulações e estruturas. Como comenta Pasqua, Heidegger tinha o cuidado de se afastar da problemática antropológica e se virar decididamente para a questão do ser. *Ser e Tempo* “estuda o comportamento existencial do *Dasein* para melhor se interrogar sobre a sua dimensão ‘Existencial’” (1993, p. 8). Para além da postura metodológica adotada em sua obra, Heidegger tem o interesse pela aplicabilidade de suas reflexões, postura que se faz notar especialmente no empreendimento de *Zollikon* que, segundo Stein, “lhe era muito importante e representava a janela que se abria das concepções de *Ser e Tempo* para os campos da Psiquiatria, da Psicanálise e da Psicologia” (2012, p.13).

Embora haja uma diferença de mais de três décadas entre a obra de 1927 e a os seminários que ocorreram entre 1959 e 1969, Heidegger retoma os conceitos elaborados

em *Ser e Tempo* (1927) com os convidados de Boss, conferindo a atualidade do caminho percorrido e assegurando sua possível aplicabilidade. Essa é a justificativa por incluir no percurso deste trabalho a obra gestada em *Zollikon*. Como comenta Duarte, o que unifica esses dois períodos é a reflexão sobre a ciência em particular e a possibilidade de uma ciência ôntica do humano filosoficamente fundada que se dá por meio da “[...] persistência de uma análise desconstrutiva dos pressupostos ontológicos da ciência moderna” (2004, p. 33).

O esforço, cuja intenção é compreender o ser humano desde suas estruturas e articulações, principalmente a que parte de uma análise desconstrutiva do modelo de ciência moderna para uma compreensão do objeto próprio das ciências do humano, passa a não ser uma atividade isolada que se origina na filosofia para as ciências ônticas. Consiste também em um movimento dentro da própria ciência da alma em despertar de seus sonhos e abrir, para o ser do ente, olhos que investiguem sem circunscreverem exclusivamente os resultados objetivos de tal análise. Esse despertar foi viabilizado por *Ser e Tempo*, que, segundo Stein, representou, nos anos vinte, uma das bases teóricas mais importantes para tendências da psiquiatria, além de contribuir como instrumento de renovação e de aprofundamento de categorias centrais na ciências da alma, ou como um instrumento importante de correção de conceitos psiquiátricos e de refutação de determinadas posições (2012, p. 11).

Esta seção pretende aproximar Heidegger e Frankl. Em comum, esses pensadores apresentam uma crítica à *Weltanschauung* moderna, principalmente quanto à imagem de ser humano, forjada pela visão de cunho científico-natural. Para além de uma crítica à concepção de subjetividade, própria desse período, esses pensadores elaboram uma crítica à teoria psicanalítica. Essa crítica os aproxima. Preliminarmente, destroem essas concepções gestadas no psicologismo, para daí elaborarem uma apropriação de um ser humano em sua totalidade.

A analítica existenciária do ser humano é, para Heidegger, um meio para alcançar o pretendido: uma ontologia fundamental. É uma análise provisória que tem em vista o ser do humano. Embora a estratégia do filósofo de Messkirch se concentre em torno da ontologia fundamental, a estratégia dessa analítica corrobora a crítica à metapsicologia freudiana (STEIN, 2012, p. 11). Para Loparic (2001, p. 121), essa crítica equivale a uma operação que não faz mais do que empregar, na teoria da subjetividade psicanalítica, a crítica à teoria moderna da subjetividade. Nesse sentido, essa perspectiva crítica contribuirá com a análise existencial frankliana porque aprofunda categorias

existenciais comuns a Frankl e Heidegger. Além disso viabiliza a refutação do aparelho psíquico e de toda estrutura especulativa da psicanálise que impede um modo de compreensão do ser humano por meio de suas estruturas e articulações.

3.1 A PROPOSTA DESCONSTRUTIVA HEIDEGGERIANA

A proposta de uma mutação da essência do ser humano nasce de uma perspectiva crítica sobre as várias concepções que esse recebeu ao longo da tradição. Tais concepções são fruto, principalmente, de conceitos representacionais enrijecidos, caracterizados por uma perspectiva mecanicista e devedora das ciências naturais. O que se compreende por tal mutação não consiste na substituição de uma essência por outra. Antes, o que se requer é uma recondução da teoria da subjetividade às suas fontes.

Dito de outro modo: a proposta de uma mutação da essência do homem exige “diagnóstico e superação do império da subjetividade, da relação sujeito-objeto, dos modelos objetivistas ou empiricistas da representação” (STEIN, 2014, p. 51), considerando essência diferentemente como a tradição a concebeu, ou seja, não em termos de uma *ousía*, mas pela “compreensão de si do *Dasein*, que, de qualquer modo, põe-se a compreender o ser a partir de uma determinada região dos entes, no seio de uma relação privilegiada de si mesmo com o ente e seu ser” (DUBOIS, 2004, p, 22).

Haar considera que a destruição não é, de modo algum, uma postura de negação da tradição, mas uma apropriação positiva dela. A desconstrução não consistiria em um desmantelamento, uma colocação de peças sem finalidade, como algo meramente herdado, pois isso a tornaria banal (1990, p. 120).

O essencial da des-construção – sem a qual ela se reduziria a tornar a atravessar as sedimentações dos sentidos – consiste na conquista duma experiência originária do ser, quer dizer, numa descoberta fenomenológica, pela qual é possível **ver de novo uma estrutura elementar esquecida do ser-no-mundo**. Esta mostração fenomenológica deve ser *expressamente* cumprida, mesmo correndo o risco de explicar, deste modo, *coisas óbvias* (HAAR, 1990, p. 121 – Grifo meu).

Araújo (2014, p. 15) corrobora essa temática. Para ele, a crítica ao passado não tem como finalidade o colocar à parte, mas se respalda em colher as modalidades concretas e pressupostos que guiaram uma particular investigação filosófica, cujo escopo circunscreve suas possibilidades e individualiza seus limites.

Inspirado pela obra de Heidegger, Loparic sugere que o acesso à estrutura elementar do ser-no-mundo, a partir de sua singularidade, só se efetiva com um empreendimento de dupla tarefa desconstrutiva: a crítica à metafísica da subjetividade e à metafísica da natureza (2001, p. 104). Para esse autor, essas tarefas gerais estão intimamente ligadas, pois “a metafísica da subjetividade contém, enquanto teoria da representação, os elementos fundamentais de uma objetivação da natureza” (LOPARIC, 2001, p. 104).

Como fica patente, a mutação da essência do ser humano enquanto destruição fenomenológica não tem por objetivo a negação da tradição. O que se pretende é uma apropriação positiva dessa. Isso porque a mutação de uma essência não poderá deixar de se constituir enquanto destrutiva. Portanto, trata-se de uma empreitada destrutiva (*destruktiv*) e não destruidora (*zerstörend*) (FRANCO DE SÁ, 2008, p. 6). A proposta de destruição não tem como intento uma superação, negação ou aniquilação da tradição, no sentido da *Zerstörung*, mas implica um “voltar a trazer à luz a mostraçãõ de novo duma experiência do ser que foi dissimulada, soterrada, encoberta pelos próprios conceitos graças aos quais devia ser exibida” (HAAR, 1990, p. 120).

Para Haar, uma mutação da essência do ser humano requer uma empreitada de dupla tática (1990, p. 120): genealógica e apropriativa. Enquanto a empreitada genealógica está para a história do ser humano, a dimensão apropriativa incide sobre um retorno à tradição desde uma experiência originária, não com vistas à transposição da essência do ser humano para algo díspar dele, mas um voltar a trazer à luz a experiência originária. Isso porque a empreitada genealógica não possui aquele sentido empregado por Nietzsche, mas o proposto por Husserl, o de um retorno a uma experiência originária fenomênica do sujeito. Além disso, Haar considera que é o próprio ser humano quem deve fundamentar, não apenas a etapa destrutiva, mas também sua etapa construtiva.

Quando o *eu sou* é assim desconstruído não é para ser arruinado, restringido, mas aberto a uma dimensão mais ampla, que é a da dispersão original do Dasein, numa multiplicidade de relações espaciais e temporais, de actividades, de assuntos, de preocupações... Esta descrição tem por único objectivo mostrar que o *sum* não é originalmente uma substância encerrada sobre si, um ente posto à frente – que somente em seguida entraria em relação com o mundo – mas é logo relacional (HAAR, 1990, p. 121).

Assim, a crítica desconstrutiva pretende uma abertura da *Weltanschauung* imputada ao ser humano, como um polo díspar da realidade, em sua ipseidade. A recondução dessa subjetividade aos seus aspectos originários faz emergir a concepção de

que o ser humano é, de *per si*, relacional. Essa concepção da existência está na base da *imago hominis* plasmada por Frankl, alicerçando sua concepção psicoterapêutica. Isso porque, na base de qualquer teoria psicológica, encontra-se uma concepção antropológica precisa e determinada (FRANKL, 2014, p. 58). Daí a importância de alçar a compreensão sobre o ser humano ao patamar ontológico, a fim de evitar a compreensão antropológica com prejuízos para ele.

Ao relacionar esses termos do vocabulário heideggeriano ao pensamento de Frankl, não se considera que ele utilize esses conceitos em suas obras ou mesmo que essa perspectiva apareça de modo claro na elaboração da análise existencial. Todavia, ao se valer do empreendimento heideggeriano na leitura da proposta de Frankl, os objetivos deste último se tornam mais evidentes. Ao perscrutar as concepções antropológicas da psicoterapia de seu tempo, Frankl se depara com uma *Weltanschauung* na qual a compreensão do ser humano é pautada pelo psicofísico. Com a postura destrutiva do homem bidimensional, Frankl não pretende suplantar teorias vigentes, como é o caso da psicanálise ou da psicologia individual, mas desvelar a realidade existencial do ser humano como ser corpóreo-psíquico-espiritual. Frankl almeja promover a abertura daquelas para uma concepção mais originária do ser humano, contribuindo para reconstrução própria da destruição.

Assim, a crítica de Frankl, que aqui se denomina de destruição, não está endereçada às dimensões corpórea e psíquica do ser humano, mas à concepção de unidade psicofísica. Esta, ao privilegiar apenas alguns aspectos do sujeito em detrimento de sua unidade, deixa escapar o que lhe personifica. Para Frankl, “somente colocando o olhar no ser espiritual, na sua tensão fundamental aos valores e ao significado, é que se poderá desvendar a significatividade do real e poderá aparecer, em toda sua plenitude, o significado do ser” (FRANKL, 1978, p. 200).

3.2 DESCONTRUÇÃO DA CONCEPÇÃO NATURALISTA DE SER HUMANO

O ser humano, enquanto objeto de reflexão, sempre esteve presente nas teorias de filósofos, historiadores, moralistas, teólogos e literatos. A partir do século XVII as *Geisteswissenschaften* iniciam um empreendimento de busca por um estatuto próprio, alcançando seu auge durante o século XIX, quando diversos âmbitos dessa reflexão visaram transformá-la em pesquisa científica. A partir da atmosfera do “espírito positivo”, essas teorias se emanciparam. Contudo, deram origem ao estatuto epistemológico das

ciências humanas sob o enfoque naturalista. A abordagem naturalista se reporta às tentativas de organizar, à semelhança das ciências naturais, a pesquisa dos fenômenos humanos. Esse modo de proceder se alicerça na abundância de provas para se constituir como um modo confiável de obtenção do conhecimento. Por esse estatuto epistemológico, as ciências nascentes devem eliminar especulações metafísicas, restringir-se a teorias que possam ser testadas e procurar regularidade que permitam prever, de modo adequado (objetivo), o domínio de seus objetos (CUPANI, 2009).

Nas atas do *Seminários de Zollikon* (1987), Heidegger comenta que a tendência em compreender o ente como um objeto não é próprio de um pensamento antigo ou medieval, mas peculiar à concepção moderna que trata a natureza como representações. A objetivação, imbuída no processo representativo, é dirigida pela intenção de mensurar e controlar a natureza.

A objetivação da natureza assim determinada seria então o projeto da natureza como de um âmbito objetivo que pode ser dominado. Os passos decisivos para o desdobramento deste projeto da natureza para a dominabilidade foram realizados por Galilei e Newton. O termo dominante é como a natureza é representada, e não o que ela é. O desenvolvimento da ciência assim aplicada leva ao fato de que a maneira de proceder contra a natureza define a ciência de modo cada vez inequívoco (HEIDEGGER, 2009, p.174).

Heidegger deixa evidente, em sua crítica, que a tese central da objetificação da natureza herdada da ciência natural se faz cada vez mais expressa pelo seu modo de ação: a intenção de dominação. No empreendimento que visa a levar a cabo tal intenção, o pressuposto para a determinação da natureza é aquele que a vê do ponto de vista da calculabilidade. Ao reduzir a natureza a sua representação objetiva, desconsiderando o que ela realmente é, as ciências da natureza efetivam seu intuito de a dominar. Para Loparic, a “representidade (*Vorgestelltheit*)”, ainda quando meramente ficcional, assegura a mensurabilidade e a manipulabilidade por operações de cálculo” (2001, p. 107). Assim, os métodos empregados por essas ciências têm como base uma atitude positiva.

O sucesso obtido pelo modo como as ciências naturais trataram de seu objeto, avançando em suas pesquisas, fez com que as ciências do homem procedessem da mesma maneira. Entretanto, em vez de buscarem um método compatível com seu objeto, optaram pela adoção do modelo galileano na compreensão do ser humano. A atitude científica de Galileu que coincide com a atitude científica moderna é a busca, na natureza, de regularidades matematicamente expressáveis, as leis da natureza, por meio do método

capaz de certificar a verdade através da realização de experimentos, apontando para as verossimilhanças.

Para Heidegger, tal concepção constitui uma modificação na consideração da presença, pois o ente não é mais entendido pela possibilidade de representação. Isto é, o ente não é tomado a partir de si mesmo, mas só adquire certa validade quando considerado a partir de um sujeito que o representa, passando a presença a constituir a própria representação. A compreensão do ser humano dentro desse paradigma é a de um “um ponto de massa espaço-temporal em movimento” (HEIDEGGER, 2009, p. 194). É nesse *topoi* que as ciências pertinentes ao ser humano, tais como a psicologia, a antropologia, a psiquiatria, dentre outras, se situam. Consideram-no como um objeto em sentido *lato*, isto é, como algo simplesmente presente, como a totalidade do que é verificável a partir da experiência (HEIDEGGER, 2009, p. 192s).

Na contramão dessa compreensão, Heidegger busca distinguir o modo de ser do ente humano dos demais entes naturais, tema recorrente nos *Seminários de Zollikon*. Heidegger relembra que, em *Ser e Tempo* (1927), o vocábulo “*Da-sein*” designa o ser-aí. Não consiste em uma simples presença, como a de um livro sobre a mesa, pois, nesse caso, eles não se relacionam. O ser-aí do *Dasein* implica desde sempre a abertura. Não se trata de uma abertura física, como a de um copo, por exemplo. A abertura do ser humano pertence à clareira (*Lichtung*). Essa não se refere a luz, mas a um tornar livre, um demorar. Ao se encontrar nessa clareira, o ser humano se ocupa com as coisas, com os outros e consigo próprio. Ele é logo relacional. Nesse sentido, o relacionar do ser humano pressupõe um ter visto. Ser consciente alude, sempre e em primeiro lugar, ao ser-o-aí e não o contrário. Com isso, Heidegger chama a atenção para o fato de que o saber, o ter visto e o ser consciente se dão na e pela condição fundamental da abertura que é o ser-em-o-mundo.

Dada a importância desse existencial, no §12 de *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta como ponto de partida para a analítica existencial a constituição de ser que é denominada de ser-em-o-mundo⁹. Ao se dedicar a uma análise do modo de “ser-em”, deixa evidente que se trata de uma constituição do ser do *Dasein*, portanto não tem sentido categorial (uma remissão às coisas), mas é existencial (permite ao *Dasein* compreender-se enquanto tal). Nesse sentido, o “ser-em” do ser humano não implica, de modo algum, uma relação entre dentro e fora, interior e exterior, sujeito e objeto. O ser humano e o

⁹ Como relembra o tradutor de *Ser e Tempo*, Fausto Castilho, a tradução por “ser-no-mundo” é uma forma simplificada de “ser-em-o-mundo” p. 169.

mundo não se dão como o estar-um-ao-lado-do-outro, mas como estrutura de fundo da relação habitual do ser humano. Essa perspectiva traz à baila aquelas considerações sobre o ser humano nos termos de um objeto, sublinhando, com o §12, a estrutura unitária do ser-em-o-mundo.

A proposta heideggeriana de uma analítica mais fundacional do ente humano se torna polo de interesse daqueles que buscam uma interpretação alternativa àquela das ciências naturais. Contudo, antes de transportar para as ciências do humano os resultados de tal analítica, deve-se levar em conta a delimitação realizada por Heidegger logo no §10 de *Ser e Tempo*. Há nessa seção uma distinção da analítica do *Dasein* em relação a outras análises do ser humano, tais como as realizadas pela antropologia, psicologia, psiquiatria ou pela biologia. De modo geral, Heidegger compreende que a análise antropológica tradicional gira em torno de dois fios condutores: a definição de homem como um subsistente racional, próprio da metafísica grega, e a definição do ser e da essência do homem pela teologia cristã. O que há em comum entre essas duas perspectivas e a crítica heideggeriana é a determinação essencial do ser humano como “algo-que-se-entende-a-si-mesmo” (2012, p. 159). Para o autor, esses fios condutores são o ponto de partida para a concepção antropológica moderna enquanto “*res cogitans*”. A concepção moderna em cuja tendência antropológica a psicologia se assentará será influenciada por uma apreensão e interpretação da biologia geral como ciência da vida (2012, p. 161). Heidegger ressalta que, embora na idade moderna se privilegiasse o sujeito, ele era concebido enquanto *subiectum*, isto é, como substrato de possíveis atribuições. A partir de então, as perspectivas antropológicas não fazem a pergunta pelo sentido de ser do humano.

Em referência a M. Scheler, Heidegger sustenta em sua analítica que a pessoa não é uma coisa, nem uma substância ou mesmo um objeto. A essência da pessoa pertence ao existir enquanto execução dos atos intencionais, sendo esses ligados pela unidade de um sentido. Sendo unidade, a pessoa não é passível de objetivação, pois a objetivação e apreensão dos atos intencionais como psíquicos é despersonalização. Ao interpretar a existência do ser humano como não causada, mas ocasionada, assegura-se ao humano a complexidade do existir, a imprevisibilidade de ser todo, isto é, um modo distinto de toda perspectiva objetificante.

O que está em questão é o ser do homem todo, que se costuma apreender como unidade de corpo-alma-espírito. Por sua parte, corpo, alma, espírito podem designar âmbitos de fenômenos que, no propósito de determinadas investigações, podem ser tematicamente separados;

dentro de certos limites, sua indeterminação ontológica pode não ter muito peso. Mas na pergunta pelo ser do homem, o ser não pode ser calculado pela soma de modos-de-ser do corpo, da alma e do espírito (HEIDEGGER, 2012, p. 157).

A consideração heideggeriana de uma unidade do ente humano em detrimento de uma visão fragmentária deixa patente que, no âmbito de uma análise dirigida à compreensão desse ente, o que deve fundamentar tal análise é a remissão a uma compreensão da experiência mais originária das estruturas ontológicas fundamentais genuínas. As ontologias regionais devem ter em conta o ser do homem em sua totalidade, e não apenas as análises efetivadas no campo de fenômenos particulares, tais como a do corpo, a da alma e a do espírito. O humano também não é resultado de uma compreensão dessas três dimensões a ermo. A possibilidade de uma compreensão efetiva do ser humano se dá, única e exclusivamente, por uma perspectiva com vistas a sua unidade. Nesse sentido, a análise do ser humano no campo ôntico, ainda que não seja sua especificidade, devido a peculiaridade de seu objeto, reclama um olhar adiante, isto é, para além das dimensões a ermo. Requer uma consideração ontológica.

A crítica heideggeriana às concepções antropológicas tradicionais, cuja analítica pretende delimitar, é basicamente decorrente de substancialismo e antropocentrismo. Faz-se necessário explicitar a teoria antropológica de Frankl, a fim de verificar se ela não incorreria em tal crítica.

O problema do substancialismo é que o ser humano deve ser visto de modo diferente de um composto de alma e corpo ou como um “vivente dotado de palavra”, um *zoon logon échôn*, que a técnica transformará em um “vivente que calcula” ou “que trabalha”. Na concepção de Haar (1990, p. 94), “o homem não é primeiramente uma substância corporal animada, ou unidade de suas substâncias, mas *ek-sistência*, quer dizer, abertura, transcendência, relação ex-tática com o ser”. Em relação ao antropocentrismo, Nietzsche já diagnosticava, no §12 de sua *Genealogia da Moral* (1887), uma necessidade de mutação, pois estava fatigado do homem prometeico ou triunfante do século XIX. Para Heidegger, o homem se tornou demasiadamente penetrado na certeza de si, ilusoriamente mestre do universo (HAAR, 1990, p. 94). Heidegger procurará retirá-lo dessa ilusão: ele não é o centro dos entes, mas se mantém no meio dos entes sem ser o meio desses. A tarefa heideggeriana será a de “reencontrar o elemento do homem [...] o que o torna possível aquém da própria biologia, ou a partir do que ele é. Ser seu elemento é ser si-mesmo” (HAAR, 1990, p. 94).

Essa insatisfação está expressa na consideração de Frankl quanto às teorias psiquiátricas vigentes. Para ele, o problema essencial delas não está para além do ser humano, mas o evidenciam de modo específico, a partir da concepção naturalista que fundamentam tais teorias. A proposta de Frankl não tem como objetivo a saída do ser humano para outra essência, mas um aprofundamento em relação as suas estruturas essenciais. Consiste em desvelar um nível estrutural já antes tematizado pela tradição, mas que permaneceu esquecido: o do espírito. É essa perspectiva que o leva a afirmar que “a dimensão do espiritual constitui pela primeira vez o espaço do humano” (FRANKL, 2014, p. 69).

Resta saber: a constatação de que a dimensão espiritual constitui o espaço humano não levaria Frankl a incorrer em um substancialismo do tipo espiritualista? Em sua defesa, ele continua: “dizemos expressamente ‘pela primeira vez’, mas não ‘apenas!’” (FRANKL, 2014, p. 69). Nesse sentido, não se poderá lhe imputar uma espécie de espiritualismo, pois o noético não consiste em “uma”, mas em “a” dimensão, sem, contudo, ser a única. Ao caracterizar a existência humana a partir da dimensão espiritual, Frankl desvela o modo de ser ontologicamente próprio do ser humano que, compreendido como existência espiritual, representa no pensamento de Frankl, uma problemática de central importância, tanto em termos ontológico, quanto psicoterapêutico. (FRANKL, 1997, p. 20). A retomada da dimensão espiritual viabiliza uma compreensão, na e pela terapia, da unidade dimensional. Essa promoção não diz respeito apenas a termos quantitativos – pertinentes a uma constituição física –, mas principalmente qualitativos. A análise, desde o espiritual, desvela à realidade humana a sua existencialidade, isto é, manifesta tudo aquilo que o ser humano ainda não é, mas pode vir a ser.

A tridimensionalidade promovida pela concepção antropológica frankliana não consiste na soma de modos de ser, suprimindo dimensões em vista de uma unidade, pois, nesse caso, pode-se decorrer em substancialismo. Ao afirmar que o ser humano é somático-psíquico-espiritual, o próprio uso do hífen já remete à concepção unitária, sem o abandono da especificidade nas dimensões que a compõem. Embora Frankl insista que o ser humano tenha corpo e psíquico, mas seja espiritual, e que essa última dimensão é a propriamente distintiva, não há a possibilidade de uma concepção espiritualista, pois as três dimensões exercem o mesmo grau de importância na constituição do humano. Não há espírito, se não houver corpo e psíquico, do mesmo modo, não há humano, se houver apenas o psicofísico. Isso porque é a dimensão espiritual a garantidora da totalidade do

ser humano, sendo compreensível somente através de uma amplitude transcendental.

Nesse sentido, Lima Vaz corrobora:

com a categoria do *espírito* ou com o nível estrutural aqui designado como *noético-pneumático*, atingimos o ápice da unidade do ser humano. É nesse nível que o ser homem abre-se necessariamente para a *transcendência*: trata-se de uma abertura propriamente transcendental, seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano-moderno, que faz do homem nesse cimo do seu ser que é também, para usar outra metáfora, o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o *Outro*. (1991, v. 1, p. 201).

Outra delimitação para a perspectiva das concepções antropológicas tradicionais é a do antropocentrismo, decorrência natural de uma concepção espiritualista. Confere ao ser humano um nível privilegiado em relação aos outros entes, visto que somente essa espécie seria a possuidora de tal essência. Assim como Frankl se posiciona contrário ao substancialismo, também o será em relação ao antropocentrismo. Em *Homo patiens* (1950), ele defende que a tendência antropocêntrica tem início quando o ser humano não apenas se situa no primeiro plano de observação, mas no ponto central de valorização. Isso equivale a dizer de sua absolutez como medida de toda valoração.

A consideração de um ser humano como pessoa espiritual não lhe confere um *status* de completude, mas lhe implica uma permanentemente abertura (é ex-sistência). A dimensão espiritual representa o desvelamento qualitativo de suas potencialidades. Nesse sentido, essa estrutura primigênia seria apenas o solo elementar sobre o qual o ser humano se constrói a partir de suas escolhas. Essas são possibilitadas pelo mundo que o integra e o interpela. Na lógica da realidade proposta por Frankl, o mundo não exerce um papel passivo frente ao ser humano. Como exemplo, tem-se a temática do sentido da vida, na qual não é o ser humano que dota as coisas de sentido, do mesmo modo que não é ele quem questiona o sentido da vida. Nessa lógica, mundo (com toda sua complexidade) e ser humano são coparticipes no processo de vir-a-ser da pessoa espiritual.

Em decorrência dessas análises, percebe-se que a crítica heideggeriana às concepções antropocêntricas não se aplica a Frankl, visto que esse concebe o ser humano de modo aberto ao mundo, valendo-se dele na sua própria constituição. Nesse sentido, a concepção de uma essência como ponto de partida na compreensão do ser humano não tem como intuito uma concepção estática do mesmo, o que lhe imputaria um destino inapelável. A essência não corresponderia a uma quiddidade, no sentido da apropriação escolástica da concepção aristotélica enquanto forma – aquilo pelo qual uma coisa é. Corresponderia, portanto, a algo pertinente a toda a espécie, ou seja, aquilo pelo qual um

ser humano pode vir a ser. A compreensão a partir de uma essência, isto é, a partir do ser espiritual, não tem em vista um ser fechado, absoluto, mas em constante mudança a partir de escolhas que o próprio indivíduo faz de si e de seu mundo. A compreensão dessa dimensão como a mais própria não resulta em uma posse, no sentido de algo apartado do ser humano. Em termos lógicos, se assim fosse, pertenceria a algo ou alguém, autorizando a falar de “minha pessoa” ou “meu eu”. É nesse sentido que a proposta de mutação não visa a uma saída para além do ser humano, pois para Frankl a dimensão espiritual é o si mesmo do ser humano.

Essa perspectiva de Frankl, além de possibilitar uma compreensão antropológica em geral, tem como objetivo principal o embate com a visão naturalista adotada pelas ciências da alma, isto é, com a questão do psicologismo. Esse, a partir do desenvolvimento da teoria psicanalítica freudiana é um dos exemplos da reflexão sobre o ser humano compreendido a partir do paradigma galileano. Freud desenvolve a teoria psicanalítica com o objetivo de resolver os problemas do estudo empírico e do tratamento das neuroses. Na conferência *A questão de uma Weltanschauung*, presente na obra *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933), Freud esclarece que a psicologia do inconsciente é um ramo da psicologia que compartilha a “visão científica do mundo” com as de outras ciências. Sobre o conceito de *Weltanschauung*, ele esclarece:

Em minha opinião, a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Facilmente se compreenderá que a posse de uma *Weltanschauung* desse tipo situa-se entre os desejos ideais dos seres humanos. Acreditando-se nela, pode-se sentir segurança na vida, pode-se saber o que se procura alcançar e como se pode lidar com as emoções e interesses próprios da maneira mais apropriada (FREUD, 1933, p. 93).

A consideração de Freud deixa patente que a “visão de mundo psicanalítica” não é própria dela nem adequada ao seu objeto. Ela é compartilhada pela ciência à qual adere, tendo como intenção a de dar segurança ao seu constructo teórico. Nesse sentido, a explicação do ser humano é dada a partir de uma hipótese científica, considerada por ele como superior, o que corrobora para pensar o ser humano a partir do prisma dos fenômenos psíquicos. O lugar fixo ao qual Freud recorre para dar respostas sobre como lidar com as emoções e interesses é o aparelho psíquico, parte integrante de seu edifício teórico. Pela compreensão uniforme do profundo, isto é, do inconsciente, o ser humano encontraria, de modo objetivo, o modo de lidar com suas questões vivenciais.

2.2.1 A crítica da compreensão da psiquê de Freud

A teoria psicanalítica foi desenvolvida por S. Freud como meio para resolver problemas de estudo empírico constatados na clínica psicológica e no tratamento das neuroses. A psicanálise é composta por ciências de tipos diferentes: empírico e especulativo. A primeira corresponde à psicologia dos fatos clínicos; a segunda, à metapsicologia. Suas “fantasias metapsicológicas” começam a nascer em 1915, ano em que ele publica *O inconsciente* na *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*. Esse escrito busca justificar a suposição, a partir de provas, do inconsciente como necessário e legítimo na compreensão do ser humano. Tais provas se dão com a observação da existência de lacunas, tanto em pessoas sadias – por meio de ações falhas e sonhos –, quanto por meio de sintomas e fenômenos obsessivos de pessoas consideradas doentes (FREUD, 1915, p. 75). A metapsicologia é a psicologia do inconsciente elaborado por Freud. O conceito de inconsciente é criado para dar conta dessas lacunas, conduzidas por trás da consciência. Em *O ego e o id* (1923), a introdução do inconsciente é justificada de forma similar: explicar fenômenos observados na consciência.

Para Stein (2012), a metapsicologia consiste em uma teoria da psicanálise, cujo desenvolvimento a diferencia e, ao mesmo tempo, a aproxima da psicologia da época. Isso porque explora um universo que exige não apenas um método, mas a abordagem de aspectos que a psicologia natural não tinha sensibilidade até então. No aspecto de sua psicologia clínica, a psicanálise estuda os distúrbios psíquicos. Ao pesquisar esses distúrbios, hodiernamente chamados de neuróticos, Freud percebe, no aspecto sintomatológico, uma regularidade de fenômenos básicos, tais como os da repressão, da resistência e da transferência. Para ele, há uma conexão regular entre esses fenômenos com a questão da sexualidade e as diferentes fases do desenvolvimento do ser humano, principalmente as da infância, da qual emerge a gênese do paradigma edipiano. Esse complexo não é apenas o fator central na etiologia das neuroses, mas também o centro em torno do qual se organizam a sexualidade, as relações sociais e a própria subjetividade.

Freud enfatiza as técnicas psicanalíticas em *Recordar, repetir e elaborar* (1914). Para ele, “o objetivo dessas técnicas permaneceu inalterado, sem dúvida. Em termos descritivos: preenchimento das lacunas da recordação; em termos dinâmicos: superação das resistências da repressão” (1914, p. 147). Esse duplo aspecto ressalta o objetivo das

técnicas psicanalíticas no material metapsicológico e os elementos para a elaboração de uma teoria rigorosa, que, para conseguir dar consistência às especulações no campo científico, articula-se a uma metabiologia, por meio da relação entre causa e efeito na explicação dos enigmas do objeto abordado.

A dimensão empírica da psicanálise almeja, a partir da clínica, a compreensão dos processos mentais por meio de explicações. Buscam-se a compreensão e a interpretação dos processos psíquicos como causas dos sintomas que emergem. A interpretação da doença psíquica por uma concepção naturalista leva ao problema de como encontrar as causas desses elos faltantes entre as “cadeias” da consciência neurótica. Por essa perspectiva, a saúde e a doença no ser humano seriam uma questão de ordenamento externo, já que os distúrbios psíquicos são compreendidos como perturbações das relações externas – espaço-temporais e causais – com os conteúdos internos. O guia teórico-metodológico para a elaboração dessa metapsicologia é a concepção dinâmica do psiquismo de tipo especulativo.

Se de um lado Freud inicia o desenvolvimento desse conjunto de temas por meio das ciências naturais, o método especulativo metapsicológico se caracteriza como um projeto teórico provisório e supletivo, apresentando considerações de possíveis soluções para as questões abordadas. Enquanto não houver solução no âmbito da ciência natural, a psicologia clínica experimental se mantém de pé mediante um edifício metapsicológico, construído mediante andaimes de uma construção provisória (STEIN, 2012, p. 38). Freud entendia que essa característica supletiva da metapsicologia seria solucionada no momento em que a ciência físico-química tivesse avançado ao ponto de dar respostas empíricas à psicanálise.

Embora a metapsicologia represente uma tentativa de fazer uma ponte entre as ciências naturais e as ciências da cultura (STEIN, 2012, p. 40), a construção teórica oriunda do método especulativo consiste em uma “supraestrutura” especulativa que se caracteriza por um conjunto de “convenções”, isto é, de construções auxiliares, introduzidas com o objetivo de uma utilidade metodológica e heurística na busca de novos resultados clínicos e na organização desses materiais factuais. A especulação psicanalítica se vale de três grandes eixos como modelos auxiliares das explicações sobre os processos psíquicos: o tópico (espacial), o dinâmico (forças) e o econômico (energia) (FREUD, 1915, p. 90).

Ainda que não seja passível de hierarquização, o eixo dinâmico tem uma precedência didática. Isso porque ele é caracterizado a partir de pulsões concebidas como

forças de natureza psíquica. Assim como os físicos supõem que há uma força que age sobre a matéria, as forças psíquicas são tomadas como fundamento estrutural capaz de organizar e de relacionar fatos, garantindo assim, a busca pelas explicações dos fenômenos observados. Não obstante, assim como em outras teorias oriundas das ciências da natureza, essas forças físico-químicas que agem sobre a matéria não são realidades empíricas, mas se caracterizam como construtos teóricos especulativos, cujos valores são meramente heurísticos. Mesmo tendo ciência de que o conceito de pulsão é uma ideia abstrata, uma convenção sem conteúdo empírico, Freud a considera imprescindível à psicologia.

A suposição de que o psiquismo é como um *aparelho* passível de ser figurado espacialmente, no qual circula uma *energia* psíquica de natureza sexual, a libido, também faz parte das hipóteses metapsicológicas. Esses conceitos fornecem, respectivamente, três grandes eixos da metapsicologia, eles servem como modelos ou conceitos auxiliares para que se possam buscar explicações sobre os processos psíquicos (FULGÊNCIO, 2003, p.144).

O eixo dinâmico, como já dito, corresponderia à suposição de pulsões, isto é, de forças psíquicas em conflito. As pulsões seriam a causa motriz do funcionamento do psíquico. Nesse viés, o eixo dinâmico seria impulsionado pelo eixo econômico a investir afetivamente em objetos de desejo. O eixo econômico, correspondente à suposição de uma energia psíquica de natureza sexual, a libido, pode ser avaliada quantitativamente. Essas forças e energias especulativas são passíveis de serem identificadas, pois, a partir de uma especulação topológica, o psíquico é compreendido como passível de ser visualizado e representado espacialmente. É como se fosse um aparelho microscópico ou qualquer objeto similar com o qual lidamos, sendo passível de diferenciar as instâncias psíquicas que o compõem, sem jamais corresponder a uma localização anatômica.

Ao compreender que há, no pensamento freudiano, uma tensão permanente entre as ciências naturais e as ciências da cultura, em sentido amplo, Stein (2012, p. 39) compreende que Freud é filho do seu tempo, na medida em que não consegue superar, no plano da teoria, os fundamentos da psicanálise – sua metapsicologia – dos fundamentos empíricos ligados às ciências naturais. Isso porque a psicologia empírica freudiana é a teoria das neuroses, o estudo da sexualidade em geral, da constituição do sujeito e da ordem social e cultural. Esse estudo se consolida pela facticidade do psiquismo. Loparic (2001, p. 97) compreende o psiquismo freudiano como “um conjunto de fenômenos ou processos *mentais*, conscientes ou inconscientes, de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, sediados em ou produzidos por uma *psique* (*Seele*)”. O psiquismo é um

processo natural e a psicologia uma ciência natural que, como as demais gestadas no paradigma galileano, obedecem às relações espaço-temporais e causas externas, o que faz com que os fenômenos psíquicos sejam compreendidos como “correntes” ou “cadeias”, cujos elos são atos mentais singulares (LOPARIC, 2001, p. 97).

Principalmente por esses fatos, acontecem as críticas à metapsicologia freudiana pelos pensadores em questão. Ao articular as estruturas do ser humano por meio de uma ciência que não é própria ao objeto da psicologia, busca-se uma explicação para as lacunas patológicas a partir de forças que sejam quantificáveis, formuladas por uma linguagem devedora da metafísica da subjetividade objetivante. Ao não ir além do biologismo e do fisicismo da época, Freud compreende o ser humano como um sistema fechado, um aparelho psíquico que age de acordo com leis deterministas, ou seja, uma máquina (mecanismo) capaz de produzir todos os fenômenos neuróticos, tratados como perturbação das relações externas. Em síntese:

Freud coisifica a subjetividade humana, o que significa que ele aceita, por um lado, o pressuposto da psicologia do seu tempo, herdado da *teoria metafísica da subjetividade*, de que o ser humano realiza atos de representação afetivamente carregados e, por outro, a suposição, herdada da *teoria metafísica da natureza*, de que o homem é uma entidade situada no tempo e no espaço objetivos, externos, em suma, uma máquina movida a forças que obedecem ao princípio de causalidade (LOPARIC, 2001, p. 101).

Embora a metapsicologia represente a base teórica da psicanálise, não constitui seu fundamento. Por isso, a crítica endereçada à metapsicologia não é uma crítica ao empreendimento freudiano como um todo, mas às teses e métodos de sua parte especulativa. Talvez seja oportuna a ilustração utilizada por Frankl para situar sua logoterapia diante do empreendimento freudiano. Ele se considera um anão diante do que Freud representou para a psicologia. Contudo, sendo anão, estaria sentado nos ombros do gigante, o que lhe permitiria enxergar um pouco mais adiante. Essa consideração respeitosa de Frankl sobre Freud efetiva sua abordagem de forma supletiva, e não “suplantiva”.

2.2.2 A crítica ao psicologismo

Assim como Freud, Frankl também é filho de seu tempo. Como comenta no esboço autobiográfico de *A questão do sentido em psicoterapia* (1990), ele foi influenciado por seu pai, que o levou a se interessar pela medicina desde os três anos de

idade. Além dessa formação no âmbito das ciências naturais, Frankl se dedicou à leitura de filósofos da natureza e de Freud. Como comenta, tais obras lhe despertaram grande interesse, levando-o a optar, ainda estudante de medicina, pela psiquiatria. Foi introduzido na psicanálise por discípulos diretos de Freud. Os mesmos que facilitaram correspondências entre ele e Freud. Aos 19 anos de idade, um dos anexos enviados a Freud, quando Frankl ainda estava no colegial, foi encaminhado para publicação na *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*. Embora, em um encontro casual, Frankl tenha-se impressionado muito com Freud, relacionou-se de forma mais próxima com Adler, a ponto de fazer parte da Sociedade de Adler e ser o editor do periódico de psicologia individual.

Em 1927 a relação com Adler se agravou. Rudolf Allers e Oswald Schwars influenciaram Frankl de forma permanente. Diante do anúncio da saída desses da sociedade de Adler, ele buscou mediar a situação, em um discurso no qual argumentou em que medida a psicologia individual poderia superar o psicologismo. Poucos meses depois, Frankl também foi expulso da sociedade de Adler.

Se, durante o período do colegial, Frankl se considera “imaturado para resistir à tentação do psicologismo” (1990, p. 116), alguns anos mais tarde, aquela sensibilidade despertada já aos quatro anos de idade sobre a transitoriedade da vida, tornou-se o fiel da balança para superação daquela forma de reducionismo perante a qual, outrora, se considerava imaturado. Enquanto Freud buscava se afastar de teorias filosóficas na elaboração de sua psicoterapia, Frankl se enveredou sempre mais por elas, tendo um propósito claro de compreender o ser humano e, com isso, superar o psicologismo. “Devo dizer que quase não conheço ninguém que tivesse lutado tanto com essa problemática, como eu o fiz por toda minha vida. Esse é o tema principal que está na base de todos os meus trabalhos” (FRANKL, 1990, p. 117). Pereira comenta sobre um dos princípios basilares da logoterapia:

A formulação a respeito da “vontade de sentido” (*Der wille zum sinn*) deve ser entendida historicamente, no sistemático descontentamento de Frankl com seus primeiros mentores. Tanto em Sigmund Freud, quanto em Alfred Adler, a pergunta radical sobre uma orientação última, ou uma motivação primeira para a vida humana parece insuficiente. Em ambas as escolas, permanecia um conteúdo central inaceitável para a visão de homem da logoterapia: um psicologismo desnorteador da díade ontológica liberdade-responsabilidade e uma visão antropológica estritamente solipsista no âmbito motivacional. (2009, p. 66).

Como já salientado, Frankl não considera as perspectivas de Freud e Adler como equivocadas, mas incompletas. Tal incompletude se dá especialmente pela representação

de ser humano construída pela psicologia até então. A superação do psicologismo implica repensar todo o conceito sobre o humano construído até então e pela defesa de uma visão de mundo em que seja preservada a humanidade do homem em seu caráter real. Como dito, na filosofia Frankl buscará os elementos teóricos para superar essa modalidade acadêmica de reducionismo, própria da ciência da alma.

Em *Psicoterapia e Sentido da vida* (1946), Frankl define por psicologismo “aquele processo pseudocientífico que, partindo da origem anímica de um ato, tenta concluir a validade ou invalidade do seu conteúdo espiritual” (1989, p. 32). Para ele, a identificação e compreensão do ser humano a partir dos fenômenos psíquicos, circunscrevendo-os às relações espaço-temporais e justificando o comportamento do ser humano pelas relações causais, consistiria em uma postura niilista. Em *Homo patiens* (1950), Frankl explica que a essência do niilismo não está na negação da existência, mas na negação do sentido necessário à existência. Para ele, há três variantes principais de niilismo: o fisiologismo, o sociologismo e o psicologismo. Frankl compreende esse último como a redução da realidade à dimensão psíquica:

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. No contexto do psiquismo, faz-se menção a “impulsos parciais” e “componentes de impulsos” como se, com tais componentes, fosse possível obter uma resultante, a exemplo do que ocorre com o paralelogramo de forças (FRANKL, 1978, p. 188).

A representação da vida psíquica a partir de um jogo de forças autômatas consiste em uma perspectiva em que o sentido da existência não é considerado. Restringe-se a vida, nessa visão de mundo, a uma camada determinada em que a existência propriamente dita, por meio da qual se pode desvelar algo como intencionalidade, é deixada de lado. Ou seja, negligencia-se a existência a partir do espírito e, conseqüentemente, a questão fundamental sobre quem e como é o ser humano de fato, o que ele é no mundo e como se relaciona com os outros e consigo mesmo.

A tese heideggeriana de que a estrutura do ente humano se fundamenta enquanto ser-em-o-mundo configura sua crítica às teorias da subjetividade, ou seja, às psicoterapias que preconizam a dimensão psíquica como único fundamento na compreensão do humano. Loparic (2001, p. 105) comenta que os “conceitos fundamentais da ciência factual do ser humano não devem ter os seus significados determinados no campo dos

fenômenos da consciência (o psiquismo), mas no das estruturas ontológicas fundamentais genuínas, estabelecidas pela analítica existencial”.

Essa consideração contribui para a compreensão de que nem o psiquismo nem as representações da realidade produzidas pela consciência fundamentam o ser humano, pois ele só pode ser colhido coerentemente a partir de uma unidade categorial. As representações do ser humano só são possíveis, porque primeiramente há essa unidade mais fundacional enquanto ser-em-o-mundo e, só a partir dela, as visões segmentadas são possíveis. Assim, a vida do ser humano, incluindo aí tanto a saúde quanto as suas patologias, deve ser compreendida não como cadeias de atos psíquicos, fruto de uma conexão interna e causal, mais precisamente como acontecimentos (LOPARIC, 2001, p. 106).

Como fica patente, a visão antropológica que fundamenta determinada abordagem e a adoção de um método pertinente ao objeto são extremamente importantes para a compreensão adequada do ser humano. Frankl, em *Logoterapia e Análise existencial* (1967), defende que existem dois pontos delicados em uma antropologia orientada de modo unilateral e exclusivamente psicodinâmica e psicogenética: a compreensão de uma aspiração ao prazer no lugar de uma aspiração aos valores; e o desconhecimento da orientação primária pelo sentido. Nesse contexto, ele compreende por psicodinâmica a perspectiva que reduz tudo e cada coisa ao acontecimento pulsional, e por psicogenética, a consideração que reduz tudo e cada coisa à história pulsional (FRANKL, 2014, p. 105).

Essas perspectivas psicologistas revelam justamente o seu caráter reducionista. Para Frankl, o prazer se torna um resíduo logo que um ato é privado de sua dimensão intencional. Nesse sentido, o psicologismo deduziria a atividade psíquica daquilo que se encontra contraposto, isto é, da pulsionalidade. O sujeito dessa atividade, isto é, a pessoa espiritual, seria transformada em mera coisa. Isso o leva a afirmar, tanto em *Homo patiens* (1950) quanto em *Logoterapia e Análise existencial* (1967), que o psicologismo peca contra o espiritual em dois aspectos: “primeiramente, ao deixar de lado a existência da pessoa espiritual, peca contra o ‘espírito subjetivo’; em segundo lugar, ao não levar em conta a intencionalidade dos atos espirituais, peca contra o ‘espírito objetivo’” (FRANKL, 1978, p. 196). Ao negar a dimensão espiritual do ser humano e, com isso, a dimensão dos valores, o psicologismo objetifica não só a pessoa espiritual, mas também os atos espirituais, revelando-se cego diante dos valores e dos fenômenos espirituais. A decorrência dessa incompreensão é que no lugar da intencionalidade espiritual, passa a

restar só a facticidade psíquica (FRANKL, 1978, p. 204). No momento em que o ser humano é reificado, a existência é objetivada e o sentido é subjetivado, o mundo perde seu relevo valorativo, vítima desse nivelamento.

Em *A vontade de sentido* (1969), Frankl tece duras críticas à psiquiatria existencial. Para ele, o fato de se valerem de alguns conceitos oriundos da filosofia não os torna existencialistas, principalmente pela incompreensão dos conceitos utilizados. Nesse *hall* está o conceito de “ser-em-o-mundo”. Para Frankl, na maioria dos casos, há má interpretação do conceito heideggeriano, fundamental na crítica às teorias da subjetividade. Em vez de se distanciarem de uma perspectiva reducionista, vão “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, 2013, p. 12).

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 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).

Frankl coloca em questão aquele aspecto pragmático da psicoterapia tratado no capítulo anterior: a exigência ética. Ao considerar o ser humano como um sistema fechado, restando apenas causas e efeitos, as perspectivas psicologistas veem o apaziguamento dos conflitos internos por meio da homeostase ou da busca pelo autopreenchimento e autorrealização. Já as perspectivas que o compreendem como um ser-em-o-mundo, isto é, em sua abertura existencial, preservam aquele caráter transcendente de ir além de si, em direção aos sentidos e valores que se precisa dar à vida, cuja realização se dá por meio de uma autotranscendência.

Em *Psicoterapia e Sentido da Vida* (1946), Frankl denuncia que, desde o fim do século XIX e início do século XX, a imagem de ser humano é paulatinamente deformada, pois a compreendem, de modo predominante, a partir de um estado de sujeição. Na concepção antropológica oriunda desse estado, o ser humano é concebido a partir de uma hipotética impotência em face aos liames que o atam, como por exemplo, o biológico, o psicológico e o sociológico (FRANKL, 1989, p. 49). Isto é, o ser humano é compreendido pela sua representação. A esse respeito, Frankl esclarece:

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...” (2014, p. 71).

Frankl denomina as representações de lógica das projeções, aludindo a figuras de objetos que, colocadas contra a luz, projetam uma imagem distinta de sua matriz. A crítica presente nessa consideração é de que, ao paradigma naturalista, interessam as projeções ou representações do objeto, não o objeto em si. Nessa lógica das projeções, as várias ciências, cada uma em sua especificidade, compreendem o ser humano a partir de uma determinada representação, retirando-lhe tudo o mais. Nessa abstração estruturante em detrimento da totalidade do ser humano, a imagem de ser humano é cindida, obscurecendo sua unicidade. Age-se “como se...” o ser humano fosse só seu aparato psíquico, ou “como se...” fosse meramente uma realidade social ou biológica. Frankl compreende que, por mais que se busque enfocar as capacidades humanas, sempre algo escapará de uma abordagem naturalista, visto que essa não constitui o método apropriado ao objeto da psicologia.

Na estratégia de afastar tudo o que não pode ser quantificável e passível de determinações matemáticas, a projeção de ser humano da ciência moderna anula a dimensão humana propriamente dita. Amatuzzi (1989) afirma que, em termos dos binômios – causa e efeito, parte e todo –, por mais cabível, correto ou verdadeiro que seja a imagem de ser humano que a ciência possa oferecer, não dará conta de sua completude. Nos moldes científicos terão condições de explicar o comportamento, mas escorrerão por entre os dedos a questão do sentido que se precisa dar a vida.

O que se acha na base de tudo isso em última instância e propriamente é a concepção, ou dito melhor, a compreensão equivocada da *psique* humana como algo, que é essencialmente dominado por um princípio de equilíbrio e de balanço, em uma palavra, a estipulação do princípio da homeostase como um princípio regulativo (FRANKL, 2014, p. 106).

A fim de legitimar o *status quo* como ciência, as ciências da alma, sob o enfoque naturalista, têm no psíquico o ordenador da vida do ser humano. Na concepção antropológica aí imbuída está como fundamento o princípio da homeostase,¹⁰ base para a

¹⁰ O termo “homeostase”, desenvolvido pelo fisiologista Walter B. Cannon (1871-1945), foi publicado pela primeira vez em 1929, no volume 9 da *Physiological Reviews*. Sobre a etimologia desse

elaboração dos métodos específicos à psicologia nascente. Por esse princípio, todo comportamento humano se orienta para a satisfação das necessidades, compreendidas como pacificação e tranquilização internas, as quais visam reestabelecer um equilíbrio entre “dentro” e “fora”. No sentido da psicologia dinâmica, a realidade seria apenas um instrumento para a satisfação dos instintos ou do ganho de prazer. Contudo, as críticas em relação a essa visão de homem não tardam a aparecer. A esse respeito, vale a observação de Bühler, citada por Frankl:

As tendências fundamentais da motivação concebidas por Freud em termos de homeostase, considerando todo comportamento como servindo à restauração de um equilíbrio alterado. No entanto, o crescimento e a reprodução evidentemente não admitem uma interpretação baseada apenas no princípio de homeostase. A hipótese de Freud, inspirada na Física de seu tempo, e segundo a qual o relaxamento das tensões constitui a única tendência primária da vida, não corresponde à realidade (1978, p. 26).

Em uma visão rígida de ser humano, como Cannon propõe e a psicologia dinâmica faz ecoar, a motivação é tida como um estado de tensão, tendo o ser humano como única finalidade a obtenção de equilíbrio, sossego, adaptação, satisfação ou homeostase. A partir desse ponto de vista, a personalidade humana seria apenas o modo habitual cujo objetivo consiste em reduzir as tensões internas. Por que essa concepção não corresponderia à realidade do ser humano? A resposta de Frankl já foi introduzida. Para ele, a realidade do ser humano, isto é, sua totalidade e unicidade, consiste em uma compreensão desde a dimensão espiritual, a qual lhe pertence como característica mais específica (1997, p. 21).

Ao compreender o ser humano pelo princípio homeostático, as ciências naturais obscurecem e suspendem a estrutura dimensional da realidade, anulando a estrutura mais específica do ser humano: a espiritual. O resultado das projeções ônticas é um ser humano mutilado em sua existencialidade. O pano de fundo da crítica frankliana se refere à pergunta: o ser humano, quem ele é? Frankl procura salientar que as ciências naturais respondem a esse questionamento partindo da objetividade que as caracteriza, concebendo-o como um ser

conceito Cannon esclarece: “Pode ser oferecida objeção ao uso do termo *estase*, como implicando algo posto e imóvel, uma estagnação. Estase significa, contudo, não só isso, mas também uma condição; é nesse sentido que o termo é empregado. *Homeo*, a forma abreviada de *homoio*, é prefixado em vez de *homo*, porque o primeiro indica ‘semelhante’ ou ‘similar’, e admite alguma variação, ao passo que o último, significando o ‘mesmo’, indica uma constância fixa e rígida. Tal como no ramo da mecânica chamado ‘estática’, o conceito central é o de um estado de equilíbrio produzido pela ação de forças; homeostática pode assim ser considerada como preferível à homeostase” (BRITO, Ivana; HADDAD, Hamilton. A formulação do conceito de homeostase por Walter Cannon. **Filosofia e História da Biologia**. v. 12. n. 1. p. 104, 2017).

herdado geneticamente, ou ainda, fruto do meio que o circunda. “O homem aparece como uma marionete movimentada ora por fios internos, ora externos. Em lugar de uma autêntica pintura do homem, temos uma caricatura; em lugar do homem autêntico, um homúnculo (FRANKL, 1978, p. 189).

A grande decisão é: será que podemos, a partir desta forma da representação científico-natural, que foi projetada sem consideração ao ser homem específico, observar o homem no horizonte desta ciência, com a pretensão de que com isso conseguiríamos determinar o ser homem? Ou devemos nos perguntar, de acordo com este projeto da natureza: como se mostra o ser homem e que espécie de acesso e de observação ele exige a partir de sua singularidade? (HEIDEGGER, 2009, p. 57).

O questionamento de Heidegger pode ser transportando, sem prejuízo, para um questionamento da ciência psicológica. Com o método homeostático é possível determinar o ser humano? A partir desse modo de acesso, Frankl já revelou como o ser humano se mostra: uma marionete, um homúnculo. A pintura autêntica do homem só será plasmada a partir do momento em que ele for concebido em sua existência. Mesmo advindo de uma formação científica, reinante no século XX, Frankl pôde testemunhar com a própria vida que o ser humano vai além de binômios, conseguindo apreender o que escorre entre os dedos da ciência moderna e, com isso, ir além dela. Compreende que o modo de estar no mundo do ser humano é completamente diverso de como as coisas estão. Ou seja, o vê para além de sua projeção.

A decorrência de uma compreensão do ser humano a partir de sua representação é a adoção de métodos que pretendem a objetivação do ente subsistente (*Vorhandenheit*), fundado em sua facticidade. Heidegger expressa, em *Seminários de Zollikon* (1987), a impropriedade do modo de acesso na compreensão do ser humano, pois é análogo ao modo de acesso das ciências naturais. A impropriedade apresentada por Heidegger se justifica pelo fato de que, nessa última perspectiva, só se leva em conta aquilo que pode ser mensurável e quantificável (2009, p. 55). Sob essa ótica, uma definição de natureza humana só tem validade a partir de sua mensurabilidade, deixando de lado tudo o mais. A esse respeito Heidegger denuncia:

A ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge então: seria possível atingir desta forma o homem? Dentro deste projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar (HEIDEGGER, 2009, p. 57).

Importante atentar para o fato de que Heidegger, assim como Frankl, de modo algum rejeita a ciência. O que está em jogo é a pretensa intenção absolutizante, inerente à objetivação do molde empregado pela ciência moderna e adotado pelas ciências da alma. A adoção de um prestigioso paradigma na compreensão de objetos que se singularizam pela complexidade e imprevisibilidade de suas ações revela como impróprio a utilização do método científico natural para a compreensão do ser humano. No mote de uma ciência reinante, não se atenta para o projeto epistemológico da qual está imbuída, não se atenta à distinção entre o representar e o interpretar. Por estar devotada à calculabilidade, a própria ciência não se coloca em questão, sendo a única instância da verdade. Com isso, não se trata de um sujeito que interpreta desde si, colocando-se em questão, mas de um sujeito (consciência) que representa o polo diverso de si.

Na pretensão da ciência moderna, colocada dessa maneira, fala uma ditadura da mente que se rebaixa a operadora da calculabilidade e só deixa valer seu pensamento como um manipulador de conceitos operativos e representações de modelos de representações – não só deixa valer, mas ousa apresentar a consciência reinante nessa ciência até mesmo como consciência crítica numa cegueira monstruosa (HEIDEGGER, 2009, p. 144).

No embate contra uma visão de ser humano a partir do princípio de homeostase, Frankl postula o primado do sentido da vida. Para além de uma concepção de homem enquanto corpo e psíquico, Frankl defende uma imagem tridimensional do ser humano. Pois, para ele, as várias concepções de ser humano, fruto do pluralismo das ciências, têm como pretensa intenção a representação da realidade, cada uma a sua maneira, sendo diferentes das demais e, por vezes, contradizentes entre si. Todavia, mesmo havendo uma pluralidade contradizente do real, Frankl afirma que a unidade do real não se contradiz (FRANKL, 1989). Assim, o que se pretende com esse capítulo, em suma, é a busca por “reencontrar a unidade, perdida por tradição, do ser-no-mundo” (HAAR, 1990, p. 119).

3.3 O INTENTO DE UMA ONTOLOGIA DIMENSIONAL

A prática filosófica se caracteriza pela pergunta diretriz: o que é? Além de contribuir com o seu conteúdo, essa postura limita o campo investigativo e ilumina o caminho daquilo que se busca, impedindo o risco de se perder por inúmeras veredas ou até mesmo de se passar desatento por aquilo que se almeja. Nesse sentido, o intento de uma ontologia dimensional não deve apenas pretender descrevê-la, mas passa primeiramente pela questão mais básica: o que é a ontologia dimensional?

Entende-se por ontologia, ainda que sumariamente, “a consideração de cada ente, do ente na totalidade (*‘Seiendes im Ganzen’*), não em relação ao seu estatuto de ente, não em relação à sua proximidade e distância relativamente a outros entes, mas em relação ao seu *modo de ser*” (FRANCO DE SÁ, 2008, p. 5). Nesse sentido, a compreensão ontológica visa ao ente determinado, não em referência a suas particularidades, mas em seu genuíno modo de se relacionar com o seu ser mais próprio, em sua unidade. Para Molinaro (2000, p. 94), a ontologia revela o nexos existente entre o ente e o *logos*, esse último entendido como o espírito. O *logos* é o lugar da manifestação do ente como tal, isto é, seu ser. “Consequentemente *ontológico* é o termo que indica o ser como tal em sua coincidência com a verdade, uma vez que esta é o ser em seu *logos*”.

A abordagem de uma ontologia dimensional em um trabalho que considera o pensamento de Frankl e Heidegger contribui de modo preliminar para resguardar a questão da diferença ontológica postulada pelo filósofo de *Messkirch*, evitando o possível equívoco de uma identificação entre o ser, heideggeriano, e o espírito, frankliano. Ainda que a pergunta pelo ser seja atinente à ontologia fundamental, Frankl busca deixar claro que a elaboração de uma ontologia regional não deve se furtar a colocar a questão do ser como diretriz. Guiando-se pela conceituação sumária antes apresentada, uma ontologia dimensional consiste na consideração, não de dimensões a ermo, mas da relação entre a totalidade dimensional com o modo de ser do ser humano. Para Frankl, é a dimensão espiritual o elo a partir do qual a totalidade se efetiva. Nesse sentido, ele afirma: “Somente colocando o olhar no ser espiritual, na sua tensão fundamental aos valores e ao significado, é que se poderá desvendar a significatividade do real e poderá aparecer, em toda sua plenitude, o significado do ser” (FRANKL, 1987, p. 200).

A ontologia dimensional proposta por Frankl intenciona buscar a unidade fundamental do ser humano por meio das estruturas que o compõem, isto é, pelas dimensões somática, psíquica e espiritual. A ontologia dimensional se constitui como uma estratégia de Frankl de trazer a discussão antropológica para um terreno mais fecundo, evitando o problema do reducionismo e todos os outros decorrentes desse. A ontologia dimensional se dirige para a unidade do ser humano, evitando e combatendo a unilateralidade, pois, ao considerar o ser humano em sua tridimensionalidade – somático-psíquico-espiritual –, a totalidade do ser humano é preservada. Logo, a realidade humana é ampliada, não permitindo que seja nivelada pelas dimensões mais baixas, mas a partir

de uma altura¹¹. A dimensão espiritual restitui o âmbito da existencialidade, por meio da qual emerge o modo de ser específico do ser humano.

Em relação às dimensões que compõem o ser humano, Lukas, em *Logoterapia: a força desafiadora do espírito* (1989), apresenta a dimensão somática como aquela que abrange a estrutura vital do ser humano: desde o aparato fisiológico, processos químicos e físicos do ser humano, até o fundamento celular e orgânico. A autora define dimensão psíquica como as disposições do ser humano, tais como suas sensações, os impulsos, os instintos e os desejos. Configuraria a dimensão de onde emergem os padrões de comportamento e costumes sociais adquiridos ao longo da vida. Contudo, é preciso ter em mente que são três dimensões que propositalmente se unem por “hifens” com objetivo de indicar, também de modo gráfico, a unidade interna entre elas. Frankl considera que, apenas por medidas didáticas, essas três dimensões podem ser tratadas separadamente.

A temática da tridimensionalidade sob o olhar de Frankl revela uma postura opositiva importante em relação àqueles sistemas que deduzem o psicofísico como a unidade do ser humano. Ao tomar essas dimensões apartadas da dimensão noética, o ser humano tem sua realidade representada como um simples processo de combustão e oxidação. Nada mais lhe resta do que ser um processo químico, um receptáculo de sensações, impulsos e instintos. Em síntese, uma existência condicionada e reduzida.

Nas atas de *Zollikon*, Heidegger reflete sobre a possibilidade de explicações fisiológicas se constituírem como explicações fundamentais do humano.

A partir do fato de que o ser humano corporal seja interpretado como algo químico e como algo que pode ser afetado quimicamente, deduz-se que o “químico” (*Chemismus*) do fisiológico é o fundamento e causa do psíquico humano. Esta é uma condução errada: pois algo que é condição, quer dizer, aquilo sem o que a relação existencial não pode se dar, não é causa, não é causa originária e, portanto, também não é fundamento. A relação existencial não consiste de moléculas, não é originada por elas, mas não existe sem aquilo que pode ser reinterpretado como processo fisiológico-molecular (HEIDEGGER, 2009, p. 195).

¹¹ Viktor Frankl cunha o termo “Psicologia das Alturas” com o objetivo de integrar e não de suplantar a chamada “Psicologia do profundo” (psicodinâmica). “A análise existencial estende à análise a totalidade do homem que não é só psicofísica, mas também espiritual. E este aspecto espiritual é indagado por ela em toda sua profundidade inconsciente. E nesse sentido emerge a qualificação de psicologia das alturas. [...] E seria esta, propriamente falando, a verdadeira ‘psicologia do profundo’, enquanto ela trata – como faz a análise existencial, que analisa o inconsciente emocional e espiritual – a profundidade inconsciente ‘da pessoa autêntica’ a pessoa profunda; com todo o respeito para a ‘psicologia do profundo’ só a altura do homem é o homem” (FRANKL, 1962, p. 201-202 *apud* XAUSA, 2012, p. 63).

Compreende-se que as dimensões somática e psíquica podem até se constituírem enquanto uma unidade psicofísica, mas não correspondem à totalidade do ser humano. Assim como Heidegger ressalta, e Frankl defenderá, à totalidade do ser humano pertence a existencialidade, composta pelos aspectos fáticos, mas não determinada por eles. Ao contrário, é a existência em sua totalidade a causa originária de todas as dimensões. Em uma explicação do ser humano na qual se assume o psicofísico como unidade, nada capta de seu aspecto vivencial. Resta-lhe apenas a mensurabilidade própria de uma perspectiva representacional, uma exigência do paradigma científico-natural.

Como fica posto, o fundamento e causa da existencialidade do ser humano não são passíveis de mensurabilidade, mas possíveis de uma compreensão a partir da tridimensionalidade. O ser humano não apenas tem o somático e a psique, mas é espírito. Lukas (1989) considera essa última dimensão como a postura livre frente às condições psicofísicas da existência. O noético se caracteriza como a dimensão das decisões pessoais, da vontade, da intencionalidade, dos pensamentos criativos e artísticos, da religiosidade, do senso ético e da valoração, ou seja, a dimensão dos fenômenos que extrapolam a ordem lógica e mecânica, assim como o puramente empírico da existência.

Na busca por preservar a humanidade do homem, Frankl mostra que N. Hartmann e M. Scheler contra-argumentaram fortemente a esse respeito, defendendo a unidade do ser humano face ao pluralismo da ciência, solo fértil sobre o qual o reducionismo florescia (FRANKL, 2013, p. 33). Esses autores apresentam em comum, não só uma estrutura que preserva as dimensões do ser humano, mas principalmente a defesa da dimensão espiritual enquanto dimensão propriamente humana.

Em sua ontologia, Hartmann destaca as categorias do ente real, estratificadas em quatro camadas de grau ou níveis de ser: espiritual, psíquica, orgânica e inorgânica. Tomadas como princípios de ser, as camadas estão hierarquicamente estruturadas, sendo o plano inferior a condição preponderante na constituição de um plano superior, o espiritual. Esses graus acentuam o caráter independente das camadas ao passo que também ressaltam a interdependência das camadas superiores em relação às camadas inferiores, pois, para que haja o espiritual, é necessário que primeiramente haja a vida.

Cada estrato constitui uma síntese estrutural original, que se configura com e a partir de elementos provenientes de níveis inferiores, sem nunca se reduzir a um simples agregado destes, pelo que composta de novidade e de maior coesão, assistindo-se assim a uma progressiva emergência da liberdade, à medida que se avança para as camadas superiores da realidade (BLANC, 2011, p. 28).

Como entendido por Blanc, na ontologia de Hartmann as categorias inferiores participam das categorias superiores, mas o contrário não ocorre. Isso porque o todo do ser implica um novo momento categorial, não redutível aos elementos mais baixos ou a sua síntese. Hartmann desvela a peculiaridade do ser humano em relação aos demais seres, pois o considera como o único participante do cimo dos estratos, isto é, da camada espiritual. Assim, concebe o ser humano dotado de uma maior liberdade em relação aos demais entes. Contudo, essa dimensão mais abrangente não se constitui a única. Para Hartmann, “o homem contém em si todos os estratos ontológicos, e seria uma abstração vazia considerá-lo unilateralmente como se se tratasse somente de um ser espiritual” (1954, p. 134). A partir dessa perspectiva que ressalta os diversos níveis de ser, o nível corporal, por ser o nível mais baixo, participa do psíquico, integrando-o. O psíquico, por sua vez, integrará o espiritual. Todos os níveis antecedentes ao espiritual participarão dele, mas o contrário não ocorre. O nível espiritual é o nível mais alto, e, por vezes, mais compreensivo. Ele é capaz de abarcar os níveis mais baixos, formando uma unidade. Sobre a dinâmica dos estratos Hartmann esclarece:

Sua unidade [do mundo e seus quatro estratos] não é a unidade da uniformidade, senão a unidade da superposição e sobrepujamento de multiplicidades diversamente conformadas. Estas se fazem, por sua vez, colocadas umas em relação às outras de tal forma que, aquelas de tipo inferior e tosco são também as básicas e sustentantes, enquanto as superiores, descansando nas anteriores, se elevam sobre elas. Assim se eleva a natureza orgânica sobre a inorgânica. Aquela não flutua livre por si, senão que supõe as condições e leis do material físico, descansando nelas, embora elas não bastem, em absoluto, para constituir o vivente. Igualmente estão condicionados o ser psíquico e a consciência pelo organismo sustentante, unicamente no qual e com o qual aparecem no mundo. Não de outra forma, permanecem ligados os grandes fenômenos históricos da vida do espírito e da vida psíquica dos indivíduos que são seus portadores em cada caso [...]. De estrato em estrato, passando por cima de cada corte, encontramos a mesma relação, o descansar num e no outro, o estar condicionados “desde baixo”, e, por sua vez, o ser independente, em sua conformidade e leis próprias no qual descansa o outro. (HARTMANN, 1939, p. 220).

Mesmo que não se constitua como um simples agregado de estratos, Frankl compreende que a concepção de Hartmann se mostra, em certa medida, insuficiente. Trata-se de uma consideração de grande importância para afirmar a diferença ontológica da existência, levando em conta a multiplicidade dimensional, mas que não supera o risco do reducionismo, visto que não ressalta suficientemente a unidade entre tais estratos. Ao não sublinhar a unidade categorial, um estrato pode ser tomado em separado como síntese estrutural do ser humano, como ocorre no psicologismo. Para Frankl, as dimensões

ontológicas não são consideradas hierarquicamente estruturadas, pois o que caracterizaria a possibilidade de uma unidade assim compreendida é a mera sobreposição de um estrato em relação aos demais.

A fim de suprir a falta de unificação na consideração dos níveis de ser propostos por Hartmann, Scheler dá passos decisivos resguardando a unidade entre as várias dimensões que compõem o ser humano. No pensamento scheleriano, a pessoa é compreendida como “centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser. Em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais” (SCHELER, 2003, p. 36). Scheler concebe a pessoa como núcleo espiritual, ao redor do qual se situam as demais camadas: a orgânica e a psíquica.

Em *A posição do homem no Cosmo* (1928), Scheler pretende uma análise filosófica que priorize a essência do ser humano. Ele tem a pretensão de fundamentar a posição distintiva do ser humano em relação aos demais seres vivos. Então Scheler apresenta uma estrutura hierárquica do cosmo, dividido basicamente em dois tipos: o dos viventes e o dos não viventes. Essas duas divisões são graduadas. Na esfera dos não viventes está o primeiro grau, denominado de inorgânico. Já na esfera dos viventes, estão o segundo e terceiro graus. O segundo grau é constituído pelo mundo orgânico, e o terceiro grau, pelo mundo supra orgânico. Esse último grau corresponde exclusivamente ao ser humano na qualidade de pessoa (KLAUS, 2014 p. 25).

A partir do mundo orgânico, Scheler desenvolve a ontologia da vida geral. O mundo orgânico seria possuidor de quatro níveis bem definidos. O nível mais baixo é o do impulso afetivo. Embora esse já represente um salto em relação ao inorgânico, por ser dotado de vida, é um nível considerado privado de consciência, pois se caracteriza pelo impulso para o crescimento e para a reprodução. O segundo nível do mundo orgânico é o do instinto. Esse possui como característica uma estrutura inata que não pode ser alterada, independentemente do número de vezes que é executada. Scheler identifica essa característica como uma ação em prol da conservação da espécie, de modo que o instinto seleciona o que é importante ver ou sentir para, então, agir. Uma liberdade em relação ao instinto vem com o terceiro nível dos viventes, a memória associativa, marcada pelo reflexo condicionado. Mesmo com rigidez própria do princípio conservador, o instinto, a memória associativa tende para o hábito, ou seja, depende mais do que a estimula do que de algo fixado por uma espécie. O último nível do mundo orgânico se baseia na inteligência prática. A peculiaridade desse em relação aos níveis anteriores está na liberdade e na capacidade de escolha. Scheler compreende que o vivente desse nível não

age conformado a um instinto, mas de acordo com um sentido. A inteligência prática o capacita a perceber, por antecipação, um fato novo e jamais experimentado.

De acordo com o empreendimento de Scheler, é possível perceber que o ser humano assume o cosmo com uma posição distinta dos demais viventes. Contudo, o que o diferencia propriamente? Seria o último nível, a inteligência prática? Sabe-se que até alguns animais possuem tal inteligência. Na perspectiva dessa ontologia, todos os viventes participam, em maior ou menor grau, da esfera biopsíquica, que corresponde às competências e aptidões psíquicas de todos os seres vivos. Então a distinção essencial não estaria na inteligência, na capacidade de escolha ou no fato de ter psique. Para Scheler, o que atribui essência ao ser humano não deve estar entre o nível psicofísico, mas fora dele, um novo princípio que realmente seja especificamente da pessoa humana.

O princípio novo se encontra fora de tudo aquilo que possamos definir no sentido mais lato como “*vita*”. Aquilo que faz com que o homem seja verdadeiramente “homem”, não é um novo estágio da vida [...], *mas é um princípio oposto a toda forma de vida em geral e também à vida do homem* [...]. Já os gregos afirmavam a existência de tal princípio, chamando-o “razão”. Nós preferimos usar a propósito deste X, um termo mais vasto [...], a saber, preferimos usar o termo *Geist* (SCHELER, 1970, p. 181).

Ao postular o espírito (*Geist*) como o princípio distintivo do ser humano, a empreitada antropológica scheleriana se coloca em oposição às várias tentativas de definições ao longo da história que não o consideraram. Desaprova a teoria cartesiana, a qual concebe uma dissociação entre corpo e consciência, bem como as concepções naturalistas, que veem o ser humano como *homo naturalis*, reduzindo-o às camadas mais básicas. Refuta também as teorias evolucionistas, principalmente as das escolas darwiniana e lamarckiana, que concebem o ser humano como *homo faber*, negando que haja diferença entre o ser humano e os demais viventes. Nesse sentido, a inserção do conceito de espírito na antropologia filosófica representa um salto na medida em que há uma concepção de ser humano para além de uma inteligência racional. É uma concepção que preserva a realidade orgânica do ser humano, mas que também lhe restitui a dimensão transcendental. Isso porque:

A característica fundamental de um ser espiritual, qualquer que possa ser a sua constituição psicofísica, consiste na sua emancipação existencial daquilo que é orgânico, na sua liberdade, na capacidade que ele, ou melhor, o centro de sua existência, tem de desvincular-se do poder, da pressão, do liame com o quanto é orgânico, do liame com a “vida” e com o quanto ela abraça e, portanto, igualmente do liame com a própria inteligência, ainda submissa à tendência (SCHELER, 1970, p. 181s.).

A essência do ser humano postulada pela antropologia scheleriana não é caracterizada por uma estrutura biopsíquica, mas por um princípio que vai de encontro a toda essa pretensa intenção de unidade mutilada. Como ressaltado anteriormente, “é um princípio oposto a toda forma de vida em geral e também à vida do homem [...]” (SCHELER, 1970, p. 181), isto é, a todo liame que ata o ser humano, seja por meio de sua estrutura orgânica ou de uma consciência calculante. Tal esfera confere ao ser humano uma emancipação existencial, uma liberdade perante o que o constitui e o condiciona. A partir desse princípio, o ser humano, enquanto ser espiritual, por mais que esteja ligado ao seu mundo ambiente (*Umwelt*), assim como os demais viventes, diferencia-se por ser livre, aberto ao mundo (*Weltoffenheit*).

O empreendimento que tem por objetivo estabelecer a posição do homem no cosmo, ao perscrutar desde sua essência, tem sua preposição: o ser humano, enquanto aberto ao mundo, diferencia-se radicalmente dos demais viventes. Essa distinção não é meramente quantitativa, ou seja, não está relacionada meramente a uma bagagem estrutural, mas a algo que vai além. Pois, enquanto o animal é *ekstático*, vivente de uma ancoragem ambiental, guiado pela gama de instintos e dependente do mundo, o ser humano se vê desancorado de um ambiente preciso, transcendendo o centro da vida, podendo dispor de si mesmo de forma livre.

Em *Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia* (1959), Frankl entende que a interpretação de Hartmann e Scheler dos diversos âmbitos ontológicos – o fisiológico, o psicológico e o noológico – a partir de uma construção de níveis ou camadas deveria ter priorizado o caráter unitário e total de tais dimensões, não apenas a multiplicidade. Ele compreende que, por mais que seja importante tal distinção, os âmbitos ontológicos pertencem ao ser humano, isto é, são antropologicamente inseparáveis (FRANKL, 2014, p. 64s).

Certamente, tanto Hartmann quanto Scheler fizeram jus às diferenças ontológicas entre corpo, mente e espírito, ao concebê-los diferentemente em termos não meramente quantitativos, mas qualitativos. Contudo, nenhum dos dois pareceu levar suficientemente em conta o que se opõe às diferenças ontológicas, a saber, o que eu gostaria de chamar de unidade antropológica (FRANKL, 2013, p. 33).

Ao associar tais perspectivas, Frankl considera ter superado o obstáculo. Seu intento em resgatar a unidade e totalidade da imagem de ser humano se traduz na

“ontologia dimensional”. Trata-se de uma *ordine geometrico demonstrata*¹² que opera sob duas leis. A primeira postula que “um só e idêntico fenômeno, projetado para fora de suas dimensões em dimensões inferiores às suas, dá origem a figuras diversas em nítido contraste entre elas” (FRANKL, 1977, p. 52). Tal lei deixa expresso que o importante é estabelecer a unidade do ser humano, não obstante a multiplicidade das suas dimensões. Ao perceber o ser humano a partir de suas projeções, sejam elas biológicas ou psicológicas, não se chegará a compreender a unidade e totalidade que o caracterizaria (AQUINO *et al*, 2010, p. 22). Frankl ilustra essa lei com base na geometria espacial:

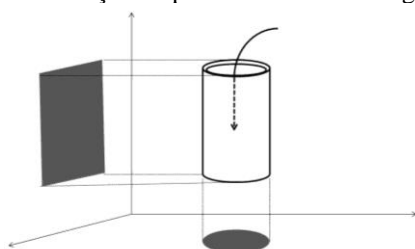
Imaginemos um cilindro. Por exemplo, um copo. Projetado de sua representação tridimensional para os planos bidimensionais das linhas horizontal e vertical, teremos, no primeiro caso, um círculo e, no segundo, um retângulo. Tais figuras são contraditórias entre si. É até mais importante perceber que o copo é um vasilhame aberto, ao contrário do círculo e do retângulo, que são figuras fechadas. Outra disparidade! (FRANKL, 2013, p. 35)¹³.

As representações obtidas por meio das projeções são imagens que estão contidas no real, mas que nada dizem sobre a totalidade desse objeto. Embora se trate de um objeto caracterizado pela facticidade, o copo não é usado por Frankl despretensiosamente. Para além de um círculo ou um retângulo, a realidade desse ente se caracteriza por sua abertura. De modo similar ocorre com o ser humano. Ao levar em conta suas dimensões a ermo, nada se diz sobre sua totalidade. Somente ao levar em consideração a unidade estruturante do ser humano, pode-se compreender algo como o estar aberto.

Quanto à segunda lei, Frankl formula: “não apenas um só e idêntico fenômeno, mas sim diversos fenômenos, projetados para fora de suas dimensões, não para dimensões diversas, mas para uma mesma dimensão inferior à própria, dão origem a figuras que não estão em contraste entre elas, mas parecem ambíguas” (FRANKL, 1977, p. 52). Geometricamente essa segunda lei se utiliza de três objetos distintos com o intento de ilustrar as dimensões do ser humano.

¹² Opera com analogias geométricas

¹³ Ilustração da primeira lei da ontologia dimensional proposta por Frankl.



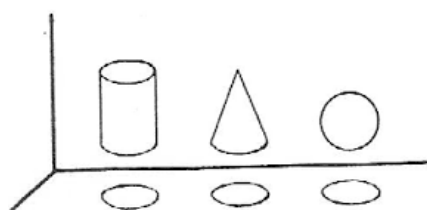
Imaginemos um cilindro, um cone e uma esfera. As sombras que eles projetam no plano horizontal formam três circunferências intercambiáveis entre si. Não podemos, a partir da projeção, saber o que há sobre elas: um cilindro, um cone ou uma esfera (FRANKL, 2013, p. 35)¹⁴.

Essa lei busca fixar que a unidade pretendida do ser humano é viabilizada não pelo obscurecimento dimensional, mas pela projeção, em uma mesma direção, a partir de uma dimensão mais ampla, das estruturas que o compõem. Entende-se que, apenas compreendendo o ser humano por meio da dimensão espiritual, conseguem-se evitar as contradições e os equívocos. A espiritual é considerada como a mais ampla das dimensões e, por isso, pode abarcar as demais. Para Frankl, a humanidade do homem só pode ser compreendida quando esse é considerado em sua totalidade, integrada pela multiplicidade dos fatores que o envolvem (AQUINO *et al*, 2010, p. 23).

Pela analogia com as formas geométricas, fica patente que Frankl não tem o intuito de nivelar o ser humano por suas dimensões mais baixas, e sim compreendê-lo a partir de sua dimensão mais elevada. Desse modo, o que se viabiliza por meio da projeção geométrica não são as distinções estruturais de cada forma geométrica, mas o fato de, ao serem projetadas de cima, na mesma direção, produzirem uma imagem una. Igualmente ocorre com o ser humano. A imagem produzida a partir da dimensão mais abrangente, a espiritual, viabiliza uma compreensão para além dos condicionamentos psicofísicos. Compreendê-lo desde sua altura é perceber uma dimensão que integra e perpassa as demais dimensões, manifestando-se através delas, tornando-o livre.

Essas leis têm o intuito de trazer à baila o que constitui a base do pensamento antropológico frankliano, aquele da *unitas multiplex*. Ao projetar as figuras geométricas distintas – o cilindro, o cone e a esfera –, as imagens resultantes não permitem distinguir de qual objeto se trata. Ao compreender os fenômenos do ser humano a partir de sua dimensão unificante e mais abrangente, a espiritual, não se poderá definir se tais fenômenos brotaram do corpo ou do psíquico. Serão caracterizados, portanto, como

¹⁴ Ilustração da segunda lei da ontologia dimensional proposta por Frankl.



emanantes do ser humano em sua totalidade, inclusive sem prejuízos aos próprios fenômenos.

A concepção de uma *unitas multiplex* encontra sua gênese em Tomás de Aquino (1225-1274), que, diferentemente de uma concepção dualista do psicofísico, concebe uma unidade estruturada, a qual corresponderia a um transcendental. Para o doutor angélico, dizer sobre a unidade de algo não é só considerar, de modo intrínseco, que não se trata de algo contraditório e divisivo. A *unitas* corresponderia também ao grau de ser: quanto maior o grau, maior a unidade. Desta forma, um monte de areia, por exemplo, teria uma unidade menor do que a unidade de João. Ambas teriam uma unidade inferior a Deus, que é a unidade da simplicidade, um ser total. A unidade do ser humano corresponderia a uma unidade da composição, isto é, essência e *actus essendi*¹⁵.

Assim Tomás de Aquino estabelece uma diferenciação quanto à unidade. Existe a unidade numérica e a unidade transcendental. A primeira corresponderia aos entes mensuráveis, já a segunda, ao âmbito metafísico. Outro pensador que desenvolveu a perspectiva de uma *unitas multiplex* é Edgar Morin. Em *O método* (1997), Morin apresenta o conceito de *unitas multiplex* como uma unidade da e na diversidade. Teórico da complexidade dos fenômenos, ele postula que unidade e diversidade são interdependentes, vindo a perceber que não existem fenômenos isolados e singulares no mundo.

Na perspectiva frankliana, a ontologia dimensional é responsável por postular o ser humano como *unitas multiplex*. Tão importante quanto resgatar e apresentar as dimensões que o compõem é ressaltar a unidade antropológica de tais dimensões. Implica realçar que o ser humano é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade. Para Frankl, o ser humano só pode ser compreendido em sua integralidade desde uma visão das dimensões que o compõem, bem como das escolhas que faz de si, isto é, em toda a sua complexidade. Portanto, o intento de uma compreensão do ser humano como *unitas multiplex* consiste em uma dupla estratégia: ressaltar as dimensões constituintes do ser humano, visando à contestação de uma perspectiva psicofísica e, com isso, assegurar uma compreensão do ser humano em sua unidade tridimensional. Ao resgatar a dimensão que possibilita a unidade, o humano poderá ser compreendido sem prejuízos em seu existir.

Como Frankl defende fortemente, se a compreensão do ser humano não passa por unidade e totalidade, as dimensões que o constituem podem ser facilmente cindidas.

¹⁵ Ato de existir.

A compreensão de unidade, apesar da multiplicidade (FRANKL, 2005, p. 41), consiste na impossibilidade de homogeneizar ou reduzir o ser humano. Nesse viés, a unidade preconizada na *imago hominis* frankliana é a da *coincidentia oppositorum*. Essa terminologia medievista, que caracteriza a unidade para além da relação dimensional, remonta a Nicolau de Cusa (1401-1464), cardinal e filósofo que viveu no século XV, período renascentista. O princípio da coincidência dos opostos é o cerne da filosofia do cusano, sendo mais recorrente na obra “A douta ignorância” (1440), na qual desenvolve uma teoria dos opostos alicerçada na teoria da harmonia dos contrários baseada no filósofo pré-socrático, Heráclito de Éfeso (535 a.C a 475 a.C).

A *coincidentia oppositorum* do renascentista centra-se em dois conceitos principais: o da *complicatio* e o da *explicatio*. Para o cusano, o ser máximo que é Deus, encerra em si todo vir-a-ser. Os seres, o mundo das coisas múltiplas, são considerados contingentes e por isso se conflitam quando estão fora de Deus. Quando os seres estão em Deus, estão em harmonia. A harmonia existe na vivência com o uno, tendo nesse a identificação com o infinito (*complicatio*). O uno é anterior a todas as outras coisas, e não se conceberia nada dos contingentes se eles não tivessem origem no máximo (*explicatio*). Em síntese, pode-se compreender que tudo está em Deus e que Deus está em tudo, não no sentido de um panteísmo.

O Infinito em Deus é unidade e ao mesmo tempo é trindade: o Deus uno e trino foge ao domínio da “explicação” (*explicatio*) da razão e da ciência, e só começa a ser intuído a partir da abertura do espírito ao reconhecimento da “complexidade” (*complicatio*) que abre espaço para uma atitude de respeito à infinitude. Deus é recebido no modo e segundo o grau permitidos pela “contingência” (CUSA, 1979, p. 111).

Esse máximo, que é Deus para o cusano, é o *a priori* de tudo. Sendo a possibilidade de tudo, visto que tudo deriva Dele, torna-se o princípio e o fim das coisas. Segundo Aquino (2012), Frankl compreende o ser humano assim como Nicolau de Cusa compreende Deus: como a coincidência de todos os contrários. Contudo, a perspectiva teológica de Nicolau é transportada para uma perspectiva antropológica em Frankl, visto que a dimensão espiritual seria a coincidência das dimensões somática e psíquica. Assim como postulado na primeira lei da ontologia dimensional, se a projeção for feita a partir das dimensões inferiores, e não a partir da mais ampla, serão produzidas várias figuras distintas, talvez até contrastantes entre si. Ao evocar o princípio da coincidência dos opostos, Frankl elabora uma imagem de ser humano que leva em conta a complexidade que caracteriza as estruturas dimensionais e que, principalmente, evidencia a unidade,

apesar da diversidade dimensional. A unidade ou coincidência dos opostos se efetiva com a devida consideração da dimensão capaz de tornar isso possível, a espiritual.

No entanto, como sabemos, até agora ninguém conseguiu transformar um círculo em um quadrado, do mesmo modo ninguém conseguiu lançar uma ponte entre os aspectos físicos e os psicológicos da realidade humana. E mais, podemos juntar, ninguém tem probabilidade de consegui-lo, e isso porque a *coincidentia oppositorum*, como a chamou Nicolau de Cusa, não é possível no âmbito de uma secção qualquer, mas só além de todas as secções, na dimensão mais alta imediatamente sucessiva. A mesma coisa vale também para o homem. A nível biológico, no plano da biologia, nós lidamos com os aspectos físicos do homem e a nível psicológico, no plano da psicologia, com seus aspectos psicológicos. Assim, no âmbito de cada uma das abordagens científicas, nós lidamos com a diversidade mas perdemos a unidade do homem, porque esta unidade é acessível somente na dimensão humana (FRANKL, 2005, p. 40).

Como dito ao longo desse capítulo, a questão do psicologismo se caracteriza historicamente como a principal contenda de Frankl. Por meio do percurso que ele realiza, podemos perceber que o seu intento na elaboração de uma ontologia dimensional não é a promoção de um ser humano em termos meramente quantitativos, mas principalmente qualitativos. Ante ao fundamento psíquico do ser humano, Frankl preconiza a retomada do espiritual como dimensão genuína. A ontologia dimensional não se configura apenas como a ampliação de uma bidimensionalidade para uma compreensão tridimensional do ser humano. Mas em termos qualitativos, essa ontologia aponta principalmente para a ultrapassagem da condicionalidade em defesa de uma compreensão existencial do ser humano. Embora possa ser considerada como propedêutica, a ontologia dimensional não resulta em um corpo de conceitos periféricos, mas se constitui como a base sobre a qual a teoria frankliana se edifica e pode frutificar.

Nesse sentido, a contestação das representações no plano das figuras geométricas deixa evidente uma outra disparidade com a realidade. Como já exemplificado por Frankl em *A vontade de sentido* (2013, p. 35), ao tomar um objeto como um copo, a representação que se tem dele em uma perspectiva horizontal ou vertical não leva em conta a abertura que o caracteriza. Em *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo* (1978), ele retoma a perspectiva geométrica da ontologia dimensional e a transporta em benefício de uma perspectiva existencial. Em relação ao ser humano, declara: “o que é válido para a unicidade do homem, é verdadeiro também para o fato que ele é um sistema aberto” (2005, p. 41). Assim ele considera:

Tornando ao cilindro, imaginemos agora que não seja um sólido, mas um recipiente aberto, um copo, por exemplo. Neste caso, que formato

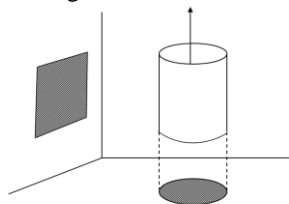
terão as secções? Enquanto na horizontal é ainda um círculo fechado, na vertical o copo apresenta-se agora como uma figura aberta. Mas logo que nos damos conta que as duas figuras são secções, o fechamento de uma torna-se perfeitamente compatível com a abertura da outra. Qualquer coisa de análogo vale também para o homem. Também ele é as vezes representado como se fosse simplesmente um sistema fechado no qual agem relações de causa e efeito como reflexos condicionados ou incondicionados (FRANKL, 2005, p. 41).

Frankl leva a efeito a questão de que o real pode ser tomado sob vários aspectos. Assim como um objeto pode ser visto horizontalmente ou verticalmente, o ser humano pode ser visto como um ser aberto ou um sistema fechado. Frankl compreende que vivemos em um pluralismo das ciências que representam uma secção da realidade, cada uma a sua maneira (2005, p. 40). De acordo com as várias teorias psicológicas e a intenção que se tem em relação ao ser humano, ele é representado de várias maneiras. Mesmo havendo essa pluralidade, Frankl afirma que “as contradições não contradizem a unidade do real. Isto é verdade também para a realidade humana” (2005, p. 40). Por isso Frankl buscará a compreensão do ser humano, desde a sua unidade. Quando trata da *imago hominis*, em *Psicoterapia e Sentido da Vida* (1946), é possível obter, a partir daquelas duas leis, uma representação gráfica da ontologia dimensional concebida por ele desde o ano de 1953.¹⁶ A importância dessa perspectiva se dá em função do rompimento com uma representação naturalista e cientificista.¹⁷

Com efeito, sucede no caso do homem exatamente o mesmo que no caso do recinto aberto, ao ser projetado nos planos longitudinal e horizontal de um quadro fechado. O homem é representado no plano biológico como um sistema fechado de reflexos fisiológicos, e no plano psicológico como um sistema fechado de reações psicológicas. Mas uma vez, portanto, a projeção tem por resultado uma oposição. Mas porque pertence à essência do homem o ser ele, em todo caso, aberto, o ser aberto ao mundo, ser homem significa, já de si, ser para além de si mesmo (FRANKL, 1989, p. 44s).

¹⁶ Até onde se pesquisou, a ontologia dimensional aparece pela primeira vez no pensamento frankliano com a publicação de “*Dimensionen des Menschseins*” no Anuário de Psicologia e Psicoterapia (vol. I, 1953, p. 186). Esse tema será retomado em outros escritos de Frankl, como é o caso do *Compêndio de análise existencial e logoterapia* (1959), *Imago hominis* (1965), *Implicações Metaclínicas da Psicoterapia* (1969), *Determinismo e Humanismo* (1977).

¹⁷ Imagem de ser humano a partir da ontologia dimensional.



A representação gráfica extraída de Frankl se aproxima daquela elaborada por Heidegger nos seminários que ocorreram em *Zollikon*. A imagem do ser humano representado por ocasião do primeiro encontro com os convidados de Boss é de uma parábola cuja característica é estar parcialmente aberta. O desenho ainda inclui uma seta que antecede tal parábola, na direção do horizonte do vértice, sem o encontrar.¹⁸ Heidegger explica a motivação para escolha de tal imagem:

A finalidade deste desenho é apenas mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de “meras” possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato. Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia devem desaparecer na visão *daseinsanalítica* em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante chamará *Da-sein* ou *ser-no-mundo*. Entretanto *Da* deste *Dasein* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que existe enquanto *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (HEIDEGGER, 2009, p. 33).

Como se trata do mesmo contexto, o que teria motivado esses dois pensadores a fazerem uma representação gráfica do ser humano segundo seus empreendimentos e a se posicionarem de modo veemente a favor de uma abertura do ser humano? Anos antes, em

¹⁸ Desenho do *Dasein* elaborado por Heidegger em 1959.

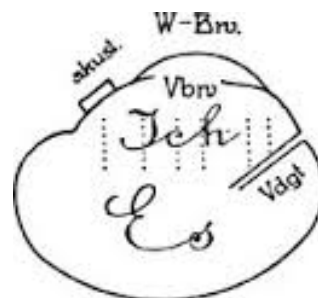


1923¹⁹, Freud realizara uma representação gráfica de seu empreendimento psíquico, a partir do qual o ser humano seria compreendido. Loparic comparou as imagens elaboradas por Freud e Heidegger e constatou a diferença radical entre elas.

A simples comparação visual dessas imagens permite concluir que, nos retratos traçados por Freud, o ser humano possui uma forma fechada, representada por algo como uma caixa ou uma vesícula, enquanto que, no retrato de Heidegger, o homem aparece como uma seta vinda de um espaço aberto, vazio, e dirigida para um horizonte semifechado. É plausível pensar que Heidegger, ao fazer aquele desenho no quadro negro em 1959, já no primeiro seminário com o grupo de Boss, tinha em vistas os desenhos de Freud e quis tornar gráfica a diferença conceitual entre sua ontologia do ser humano e a suposta por Freud (LOPARIC, 2001, p. 103).

Assim como Heidegger teve interesse em se opor ao aparelho psíquico freudiano, Frankl, sempre ligado a essas perspectivas, pode ter sido influenciado na mesma direção. A representação gráfica dos dois pensadores pode ser entendida como um histórico combate às representações do ser humano imbuídas pelas perspectivas naturalistas e cientificistas. Na compreensão do ser humano como um ser aberto, as perspectivas de Heidegger e de Frankl estão tacitamente em oposição às concepções que o compreendem como um sistema fechado, em um império da subjetividade. Para Frankl, “o ser humano é profundamente caracterizado como um ser aberto à realidade externa, como foi demonstrado por Max Scheler, Arnold Gehlen e Adolf Portmann. Ou ainda, como disse Martin Heidegger, o ser humano é um ‘ser no mundo’” (FRANKL, 2005, p.41).

Desse modo, a antropologia filosófica viabilizada por uma desconstrução da concepção naturalista do ser humano, primou, a partir da ontologia dimensional, pela reabilitação da dimensão espiritual. Longe de uma concepção solipsista, a dimensão noética visa promover um ser humano facultativo, relacional em suas possibilidades de ser. Ao combater o reducionismo psicologista, o ser humano pode ser compreendido em



¹⁹ Imagem do aparelho psíquico elaborado por Freud em 1923.

sua abertura transcendental, pois, como já dito, o humano se caracteriza por abertura e direcionamento para além de si.

4 A COMPREENSÃO DA PESSOA ESPIRITUAL A PARTIR DA TRANSCENDÊNCIA

O conceito de transcendência ocupa posição central no pensamento de Viktor Frankl. Não são raras as obras em que a transcendência é tratada como um fenômeno tipicamente humano. Mais do que isso: a transcendência é considerada como parte essencial na constituição do ser humano. Apesar de ocupar posição privilegiada, o fenômeno da transcendência não é tratado à exaustão na bibliografia frankliana. A hipótese é de que esta temática está, de certa forma, subentendida na análise existencial do ser humano. Este capítulo tem como objetivo explicitar o fenômeno da transcendência como constituição essencial da pessoa espiritual no pensamento frankliano.

A partir do conjunto das obras de Frankl, Peter defende que a transcendência pode ser compreendida a partir de dois níveis: o horizontal e o vertical. No primeiro nível, há uma transcendência imanente, que consiste na consideração do ser humano em sua abertura em direção ao mundo. No segundo nível, a transcendência é compreendida de modo mais abrangente, a partir de uma altura. Trata-se da premissa básica de que o ser humano não se dirige apenas em direção ao mundo, mas de que ele busca um sentido em sua vida e que, em tal busca, pode se elevar a um *Ultimate Meaning*. A busca por um significado último ainda poderá alçar maior abrangência, quando se traduzir em relacionamento com o absoluto. Esse último aspecto da busca por um sentido consiste em uma perspectiva metaclínica, o que faz com que a Logoterapia não a assuma como posição de análise, embora isso não signifique que ela abandone a perspectiva do sentido absoluto enquanto um objeto possível. A busca pelo significado absoluto (*Uber-Sinn*) será tema da última seção deste capítulo.

A compreensão antropológica da pessoa espiritual pela transcendência está claramente em oposição às visões de homem baseadas no princípio homeostático, pelo qual se vê o ser humano como um sistema fechado, e a autorrealização, como um fim em si mesmo. Em uma compreensão fundada na satisfação homeostática, todas as criações culturais da humanidade são tidas como instinto, com única finalidade da satisfação individual. Ao se opor a essa perspectiva, Frankl defende que a realização se dá pelo fato de existirem propósitos na e para a vida.

Na compreensão de Economi (2000, p. 18), a transcendência enquanto abertura do homem ao mundo, reforçada por Frankl, contradiz de pronto o princípio da homeostase. Isso porque a transcendência é vista, não nos termos de uma autorrealização,

mas como autotranscendência. Para Economi, o homem é “uma personalidade que realmente amadurece quando se realiza, não segundo um processo de autorrealização, mas, ao invés, segundo um itinerário de autotranscendência” (2000, p. 18). Nesse sentido, o conceito de transcendência no pensamento frankliano deverá ser compreendido como autotranscendência²⁰.

Logo, pode-se compreender o nível horizontal da transcendência. De forma diversa de uma mônada fechada em si, Frankl compreende o ser humano como um ser totalmente aberto ao mundo. Contrariamente à realidade do animal, que está determinado por um mundo (*Umwelt*), o ser humano está em o mundo (*Welt*). O modo de ocupação e de relação dessas duas espécies com o mundo é diverso, pois, enquanto o animal encontra, no meio ambiente, os elementos constitutivos de sua instintividade e, por meio deles, a vida animal é forjada, o ser humano tem por característica transpassar as barreiras do meio que são impostas pela sua espécie. Nessa ultrapassagem, o ser humano se acha à deriva de um mundo denso de seres a encontrar e significados a realizar como formas constitutivas de sua existência.

Na compreensão de Frankl, a procura pelo sentido da vida não está na busca pela realização interior, mas na pura abertura do ser humano ao mundo, em uma procura para além de si. No relacionamento e concretização de um sentido lá fora, no mundo, isto é, para além de uma preocupação com sua autorrealização, o ser humano se realiza a si mesmo. Essa questão evidencia a centralidade do conceito de autotranscendência no pensamento frankliano, pois os princípios basilares da Logoterapia aqui tangenciados – vontade de sentido e liberdade da vontade – trazem em seu bojo a concepção de autotranscendência.

A “vontade de sentido” ocupa o centro do conceito logoterapêutico de motivação. Os aspectos de que a vida tem um sentido incondicional e de que o ser humano se orienta primariamente para esses significados e valores são muito caros a Frankl. Disto resulta a compreensão de que a vontade de sentido é inerente a todo ser humano. Essa tendência para o sentido possui duas realidades: uma interior e outra exterior. A orientação interior consiste na tendência para a realização do sentido como necessidade

²⁰ Além da compreensão do conceito de transcendência e autotranscendência, Frankl trabalha com o conceito de Transcendente. Nesse nível, pode-se dizer de uma relação com o absoluto. Uma autotranscendência tão extrema (abrangente) a ponto de ir em direção ao significado último da existência, o sobre significado da transcendência. “Nesse nível de autotranscendência para o absoluto – que apenas o homem religioso chama explicitamente como Deus, teologicamente entendido, o sujeito vive um nível real e próprio de segurança” (ECONOMI, 2000, p. 168). Esse tema será trabalhado a diante.

mais elementar do ser humano. Já a orientação exterior consiste no caráter significativo ou de sentido de uma dada situação (LUKAS, 1989, p. 24). Trata-se de um apelo à resposta que a vida costumeiramente nos faz. As orientações, interna e externa, para o sentido, não acontecem dissociadas, mas em mútua interdependência de convocar o sentido para a vida e de ser convocado por ele por meio das situações.

A vontade de sentido é entendida como um princípio de coerência que ordene a transcendência horizontal do homem (sua relação com os outros, com a vida e consigo mesmo). Este pode buscar um princípio de coerência que lhe permita ordenar a sua relação com o universo e o mundo dos valores. Assim, a vontade de sentido permite ao ser humano descobrir a coerência interna de sua existência (AQUINO, T. A. A.; DAMÁSIO, B. F.; SILVA, J. P., 2010, p. 27).

Ao desvelar a orientação primária pelos sentidos e valores e postular que a vida tem sentido incondicional, Frankl dá um novo influxo à compreensão antropológica na psicoterapia. Como defendido no capítulo anterior, o ser humano é composto de corpo e psíquico, mas é espiritual. Essa perspectiva ressalta o poder de autodeterminação do sujeito a partir da autotranscendência. Se o corpo e a psique são compreendidos enquanto dimensões passíveis de determinação, de maneira oposta é o espírito humano, pois consiste naquela dimensão capaz de se elevar acima dos condicionamentos, libertando-o. Essa capacidade de autotranscendência do ser humano está em oposição ao determinismo e àquilo que Frankl denomina de “pandeterminismo”. Enquanto o determinismo reduz o ser humano ao psicofísico, desconsiderando a dimensão espiritual, o pandeterminismo se ocupa da anterioridade, pois, ao despojar o ser humano de sua autonomia, tirando-lhe os existenciais de liberdade e de responsabilidade, deixa aberto o caminho para que o reducionismo ocorra.

Diante dos desafios na compreensão do ser humano o segundo princípio se efetiva, postulando a incondicionalidade humana. A partir da “liberdade da vontade”, Frankl pretende restituir ao ser humano a liberdade e a responsabilidade para que possa decidir mediante as possibilidades que a vida lhe oferece. É importante a consideração que Frankl faz sobre a liberdade do ser humano, pois essa não implica o fato de meramente estar livre de condições, mas antes, é um estar livre para tomar posições em quaisquer condições que porventura o cerquem (FRANKL, 1970, p. 16). Nesse sentido, são combatidos todos os sistemas que pretendem nivelar o ser humano pelas camadas inferiores – corpo e psíquico –, pois isoladamente essas camadas não garantem à compreensão do ser humano em uma autonomia e liberdade. Restituindo a compreensão de um ser humano em sua totalidade bio-psico-espiritual, sendo a última dimensão o elo

entre as demais dimensões, dá-se o ponto de partida para a compreensão de um vivente que ultrapassa seus condicionamentos e se apropria de sua liberdade.

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

A liberdade é uma característica propriamente humana e, como a definição de humano já pressupõe, de natureza limitada. Frankl defende que o ser humano é determinado por certas condições. Contudo, em uma medida ainda maior, ele defende também que o ser humano é livre para tomar posições diante desses condicionamentos. A última palavra perante a própria vida do ser humano, isto é, a última atitude perante si, será sempre a dele próprio. Nesses termos, Arnold, citada por Frankl, defende o fato de que todas as escolhas têm uma causa, mas a atitude perante elas é efetivada por aquele que escolhe (ARNOLD *apud* FRANKL, 2005, p. 43). No fazimento de sua própria vida, diante das escolhas que lhe são possíveis, o ser humano deve decidir se sucumbirá e se deixará limitar pelas condições ou se elevará perante elas.

O fato de o ser humano escolher uma, dentre outras possibilidades, não deve levar a um juízo de valor sobre qual postura ou possibilidade seria a mais adequada de ser adotada, pois cada um responde às questões que a vida coloca de uma determinada maneira. Frankl pretende ressaltar a liberdade incondicional do ser humano de fazer escolhas, bem como a capacidade de autodistanciamento. A responsabilidade se efetiva pelo autodistanciamento, visto que o que passa a importar diante de uma dada situação não são temores, ansiedades, condicionamentos, mas a atitude que se adota diante dela, isto é, o caráter de missão de uma dada situação. A atitude livremente escolhida é a resposta ao apelo situacional.

Assim, a grande crítica inerente ao pensamento frankliano não se refere apenas ao reducionismo do ser humano à unidade psicofísica, ou ao tolhimento de sua liberdade. A crítica reside num momento anterior, o da desconsideração da dimensão distintiva do ser humano, que, ao ser negligenciada, oportuniza a sua redução, o tolhimento de sua liberdade e a justificação de sua irresponsabilidade. A desconsideração da dimensão espiritual faz com que fenômenos como a arte, o amor, os valores e a religiosidade, por exemplo, sejam encarados como mecanismos de defesa ou fenômenos subumanos. Além

do mais, outro fenômeno que escaparia e que possibilitaria a manifestação da abertura da pessoa à transcendência seria perdido. O ser humano, como já dito, não é uma mônada fechada em si, mas uma realidade aberta, caracterizada e concretizada pela transcendência, por meio da qual os reducionismos são superados pela autonomia.

Esses princípios trazem à baila o *Leitmotiv* implícito do pensamento frankliano, o da “unidade apesar da diversidade”. Como visto no capítulo antecedente, a consideração da dimensão espiritual na compreensão do ser humano oportuniza uma unidade antropológica em totalidade. Entende-se o espírito como *unitas multiplex*, o elo em torno do qual se agrupam as dimensões inferiores – a somática e a psíquica. Há aqui uma apropriação do conceito medieval de Tomás de Aquino, o da “unidade na diversidade”. Na apropriação frankliana, o acento está na unidade, mais do que nas diversas partes que a compõem. É, portanto, uma unidade apesar da diversidade.

A expressão “unidade apesar da diversidade” tem sua inspiração em uma máxima do pensamento de N. Hartmann, aquela da “autonomia apesar da dependência”. Tais concepções não estão de modo algum em oposição, mas são complementares na compreensão antropológica postulada por Frankl. A partir do momento em que se compreende o ser humano como uma unidade bio-psico-espiritual, pode-se falar de uma pessoa com autonomia, para além de seus condicionamentos. Ou seja, mesmo determinado pela sua dimensão psicofísica, o ser humano tem a autonomia de se elevar acima delas pela escolha. A unidade conferida a ele pelo espiritual o impulsiona a uma vida autônoma, apesar da diversidade que pode lhe causar a dependência.

Pode-se inferir que tanto a partir dos pilares do pensamento frankliano – o da vontade de sentido e o da liberdade da vontade – quanto do *Leitmotiv* apresentado, a consideração da transcendência se mostra de modo essencial, ainda que não explicitamente tematizada. A “unidade apesar da diversidade” ocorre quando a compreensão sobre o ser humano não está devotada ao reducionismo, mas se encontra aberta a transcender o psicofísico até a dimensão mais alta, a espiritual. Ressalta-se que essa forma de compreensão da pessoa possui ao menos duas facetas: a forma de ver o homem das ciências que lhe são pertinentes e a forma como ele próprio se vê, isto é, sua autocompreensão.

No âmbito das ciências do homem, se o foco estiver exclusivamente na secção da realidade a partir da facticidade, a diversidade será levada em conta, mas ficará à deriva a unidade do ser humano. A ciência feita aos moldes do retalhamento de uma porção de entes, no sentido heideggeriano, contribui para que a pessoa não seja vista como pura

expressão de si, de suas potencialidades. Além do mais, fenômenos genuínos, como é o caso da religiosidade, são compreendidos como epifenômenos.

Quanto à autocompreensão do homem, podendo ser esta também um produto da visão científica, ao negligenciar a dimensão transcendente, o princípio da realização estará frustrado, pois, como dito anteriormente, a realização não é efeito de uma vivência a ermo, mas de ir além de si em direção ao mundo. Como afirma Frankl, “a autorrealização, se transformada num fim em si mesmo, contradiz o caráter autotranscendente da existência humana” (2013, p. 52). A vontade de sentido, mais do que uma autorrealização, é a efetivação de um sentido.

No empreendimento realizado até aqui, que intenta qualificar a transcendência como fenômeno essencial na constituição do ser humano, recorreu-se aos conceitos e axiomas basilares do pensamento de Frankl a fim de corroborar a hipótese e perceber o fenômeno da transcendência, ainda que pressuposto. Do que ficou demonstrado, percebe-se que a autotranscendência se identifica com a vivência pelo espírito da pessoa espiritual.

Como ficou patente, a dimensão espiritual não se apresenta como uma característica adicionável ao ser humano, mas como algo que o distingue. O ser humano se torna integrado somente pelo fato de estar centrado como indivíduo, como centro de atos espirituais. Para Frankl, a pessoa espiritual estabelece a unidade e totalidade do ser humano (1997, p. 21). Sob a influência de Mounier e Scheler, Frankl adota a categoria de pessoa.

Xausa ressalta que o personalismo de Mounier, caracterizado pela valorização da pessoa, do exercício da liberdade e da responsabilidade, além do comprometimento com a comunidade e um comportamento antipositivista, encontra na perspectiva frankliana muitos pontos de identificação (1988, p. 73). O personalismo dá ao homem, com a categoria de pessoa, um relevo intenso na distinção dos demais entes. Para Frankl, por meio da dimensão espiritual, o ser humano estabelece a unidade e totalidade em si. Compreendê-lo como pessoa espiritual é delinear uma vivência a partir do núcleo espiritual.

Ressaltou-se de modo pujante o axioma frankliano de que toda teoria psicológica possui uma imagem de ser humano pressuposta. A imagem pressuposta de Frankl é esta: o ser humano é pessoa espiritual-existencial; de modo resumido, é pessoa espiritual. Essa perspectiva não consiste apenas em dar relevo à dimensão espiritual, mas de trazer à baila a questão da transcendência. Como ressalta Mounier, “a pessoa é um dentro que tem

necessidade de estar fora” (1962, p. 20. *apud* XAUSA, 1988, p. 72). A concepção que Frankl tem de pessoa vai nessa direção, como aponta Miguez:

Em suas “Dez teses sobre a pessoa”, Frankl (2008, pp. 106-129) explica que a pessoa espiritual acha-se em contraposição heurística facultativa com o organismo psicofísico. Essa propriedade de “sair de si” para que possa confrontar-se e livremente tomar posição frente aos condicionamentos pessoais ou situacionais é o que constitui a dimensão noética como tal, circunscrevendo o âmbito do humano como âmbito do espiritual (2015, p. 67).

Somente o ser humano participa da categoria de pessoa, pois somente ele pode-se colocar em questão, ou seja, pode-se distanciar de si e ir para além de si, pode-se direcionar rumo ao sentido e precisa fazê-lo. A pessoa espiritual possui uma exigência ética de confrontar tudo que lhe causa condicionamentos, sejam sociais, corporais ou psíquicos. O espírito é a liberdade do ser humano, tornando-o incondicionado. Isso não significa que não tenha limites ou que seja onipotente, mas que, antes de ser fático, ele é facultativo. Portanto, o ser humano não se compreende a si enquanto não sai de si e transcende em direção aos outros, as coisas, ao mundo, isto é, enquanto não transforma o projeto de sua existência espiritual em um ato de execução.

Em *O homem incondicionado* (1949), Frankl faz uma afirmação que deixa patente a importância da consideração da autotranscendência na compreensão do ser humano e da relação desse conceito com a vivência pelo espírito. Para ele: “na medida em que o espírito não está no corpo e também em parte alguma do espaço e em toda a parte (pois que ambos estão, por si mesmos, eliminados), ele está tanto dentro como fora do corpo; ‘fora’, no exterior, no ambiente exterior, numa palavra: o espírito está (‘é’) nas coisas” (1978, p. 94). E assim conclui: “o ente espiritual ‘é’, em realidade, ‘em’ outro ente espiritual – eis a nossa tese” (1978, p. 94). Essa tese demonstra, de modo indubitável, a compreensão da capacidade do ser humano de ir além de si, de estar (ser) nas coisas e com os outros. Contudo, esse modo de transcendência deve ser explicitado, a fim de não se confundir com o uso adotado pela tradição.

Dessa capacidade de o espírito estar em tudo que eventualmente presenteia, isto é, em tudo que pensa e “toca”, resulta uma problemática em torno da temática da transcendência: (1) Ao considerá-la, trata-se de uma questão espacial a afirmação de que o ser humano tem a possibilidade de encontrar outros entes? (2) A relação presente na transcendência é aquela que opera sob a dicotomia entre sujeito e objeto?

4.1 APORIA EM TORNO DO CONCEITO DE TRANSCENDÊNCIA

Para Frankl, essa capacidade humana de estar “em” – outro ente – não se dá espacialmente, pois, se assim fosse, seria inviabilizada de pronto. A capacidade de ir além de si e estar junto aos demais parte da consideração de que o “ser em” do espírito, isto é, a possibilidade de ser em outro ente distinto de si, de sua consciência, consiste em um fato ontológico e não em uma realidade ôntica. Essa perspectiva implica eliminar a cisão entre sujeito e objeto, assim como a relação espacial inerente a ela. Portanto, o espírito pode ser compreendido em sua atividade de ir além, de estar “em” outro ente, pois enquanto dimensão distinta das demais, não está sujeito à categoria de espaço.

O ente espiritual não “é”, conseqüentemente, em outro ente em termos de espaço. Temos, portanto, o direito de nos chocarmos diante das expressões comumente usadas nesse terreno. A menos que “fora”, “exterior”, “em” sejam concebidas imagisticamente, alegoricamente, e que tenhamos consciência desse uso. Aí não cometeríamos o menor erro. Onticamente, o espírito não está jamais “fora”; contudo, ontologicamente, ele está, em cada caso “quase fora”. Onticamente, nunca é espacial; ontologicamente, sempre o é (FRANKL, 1978, p. 94).

Assim, ao tematizar a dimensão espiritual puramente ôntica da realidade, Frankl postula a inviabilidade de localizar o espírito, pois entende que essa categoria não está no corpo, nem no espaço ou em qualquer outra parte do ser humano. Contudo, se a compreensão dessa dimensão for ontológica, postula-se a capacidade de o espírito estar tanto “dentro” quanto “fora”, pois o espírito “é” nas coisas. Dito de outra forma: pode-se dizer que a dimensão espiritual do ser humano não é nem fora, nem dentro, ela é aí; o ente espiritual é naquilo que presenteia (FRANKL, 1978, p. 94).

Frankl irá dizer de uma relação recíproca entre mundo e consciência. Para ele, o mundo não é somente na consciência, como um conteúdo dentro de uma caixa, mas a consciência é também no mundo (FRANKL, 1978, p. 95). Contudo, por mais que haja um esforço na tradição em ressaltar a reciprocidade dessa relação, a essência do “estar em” não é alcançada. A única coisa que a ontologia do conhecimento²¹ pode afirmar é que o ente espiritual é, de qualquer modo, em outro ente.

O conhecimento existencial se caracteriza, contudo, pelo fato de ser mais do que o ter da simples essência do simples ter – mais do que a sua simples “presença”: o conhecer existencial não significa a presença

²¹ Frankl se utiliza desse termo – ontologia do conhecimento – a fim de promover uma distinção com o que nomeia de metafísica do conhecimento. No entendimento de Frankl, a metafísica promove uma cisão entre sujeito e objeto, sendo próprio das teorias do conhecimento moderno. Ao promover uma ontologia do conhecimento, cumpre ressaltar que Frankl também está em oposição à perspectiva fenomenológica, no que tange a possibilidade de apreensão da essência das coisas.

do que é conhecido, mas o “ser em” daquele que conhece. De modo que podemos dizer: a diferença entre o conhecimento essencial e o existencial é a seguinte: *essentia* (conhecida essencialmente pelo ente espiritual) “manifesta” *existentia*; *existentia* (aquele que conhece existencialmente outro ser) “é” (está) nele (“em” ele) (FRANKL 1978, p. 98).

O conhecimento existencial constitui outra categoria de apreensão. Frankl ressalta a capacidade de “ser em” outro ente, visto que, enquanto o conhecimento essencial manifesta a presença de outro ser, o existencial não apenas a manifesta como “é” naquele que conhece, possibilitando uma apreensão do outro e de si mesmo, pois o “ser em” do ente espiritual em outro ente espiritual é denominado de “ser-um-no-outro” (FRANKL, 1978, p. 98).

Nesse sentido, “[t]oda nossa percepção, todo o nosso conhecimento perceptível é somente esse “ter” – não o ter da existência, mas precisamente o do ser-assim, da essência” (FRANKL, 1978, p. 90). O austríaco argumenta sobre a possibilidade de apreensão da essência pelo conhecimento cognitivo, considerando que esse conhecimento não é o da qualidade existencial das coisas, mas o da facticidade da essência. Assim, para que haja algo como representação, percepção, recordação e o tornar presente, por exemplo, que são realidades posteriores à existência, é necessário, anteriormente, algo como condição de possibilidade, isto é, o “estar em”.

A partir do diagnóstico desse estado de coisas da compreensão antropológica, Frankl, em sintonia com sua tradição, irá buscar uma compreensão do ser humano a partir de um novo fundamento, pois pensá-lo a partir da transcendência é galgar uma compreensão desde uma anterioridade fundadora. Compreender o ser humano pela transcendência é possibilitar a manifestação da relação de “ser em”, na qual há o primado da escolha autônoma e a consideração do outro e das coisas como integrantes de seu mundo, e não concebidas de forma isolada. O ente espiritual é em-si, isto é, é ser-consciente, ao passo que é (está) em outro ente, à medida que tem consciência de outro ente. Nesse sentido, a intencionalidade do “ser em” do ente espiritual é ressaltada, pois sua capacidade de conhecer existencialmente só “tem” o outro ente se está nele, é “em ele”.

Considerar a capacidade do ser humano de “ser em” outro ente é desvelar a capacidade de transcendência do indivíduo e assegurar que essa capacidade não seja compreendida de modo espacial. Como dito, o ser espiritual não está em outro ente de modo físico, mas intencionalmente, não tem o outro de modo espacial, mas

existencialmente. Essas considerações a respeito da aporia do conceito de transcendência levam à segunda consideração: a de que tal relação não opera sob a dicotomia entre sujeito e objeto.

Frankl considera o modo de pensar baseado na oposição entre sujeito e objeto como o “pecado original” da filosofia. Compreende que os pensadores, principalmente os da tradição epistemológica, ao indagarem como pode um sujeito do conhecimento chegar ao objeto do conhecimento, partem de uma nítida separação entre ambos. Para ele, tais considerações “baseiam-se na concepção de que entre sujeito e objeto existe uma fissura inextinguível, um abismo intransponível, um precipício inacessível” (FRANKL, 1978, p. 92).

Ao considerar tal separação, a relação estabelecida entre ambos será espacial. Ao projetar essa espacialidade e cisão ente sujeito e objeto para todas as áreas do conhecimento, as considerações ontológicas são transformadas em ônticas. Há um nivelamento das dimensões, sacrificando as camadas do ser humano, pois, ao considerar tal cisão, já se parte de uma teoria do conhecimento na qual se privilegia apenas os aspectos ônticos, isto é, a dimensão psicofísica. Contrariamente a essa posição epistemológica, Frankl ressaltará que a possibilidade do ente espiritual “ser” (estar) em outro ente é uma capacidade primitiva, é a essência do ser espiritual, da realidade espiritual, sendo necessário às teorias epistemológicas “retroceder até antes dessa divisão da existência em sujeito e objeto” (FRANKL, 1978, p. 92).

Diante do que já foi apresentado, levanta-se a hipótese de que o fenômeno da transcendência tenha condições de deixar transparecer essa anterioridade, contudo, as considerações a respeito desse conceito não são originárias de Frankl. Remontam a uma tradição histórico-filosófica que a caracteriza e investiga sob múltiplos enfoques. Ao buscar um diálogo com tal tradição, tendo em vista investigar as estruturas da concepção frankliana de transcendência, uma perspectiva que parece contribuir bastante com o propósito desse trabalho é aquela desenvolvida por Heidegger, principalmente em *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928)²².

A apropriação heideggeriana do conceito de transcendência tem uma intenção bastante clara: tornar patente a questão da analítica do *Dasein*, isso porque “o problema da transcendência depende de como se determina a subjetividade do sujeito, quer dizer, a constituição fundamental do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2007, p. 190). Dito de outro modo,

²² Não há a versão em língua portuguesa de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, sendo utilizada para este trabalho a versão em língua espanhola.

a apropriação feita por Heidegger desse conceito não consiste na compreensão de uma dimensão que se adiciona ao ser humano, mas o *como* se compreende o *Dasein*. Dessa forma, a transcendência desvela o modo como se compreende o ser humano, auxiliando em uma nova compreensão a partir de um novo fundamento.

4.2 O SENTIDO DE TRANSCENDÊNCIA NA CONSTITUIÇÃO DE UMA ONTOLOGIA EM HEIDEGGER

Heidegger trata, no §11 de seu último curso como professor na Universidade de Marburgo²³, sobre a transcendência do *Dasein*. Tal conceito não é originário do filósofo de *Messkirch*, no entanto, a apropriação lhe garante uma formulação própria. Tanto no curso de 1928 quanto na preleção *A essência do fundamento* (1929), a transcendência é tratada como ultrapassagem. Resta saber em que termos ela se efetiva? Quem ultrapassa? O que é ultrapassado? Em qual direção?

Inicialmente, em *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928), Heidegger identifica dois sentidos do conceito de transcendência: um pertinente ao conceito verbal e outro ao uso terminológico. O primeiro trata da variação conceitual; o segundo, refere-se àquele que transcende enquanto tal. Quanto ao uso terminológico, Heidegger distingue duas interpretações: uma epistemológica e outra teológica.

4.2.1 Sentido histórico do conceito de transcendência

O conceito de transcendência remete à etimologia latina *transcendere*, tendo o seu sentido na perspectiva platônica do mundo das ideias, de um ir além de... (HEIDEGGER, 2007, p. 213). Nesse sentido, o uso corriqueiro, segundo Heidegger, significa 1) um fazer; 2) do ponto de vista formal, uma relação; 3) uma fronteira, um limite, um estar entre. Pode-se inferir que o conceito abarca um transcender (1), aquele que transcende (2) e o que, por sua vez, é transcendido (3).

Um ano mais tarde, em *A essência do fundamento* (1929), essa tríade é retomada. Todavia, Heidegger não visa apresentá-la em seu uso vulgar, mas na perspectiva de

²³ Conforme nota do editor na versão germânica, Klaus Held, a obra *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, volume 26 das *Gesamtausgaben* de Heidegger, aqui traduzida por *Os princípios metafísicos da lógica* refere-se a um curso proferido pelo filósofo, no verão de 1928, intitulado “Lógica”. Foi o último trimestre de Heidegger como professor da Universidade de Marburgo/Lahn, pois, com a aposentadoria de Edmund Husserl, Heidegger assume a cátedra de seu mestre em Friburgo.

elementos estruturantes. Considera como o transcendente aquele que realiza a ultrapassagem, isto é, o *Dasein*. Esse se dirige para algum lugar, o transcender é para o mundo. O que é ultrapassado na transcendência são os entes e o *Dasein* mesmo (HEIDEGGER, 2008, p. 149). Tais pontos servirão de guia na reflexão do conceito transcendental da transcendência que será desenvolvido ao longo deste capítulo.

Após a apresentação do conceito verbal da transcendência, Heidegger, em *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928), inicia um processo de desconstrução do uso terminológico que a transcendência recebeu ao longo da história. Chega à conclusão de que tal conceito possui um nexo, ora com a imanência, ora com a contingência, ou ainda uma compreensão simultânea entre essas. A grande questão explicitada por Heidegger é de que, em seus usos, a transcendência é compreendida enquanto relacional.

Em relação ao nexo que a transcendência possui com a imanência ao longo da história, Heidegger qualifica o transcendente como o que permanece externo ao sujeito, visto que se considera como imanente o que concerne ao seu interior, isto é, sua alma, sua consciência. Há, portanto, uma representação do sujeito como uma cápsula, ou seja, como um interior. Nesse sentido tradicional, o transcender consiste em uma ultrapassagem espacial por meio da qual se realça uma distinção entre o ente que ultrapassa e o que é ultrapassado. Nessa perspectiva epistemológica, aquilo que ultrapassa traz do ultrapassado uma representação, nada sabendo de como um já estaria aberto para o outro. Desse modo, o transcender é pertinente à superação de um limite entre o interior e o exterior, de um sujeito e um objeto.

Da oposição entre imanência e transcendência pode surgir um problema: como algo interno – assim como a consciência ou a alma – pode romper suas fronteiras a fim de alcançar o que lhe está alheio? Surge dessa concepção o problema da intencionalidade: explicar de maneira causal o que está para além da cápsula. O mestre de Heidegger, Husserl, demonstra, por meio de sua doutrina da intencionalidade²⁴, que tal pergunta é inapropriada, pois a consciência é sempre consciência de algo, isto é, a transcendência já está implícita na consciência. Todavia, mantém-se a concepção da transcendência na perspectiva de um interior e exterior. A atribuição do uso terminológico em relação ao conceito verbal, na perspectiva epistemológica, aponta o fazer como a superação de um

²⁴ Não é objeto desta tese a discussão sobre o problema da intencionalidade. Com isso, não se pretendeu apresentar uma análise aprofundada desse conceito, restringindo-se apenas a uma definição genérica, a fim de situar o problema da transcendência.

limite, sendo a relação estabelecida entre um interior e um exterior, cuja fronteira é entre o objeto e o sujeito concebido enquanto cápsula.

Quanto à segunda compreensão, o conceito de transcendência se relaciona com a contingência. “A contingência é aquilo que nos toca, que nos afeta diretamente, com o que estamos em pé de igualdade, o que é nossa classe e origem” (HEIDEGGER, 2007, p. 190). Nesse viés, o contingente refere-se ao conjunto de entes mais próximos do *Dasein*, àquilo que o condiciona. A transcendência, por sua vez, é compreendida nesse nexos como a ultrapassagem ao outro lado, por cima do ente condicionado. Identifica-se com o incondicionado, compreendido também como o inalcançável, o que excede.

Tal compreensão, assim como a epistemológica, também é considerada relacional. Contudo, o nexos não é entre um sujeito e um objeto, mas entre o condicionado e incondicionado, entre o sujeito e possíveis objetos e Deus. Trata-se, portanto, de um conceito teológico em sentido amplo de transcendência. Importante destacar que o sentido epistemológico de modo algum se opõe ao teológico. Ao contrário, eles podem possuir um sentido comum, originando um terceiro sentido para a transcendência:

O transcendente, nesse duplo sentido, é o eminente, o ente que supera, excede toda experiência. Desse modo, a questão da possível apreensão do transcendente em sentido epistemológico se entrecruza com a questão da possibilidade do conhecimento do objeto transcendente em sentido teológico (HEIDEGGER, 2007, p. 191).

Trata-se do entrecruzamento da possibilidade da cognoscibilidade e existência de um mundo externo com o problema de Deus e a possibilidade de demonstração da existência desse ente eminente. O transcendente, nesse caso, é o que ultrapassa toda experiência possível, inclusive a epistemológica. Para Heidegger, a compreensão da transcendência em Kant vai nessa direção. Acena para o duplo significado do termo “fora de nós” presente na *Crítica da razão pura* (1781). O “fora de nós” pode significar o ente independente, isto é, a coisa mesma, como um ente que existe por si e se mostra ao sujeito finito, ou então, pensado como objeto independente, fora de uma possibilidade de apreensão. (HEIDEGGER, 2007, p. 192). Dessa forma, o problema do transcendental em Kant é o problema de um conhecimento *a priori*.

Heidegger apresenta, em seu curso de Lógica, usos terminológicos da transcendência e conclui que não há uma relação entre esfera externa e interna, cujo limite a ser superado é pertencente a um sujeito entendido enquanto cápsula. A transcendência também não deve ser compreendida como relação cognoscível, uma ultrapassagem do sujeito em vista de um objeto, uma relação que pertenceria unicamente à subjetividade.

E, por fim, a transcendência não é o que excede ao conhecimento finito, o inacessível, o ente supremo. Ante essa desconstrução, em que consiste, então, a transcendência?

4.2.2 *O sentido transcendental da transcendência*

Em *A essência do fundamento* (1929), Heidegger define a transcendência como a “constituição fundamental desse ente, uma constituição que acontece antes de todo comportamento” (HEIDEGGER, 2008, p. 149). Ora, se a transcendência é a constituição fundamental do *Dasein*, pode-se inferir que o *Dasein* é a transcendência. Nesse sentido, contrariamente a uma concepção vulgar, não é o transcendente que se coloca para além da subjetividade, isto é, não são os objetos que são compreendidos como transcendentos, mas sim o próprio sujeito. Sendo a transcendência sua constituição fundamental, não pode o *Dasein* não transcender. Existir, já é *de per se* ultrapassar. Ou seja, “ser sujeito quer dizer transcender” (HEIDEGGER, 2007, p. 195).

Dessa concepção pode-se aduzir a duas considerações: a transcendência não é um comportamento que se adiciona, isso porque o *Dasein* não é um ente subsistente.²⁵ Transcender não é uma ação voluntária possível ao *Dasein*, mas, como já dito, trata-se de sua constituição fundamental. E, em não sendo um ente subsistente, no sentido de *Vorhandenheit*, a transcendência não constitui uma propriedade que pode ser conferida a este ente subsistente. O ‘*Dasein*’ não existe primeiramente para só depois transcender. Existir é “ser um ente na e como transcendência” (HEIDEGGER, 2008, p. 149).

Um animal, por exemplo, mesmo percorrendo um espaço, tendendo para alguma direção, não se compreende como animal, não se atenta como aquele que vai ao encontro de outro ente para ultrapassá-lo, nem mesmo compreende o “ir além de” como ultrapassar. É nesse sentido que Heidegger compreende que a transcendência:

Refere-se àquilo que é próprio do *ser-aí [Dasein] humano*; e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis, de vez em quando posto em exercício, *mas como constituição fundamental que acontece antes de todo comportamento*. Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe “especialmente”, possui, entre outras possibilidades, também a de “ultrapassar” um espaço, uma barreira física ou um fosso. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte também um movimentar-“se”-no-espaço (HEIDEGGER, 2008, p. 149).

²⁵ Trata-se da premissa básica desenvolvida por Heidegger no §9 de *Ser e Tempo*.

Portanto, a transcendência, tal como Heidegger a concebe, não é mero comportamento possível ao *Dasein*, mas a sua constituição formal, isto é, trata-se de algo anterior e a condição de possibilidade de todo comportar-se – transpor barreiras, buscar por sentido etc. Trata-se do **como** o *Dasein* acontece em seu ser enquanto aí.

Como assinalado inicialmente, a problemática suscitada pela compreensão do conceito de transcendência desvela o modo como se compreende o *Dasein*, contribuindo com sua analítica. Do que até aqui foi exposto, percebe-se que o decisivo na clarificação desse conceito em Heidegger é a compreensão do ente humano, não como um sujeito díspar do objeto, que existiria independente dele e que, no encontro com o objeto, traria consigo, na mente, uma representação objetiva. Ao contrário, ser transcendente é já estar previamente junto ao ente, é ser o horizonte de sentido de todo e qualquer ente. Esse ser junto a, possibilitado pela transcendência, constitui o espaço ontológico em que todas as relações sempre acontecem e são possíveis. O *Dasein* não cria o ente, mas, somente no horizonte de doação de sentido, que é o “Da” (aí) do *Dasein*, algo como “ente” tem seu significado.

Desse modo, a compreensão ontológica do conceito de transcendência aponta alguns caminhos: 1) ela é a constituição originária da subjetividade de um sujeito; 2) não se refere à superação de um limite; 3) o “aonde” o sujeito transcende não é um objeto e, 4) não se trata de um comportamento adicionado.

Existir significa, originariamente, superar. Enquanto constituição originária da subjetividade de um sujeito, a transcendência constitui a própria superação. Já em *Ser e Tempo* (1927),²⁶ quando o *Dasein* era compreendido como *Sorge*,²⁷ Heidegger afirma que “a essência do ‘*Dasein*’ reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 139). Tais conceitos, essência e existência, não representam uma dualidade, visto que o *Dasein* não tem uma essência contraposta a sua existência, ou que uma preceda a outra. O *Dasein* não existe primeiramente para só depois ir se modulando, pois sua essência reside em seu ter-de-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 139).

Em *A essência do fundamento* (1929), Heidegger afirma que “a transcendência designa a essência do sujeito, ela é a estrutura básica da subjetividade” (HEIDEGGER, 2008, p. 149). Nesse sentido, a ideia apresentada na preleção de 1929 não representa uma

²⁶ Mais especificamente no §9 de *Ser e Tempo*.

²⁷ Heidegger identifica no §12 o *Dasein* como preocupação, na tradução do vocábulo *Sorge*, por Castilho: “entendido ontologicamente o *Dasein* é preocupação. Porque pertence essencialmente ao *Dasein* o ser-no-mundo, seu ser em relação ao mundo é essencialmente ocupação” (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

mudança em relação à concepção de *Ser e Tempo* (1927). Heidegger não redefine a essência do *Dasein*, pelo contrário, reforça a ideia inicial, pois compreende a existência enquanto *Existenz*. Isso porque a existência (*Existenz*) não é considerada como subsistência (*Vorhandenheit*), visto que o prefixo “*ex*” implica um movimento de saída, de ir para fora; já o verbo *sistere* se refere a uma tomada de postura, a um permanecer firme. Nessa lógica, a existência seria uma insistência em estar para fora, em permanecer fora.

A definição da existência como constituição fundamental do *Dasein*, caracterizada pela insistência em permanecer fora, apresentada nos anos vinte, é retomada por Heidegger ao escrever a introdução de *O que é metafísica?* (1949). Ali ele garante atualidade à concepção de existência, já era presente desde *Ser e Tempo* (1927).

Aquilo que deve ser pensado sob o nome “existência”, quando a palavra é usada no interior do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, do modo mais belo possível, pela palavra “in-sistência”.

[...] O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe”, não significa de modo algum que apenas o homem seria um ente realmente efetivo e que todos os entes restantes seriam irrealis e somente uma aparência ou uma representação do homem. A frase “O homem existe” significa: o homem é aquele ente, cujo ser é assinalado pela in-sistência que se encontra aberta no desenvolvimento do ser a partir do ser e para o ser (HEIDEGGER, 2008, p. 386-387).

A caracterização do *Dasein* como existência, isto é, de seu modo de ser como “ser para fora”, não deve ser compreendida como mera exterioridade. Tal equívoco pode levar a confundir o *Dasein* com os demais entes que são, mas não existem, perdendo de vista sua constituição fundamental, que é a transcendência. Entretanto, a diferença do *Dasein* em relação aos demais entes não se limita a poder “ser para fora”, como um comportamento possível. O modo de ser que de fato o caracteriza é a insistência em sê-lo.

E insistência não significa teimosia. A insistência se refere, primeiramente, ao seu modo constantemente aberto, o espaço em que os entes vêm a ser com sentido. É o lugar da distinção entre ser e ente para poder distinguir cada ente como sendo isto ou aquilo, ou ainda, como não ser. A árvore, por exemplo, não dá sentido ao solo, muito menos à floresta. Ela está simplesmente ao lado desses, nem mesmo sabendo sobre o estar ao lado de. O *Dasein*, ao contrário, não só está simplesmente ao lado da árvore, do solo e

da floresta, mas se relaciona com eles. O *Dasein* se relaciona com tudo e consigo mesmo, pois a sua insistência se refere, também, em continuar sendo o mesmo (*Selbest*).

Nesses termos, a transcendência não pode ser entendida como superação de limite posto previamente ao sujeito em um espaço interior, pois a transcendência supera o ente mesmo. Tomando como referência *A essência do fundamento* (1929), Blanc aborda esse tema. Para ela,

embora pertencendo à “natureza” (ente em totalidade), o homem está já sempre, ao mesmo tempo e pelo seu modo de ser, fora dela, junto ao mundo, que é isso *para o qual* o ser-aí transcende. E enquanto transcende para o mundo, que o ser-aí se diferencia para o ente (natureza) e se constitui como ipseidade, ou seja, como lugar de relação à totalidade do ente transcendido (BLANC, 1984, p. 74-75).

A partir desse excerto algumas características se destacam no modo da transcendência: 1) O *Dasein* transcende a natureza; 2) A transcendência constitui a ipseidade; 3) A ipseidade não se confunde com uma atitude egoica.

A característica da natureza é a facticidade na qual os entes estão presentes e pela qual, rodeados. O *Dasein*, todavia, mesmo estando na facticidade, em meio aos demais entes, se mostra estranho a uma natureza (HEIDEGGER, 2007, p. 195). Desse modo, a superação do *Dasein* não corresponde a um limite, mas a esse seu estado fático. Para Heidegger, “O que é ultrapassado é precisa e unicamente o ente mesmo, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí; por conseguinte, também e justamente o ente que “ele mesmo” é enquanto existe” (HEIDEGGER, 2008, p. 150).

A transcendência não pode ser pensada como superação de um limite, pois há uma anterioridade dessa forma de transcendência em relação aos entes tornados objetos. O que vem ao encontro do *Dasein*, não são, por primeiro, esses objetos, mas aquilo que ele é. A “transcendência constitui a mesmidade (ipseidade)” (HEIDEGGER, 2008, p. 150). O encontro do *Dasein* consigo mesmo possibilita também, ao mesmo tempo, uma distinção com aquilo que não se é.

Na medida, contudo, em que o ser-aí existe como si mesmo – e somente nesta medida –, ele pode ter um comportamento (relacionar-“se”) *para com* o ente que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso. Ainda que sendo em meio ao ente e por ele cercado, o ser-aí enquanto existente já sempre ultrapassou a natureza (HEIDEGGER, 2008, p. 150).

Nesses termos, a transcendência – enquanto essência do *Dasein* – exerce uma anterioridade fundadora. O lugar possibilita o relacionar-se, tanto com aquilo que o *Dasein* é, quanto com o que não é, e ainda com o que pode ser (possibilidades). Somente

o *Dasein* é “si mesmo”, somente ele pode falar em um “si”, isto é, estabelecer uma relação consigo e com outros; somente o *Dasein* é um “mesmo”, pois um ente simplesmente dado não decide sobre si, muito menos sobre outros.

Contudo, a compreensão do *Dasein* a partir da mesmidade não deve suscitar um argumento solipsista ou uma compreensão egoica do mesmo, visto que, à medida que o *Dasein* existe, já é ser-em-um-mundo, isto é, encontra-se saltando sobre os entes. Nesse saltar próprio do *Dasein*, os entes alcançam a possibilidade de se mostrarem. Ele existe como um ser em si-mesmo, mas não como um ser em-si. Ele é um ente que, mesmo sendo si-mesmo, encontra-se, desde sempre, fora (ex-sistência). Essa insistência em ser fora configura a tarefa do *Dasein*, não só da compreensão de seu ser, mas a do ser dos outros, pois, conforme ele se relaciona consigo mesmo, tendo como possibilidade a de ser de diversos modos, já está implícita a possibilidade de escolha, não só sobre si, mas também a que ele faz sobre os outros.

Para Heidegger, há distintos graus de possibilidades em que as coisas são desveladas. Nunca, no entanto, essas possibilidades estão desconexas de uma rede de referências, sempre fazendo parte de um solo que lhes garante sentido. “O que, entretanto, é a cada vez ultrapassado do ente em um ser-aí não se ajunta simplesmente por acaso. Ao contrário, como quer que venha a ser determinado e articulado, o ente já foi sempre previamente ultrapassado em direção a uma totalidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 151). Portanto, a ultrapassagem acontece na totalidade, não sendo a totalidade um ente, uma coisa ou um vivente de qualquer classe. “O objeto, o ente que pode ter o caráter de ser encontrado é o que se supera, não o lugar. O lugar onde o sujeito transcende é o que chamamos *mundo*” (HEIDEGGER, 2007, p. 195).

4.2.3 *Transcendência a partir do fenômeno do mundo*

O empreendimento realizado até aqui buscou trazer à baila questões anteriormente suscitadas sobre o emprego do conceito de transcendência na tradição e a apropriação heideggeriana desse termo. Como ficou demonstrado, o conceito de transcendência remete à ultrapassagem. Por um processo de desconstrução, a acepção heideggerina indica não ser espacial essa ultrapassagem, como a superação de um limite entre um interior e um exterior. Entendeu-se a transcendência como desprovida de aspecto relacional, seja entre sujeito e objeto, ou entre o imanente e transcendente. A transcendência, sob o olhar de Heidegger, também não corresponderia à coadunação

dessas perspectivas, vindo a ser compreendida como uma experiência (ou um ente) que extrapola os limites cognoscitivos. A transcendência não consistiria também em um comportamento que pode ser adicionável ao ente assinalado. Nesse percurso, a transcendência se mostrou como constituição originária do *Dasein*: O *Dasein* é o transcendente. Embora já se tenha tangenciado, resta discorrer sobre a última questão inicialmente posta: em qual direção o *Dasein* transcende?

A proposição: o *Dasein* tem como constituição fundamental de seu ser o ser-em-o-mundo, deve ser, portanto, um enunciado sobre a essência. Isso quer dizer: o *Dasein* “tem”, de acordo com sua essência, algo assim como mundo e consegue mundo não apenas porque facticamente existe, nem tampouco porque com ele existem facticamente outros entes de sua classe e de outras classes (e também está entre eles), senão o contrário: pode existir em cada caso como está determinado, na medida em que, como *Dasein*, tem algo assim como mundo (HEIDEGGER, 2007, p. 200).

Na proposição enunciada, pelo menos dois elementos se sobressaem a fim de elucidar a compreensão do fenômeno de mundo: 1) a compreensão do mundo como um transcendental e, 2) como se dá mundo, o mundanizar-se. Sobre o primeiro elemento, em *Os princípios metafísicos da lógica* (1928), Heidegger é enfático ao afirmar que mundo é um conceito transcendental em sentido estrito (HEIDEGGER, 2007, p. 200). Contudo, não se deve compreender por transcendental a concepção de Kant a esse respeito, que relaciona termo com o ontológico, embora esse último se refira à natureza em sentido amplo. Para Heidegger, o conceito transcendental equivale ao ontológico fundamental.

Em *A essência do fundamento* (1929), essa ideia é reforçada. Heidegger clareia o que se deve entender por transcendental: “mundo é um conceito transcendental. Com este termo é denominado tudo aquilo que faz parte espacialmente da transcendência e dela recebe de empréstimo sua possibilidade interna” (HEIDEGGER, 2008, p. 151). Ressalta-se, assim, a grande importância que o fenômeno do mundo ocupa no pensamento heideggeriano,²⁸ pois, se o *Dasein* é o transcendente e o mundo pertence à transcendência, o *Dasein* só pode ser compreendido enquanto ser-em-o-mundo.

Aqui reside o problema: o modo como a tradição compreendeu a relação do ser com o mundo (ou como a tradição compreendeu o ser). Em *Os princípios metafísicos da*

²⁸ Diante da polissemia em relação ao conceito de mundo, ressaltam-se aqui algumas das abordagens exploradas por Heidegger em sua investigação. Para Stein, são principalmente três análises: 1) análise ontológica-compreensivo-estrutural, desenvolvida em *Ser e Tempo*; 2) análise da gênese histórico filosófica, desenvolvida em *Sobre a Essência do Fundamento*; e 3) análise comparativo diferencial, desenvolvido em *Conceitos fundamentais da metafísica* (STEIN, 2004, p. 141). No intento dessa tese se atém exclusivamente à gênese histórico filosófica, não só presente em *A essência do fundamento*, mas antes, em *Os princípios metafísicos da lógica*, como anteriormente assinalado.

lógica (1928), Heidegger apresenta as equivocidades do conceito de fenômeno do mundo. Para ele, duas concepções tendem a ser refutadas: o mundo como um ente subsistente; e o mundo como uma reunião de todos os entes.

Partindo do conceito de *κόσμος* dos pré-socráticos, Heidegger traça uma incursão do uso do conceito de mundo ao longo da história, passando por pensadores como Parmênides e Heráclito, Paulo de Tarso, Agostinho, Tomás de Aquino, Baumgarten até Kant. Não trataremos pormenorizadamente dessas concepções, visto que o conceito de mundo em Heidegger já exige um trabalho à parte. Apresentamos, portanto, a conclusão a que chega o filósofo de *Messkirch*.

Resumamos esta introdução sobre a história do conceito de mundo: “Mundo” como conceito do ser dos entes caracteriza a soma total dos entes na totalidade de suas possibilidades, porém, esta mesma está referida à existência humana, tomada em sua intenção final (HEIDEGGER, 2007, p. 211).

Ao longo da tradição, o conceito de mundo é caracterizado como 1) o modo de ser do *Dasein*, 2) a forma *como* esse ente existe e, ou 3) a relação dos seres humanos com o ente na totalidade. O ponto central das definições do conceito de mundo ao longo da tradição é seu caráter peculiarmente universal, porém tal conceito se relaciona essencialmente com o *Dasein*, isto é, “mundo significa primária e propriamente o *como* do ente e, às vezes, o ente mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 203). Não se trata de um conceito de mundo propriamente, mas antes, de um mundanizar-se.

Do ponto de vista ôntico, compreender o mundo como hipótese da situação na qual o *Dasein* se encontra lançado em meio aos outros entes, isto é, na facticidade, não se mostra incorreta, contudo, essa perspectiva não contribui para a definição ontológica desse fenômeno. Isso porque, naquela compreensão, o mundo não seria nada mais que a totalidade dos entes subsistentes. Nesse sentido, o *Dasein*, a exemplo dos demais entes inseridos no mundo, seria um ente subsistente, cuja transcendência se tornaria um atributo. Enquanto ente subsistente, o *Dasein* não seria necessário na constituição do mundo, mas considerado como um ente dentre os demais.

Da acepção na qual o mundo se constituiu reunião de todos os entes, totalidade, pode surgir outra: a que considera a totalidade mesma do mundo como um subsistente. Heidegger também refuta essa definição. Um traço comum a essas duas acepções é a pretensão de totalidade, contudo, por mais que, na tradição tenha-se buscado elevar o fenômeno de mundo, por se restringir a um âmbito ôntico, ao ente subsistente, esse fenômeno não se configura como transcendental.

Enfim, o que essa abordagem panorâmica dos diversos conceitos de mundo tentou mostrar? Que as noções de mundo desenvolvidas na história não são arbitrárias. Elas buscavam elevar um fenômeno existencial – mas não captado em sua unidade nem de maneira propriamente ontológica – à categoria de problema. O conceito transcendental de mundo mantém certa relação com essas concepções anteriores. No entanto, nenhuma das três acepções é capaz de esgotar o que se entende por mundo (PIRES, 2013, p. 113).

Embora, na obra de 1927, objetivasse a descrição fenomenológica do existir cotidiano no “mundo ambiente”, Heidegger já antecipava equívocos do conceito de mundo que seriam desenvolvidas em *Os princípios metafísicos da lógica* (1928). São quatro as concepções de mundo apresentadas em *Ser e Tempo* e retomadas no curso de Lógica: 1) Conceito ôntico: é o subsistente. 2) De certo modo ontológico: como totalidade do que pertence, em geral, à natureza. 3) Conceito ôntico: não se refere à natureza, como no primeiro, mas aos seres humanos enquanto existentes. 4) Conceito ontológico: a transcendência (HEIDEGGER, 2007, p. 211).

As três primeiras acepções constituem equívocos, já a última revela o conceito ontológico propriamente. Sob outra perspectiva, a da gênese histórico-filosófica, Heidegger analisa as acepções do fenômeno do mundo. No curso de 1928, diferentemente de sua obra principal, Heidegger nomeia a última, a concepção de mundo ontológica, como transcendência. A retomada de *Ser e Tempo* no curso de 1928 demonstra a continuação de um caminho (*Denkweg*).

Quanto ao segundo elemento que elucida o fenômeno do mundo, qual seja, o como se dá mundo, Heidegger deixa claro que “o *Dasein* tem como constituição fundamental de seu ser o ser-em-o-mundo, deve ser, portanto, um enunciado sobre a essência” (HEIDEGGER, 2007). Isto é, o ser-em-o-mundo pertence à natureza do *Dasein*. Isso significa que a anterioridade não é quanto ao existir faticamente, mas ao possuir mundo. Isso porque a ultrapassagem não é posta em marcha por uma classe de ente específica. A transcendência não é um comportamento ou dimensão adicionada, mas é a própria essência do *Dasein*. Nesse sentido, o transcender se torna inevitável (*ek-sistir*) e a direção que aponta é o mundo, isto é, o *Dasein* é ser-em-o-mundo. Desse modo, o mundo se apresenta enquanto possibilidade da experiência em geral, o horizonte que possibilita a marcha do *Dasein* em direção a si mesmo.

Para dizer com maior precisão: esse saltar sobre faz possível que o *Dasein* possa ser algo como ele mesmo. Apenas saltando sobre si mesmo se abre o abismo que o *Dasein* é, em cada caso, para si e unicamente porque este abismo da mesmidade se abre mediante a

transcendência e nela pode cobrir-se ou se fazer invisível (HEIDEGGER, 2007, p. 213).

Como já dito, não é porque o *Dasein* existe faticamente que ele consegue mundo, mas o contrário: só pode existir na medida em que tem mundo. O mundo faz parte do *Dasein*, da possibilidade interna da transcendência, pois, nesse saltar sobre, no ultrapassar do *Dasein*, está o mundo. Sendo este a condição de possibilidade da experiência em geral, a partir dele o abismo da mesmidade se abre. Desse modo, assim como em relação à transcendência, o problema do conceito de mundo está totalmente entrelaçado com o problema da subjetividade. Dito de outro modo: a compreensão que se tem do fenômeno do mundo determina a compreensão que se tem do ser humano.

No curso de Lógica, Heidegger não apresenta de maneira evidente o que seja o fenômeno do mundo, restringe-se a relacioná-lo com a transcendência a fim de esclarecê-la. Contudo, a preleção *A essência do fundamento* (1929) dá subsídios para que se compreenda o mundo. Blanc ressalta da preleção de 1929 três significações na estrutura formal desse fenômeno como explicação do seu significado transcendental, isto é, ontológico: 1) a estrutura formal do mundo; 2) a significação filosófica primordial do mundo e, 3) a natureza da relação do ser-aí com o mundo.

Na primeira apreensão, o mundo é um “sistema de referências (*Verweisungen*), todo de conformidade (*Bewandtnis*)” (BLANC, 1984, p. 85). Como elemento estruturante *a priori*, o mundo possibilita o *o-quê e como* do aparecer. A partir do mundo os entes podem se manifestar. Contudo, o mundo não revela os entes, apenas desvela o seu mostrar-se. Ou seja, o mundo possibilita um modo de acesso aos entes, um apresentar dos entes em um horizonte no qual o *Dasein* se encontra desde sempre.

A segunda estrutura formal do mundo é entendida como totalidade de significação. Heidegger pressupõe uma relação entre os entes, pois estes não se dão de maneira isolada no mundo, ao contrário, remetem-se a uma rede de referência. Nessa totalidade de significação os entes se remetem, em última instância, ao *Dasein* a partir de seu para quê (*Wozu*), isto é, seu emprego. Os instrumentos, nesse sentido, têm sua referência para além de si, seja com outros instrumentos ou mesmo na tarefa a ser desempenhada, cujo derradeiro em prol de (*Worumwillen*) está em o *Dasein*. Esse, na totalidade de significação, não tem uma referência para além de si, mas refere-se a si mesmo (*Selbstheit*). O *Dasein* é o único ente com relação intencional a si mesmo, aos outros e às coisas.

O que anteriormente foi dito a respeito da questão da ipseidade, aqui também tem sua atualização. Quando se diz que o *Dasein* existe em virtude-de-si-mesmo, não se está fazendo nenhuma afirmação ôntico-egoística. A esse respeito Heidegger esclarece que “não reside nem em um isolamento solipsista do ser-aí, nem em uma afirmação egoística do mesmo. Mas, pelo contrário, a proposição dá a condição de possibilidade para que o homem ‘se’ comporte *quer* ‘egoística’, *quer* ‘altruisticamente’” (HEIDEGGER, 2008, p. 170).

O mundo está essencialmente em referência ao *Dasein*, não consiste só no espaço onde as coisas se dão, mas no horizonte compreensivo que precede o encontro com os entes. Desse modo, a mesmidade é própria do mundo. Sendo ser-em-o-mundo o *Dasein* pode se abrir para se relacionar com os demais entes.

A última estrutura formal do mundo ajuda a elucidar a questão da mesmidade. Como dito, o derradeiro “por meio de”, a última referência a que os entes se encaminham é o próprio *Dasein*. Nesse sentido, o mundo se apresenta como um espaço de jogo (*Spielraum*) no qual o *Dasein*, inserido em meio aos entes, é o resultado das escolhas que faz a partir de suas possibilidades. Nesse sentido comenta Heidegger: “Este trazer-para-diante-de-si-mesmo do mundo é o projeto originário das possibilidades do ser-aí, na medida em que, em meio aos entes, se deve poder assumir um comportamento em face dele” (HEIDEGGER, 2008, p. 171).

Pires, ao comentar essa mesma passagem de *A essência do fundamento* (1929), faz uma relação com o que se encontra no §28 de *Ser e Tempo* (1927), contribuindo com a explicação não só do lugar (*Da*) do *Dasein*, mas também do comportamento que esse ente assinalado tem diante do mundo. Compreende-se o *Dasein* como a própria claridade da clareira (*Lichtung*). Isso implica afirmar que o *Dasein* é a abertura do mundo (por meio do qual os entes podem se mostrar) e a abertura ao mundo (enquanto condição de possibilidade da experiência do próprio *Dasein*).

É a unidade que estabelece entre o desvelamento do mundo e o *Da* (a luminosidade que permite que os entes apareçam) que constitui o fenômeno do mundo. Melhor dizendo, é isso que significa para o *Dasein* ser-no-mundo. Aqui o mundo como tal é trazido para diante dele. Como estrutura unitária, no fenômeno do mundo é o próprio *Dasein* que se vê e é visto. Por isso, pelo desvelamento do mundo se configurar como desvelamento do ser, pode Heidegger, em *A essência do fundamento*, concluir: “somente quando acontece essa história primordial, a transcendência, isto é, quando o ente com o caráter de ser-no-mundo irrompe para dentro do ente, existe a possibilidade de se manifestar”. Em outros termos, a manifestação do ente depende do ente

na totalidade, cuja essência é a existência, isto é, transcendência em direção ao mundo (PIRES, 2013, p. 116).

A partir do caráter unitário do fenômeno do mundo, um elemento antes não tematizado, embora circundado, manifesta-se: trata-se da questão da liberdade. Considerar o caráter primário do mundo como fundamento é considerar a existência do *Dasein* determinada por um por-meio-de. O ser e o poder ser do *Dasein*, ou seja, o mundo trazido para diante dele é o sentido por meio do qual ele próprio existe, sendo o fim último. Nessa perspectiva, o saltar sobre si mesmo implica a liberdade, pois nela se dá a possibilidade intrínseca a si mesmo. Nesse sentido, Heidegger considera idênticas a liberdade e a transcendência, pois um ente livre é um ente que transcende (HEIDEGGER, 2007, p. 217). O conceito de liberdade, presente no curso de Lógica, será tratado adiante.

4.3 O ENTE HUMANO A PARTIR DA TRANSCENDÊNCIA EM FRANKL

Da análise feita até aqui, percebe-se a aproximação do pensamento de Frankl com o de Heidegger, especialmente quanto ao conceito de transcendência. Sem fazer juízo sobre o valor das perspectivas apresentadas até então, mesmo porque isso se inviabilizaria em função própria intenção e objetivo para a qual foram elaboradas, e sem tentar aproximar tacitamente os autores, esta tese pretende ser um espaço dialógico a propósito do ente humano.

Percebemos o grande esforço dos dois teóricos em plasmar uma análise do ser humano sob novo fundamento, garantindo-lhe nova consideração. Nesse sentido, o conceito de transcendência ocupa posição central, pois o problema em torno da compreensão do fenômeno da transcendência evidencia o “como” se determina a subjetividade.

Embora o objetivo de uma nova compreensão na constituição da subjetividade do ser humano esteja presente também no pensamento de Frankl, como pode ser percebido por meio das bases de seu sistema psicoterapêutico apresentadas neste capítulo, deve-se ter em conta que o objetivo de Frankl não é elaborar uma ontologia fundamental do *Dasein*, mas seu interesse consiste em uma compreensão existencial da pessoa espiritual. Portanto, a relação entre os conceitos de transcendência desses autores, embora situados em níveis distintos de compreensão, pode contribuir na análise do ser humano.

Dentre as várias contribuições do pensamento heideggeriano sobre o conceito de transcendência, tem-se a destruição terminológica que esse conceito recebeu ao longo da

tradição. A investigação presente no curso de Lógica aponta que há uma tendência em compreendê-la enquanto relacional. O que há de comum nas perspectivas históricas é a consideração de que a transcendência consiste na superação de um limite espacial.

Como desenvolvido anteriormente, a compreensão do conceito de transcendência enquanto constituição fundamental do ser humano representa o modo como ele é compreendido. Embora Frankl não se dedique a uma crítica terminológica explícita referente ao conceito de transcendência, percebe-se uma discordância de sua parte em relação à concepção de ser humano ao longo da tradição, isto é, Frankl se atém mais ao como o ser humano é compreendido. Para ele, considerar a transcendência a partir da espacialidade é considerar o ser humano de forma isolada, desprezando sua dimensão espiritual. Ao afirmar que o ser humano é espiritual, Frankl também afirma que ele é transcendência, pois é a partir dela que o homem pode ser compreendido em sua abertura.

Nesse sentido, o fenômeno da transcendência se mostra de suma importância, posto que não se pode chegar de modo fático ou cognitivo à dimensão espiritual, como já assinalado no segundo capítulo. Contudo, por meio de uma análise ontológica do fenômeno da transcendência se percebem os rastros daquilo que não é meramente psicofísico. Assim, do mesmo modo que Heidegger compreende que a transcendência não é algo isolado do ser humano, um comportamento que se possa adicionar a esse, Frankl também o compreenderá. Atesta que a condicionalidade faz parte da realidade fática do sujeito. Contudo, de modo mais genuíno o ser humano pode se elevar acima dos condicionamentos por meio da tomada de decisão. É o que Frankl define como a “poder opositor do espírito”.²⁹ Isso só é possível porque se compreende que a transcendência não é o que está fora, como um atributo do ser humano, mas constitui a própria essência.

Essa consideração contribui fortemente para a nova determinação da subjetividade. Frankl defende que a “autotranscendência constitui a essência da existência. Ser humano é ser direcionado a algo que não a si mesmo” (2013, p. 67). Dois pontos se destacam desse excerto. O primeiro atesta a transcendência como constituinte essencial da existência. Corresponde a dizer que a incondicionalidade não está fora do ser humano, mas lhe pertence de modo peculiar. É a realidade fundamental do espírito.

Por conseguinte, ao dizer que o ser humano tem como direção algo diverso de si mesmo, deixa patente o movimento da transcendência. Na concepção tradicional não é o ente que transcende, mas é transcendido, visto que a transcendência não é algo que lhe

²⁹ Para Frankl o “poder consolador do espírito, que coloca o homem em condições de se afirmar em sua humanidade apesar das situações corpóreo-psíquicas e de circunstâncias sociais” (2014, p. 95).

pertença. Contudo, pode-se perceber, pela afirmação frankliana, que a transcendência é restituída enquanto característica humana, isto é, como parte integrante do ser humano, pois se realiza a partir dele.

Desse modo, pode ser percebido de *per si*, por meio da apreensão positiva do conceito de transcendência, que ela faz parte da constituição fundamental do ser humano. O modo como se compreende o fenômeno da transcendência possibilita desvelar a imagem de homem subjacente nas compreensões que se tem dele. Na investigação até aqui realizada se percebe uma promoção na compreensão do ser humano, posto que, para os autores em questão, a transcendência não é uma mera qualidade das coisas, mas constituição fundamental do próprio ser humano, sendo ele próprio quem ultrapassa.

Frankl e Heidegger consideram a transcendência como constituição originária do ser humano, pois ela designa a estrutura básica da subjetividade e, enquanto constituição fundamental dessa, acontece antes de qualquer comportamento, visto que, para ultrapassar espacialmente (onticamente), o ser humano já deve, de pronto, ter ultrapassado ontologicamente, isso é, ter ido além de si, embora sempre em referência a si.

A perspectiva heideggeriana aponta outra característica essencial da transcendência, que a possibilita e a mantém. O acento recai sobre a abertura, pois para que haja a transcendência, a estrutura básica da subjetividade deve ser designada a partir daquela. Como visto, Heidegger compreende que a qualidade do ser humano não está em ser para fora, mas na insistência em sê-lo, na insistência em manter o espaço de jogo enquanto abertura do e ao mundo.

Nessa mesma direção, ao contrariar a tendência homeostática, Frankl também acentua a visão de ser humano como abertura. Ao considerar o ser-junto-a como peculiaridade genuína, ressalta-se a insistência em ser para além de si, em continuar sendo aberto ao mundo. Essa insistência em manter aberto o espaço de jogo e eleição pode ser caracterizada em Frankl como a busca de sentido da vida. Para ele, essa busca constitui uma expressão do que há de mais humano no homem. Em *Psicoterapia e sentido da vida* (1946), Frankl defende que:

O problema do sentido da vida quer se apresente quer não expressamente, cumpre defini-lo como um problema caracteristicamente humano. Por conseguinte, o pôr-se em questão o sentido da vida não pode nunca, de *per si*, expressão do que por ventura o homem tenha de doentio; é antes e sem mais, para falar com propriedade, expressão do ser humano – expressão precisamente do que de mais humano há no homem (FRANKL, 1989, p. 56).

Pôr-se em questão, insistir na abertura e eleição de possibilidades não é uma atitude doentia, mas essencialmente humana. Assim, o ser humano neurótico não é aquele que busca explicações e sentido para vida, abrindo-se, mas aquele que se fecha diante das possibilidades, buscando se eximir de sua liberdade e de sua responsabilidade. No *Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia* (1959) Frankl sustenta que:

Sempre que o neurótico fala de sua pessoa, de seu modo de ser pessoal, ele tende a hipostasiá-los e a agir como se esse modo de ser contivesse um não-pode-ser-de-outro-modo. Em realidade, contudo, vale o seguinte: o ser-aí jamais se esgota em um modo de ser qualquer. A existência ‘é’ a cada vez ‘em’ sua respectiva facticidade, mas ela não imerge da facticidade. Ela ex-siste justamente, e isso significa: ela sempre se encontra para além de sua própria facticidade (2014, p. 96).

Para os autores em questão, essa abertura vai de encontro às concepções solipsistas do ente humano, uma vez que esses consideram que aquele que ultrapassa já está previamente junto ao ente. Assim, a transcendência pressupõe um relacionamento, não num sentido ôntico, como a tradição o compreendeu, mas um relacionamento compreendido como antecedente de toda e qualquer compreensão relacional fática, sendo condição de possibilidade para que qualquer outro relacionamento se efetive.

Algo que não deve passar despercebido na consideração desses autores é o fato de que tal insistência em ser para fora não consiste em uma ação voluntariosa, uma possibilidade, mas na essência mesma do ser humano. Isso porque a ultrapassagem, na visão desses autores, não diz respeito à superação de um limite, mas à projeção do próprio ser humano diante de suas possibilidades. Compreendem que o que vem ao encontro da ultrapassagem realizada por aquele que transcende não são primariamente os objetos, mas ele próprio. Para Frankl, o ser humano se realiza, pois “é ‘junto a si’ à medida que ‘é’ junto a um outro ente – à medida que ‘se conscientiza’ de 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” (2014, p. 75).

Nesse viés, pode-se dizer que a capacidade do ser humano “ser-em” outro ente, como Frankl a compreende, consiste nessa busca por sentido. Tal busca é um relacionar-se com as possibilidades, que, por meio da transcendência, exercem uma anterioridade fundadora. Tal busca constitui o âmbito por meio do qual o ser humano se relaciona, tanto com aquilo que “é” – o mesmo – quanto com aquilo que não “é” e com o que “pode vir a ser”. Assim, pode-se perceber que a imagem de ser humano aqui postulada é alheia a

qualquer concepção que compreenda a natureza de forma rígida, pois mesmo Frankl, ao definir o ser humano enquanto espírito, compreende que esse tem a liberdade como um atributo existencial que o possibilita a se configurar segundo as escolhas disponíveis.

Nesse relacionamento com as possibilidades, Heidegger considera que o que vem ao encontro do ser humano é o próprio *Dasein*. Para ele “a transcendência constitui a mesmidade (ipseidade)” (2008, p. 150), pois o *Dasein*, sendo nesse espaço ontológico onde as coisas continuamente se dão, é considerado o único ente que pode decidir sobre si, pode falar de si. A busca insistente em continuar sendo o mesmo por parte do *Dasein* não pode ser compreendida como uma atitude egóica, pois a ipseidade não constitui uma espécie de solipsismo.

Nesse sentido, a compreensão de Frankl vai na mesma direção da compreensão apontada por Heidegger, para o qual a ipseidade não consiste em uma atitude egóica devido à preocupação do ser humano consigo mesmo. Quando Frankl tematiza sobre a necessidade e a busca pelo sentido da própria vida, esse pôr-se em questão do ser humano, não consiste em um isolamento ou na tendência de uma autorrealização. O ser-em é compreendido enquanto si-mesmo, mas nunca poderá ser compreendido enquanto em-si.

Afirmou-se de modo pujante neste capítulo que a transcendência é constituição fundamental do ser humano e que, sendo constitucional, não é facultado ao ser humano a escolha por transcender. Isso porque a transcendência é sua postura genuína. A saída de si do ser humano (ser-em) pode ser vista como uma postura de doação de sentido. Desse modo, relacionada à temática da transcendência está a do sentido.

Para Frankl o sentido se mostra de modo incondicional, não sendo a sua existência mera criação do ser humano. Buscando uma distinção entre a transcendência e o sentido da vida, nota-se que este último é o único facultado ao ser humano. Frankl postula que o sentido da vida existe independentemente da crença em sua existência, contudo, a aceitação ou não de um sentido para a vida consiste em uma postura pessoal (FRANKL, 2013, p. 48). O ser humano está sempre para além de si, faz-se necessária uma visão positiva para perceber, nas situações cotidianas, as oportunidades de realização, fazendo da transcendência uma autotranscendência.

Para erigir uma ponte sobre o pensamento dos autores em questão a respeito da transcendência, a seção anterior introduziu a temática que aqui será desenvolvida. Heidegger, em *Os princípios metafísicos da lógica* (1928), utiliza-se do fragmento 115 de Heráclito (“O logos da alma é crescimento para si mesmo”) para afirmar que o *Dasein* é o ente que se enriquece a si mesmo a partir de si mesmo no modo do compreender. No

próprio *Dasein* se encontra essencialmente a intrínseca possibilidade originária de enriquecimento, tem sempre o caráter de ser-mais-rico-que, de superação (2007, p. 245).

Podem-se eleger alguns pontos importantes na interpretação heideggeriana do fragmento do pré-socrático que corroboram com a perspectiva da antropologia frankliana. Heidegger considera que 1) no *Dasein* se encontra a possibilidade originária do enriquecimento. Deduz-se com isso que 2) o *Dasein* enriquece a si mesmo, a partir de si mesmo, no modo do compreender, isto é, o *Dasein*, enquanto projetar, abre um espaço de eleição. Nota-se que a preocupação do filósofo de *Messkirch* não é tanto com o fundamento, mas com o acontecer do fundar.

4.3.1 A compreensão da liberdade como possibilidade originária do enriquecimento

Ao considerar a possibilidade intrínseca do ser humano de enriquecimento originário de si, percebida desde Heráclito, Heidegger leva em conta como pressuposto desse enriquecimento a questão da liberdade enquanto condição de possibilidade para que essa configuração aconteça. O fundar do sujeito realizado com a transcendência só pode ocorrer a partir de um horizonte livre. Em seu curso de Lógica, ele afirma que: “Somente a partir da liberdade, apenas um ser livre, enquanto ser que transcende, pode compreender; e deve fazê-lo para existir como tal, isto é, para ser ‘entre’ e ‘com’ os entes” (2007, p. 222).

Contudo, a liberdade não deve se referir a um tipo de capacidade racional ou a um tipo de vontade ôntica humana, pois a liberdade não é considerada por Heidegger como uma propriedade humana. Compreendê-la dessa forma coadunaria com a consideração e manutenção de uma relação entre sujeito e objeto. Como assinalado por Heidegger, em *A essência do fundamento* (1929), a origem da possibilidade em geral é a liberdade. É somente a partir de uma consideração de um ser livre que se poderá falar, posteriormente, de liberdade enquanto capacidade humana. Nesse sentido, a liberdade assume um *status* ontológico, pois ela, considerada a partir da transcendência, não se constitui como um tipo particular de vivência, mas como o fundamento da existência. Para Heidegger, a “liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma ‘espécie’ particular de fundamento, mas a *origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento*” (HEIDEGGER, 2008, p. 177).

Como visto neste capítulo, o mundo se mostra ao *Dasein* como totalidade que tem nele a referência última. Essa totalidade de significação se efetiva por meio da ultrapassagem do *Dasein* em relação a si mesmo e aos demais entes. Nesse transcender em direção ao mundo, o que possibilita tal ultrapassagem é a liberdade. Ou seja, se o mundo se forma na ultrapassagem, e essa acontece na liberdade, é a liberdade o fundamento da transcendência.

Enquanto fundamento da possibilidade essa concepção de liberdade não se circunscreve de modo primário a um âmbito especificamente humano, mas se relaciona com o ente na totalidade. Não se entende com isso que o filósofo de *Messkirch* considere o ser humano livre apenas em um âmbito ontológico, afinal, sua preocupação não é antropológica. Ao invés, considera-se que esse autor, ao garantir um fundamento a partir da liberdade, deixa em aberto o campo para que as ciências particulares possam compreender o ser humano enquanto ser livre desde o seu fundamento.

Nessa direção, apesar do intento antropológico, pode-se perceber no pensamento frankliano uma aproximação com a perspectiva que compreende a liberdade enquanto fundamento da possibilidade em geral. Mesmo que comumente a liberdade se mostre de modo ôntico nessa perspectiva, assumindo uma espécie de espontaneidade, haverá, por parte de Frankl, um olhar retrospectivo, buscando a compreensão de liberdade em termos mais fundamentais. Para esse autor, pela dimensão espiritual se pode falar em liberdade, pois ela está em relação com a autonomia do ser humano e em contraste com a compreensão de um ser humano a partir do que lhe causa a dependência. Para ele, “o homem enquanto tal está sempre para além das necessidades – ainda que aquém das possibilidades. O homem é essencialmente um ser que transcende as necessidades. Ele só ‘é’, em verdade, em relação às necessidades, mas em uma relação livre com elas” (FRANKL, 2014, p. 88).

Frankl estabelece que necessidade e liberdade se encontram em planos distintos de consideração, pois a dependência é atributo das camadas que o ser humano tem, quais sejam, o corpóreo e o psíquico. Embora a dimensão psicofísica constitua o ser humano, ele é, em essência, espiritual. A liberdade é atributo dessa dimensão existencial do ser humano, pois só a partir da dimensão espiritual se pode considerar um ser livre. É nesse sentido que, no *Compêndio de Análise Existencial e Logoterapia* (1959), Frankl afirma que o ser humano é livre perante as pulsões, perante a herança e perante o mundo circundante, pois para ele “a liberdade ultrapassa e reestrutura muito mais toda necessidade” (2014, p. 88).

De modo sucinto: Frankl considera que, contrariamente aos animais, o ser humano pode ter o domínio e a vigência de suas pulsões. Compreende que essas fazem parte da realidade humana, mas contesta que elas determinem a existência, pois a pulsionalidade passa antes pela dimensão da liberdade. Isto é, primeiramente o ser humano é livre, faz parte de sua constituição fundamental esse dado. Só posteriormente o ser humano é condicionado. Do mesmo modo, a liberdade exerce uma anterioridade em relação às disposições física e social, pois há o primado da dimensão espiritual em relação às dimensões psicofísicas. A posição pessoal é fruto desse primado. Consiste em um posicionamento essencialmente livre, sendo que, perante as pulsões, a herança e o mundo, o ser humano é, anteriormente, decisão.

A condicionalidade do ser humano está radicada nessa secção da realidade e, somente quando o ele transcende em direção à totalidade, ultrapassando os condicionamentos, a pessoa espiritual como tal pode ir se dando. Isso porque Frankl compreende que o mundo circundante representa um aspecto de mundo, isto é, representa uma seleção do espectro do mundo. Nesse sentido, o conhecimento é seletivo, mas não produtivo, pois não cria um mundo, apenas o seleciona.

Para Frankl, “meu ser pessoa significa liberdade – liberdade para ‘vir a ser’ uma pessoa. Ela é liberdade ante a própria facticidade e liberdade para o vir a ser diverso” (2014, p. 96). Frankl entende a facticidade a partir de um binômio com a existência, sendo que essa corresponde ao modo de ser próprio do ser humano, e a facticidade, por sua vez, àquilo que existe de um determinado modo e que o ser humano se confronta, seja em si ou distinto de si. Contudo, mesmo estando em uma relação de dependência “existência-facticidade”, o modo de ser do ente humano não é o fático, mas o facultativo, é sempre-poder-vir-a-ser-de-outro-modo, conservando em si a possibilidade originária de enriquecimento, de vir a ser diverso.

Pode-se perceber, assim, que o conceito de liberdade será basilar na consideração da *imago hominis* elaborada por Frankl, pois ele compreende a liberdade também como um existencial, isto é, não caracteriza apenas o ser-aí humano enquanto tal, enquanto algo humano, mas antes o constituem (FRANKL, 2014, p. 72). Ainda que na consideração frankliana da liberdade haja uma preocupação prioritária com a perspectiva antropológica, ao considerá-la enquanto um existencial, Frankl legitima a dimensão ontológica da liberdade na análise psicoterapêutica, pois ela não é compreendida em referência a uma mera capacidade humana, mas como constitucional do ser humano.

Desse modo, mesmo que o condicionamento faça parte da realidade do ente humano, será apenas a posteriori, pois primariamente o ser humano é livre, visto que seu modo de ser é a existência, cuja essência não é de ser fático, mas facultativo (FRANKL, 2014, p. 59). Dito de outro modo: sendo a essência da existência a liberdade, a condicionalidade do ser humano lhe pertence enquanto possibilidade. Somente um ser humano que se compreende enquanto livre poderá se confrontar com sua facticidade.

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 coisa está em jogo. A pessoa espiritual é aquilo no homem que pode se opor sempre e em cada momento! (FRANKL, 2014, p. 96).

Como sabido, Frankl se opõe às perspectivas de nivelamento do ser humano pelas dimensões mais baixas. Nesse sentido, a dimensão espiritual, considerada como a garantidora da liberdade, lhe é tirada. Buscará, assim, um conceito de pessoa que assuma um *status* de compreensão integral do ser humano: é a pessoa espiritual, em oposição ao “homúnculo”. Somente as teorias que compreendem a pessoa a partir da liberdade – e a própria pessoa que se compreende desse modo – poderão compreender a capacidade do ser humano de se libertar e de se opor aos condicionamentos.

Em relação ao pensamento heideggeriano, o comentário de Pires sobre liberdade, transcendência e fundamento oferece uma sintonia com o que até aqui tem-se discutido. Segundo ele, “Heidegger entende que liberdade é dar forma (*bilden*). Nesse sentido, é um libertar-se de. A liberdade, nessa acepção, possui conotação negativa, afinal ele intenta se livrar de alguma coisa” (PIRES, 2013, p. 122).

A primeira coisa de que o ser humano se livra é do fechamento de si mesmo, afinal, ex-sistir é saída, somente um ser livre pode transcender. Frankl, além de tratar da necessidade de transcendência do ser humano, também fala de um autodistanciamento. É a partir disso que se compreende o “poder consolador do espírito”, pois um ser humano que se compreende a partir de um distanciamento de si se compreende como mais do que um organismo psicofísico e pode se contrapor.

Assim, Frankl pensa que o ser humano não está contraposto apenas ao mundo circundante e a um mundo interior, mas também toma posição em relação a ele. O ser humano toma posição a cada instante da sua existência. Tal postura consciente pode ser um eleger, um contrapor, um comportar. Esse posicionamento é sempre enriquecimento, pois, como não se trata de um ente fechado, mas de um projeto, sempre traz a possibilidade de algo novo.

Desse modo, a perspectiva de Frankl se aproxima da análise heideggeriana, contribuindo fortemente ao propósito do ser humano na medida em que reforça o primado da liberdade enquanto fundamento. A compreensão do mundo como totalidade originária de significância permite entender o *Dasein*, enquanto livre, como projeto originário do que ele mesmo pode fazer possível. Nesse sentido, afirma que “o *Dasein* dá vínculo originário. A liberdade faz o *Dasein*, no fundamento de sua essência, vinculável consigo mesmo; com maior precisão: dá a si mesmo a possibilidade de vínculo” (HEIDEGGER, 2007, p. 224).

Após compreender a liberdade como origem da possibilidade em geral do enriquecimento de si, temos condições de compreender como o *Dasein* enriquece a si mesmo, a partir de si mesmo, no modo do compreender. O diálogo entre os autores nesse ponto contribuirá com a perspectiva do sentido em Frankl. Trata-se da temática da ipseidade em Heidegger.

4.3.2 *Sentido*

A compreensão do ser humano a partir de sua abertura e transcendência em direção ao mundo, isto é, da ultrapassagem de um isolamento rumo a outros entes, só foi possível mediante a compreensão de um direcionar-se antecedido pela liberdade. Do que ficou dito, concluímos que Heidegger valoriza determinada concepção dinâmica de vontade. Essa vontade seria aquilo que instaura a projeção das possibilidades da própria relação intencional. Nesse sentido, a liberdade diz respeito a um movimento originário que projeta e revela a vontade. Essa intencionalidade do *Dasein* é em-virtude-de si-mesmo, e “o ser e o poder ser do *Dasein* é aquilo em virtude do qual existe. Contudo – se imediatamente nos questionarem – teremos dado uma determinação com conteúdo do em-virtude-de e fixado o fim último do *Dasein*: este é o *Dasein* mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 218).

Como já desenvolvido anteriormente, o interesse particular do *Dasein*, cuja finalidade é ele mesmo, não deve suscitar a compreensão de um egoísmo existencial ou ético, pois não se trata de um discurso solipsista, mas de uma caracterização ontológica da mesmidade do *Dasein* em geral. Por estar determinado pela ipseidade, o *Dasein* pode faticamente existir. Dito com outros termos, o *Dasein* não possui uma natureza determinada a ponto de ser identificado a partir dela, ao contrário, a sua essência reside em sua existência, em seu ser e em seu poder ser. Heidegger compreende que o *Dasein*

conserva em si a possibilidade originária do enriquecimento, pois é a ipseidade a condição originária da possibilidade de que exista um *Dasein* e de que exista uma relação com os demais entes.

Ser-em-virtude de si é uma determinação essencial do ser do ente que denominamos *Dasein*. Esta constituição que agora brevemente chamamos em-virtude-de, proporciona a possibilidade intrínseca para este ente poder ser ele mesmo, isto é, para que a mesmidade pertença ao seu ser. Ser no modo de um mesmo, quer dizer ser-para-si-mesmo em um sentido por essência fundamental. Este ser-para-si-mesmo constitui o ser do *Dasein* e não algo como uma capacidade adicional para observar-se além da existência e aparte dela. Ser-para-si-mesmo é precisamente o existir, somente este para-si-mesmo deve ser compreendido na amplitude metafísica originária e não pode ser reduzido a nenhum comportamento ou capacidade ou a um modo de apreensão tal como o conhecimento e a apercepção (HEIDEGGER, 2007, p. 221).

Nesses termos, a questão da ipseidade advinda pela liberdade põe às claras a questão do “eu” enquanto possibilidade (poder-ser) de si mesmo. Enquanto intencionalidade (em-virtude-de) o *Dasein* se direciona para si, isto é, em-vista-de-ter-que-ser-si-mesmo (*Zu-sich-selbst-sein*). No entanto, o fato de ter que ser si mesmo não consiste em um comportamento adicional ou fruto de um juízo ético, mas de uma determinação essencial do *Dasein*.

Com o objetivo de que essa compreensão não aduza ao isolamento do *Dasein*, Heidegger, em *A essência do fundamento* (1929), esclarece que esse “em-virtude-de” um ente carrega uma co-originariade, visto que é ser-junto-ao (puramente subsistente), ser-com (outros) e ser-para (si mesmo). “Dessa maneira, o ser-aí só pode ser para si como para si mesmo, se ele ‘se’ ultrapassa no em-virtude-de” (HEIDEGGER, 2008, p. 176). A possibilidade de o *Dasein* ser ele mesmo não reside em um isolamento, pois a totalidade de significação, isto é, o mundo, forma-se na ultrapassagem do *Dasein* de si mesmo e dos demais entes que se constituem como totalidade no em-virtude-de. Essa pressupõe o ser-junto, o ser-com e o ser-para. É somente a partir daí que o ser humano poderá optar por si (solipsismo) ou por outros (altruísmo).

Frankl defende que toda psicoterapia, de modo consciente ou não, possui uma concepção determinada e precisa de ser humano. Nesse viés, percebe-se uma tentativa de elaborar uma consideração do ente humano em geral, por meio da antropologia filosófica, que não ceda espaço aos reducionismos e o compreenda em sua totalidade. Assim, Frankl qualificará a essência do ser humano como existência, pois considera ser ela o modo de

ser especificamente humano, isto é “o ser cujo modo de ser consiste no fato de que o que está em questão no homem não é um ser fático, mas facultativo” (FRANKL, 2014, p. 59).

Frankl entende o ex-sistir como saída de si, e essa abertura pode ser compreendida não só pela intencionalidade, mas também pela transcendência. Para ele, ser humano é ser direcionado a algo que não a si mesmo, pois, assim como a liberdade constitui o ser do homem, a transcendência constitui a essência da existência. Sobressai aqui um distanciamento entre ele e Heidegger. Este vislumbra a dinâmica da vontade sem qualquer relevo ético, compreendendo o ter-de-ser como possibilidade originária. Frankl concebe a intencionalidade em vista de valores, pois além de livre, o ser humano é responsável. Assim, o ser humano é compreendido face a sentidos a serem preenchidos e valores a concretizar.

Mesmo havendo peculiaridades entre os conceitos de vontade e intencionalidade, o que assegura uma originalidade dessas perspectivas, percebe-se que elas conservam uma intenção comum: instaurar as possibilidades do ser humano. É nesse sentido que pode haver um enriquecimento a si mesmo do *Dasein*, a partir dele mesmo, no modo do compreender, pois é compreendendo suas possibilidades e as elegendo que o *Dasein* enriquece a si enquanto existe.

Na perspectiva frankliana, o sentido da vida constitui uma abordagem específica do propósito da temática do enriquecimento. Sob essa ótica, o ser humano está sempre se movendo na busca de um sentido para o seu viver (2005, p. 23). Ao invés de reagir e obedecer, o ser humano responderia às questões colocadas pela vida e, deste modo, realizaria os significados e valores. Neste sentido, como já dito em outros momentos, o conceito de autotranscendência se constitui como essência na consideração do ser humano. Sempre está direcionada para algo além de si mesmo (FRANKL, 2013, p. 67).

De modo contrário às perspectivas que concebem o sentido como mecanismo de defesa, Frankl (2013, p. 72). argumenta que ninguém estaria disposto a morrer por tais mecanismos, mas sim por ideias e valores. É nesta perspectiva que o sentido não se apresenta como um mecanismo de defesa rígido, mas como uma busca pessoal, uma resposta única da existência. O caráter de algo único de cada momento confluirá para a construção do caráter único da existência, já que essa se constitui como uma sequência de possibilidades efetivadas.

Contudo, essa consideração sobre o sentido e o enriquecimento do ser humano a partir de si mesmo não deve suscitar a compreensão de que o sentido seja algo subjetivo, um mero constructo do ser humano, pois, na acepção de Frankl, o sentido é objetivo. Não

é um objeto, pois não é o ser humano quem o cria, nem consiste em algo que preexista. Para Frankl, o ser humano é ser-no-mundo, isto é: “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 prejudicados por esse ‘ser’ que é ‘no mundo’”. (FRANKL, 2013, p. 68).

Nesse enredamento de significância no qual o ser humano está inserido e que tem nele a referência última – visto que ele é o único ser capaz da possibilidade –, o sentido emerge, plasmando a existência. Ao intencionar para algo, isto é, ao transcender rumo à eleição de tais possibilidades, dotando-as de sentido, o ser espiritual se personaliza, ou seja, assume um compromisso consigo. Frankl afirma que “apenas quando o homem preenche um sentido lá fora, no mundo, é que ele realizará a si mesmo” (FRANKL, 2013, p. 53).

Heidegger, em seu curso de Lógica, caracteriza o mundo como totalidade originária. Diz que, enquanto livre, o *Dasein* se dá a entender. O *Dasein* advém por meio daquilo que ele compreende. Da liberdade é projeto originário que pode fazer possível. A fim de viabilizar a aproximação com a perspectiva frankliana, é importante atentar para o sentido de *logos* utilizado por Heidegger em referência ao enriquecimento do *Dasein*.

A acepção heideggeriana do termo *logos* a partir do fragmento de Heráclito corresponde à compreensão (*Verstehen*)³⁰. Contudo, é necessário ter presente o esforço realizado, desde a publicação de *Introdução às Ciências do Espírito* (1883) de Dilthey, para distinguir conhecer de compreender. Já em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger trata da compreensão como um existencial que estrutura a abertura do *Dasein*. Para Dubois (2004, p. 37), o ser em função de si remete a duas coisas de modo simultâneo: estar aberto para si, isto é, conhecer-se em termos de ser-no-mundo; e ser fim para si mesmo. Logo, compreender consiste em uma estrutura da existência do *Dasein* como poder-ser, como abertura de si como possibilidade.

Em seu poder-ser ele está, por conseguinte, entregue à possibilidade de se reencontrar somente em suas possibilidades.

O entender é o ser existenciário do poder-ser próprio do *Dasein* ele mesmo e isso de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca (HEIDEGGER, 2012, p. 411).

³⁰ Na edição bilíngue de *Ser e Tempo*, Fausto Castilho traduz o termo *Verstehen* por entender. Optou-se por acompanhar a tradução desse vocábulo presente em *Principios metafísicos de la lógica*, obra principal nesse trabalho.

No §31 de *Ser e Tempo* (1927), Heidegger deixa claro que compreender é um encontrar-se, pois o *Dasein*, enquanto ser possível, entregue a responsabilidade de si mesmo, é a possibilidade para seu poder-ser mais próprio. No compreender, o *Dasein* sabe o que lhe diz respeito, ou seja, o que abarca o seu poder-ser.

As considerações de Heidegger configuram uma contribuição no esclarecimento do conceito do *logos*. Embora seja fundamental na sua abordagem, a logoterapia, o termo não é abordado com profundidade por Frankl. Em *Homo Patiens* (1950), ele se expressa: “A análise existencial, por sua vez, não se limita a apontar o *logos*, entendido como aquilo que ‘se deve’ em cada caso; vai mais longe: o que lhe importa é evocar a existência, definida como aquilo que sempre ‘se pode’” (FRANKL, 1978, p. 198).

Nesse texto, fruto dos cursos de 1949/50, Frankl apresenta dois equívocos, coadunando com o caminho apontado por Heidegger. O primeiro seria confundir o *logos* com a lógica e adotar essa perspectiva como método terapêutico. Frankl salienta que, se assim fosse, a logoterapia seria um “método de persuasão”, cuja finalidade é dissuadir o paciente de alguma noção que esse mentalizou. Portando, o *logos* não diz respeito a uma modalidade gnosiológica. O segundo equívoco possível seria compreender a análise como análise da existência. Como já dito no primeiro capítulo, a análise existencial é uma análise direcionada à existência. Isso porque a existência não é nem analisável, nem sintetizável. A existência mesma é o sujeito de qualquer síntese e nunca seu objeto.

Defende Frankl que “a análise existencial coloca em primeiro plano do seu campo visual a orientação no rumo do sentido e a aspiração aos valores” (FRANKL, 1978, p. 202). Isso não consiste em afirmar que o método logoterapêutico aponta ao paciente esses sentidos e valores, pois esses são exclusivos de cada pessoa, em cada momento. Assim, ao afirmar que a análise existencial coloca o ser humano em seu primeiro plano do campo visual, não se refere a uma afirmação ôntica. Como exemplo, em uma conferência em 1985,³¹ em que trata da questão do vazio existencial, Frankl dirá que a manifestação concreta da ausência de sentido se dá pelo tédio e pela indiferença, sendo o tédio considerado como uma falta de interesse, e a indiferença uma falta de iniciativa. Assim, desvela ao ser humano um campo visual de valores e sentido e o confronto com a postura que ele adota perante si mesmo e que configura sua existência ante suas possibilidades.

³¹ Frankl e o chanceler alemão Dr. Bruno Kreisky debatem em um painel sobre “A fome no Terceiro Mundo e a crise do sentido no Primeiro Mundo”, publicado por Frankl como “Fome por pão – e fome por sentido” em *Logoterapia e Análise Existencial: texto de seis décadas* (1998).

Coadunando com essa perspectiva do pensamento frankliano, tem-se no §31 de *Ser e Tempo* (1927), que a compreensão (*Verstehen*) não se trata de uma capacidade teórica (da razão) do *Dasein*, mas sim de um estado-de-ânimo. Compreender constitui existencialmente o que Heidegger denomina de visão do *Dasein*, isto é, aquilo que se dá conjuntamente com a abertura do mundo e do *Dasein* em seus distintos modos de ser fundamentais e igualmente originários: a ocupação e a preocupação (2012, p. 417).

Para Heidegger, essa visão não consiste em uma consideração de um si mesmo pontual, trata-se de um conhecimento de si na plena abertura do ser-no-mundo. É o que ele denomina de transparência (*Durchsichtigkeit*), pois o *Dasein* só se vê à medida que se torna transparente em seu ser junto ao mundo. “Encontrar-se e entender como existenciários caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo. No modo do ser do estado-de-ânimo, o *Dasein* “vê” possibilidades a partir das quais ele é” (HEIDEGGER, 2012, p. 419).

Nesse sentido, quando Heidegger afirma em seu curso de Lógica que a liberdade é a origem do em-virtude-de, pode-se considerar essa dimensão de transparência do compreender, pois, segundo ele, a liberdade dá a possibilidade de vínculo do fundamento da essência do *Dasein* consigo mesmo. E é de acordo com esse vínculo que “o *Dasein* se vincula a um poder-ser a respeito de si mesmo como um poder-ser-com outros no poder-ser em meio aos subsistentes” (HEIDEGGER, 2007, p. 224).

O vínculo do *Dasein* com suas possibilidades a partir do compreender só pode se dar no mundo. O mundo compreendido como totalidade das possibilidades do *Dasein* excede todo ente subsistente. Enquanto projeto livre, o ente humano se mostra superabundante de possibilidades, é sempre uma possível realização do possível. “O *Dasein* é em si superabundante, isto é, determinado mediante uma insaciabilidade primária em relação a todos os entes; tanto metafisicamente em geral, como também existencialmente, na individualidade fática” (HEIDEGGER, 2007, p. 225).

Essas considerações encaminham para a afirmação do que foi dito sobre a “vontade de sentido”, entendida no pensamento frankliano como uma tendência primária do ser humano, pois ele está sempre se movendo em busca de um sentido de seu viver (FRANKL, 2005, p. 23). Em *A vontade de sentido* (1969), Frankl chega à conclusão do que se deve entender por sentido: “*meaning is what is meant*”. No português, traduziu-se “*meant*” como tencionado. Assim, o “sentido é o que se tenciona” (FRANKL, 2013, p. 81). “Tencionar” corrobora com o que se refletiu até aqui, pois denota “ter intenção de”, “projetar”. Contudo, outra tradução possível para o verbo “*to mean*” contribui fortemente

com o que foi dito até aqui: trata-se do entender/compreender. Desse modo, o sentido é o que se entende, no sentido do que até aqui foi exposto: como abertura do ente humano para suas possibilidades.

Como dito, o ser humano não é concebido de forma isolada, mas enredado em um mundo, no qual se confronta sempre com outros e com as coisas. Enquanto projeto que sobrepassa a realidade fática, o ser humano é sempre insaciável, pois constantemente está se movendo em direção a algo ou alguém, em busca de efetivar suas possibilidades. Assim, o sentido da vida corresponde à necessidade primária do ser humano, pois, sendo suas possibilidades, é necessário anteriormente que essas se abram a ele. O sentido abre essa insaciedade primária do ser humano que poderá se mostrar como satisfação ou insatisfação consigo mesmo. Nesse viés, a falta de sentido e o vazio existencial corroboram com o interesse primário, pois consistem, não na negação do sentido ou do tender para ele, mas na ausência de compreensão dessas possibilidades.

4.4 O SER-RESPONSÁVEL DA PESSOA ESPIRITUAL

Antes de passar a uma análise do fenômeno da transcendência na constituição essencial da pessoa espiritual no pensamento frankliano, faz-se necessário uma síntese do que até aqui foi colhido. Como dito, a temática da transcendência põe em relevo o modo “como” o ser humano é compreendido. Na concepção tradicional, o vínculo entre homem e transcendência se dá de modo relacional, seja entre um interior e um exterior (concepção epistemológica), ou em relação com o incondicionado (concepção teológica). Diante da incompatibilidade entre o conceito de transcendência tematizado por Frankl e a apropriação moderna desse conceito, esta pesquisa buscou em Heidegger a possibilidade de contribuição. Mesmo estando em níveis distintos de consideração, as perspectivas desses autores se coadunam à propósito do ser humano.

O diálogo entre esses autores aponta para a importância de abarcar a transcendência como elemento essencial na caracterização do ser humano. Em Frankl, tal caracterização está relacionada de modo íntimo com a compreensão da categoria de realização. A partir de seu contexto, Frankl entende a realização como aspiração ao prazer, reduzindo tudo ao equilíbrio pulsional. Essa compreensão encontra guarida na visão de ser humano a partir do princípio homeostático (FRANKL, 2014, p. 105). A elaboração de uma *imago homini* a partir da transcendência, ou seja, enquanto pessoa espiritual que tem na transcendência sua essência, não um polo díspar dele, dá à

psicoterapia novos influxos, passando a compreendê-lo a partir de um princípio noodinâmico. Para Lukas, enquanto o princípio homeostático da psicodinâmica se mostra redutor, pois apela para o nível bidimensional do ser humano, justificando a satisfação por meio dos impulsos e das necessidades como meta do equilíbrio interno (1989, p. 53), o princípio da noodinâmica apresenta uma tensão entre o ser e o dever-ser do ser humano, evidenciando o primado da liberdade. Em uma comparação entre esses dois princípios, Lukas comenta:

E 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 a 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 (1989, p. 55).

A categoria de realização da pessoa espiritual se mostra em uma tendência para fora, para a aspiração ao sentido e para a realização de valores que não se circunscrevem na interioridade do sujeito, mas em um mundo externo a ele. Como visto, é por meio do espírito que o ser humano tem a capacidade de ser nas coisas e com os outros. Nesses termos, a existência é caracterizada pela insistência em ser para fora, de “ser-em-outro-ente”. Nisso se mostra de modo explícito a categoria de transcendência enquanto exigência de realização. Como explicitado por Lukas, a motivação primeira do ser humano é referente ao sentido, e é em direção a essa motivação originária que ele transcende, pois o ser humano só tem o ente à medida que está (é) nele, isto é, que tende para algo, que transcende a si em direção àquilo que ele próprio elegeu.

Portanto a existência se trata de uma vivência em termos de insistência, seja em ser para fora (intencionalidade em ser para além de si) seja na insistência em continuar sendo o mesmo (ipseidade). Não há aqui qualquer antagonismo, pois a pessoa espiritual, enquanto projeto, tem em sua essência a tendência em ser para além de si, em direção aos significados e valores e, somente na efetivação de suas possibilidades, a pessoa se torna o mesmo, não mais como projeto, mas como “realidade de execução”³².

A apropriação do conceito de transcendência presente em *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928) contribui para entender que a transcendência do único ser

³² Frankl compreende que a busca pelo sentido caracteriza uma forma de atualização da pessoa espiritual. A vivência a partir da espiritualidade põe em marcha uma vivência absorvida pela vontade de executar os atos espirituais, deixando em segundo plano uma racionalização sobre si. “Neste sentido, a existência espiritual, ou seja, o próprio eu, o eu ‘em si mesmo’ é irreflexível e, assim, somente executável, ‘existente’ somente em suas execuções, somente como ‘realidade de execução’” (FRANKL, 2017, p. 26).

capaz de transcender não é em vistas de uma sobressalto entre um dentro e um fora, em direção ao objeto do conhecimento, mas o primeiro passo da transcendência é em relação a sua natureza, pois, ainda que o ser humano participe da natureza, pode ir além dela. Nesse sentido, o que é ultrapassado é o ser humano mesmo, a sua facticidade em direção ao que é desvelado para si, ou seja, ele mesmo. A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade), pois o ser humano é um ser em si-mesmo, numa relação intrínseca enquanto unidade e totalidade, não apenas do que é, mas também de seu projeto.

Enquanto no entendimento de Heidegger o conceito de transcendência e de ser em-si não possuem qualquer relevo ético, para Frankl eles estão intimamente ligados à perspectiva axiológica. A pessoa espiritual não apenas pode ir além de si, mas tem o dever de o fazer. Tem o dever de se opor ao seu próprio fechamento. Diante disso, a temática da busca por sentido desvela essa abertura insistente. Como dito, a busca por sentido se traduz em uma necessidade, caracterizada de modo originário, enquanto abertura do ser humano ao mundo. O mundo, tradicionalmente tido como o somatório de todos os entes, é aqui entendido como o derradeiro “por meio de”, ou seja, constitui-se enquanto horizonte no qual se estabelece o espaço de jogo em que a pessoa espiritual, convivendo em meio aos demais entes, torna-se resultado das escolhas que faz a partir de suas possibilidades. Na perspectiva frankliana, a escolha não representa um mero preferir, mas consiste em uma eleição daquilo perante o qual se torna responsável, pois a pessoa espiritual é responsável perante aquilo que se apresenta à sua face.

O que torna o ser humano verdadeiramente precioso é a realização de sentidos na vida, os quais seriam descobertos na sua relação com o mundo; mais especificamente, ao responder às questões que o mundo lhe coloca no cotidiano. Esse movimento interior que o leva para o mundo foi denominado como noodinâmica, uma tensão entre o que o ser humano é e aquilo que ele pode vir a ser, o que resultaria em uma ascese (AQUINO, 2014, p. 41)

Portanto, se a busca por sentido consiste em uma necessidade primária do ser humano, e o fenômeno da transcendência, uma exigência que o caracteriza, a recusa de ir além de si, em direção aos sentidos, é vista por Frankl de forma negativa, não apenas do ponto de vista ético, mas também da saúde. Trata-se de um estado patológico, pois o modo próprio da pessoa espiritual não é o do fechamento em-si, mas da sua abertura.

As análises precedentes levaram a cabo o fato de que, para que a pessoa espiritual possa ser compreendida a partir de suas escolhas, no comprometimento com aquilo que é escolhido, é preciso que anteriormente ela seja concebida a partir da liberdade. Se o fundamento da pessoa espiritual é a transcendência, ela só pode transcender se for livre.

A liberdade constitui a origem desse fundamento como tal. É a liberdade a essência da possibilidade em geral da transcendência. Para Frankl, a liberdade não apenas caracteriza o ser humano, mas, antes, o constitui, corresponde a um existencial (2014, p. 72). Ser pessoa significa ser livre, pois a pessoa espiritual tem na liberdade o vir-a-ser de sua pessoalidade.

A *imago hominis* da pessoa espiritual não consiste em um ser fático, mas facultativo. Pelo fato de sempre estar além de suas necessidades, ainda que aquém das possibilidades, a pessoa espiritual se enriquece. Como apontado anteriormente, a liberdade possui uma conotação negativa, no sentido de um esforçar-se para se livrar de algo. Por meio da liberdade, o ser humano se livra de suas determinações e de uma vivência meramente factual.

Como dito, a Logoterapia compreende a pessoa espiritual a partir do princípio noodinâmico, qual seja, uma tensão entre o ser que é e o ser que deveria ser. A partir de Heidegger ficou patente que o ser e o poder ser do ser humano é aquilo em virtude do qual ele existe. A liberdade, além do caráter negativo do livrar-se, diz respeito a um momento originário que projeta e revela a vontade para a qual o ser humano tende. Dessa forma, pode-se compreender a afirmação de Frankl de que “o sentido é o que se tenciona” (2013, p. 81). Sentido não é uma ideia abstrata, mas se mostra como aquilo para o qual a pessoa espiritual tende, tem a intenção de..., é o que a puxa e a arrasta nessa dinâmica entre aquilo que é e o que deve se tornar.

Esse tender para algo e a possibilidade de escolher a si mesmo não seriam possíveis se anteriormente a pessoa espiritual não os compreendesse. A partir de *Os fundamentos metafísicos da lógica* (1928), trata-se o *logos* como compreensão (*Verstehen*). Esse modo não consiste em uma capacidade cognitiva, mas de um estado-de-ânimo. Como a pessoa espiritual não possui uma essência determinada, sua vivência a partir do *logos* dependerá de sua compreensão, ou seja, conforme se torne transparente em seu ser junto ao mundo e execute suas possibilidades. Enquanto projeto livre, a pessoa espiritual é superabundante de possibilidade.

Contudo, o dito até aqui suscita questionamentos sobre esse estado-de-ânimo. Como a pessoa espiritual compreende e, com isso, tende para aquilo que tem sentido? Quais são os parâmetros adotados por Frankl para compreender a valoração da pessoa? Essas questões encontrarão respostas com a revitalização do inconsciente.

4.5 A CONSCIÊNCIA EM UMA PERSPECTIVA TRANSCENDENTE

No intento de sua antropologia filosófica, Frankl pretende uma revisão de limites, não entre aquilo que é consciente ou inconsciente, pois para ele esses conteúdos são muito fluidos e a linha que os divide, tênue. O que pretende é demarcar a distinção entre o inconsciente instintivo e o inconsciente espiritual. Com isso, Frankl promove uma ampliação na compreensão da dimensão inconsciente do ser humano em relação à compreensão freudiana. Enquanto, para Freud, o inconsciente é caracterizado por uma instintividade reprimida, Frankl o concebe enquanto espiritualidade. Esse processo de reabilitação do inconsciente, restituindo a dimensão existencial do ser humano, não consiste em um esforço novo. Frankl comenta que anteriormente já se falava em “forças criadoras” do inconsciente, ou forças “prospectivas” (FRANKL, 2017, p. 19). Para ele, o problema dessas concepções que buscaram uma reapropriação do inconsciente está na distinção pouco nítida entre o instintivo e o espiritual, ou seja, entre o determinismo e a liberdade. A esse respeito, ele declara:

Com efeito, o verdadeiro ser humano, totalmente ao contrário da concepção psicanalítica, não é um ser impulsionado; trata-se muito mais, de acordo com Jaspers, de um “ser que decide”, ou no sentido de Heidegger e também de Binswanger, de um “estar aqui”. No sentido analítico-existencial que nós lhe damos constitui um “ser-responsável”, portanto um ser existencial (FRANKL, 2017, p. 21).

A consequência de uma antropologia aos moldes psicanalíticos é a de um automatismo da existência, oriundo de uma imagem de ser humano desprovida de sua dimensão existencial. Assim o homem aparece aprisionado aos seus instintos, sendo as suas ações, fruto de uma impulsividade. Além da liberdade, despreza-se outro existencial, a responsabilidade. Para Frankl, o ser humano é ser-responsável, pois o inconsciente não se constitui apenas de instintividade, mas, principalmente, de espiritualidade. Em *A presença ignorada de Deus* (1943), Frankl argumenta que o instintivo e o espiritual correspondem a campos distintos. É o que ele define como “hiato ontológico” entre a facticidade e a existência. Enquanto a facticidade se compõe, tanto de elementos fisiológicos, quanto de elementos psíquicos, a existência é essencialmente espiritual (FRANKL, 2017, p. 21).

Na contramão de uma visão de homem psicanalítica, caracterizada pela facticidade, a logoterapia oferece à psiquiatria uma imagem de ser humano enquanto ser espiritual-existencial. Isso corresponde a uma perspectiva antropológica que defende uma

visão de ser humano como um ser separado, integrado e que decide. A caracterização do ser humano enquanto ser separado remete ao fato de que é “in-divíduo”, isto é, não admite cisão em relação às suas dimensões. É um indivíduo centrado em sua dimensão espiritual, a partir da qual se poderá dizer da pessoa espiritual.

A compreensão do ser separado dá relevo ao caráter unitário das dimensões. A perspectiva da integralidade apela para a consideração da realidade tridimensional do ser humano com o claro objetivo de que nenhuma dimensão seja preterida na compreensão do caráter unitário.

Resta, agora, a compreensão do ser humano enquanto ser que decide. O projeto de reabilitação do inconsciente visa a levar a cabo a concepção do ser humano enquanto ser-responsável e, justamente por compreender a pessoa espiritual-existencial, a temática da religiosidade alcança a psicoterapia. Com a reabilitação do inconsciente freudiano, o que tradicionalmente se compreende como pessoa profunda nada tem a ver com o modo de ser pessoal defendido por Frankl. Para ele, a pessoa profunda é a espiritual-existencial, não passível de análise, pois o inconsciente espiritual será sempre irrefletido, existindo enquanto execução. Para Frankl, a existência propriamente dita é irrefletida.

Resumindo, podemos dizer que a pessoa profunda, a saber, a pessoa profunda espiritual, aquela e somente aquela que merece ser chamada assim, no verdadeiro sentido da palavras, é irreflexível por não ser passível de reflexão e, neste sentido, pode ser chamada também de inconsciente. Desta forma, enquanto a pessoa espiritual pode, basicamente, ser tanto consciente quanto inconsciente, podemos dizer que a pessoa profunda espiritual é obrigatoriamente inconsciente, não apenas facultativamente. Em outras palavras, na sua profundidade, “no fundo”, o espiritual é necessário por ser essencialmente inconsciente (FRANKL, 2017, p. 27).

Se a pessoa profunda espiritual será sempre irrefletida, como a pessoa espiritual porá em marcha sua realidade de execução sendo inconsciente? Frankl pretende distinguir inconsciente instintivo de inconsciente espiritual. Sendo o inconsciente não passível de reflexão ou análise, Frankl realizará uma análise da consciência, pois, segundo ele, a distinção entre consciência e inconsciência é tênue.

4.5.1 Análise Existencial da consciência moral

No pensamento frankliano, a consciência é apresentada como um fenômeno primário. Ao lado dos conceitos de existência e responsabilidade, ela é conceituada como algo próprio do ser humano, como um “elemento existencial”, um atributo básico que

sempre esteve contido no ser existencial (FRANKL, 2017, p. 27). Ao considerá-la como um fenômeno primário, Frankl remete a íntima ligação entre a consciência e a dimensão espiritual. Além de reafirmar o caráter único das dimensões do ser humano, essa concepção traz em seu bojo a temática atinente à origem da consciência. Para Frankl, está patente que a origem da consciência não é a facticidade, mas suas raízes são de origem espiritual, assim como o são as da responsabilidade e da existência.

Se a consciência corresponde a um existencial, a sua compreensão não se dará em um plano imanente, mas ontológico. Para Frankl, a consciência é irracional, alógica e pré-lógica (2017, p. 29). Ele a considera irracional, não de acordo com padrões cognitivos. Porque, enquanto fenômeno primário de execução, impele o ser humano a agir de determinado modo, sendo a racionalização sobre essas motivações possíveis somente em um segundo momento. A análise da consciência realizada por Frankl demonstra que: “À consciência (*Bewusstsein*) torna-se acessível um ser que é (*Seidndes*); à consciência moral (*Gewissen*), ao contrário, não um ser que é, mas um ser que ainda não é, ou seja, um ser que deveria ser (*Sein-sollendes*)” (FRANKL, 2017, p. 30).

Bewusstsein e *Gewissen* não correspondem a duas consciências distintas, mas a níveis distintos de profundidade da própria consciência. Enquanto a primeira corresponde ao sentido literal do termo, conhecimento do que se passa em nós, tornando acessível um ser que é, a *Gewissen* remete à raízes profundas da dimensão espiritual. É por isso que a consciência moral é capaz de apontar aquilo que se deve. Se a pessoa espiritual é compreendida essencialmente como ser-responsável, é por meio dessa ligação intrínseca com a sua dimensão profunda que se poderá efetivar seu próprio caráter existencial de pessoa que ainda não é, mas que deve ser, que está continuamente sendo.

A consciência moral aponta para uma exigência, para algo que se deve efetivar. Por não se tratar de algo ainda concreto, esse dever-ser vem à consciência por meio de uma antecipação, um ato de “visão” denominado por Frankl de intuição (2017, p. 30). Esse ato de “visão”, apontado pela consciência ética (*Ethos*), por ser necessariamente irracional, isto é, inconsciente, deixa evidente que o que a consciência intui não tem, necessariamente, uma relação direta com a exigência de realização de um dever abarcado por um imperativo categórico geral. O inconsciente reabilitado como espiritual garante a primazia do caráter existencial da inconsciência. Portanto, o que a consciência intui e para o que ela o impele é a realização de um dever, não a partir de uma lei geral, mas de uma exigência de caráter individual, diante de uma situação concreta.

Por isso a consciência moral pode ser considerada como um “órgão de sentido”. Em *A presença ignorada de Deus* (1943), Frankl defende que é “tarefa da consciência revelar ao ser humano ‘aquele único necessário’, o que é sempre algo exclusivo. Trata-se daquela possibilidade única e exclusiva de uma pessoa concreta numa situação concreta” (2017, p. 31). Por ter as raízes na dimensão propriamente humana, a consciência revela ao ser humano o caráter de algo único em uma dada situação.

Assim, uma vida a partir da consciência é sempre uma vida absolutamente pessoal dirigida a uma situação absolutamente concreta, àquilo que possa importar em nossa existência única e individual: a consciência considera sempre o “aqui” (“*Da*”) concreto do meu “ser” (“*Sein*”) pessoal (FRANKL, 2017, p. 32).

Por apontar aquilo que se deve, o modo de operar da consciência não deve ser interpretado como um instinto vital, que se dirige a algo genérico através de uma lei universal. Pelo contrário, pode-se dizer que a intuição da consciência opera como um instinto ético, por ser o seu alvo, não algo genérico, mas o caráter individual e concreto das situações. Além disso, diante do instinto vital, os animais não possuem uma liberdade de se opor, muito menos problematizar sobre aquilo que os impele. Já o instinto ético, por estar relacionado à liberdade, possibilita ao ser humano escolher efetivar ou não o seu dever-ser. A liberdade do ser humano pressupõe não apenas dar ouvidos à consciência ou rejeitar a sua advertência, mas também nomear o que (ou quem) o impele por meio da consciência.

De toda esta análise, percebe-se que a *Gewissen* é, na antropologia frankliana, geradora de responsabilidade. Com isso não se deve interpretar que a consciência cria os sentidos, pois, sob o prisma ético, a responsabilidade é um conceito formal, e não de conteúdo. Portanto, por meio da capacidade de compreensão (*Verstehen*), a consciência torna transparente a relação do ser humano com o mundo, de onde emergem suas possibilidades de sentido perante as quais se torna responsável.

Levando em consideração o caráter de conclamação individual das situações e o apelo por realizá-las, como legitimar o papel da consciência no apontamento desse algo único e necessário à pessoa espiritual? Frankl responde: “para explicar a condição humana de ser livre é suficiente basear-nos na sua existencialidade; porém, para explicar a condição humana de ser responsável, precisamos recorrer à transcendentalidade de ter consciência” (2017, p. 50).

Para fundamentar a compreensão do ser humano a partir da liberdade, recorreu-se ao conceito de existência. Ser pessoa significa estar sempre se movendo, trata-se de

um polo de tensão entre o ser e o dever-ser. Já o fato de que, para explicar o ser-responsável da pessoa espiritual, faz-se necessário recorrer à transcendência da consciência consiste em uma estratégia que deve ser entendida dentro de seu contexto histórico. Nas críticas tecidas por Frankl à compreensão da *psique* de Freud e Jung, figura o fato de terem utilizado a imanência como argumento, preferindo ficar no *souterrain* de suas compreensões. Para Frankl, a consciência não se constitui apenas da imanência, mas possui uma realidade transcendente. É por meio dessa última que o primado da responsabilidade é garantido e a partir da qual pode-se compreender a perspectiva da religiosidade.

4.6 A RELIGIOSIDADE INCONSCIENTE

O intento da Análise Existencial frankliana é o de desvelar a essência da pessoa espiritual como ser-responsável. Contudo, o objetivo da *Existenzanalyse* não se restringe a isso, mas senão em tornar o ser humano consciente desse seu peculiar modo de ser (FRANKL, 1989, p. 307). Em *A presença ignorada de Deus* (1943), ao realizar uma síntese dos resultados colhidos com tal análise, Frankl comenta: “O ponto de partida foi o fato fenomenológico primário de que ser humano significa ser consciente e responsável” (2017, p. 57). Como salientado por ele, esse axioma da logoterapia consiste em um ponto de partida, sendo seu objetivo explicar a transcendência da consciência. A partir disso, considera que a vivência conscienciosa de um ser responsável pressupõe um “de quê” e um “para quê” de suas ações. “O ‘de quê’, do qual o ser humano pode se libertar, está em seu ser impulsionado; seu eu, então, tem liberdade diante de seu id. O ‘para quê’ da liberdade humana é sua responsabilidade” (FRANKL, 2017, p. 48).

Com a investida pelo campo da espiritualidade inconsciente, Frankl livra o ser humano de uma “id-ificação”. Em lugar de um inconsciente instintivo, ele desvela um inconsciente espiritual, a partir do qual são tomadas as grandes e autênticas decisões, restituindo ao ser humano, a sua liberdade. Contudo, essa liberdade não é nada se não for vivenciada em seu “para quê”. Assim, com o desvelamento do inconsciente espiritual, Frankl também descobre uma responsabilidade inconsciente, pois o fato psicológico da consciência é apenas o aspecto imanente de um fenômeno transcendente. A pessoa espiritual é livre para ser responsável (FRANKL, 2017, p. 48).

A consciência, para o austríaco, representa posição-chave a partir de onde a transcendência essencial do inconsciente espiritual se revela (FRANKL, 2017, p. 51). Ao

questionar sobre o “para quê” da liberdade, a irreducibilidade ôntica se torna inevitável, pois o ser humano, na visão de Frankl, não é o seu próprio legislador ético. A consciência de ser-responsável, a perspectiva do dever, precede ontologicamente ao querer (2017, p. 55). Nesse sentido, ressalta-se não apenas o “para quê” da consciência, mas também o “perante quem”. Da mesma forma que o “de quê” pressupõe um “para quê”, o “perante quem” já está pressuposto no “para quê”. Dito de outra forma: Do mesmo modo que a liberdade pressupõe a responsabilidade, diante de um dever o ser humano se compromete em face daquilo perante o qual se sente responsável.

Responsabilidade é, sob o prisma ético, um conceito formal; não encerra ainda, de per si, quaisquer determinações de conteúdo. É, além disso, um conceito ético neutro e, nesta medida, no plano ético, um conceito-limite, pois nada nos diz sobre o “perante quem” (das Wovor) e o “por que” (das Wofür) da responsabilidade (FRANKL, 1989, p. 307).

A Análise Existencial considera a responsabilidade como um conceito ético neutro. Trata-se de um conceito limite, pois é até esse ponto, o de ser-responsável, que a Análise pode encaminhar o ser humano, nada dizendo a respeito de seu conteúdo. O “perante quem” se é responsável é escolha pessoal. Em *Psicoterapia e Sentido da Vida* (1946), Frankl diz que o ser humano escolhe se é perante Deus, a sua própria consciência, perante a comunidade ou qualquer outra instância (1989, p. 307). A questão importante é que a pessoa que pretende viver uma vida fiel a sua essência de ser-responsável não pode deixar de dar ouvidos à sua consciência, independente do “perante quem”.

Em *A presença ignorada de Deus* (1943), a partir do prisma da irreducibilidade ôntica, Frankl compreende que, para dar ouvidos à consciência, a existência precisa ser vista em uma perspectiva transcendente, e a consciência entendida como um fenômeno que transcende a mera condição humana (FRANKL, 2017, p. 49). A partir disso se compreende que a pessoa espiritual, na concretização da humanidade que lhe é própria, dá ouvidos à sua consciência. Contudo, nessa escuta, a voz que se ouve não é considerada proveniente da dimensão psíquica, pois a consciência é a própria voz, a voz de uma instância extra-humana (FRANKL, 2017, p. 49).

Pelo exposto, a consciência não poderia “ter voz”, porque ela própria “é” a voz, a voz da transcendência. Essa voz somente é ouvida pelo ser humano, ela não provém dele; ao contrário, somente o caráter transcendente da consciência faz com que possamos compreender o ser humano, e especialmente sua personalidade, num sentido mais profundo (FRANKL, 2017, p. 49).

Para Frankl, a consciência está enraizada no inconsciente espiritual. Trata-se de uma instância imanente, proveniente de uma realidade transcendente. Se a consciência é a própria voz da transcendência, seria ela oriunda do inconsciente espiritual? Frankl compreende que através da consciência se faz ressoar uma instância extra-humana (2017, p. 49). Não cabe à logoterapia concluir qual seja essa instância. Como já dito, o que a Análise Existencial revela é o aspecto formal da responsabilidade. Contudo, esse aspecto formal aponta para o fato de que a consciência não é a última instância perante a qual o ser humano torna-se responsável, mas a penúltima (FRANKL, 2017, p. 52).

Por esse caminho a Análise Existencial leva à problemática dos valores. Em *Homo Patiens* (1950), Frankl defende que os valores não são relativos ao sujeito que valoriza, mas a um valor absoluto. “O ato de valorizar só é possível a partir de um valor absoluto, um valor máximo, que confere às coisas, aos objetos” (FRANKL, 1978, p. 261). É por isso que se compreende que a “voz da consciência” não provém do ser humano, mesmo estando enraizada em sua dimensão mais profunda. A voz transcendente que fala na imanência provém de um “Deus inconsciente”.

Nossa formulação de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus, em si mesmo e por si mesmo, seja inconsciente; ao contrário, quer dizer que, às vezes, Deus permanece inconsciente para *nós*, que nossa relação com ele pode ser inconsciente, ou reprimida, e, assim, oculta para nós mesmos (FRANKL, 2017, p. 59).

Por isso se pode dizer de uma religiosidade inconsciente, pois a *Existenzanalyse* descobre dentro do inconsciente espiritual um relacionamento inconsciente com Deus. A perspectiva frankliana de uma “fé inconsciente”, em hipótese alguma visa divinizar o inconsciente, compreendê-lo como onisciente ou considerar a relação entre o inconsciente e Deus como um impulso.³³ Na perspectiva que compreende o humano enquanto ser-responsável, Deus aparece como valor absoluto, o *summum bonum*. A consciência é considerada como penúltima instância, pois todo ato de valorizar pressupõe um valor

³³ “Frankl ressalta a importância de se precaver contra possíveis interpretações. A primeira seria uma interpretação panteísta: Frankl não pretende afirmar que o inconsciente seja divino, que Deus esteja dentro de nós, que ele habite o inconsciente. Também não pode ser considerado no sentido ocultista assumindo um paradoxo de um saber inconsciente, estipulando que o inconsciente seria onisciente, ou pelo menos saberia mais que o eu. Não sendo o inconsciente divino, não podemos atribuir-lhe nenhum atributo divino: no caso, a onisciência. O primeiro erro corresponderia, segundo Frankl, a uma teologia diletante ao invés de uma tese, e o segundo, constituiria uma metafísica imanentista. O terceiro e mais importante erro possível é uma id-ficação de um Deus inconsciente. Frankl diz que este foi o grande erro de Jung. Este esvaziou a religiosidade inconsciente para a região do id. Deu ao Deus inconsciente uma localização falsa (FRANKL, 1997, p. 49); desta forma, o religioso não pertenceria à responsabilidade e decisão do eu, chegando a falar de um impulso religioso. A verdadeira religiosidade para Frankl, não tem caráter de impulso, mas de decisão” (MEIRELES, 2015, p. 91).

supremo. Assim, ainda que apenas inconscientemente, o ser humano pressupõe um relacionamento com Deus. A partir disso, torna-se explícita a perspectiva de Frankl de considerar que sempre houve no ser humano uma tendência em direção a Deus, pois o ser humano, sob sua ótica, está sempre se movendo em direção aos sentidos e valores. Ainda que não se dê conta, é nessa busca que ele encontra Deus.

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

Os sentidos correspondem a uma exigência da situação de uma pessoa concreta. Isso faz transparecer o caráter relativo e determinado das coisas. Para Frankl, esse caráter relativo é importante por testemunhar a exigência de um valor absoluto perante o qual os demais valores se tornam relativos, pois, diante das situações, o absoluto não caracteriza apenas a condição prévia de valoração, mas principalmente, torna perceptível os valores intrínsecos a ela.

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 mesmo não pode ser um fator qualquer, nem sequer um fator infinito da ordem das coisas [...]. Deus não se encontra em nenhuma dimensão, simplesmente porque Ele é a dimensionalidade de qualquer relação de valores (FRANKL, 1978, p. 263).

A Análise Existencial, ao compreender a pessoa espiritual a partir de sua transcendência, desvela um ser-responsável. A responsabilidade do ser humano não provém de sua consciência, mas de sua profundidade inconsciente. Frankl conclui que a voz que impele o ser humano à liberdade é de origem extra-humana, de Deus. A formulação de um “Deus inconsciente” remete, portanto, ao fato de que, ainda que apenas na mais profunda inconsciência, o ser humano tem uma relação com Deus.

Mas, se Deus é o fundamento último do sistema ético frankliano, como o irreligioso é compreendido pela logoterapia? A partir desse fundamento o irreligioso não pode ser considerado como um ser-responsável? De pronto, é preciso considerar que essa relação não se constitui preliminarmente no plano teológico, mas teleológico, no plano ético. Mediante a definição da consciência como uma voz que guia o ser humano na atualização de sua essência enquanto ser-responsável, pode-se compreender que, na

escolha ou recusa por aquilo que o instinto ético lhe prescreve, o ser humano se põe a dialogar.

Em *A presença ignorada de Deus* (1943), Frankl define o irreligioso como aquele que ignora a transcendência da consciência. Não significa que o ser humano irreligioso não tenha responsabilidade, apenas que não se questiona para além daquela, não se perguntando sobre o “perante quem” é responsável. “O ser humano irreligioso é, portanto, aquele que aceita sua consciência na sua facticidade psicológica, [...]; poderíamos dizer que ele para antes do tempo, pois considera a consciência como algo último, a última instância perante a qual tem que se sentir responsável” (FRANKL, 2017, p. 52). Na perspectiva do diálogo, o ser humano irreligioso se compreende em um solilóquio, considera que fala consigo mesmo, com a sua consciência.

Se o ser humano irreligioso é aquele que não considera a transcendência da consciência, o ser humano religioso é o que leva em conta tal perspectiva. Como já dito, a perspectiva ética da logoterapia é formal, não de conteúdo. Não cabe ao psicoterapeuta apontar com quem se dá o diálogo, sua atividade clínica se restringe apenas em apontar o ser-responsável do sujeito, isto é, deve apontar o que se deve, mas não o perante quem se deve. Mesmo considerando o solilóquio como um caso especial, sendo o original e genuíno o diálogo, Frankl compreende que o ser humano não deve ser impelido à religiosidade, pois ela só é genuína se for vivenciada em sua espontaneidade, ou seja, se a pessoa espiritual escolher livremente o “tu” como o parceiro de seus diálogos. A esse respeito Frankl comenta: “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” (2017, p. 61).

Da análise antropológica levada a cabo, percebe-se que Frankl defende um ideal de dever-ser que extrapola a consciência moral e se funda em outro plano, distinguindo-se, dessa forma, da concepção psicanalítica que compreende as implicações morais a partir de um superego. Na perspectiva frankliana, a pessoa espiritual se desenvolve como sujeito ético, pois uma vida significativamente vivida, corresponderá a uma existência moralmente justificada. Nesses termos, a busca do ser humano por um sentido na vida se traduz em uma tendência à realização moral. Ao tratar dessa imbricação entre concepção antropológica e perspectiva ética no pensamento de Frankl, Pereira argumenta:

O que queremos, de antemão, defender e que Frankl desenvolveu uma escola de psicoterapia a partir de um projeto antropológico que se liga,

irrecusavelmente, a problemática ética. Trata-se de uma via dialética nessa relação: não há ideia de homem sem uma concepção valorada de agir humano nem vice-versa; elas constituem categorias reflexivas, mutuamente necessárias (2009, p. 106).

Da relação posta como necessária entre antropologia e ética, o fundamento da antropologia não precisa ser a ética, mas o contrário: a ética só é possível a partir de um fundamento antropológico. Ao desvelar a profundidade da pessoa espiritual, de onde brota uma voz transcendente, Deus se torna inevitável como o fundamento de valor absoluto, a partir do qual todas as coisas são valoradas. Ao invocar um árbitro divino, Frankl não estabelece uma ética confessional, mas dá à religiosidade uma primazia antropológica.

Como tematizado por Aquino (2014), foi uma constante na abordagem frankliana a questão da religiosidade, identificada com a busca de sentido último da vida. Por isso podemos fazer coro com Aquino sobre a afirmação de que, nas obras e na vida de Frankl, há *A presença não ignorada de Deus*. Aquino revela que essa opção pela religiosidade se origina da cultura religiosa de Frankl. A esse respeito, são bastante úteis as análises de Gesché (2004) sobre a relação entre Deus e a ética.

Para Gesché, a relação entre o homem e deus no paganismo se estabelece a partir de um caráter cultural e cívico, sem um relacionamento com o ser profundo do ser humano. As ofensas ao deus pagão não estão relacionadas a faltas morais do homem em relação a si mesmo, mas a transgressões de honrarias e etiquetas (2004, p. 80). Completamente distinta será a concepção da relação entre o homem e Deus na tradição judaico-cristã, que, para Gesché, será essencialmente ética.

O homem é aquele que, na criação, não recebe simplesmente o ser (como o recebe o resto da criação, não “moral”), mas ele também o conquista: ele é aquele que diz sim, “ratifica seu ser”, merece-o, ganha-o. O homem dá continuidade ao seu ser (inacabado) mediante escolhas morais: “Hoje eu te coloquei diante da vida e da morte, da maldição e da benção. Tu escolherás a vida, [...] amando ao Senhor seu Deus” (Dt 30, 19). O homem é chamado a edificar o seu ser. Essa metafísica ética é uma ontologia de consentimento ativo ao ser, de coragem (*virtus*) de ser, uma metafísica do coração corajoso (cf. Mt 15, 11ss; Mc 7,15). Aí está o lugar régio do homem (GESCHÉ, 2004, p. 85).

Ao promover o aniquilamento do imanentismo e a conseqüente inclusão da transcendência, Frankl desenvolve uma antropologia em harmonia com algo que é inerente ao ser humano. De modo algum o ser humano se fecha em um ambiente restrito à espécie, mas é complementemente aberto ao mundo. Assim como a pessoa espiritual pode romper o ambiente em direção ao mundo, pela sua escolha também pode transcender o mundo, alcançando o transmundo (1978, p. 261). Herdeiro da tradição judaico-cristã,

Frankl compreende que não só o ser humano deve permanecer aberto, mas também as ciências que pretendem compreendê-lo. Sendo a relação com o divino inevitável, nem o irreligioso pode eliminar essa relação, pois o ateísmo consiste na negação de um Deus pessoal, não na negação do sentido último. Assim, deixando a porta aberta ao sentido último, mesmo sem que se dê conta, passará por ela a sombra do absoluto.

5 CONCLUSÃO

A precursora da Logoterapia no Brasil afirma: “Uma antropologia, ou seja, a teoria da existência humana, não poderá deter-se apenas na existência e no imanente ao homem e não deverá prescindir da ideia de transcendência humana, pois, para a elevação do humanismo, só é preciso ir além do sentido, em busca do *super-sentido*” (XAUSA, 1986, p. 209). O pensamento de Xausa está em profunda sintonia com o empreendimento frankliano que se buscou evidenciar nesta pesquisa. Trata-se daquele esclarecimento trazido por Frankl de que a realidade não consiste apenas dos aspectos fáticos e imanentes, mas que apela sempre para um ir além, a partir do qual o humano do homem encontra sua genuína expressão. Na obra *A presença não ignorada de Deus*, ao relacionar o pensamento frankliano com a religião judaica, da qual é herdeiro, Aquino cita uma sabedoria do Talmude. Para essa tradição, o ser humano não vê a realidade como ela é de fato, mas como ela parece a ele (2014, p. 29). Ele usa essa estratégia como forma de apresentar a finalidade da Logoterapia que consiste em ampliar o campo perceptivo da pessoa a fim de que ela capte as possibilidades de sentido presentes nas situações. Pode-se dizer que essa vocação da Logoterapia em ampliar o campo perceptivo vale também para a Análise Existencial. Contudo, o campo visual a ser alargado não corresponde ao do indivíduo, mas ao da psicoterapia em relação a ele. Nesse sentido, podem-se compreender a Logoterapia e a Análise Existencial como empreendimentos, que, dentro das ciências da alma, pretendem ampliar a percepção em relação ao ser humano, ao mundo e ao sentido último da existência.

Nesse ponto, vale retomar, em linhas gerais, a trajetória a qual se fez até aqui e que se constituiu a partir de três momentos. Buscou-se, no primeiro capítulo, mostrar o empreendimento de Frankl na elaboração de sua *Existenzanalyse*. Esse termo é cunhado em 1933, a partir da necessidade percebida por Frankl de complementar a prática clínica com uma perspectiva antropológica saudável, condizente com o ser humano em sua integralidade. Isso se dá a partir do diagnóstico de uma concepção antropológica insuficiente, no sentido de uma falta de questionamento sobre os fundamentos do homem e da adoção de métodos que sejam adequados às ciências da alma. O embate travado por Frankl, do interior dessas ciências, reside no fato de que, por necessidade epistemológica, elas tendem a buscar uma objetivação do ser humano, isso porque o embasamento utilizado pelas ciências da alma é devedor das ciências naturais. Nessa forma de compreender a psicoterapia, entendida por Frankl como uma perspectiva do “velho

estilo”, o ser humano fica preso dentro de um sistema mecânico rígido, buscando, na autorrealização, a sua satisfação. Nesse sintomático período em que o ser humano é compreendido a partir do *pathos*, a função da psicopatologia reside no estudo das causas e da natureza das doenças mentais, valendo-se do método causalista-explicativo. A partir da pesquisa realizada, pode-se perceber que o empreendimento da Análise Existencial levado a cabo é com vistas a combater o psicologismo reinante. Esse empreendimento se efetiva a partir de um combate à visão de mundo científico-natural e da reapropriação da dimensão existencial do ser humano, ambos oportunizados pelo diálogo com a filosofia. O que a *Existenzanalyse* revela é o fato de que o problema não reside em considerar o ser humano enquanto objeto da análise, mas na sua objetificação. A pessoa espiritual desvelada pela análise, em essência não é objeto, pois não pode ser compreendida apartada de seu mundo, sendo necessário considerá-la a partir de sua relação fundamental com o seu ser e com o dos demais. Assim, enquanto as perspectivas psicologistas dão relevo à estratégia da decomposição em vista de uma chave explicativa, Frankl defende que a compreensão do ser humano só se efetiva a partir da busca pela unidade das suas múltiplas formas de ser.

O segundo capítulo buscou perscrutar a antropologia filosófica frankliana. Como ficou patente, o objetivo da Análise Existencial é a inclusão da existência na psicoterapia, e isso se efetivou com um itinerário de reabilitação da dimensão noética. De maneira esquemática, esse itinerário parte de uma proposta de mutação na compreensão da essência do ser humano para, enfim, compreendê-lo desde sua dimensão espiritual. A mutação não teve o objetivo de comutar uma essência por outra, mas o de buscar os traços fundamentais do ser humano. Nesse empreendimento, a analítica existenciária heideggeriana auxiliou na avaliação e na correção das compreensões particulares, oriundas das ciências da alma. Como ficou evidente, a proposta de uma mutação levada a cabo não teve como meta a negação da tradição, mas tal postura crítica, essência da etapa desconstrutiva, buscou colocar em evidência a existência humana em sua unidade. O nível estrutural designado como espiritual representa o ápice da unidade do ser humano, a partir da qual as concepções particulares podem se dar, pois, para que o ser humano seja compreendido de modo fragmentário, é necessário que anteriormente tenha sido concebido em sua unidade. É a partir desse nível que o ser humano se abre à transcendência e se torna um ser estruturalmente aberto ao outro. Destituir o ser humano desse nível de compreensão é considerá-lo como algo simplesmente presente (*subiectum*). O que a antropologia filosófica frankliana intenta é demonstrar que o ser humano não é

primeiramente uma substância corporal animada, mas ex-sistência. Nesses termos, o combate ao psicologismo significa impedir que o ser humano seja nivelado pelas dimensões mais baixas, o que lhe destituiria da transcendência. Com isso, fica evidente que a ontologia dimensional, mesmo ressaltando a tríade corpo-psíquico-espírito que compõe o ser humano, não tem em vista as particularidades dimensionais. O intento de Frankl, com essa estratégia, é o de garantir o genuíno modo de se relacionar do humano em sua unidade o qual se efetiva pela preservação da dimensão espiritual, a existencial.

As análises precedentes contribuíram para que a transcendência fosse compreendida enquanto constituição essencial do ser humano. O terceiro capítulo deixou evidente que a transcendência a qual aqui se refere, não está relacionada com a perspectiva da epistemologia moderna, pois essa compreende tal conceito como a superação de um limite entre o interior e o exterior, sendo oriunda de uma perspectiva que privilegia a superação espacial entre sujeito e objeto. O modo como a Análise Existencial frankliana compreende a transcendência está estritamente relacionado à categoria de realização. Trata-se de um tender para. Ao inquirir sobre o que é ultrapassado e em qual direção, a análise revelou ser o que é ultrapassado com a transcendência o ser humano mesmo, em direção ao que é desvelado para si, ou seja, ele mesmo. Isso porque, ao ser compreendido enquanto ser-em-o-mundo, a pessoa espiritual se acha inserida em meio aos entes, sendo resultado das escolhas que faz a partir de suas possibilidades. Esse tender para, ou seja, a intencionalidade que acontece com a transcendência, além de assumir um aspecto “horizontal” no pensamento de Frankl – o relacionamento com as coisas e pessoas que tem na pessoa espiritual sua referência última -, pode assumir também uma “altura”, que consiste na busca por um sentido último, um relacionamento com o absoluto, como revela a Análise Existencial da consciência moral.

De maneira sucinta, este estudo pretende trazer algumas modestas contribuições no viés interpretativo do pensamento frankliano, gestados a partir da aproximação entre filosofia e psicoterapia. Em primeiro lugar, destaca-se a importância que a Análise Existencial assume no pensamento frankliano, contribuindo com uma análise mais integral do ser humano a partir da dimensão existencial. O foco dessa perspectiva não está nas dimensões que o compõe, mas na unidade estruturante que a dimensão espiritual oportuniza. Realizar uma caracterização da *Existenzanalyse* de Frankl possibilita, ainda, a sua distinção em relação as demais análises gestadas nesse contexto.

Em segundo lugar, pode-se destacar o relevo dado à dimensão crítica da epistemologia psiquiátrica. A crítica apresentada por Frankl em suas obras aparece de

modo bastante concisa, referindo-se principalmente à psicanálise e à psicologia individual. Entende-se essa postura de Frankl como uma estratégia, cuja finalidade é de contextualizar e situar seu empreendimento, sendo que seu objetivo principal é o de apresentar e defender suas descobertas e métodos. Ao perceber que Frankl deixa esses aspectos subtendidos, essa pesquisa buscou realizar uma inserção maior em seu contexto, a fim de a psicoterapia cunhada por ele se tornar mais evidentes. O que se pôde evidenciar foi o grande embate travado por Frankl com o psicologismo.

Sublinha-se, ainda, o desenvolvimento do conceito de transcendência. A elucidação desse conceito aponta para uma melhor compreensão da categoria de realização no pensamento frankliano. Ao elaborar uma *imago homini* a partir da transcendência, ou seja, enquanto pessoa espiritual que tem na transcendência sua essência, a psicoterapia ganha novos influxos, pois passa a compreender o ser humano a partir de um princípio noodinâmico. Como ficou evidente, a noodinâmica frankliana está em oposição ao princípio homeostático, próprio de uma concepção psicodinâmica que tem a satisfação como equilíbrio interno dos impulsos e necessidades. Tanto a psicodinâmica, quanto a noodinâmica sublinham a aspiração humana. Contudo, enquanto para a primeira, a realização se dá a partir de um mundo interno, oriundo de uma visão fechada de ser humano, considerando-o como polo díspar da realidade; a noodinâmica estabelece a satisfação na tensão entre o ser e o dever ser. Nesse viés, a “vontade de sentido” é legitimada como motivação originária, pois é na insistência em ser para fora que o ser humano encontra um mundo de significado e valores a realizar, sendo a transcendência essencial na compreensão desse genuíno modo de ser.

Por fim, pode-se destacar a relação do empreendimento frankliano com a questão da religiosidade que se dá pela via ética. A temática da transcendência põe em evidência o modo “como” o ser humano é compreendido. Da importante contribuição de Heidegger a esta pesquisa pôde se aferir que uma genuína compreensão do ser humano não o identifica com uma natureza determinada, mas com a efetiva abertura às suas possibilidades. Essa abertura dá-se, porque a pessoa espiritual é caracterizada pela insistência em ser para fora e em continuar sendo o mesmo (ipseidade). Em Frankl, essa perspectiva revelou uma estrita relação entre antropologia e ética, pois a Análise Existencial não se limita a conceber o ser humano como ser-responsável, mas também a conscientizá-lo desse fato. Nesse sentido, essa insistência em ser para fora apresenta, em Frankl, uma tonalidade ética, estando relacionada à perspectiva do dever. Embora a responsabilidade seja compreendida enquanto um conceito formal e não de conteúdo, o

ato de ajuizar uma ação só é possível a partir de um valor absoluto. É nesse sentido que o “perante quê” se é responsável demonstra sua irreducibilidade ética, apontando para um “perante quem”. É nesses termos que a Análise Existencial desvela que a consciência não é necessariamente a última instância diante da qual o ser humano se depara, mas a penúltima, garantindo uma abertura à perspectiva da religiosidade.

No percurso que esta pesquisa se propôs a trilhar, muitas foram as veredas que surgiram e, ainda que tentadoras, não foram percorridas para se ater à delimitação estabelecida pela problemática central. No entanto, tendo em vista futuras pesquisas, esses temas podem ser retomados. É o caso de temas como a repressão religiosa e a sua manifestação nos sonhos.

“Filosofia e Psicoterapia no projeto da Análise Existencial de Viktor Frankl” – o que isso quer dizer? Em síntese, buscou-se realizar uma análise da relação entre filosofia e psicoterapia como constituintes fundamentais no empreendimento da *Existenzanalyse*. A ideia de projeto a que se refere não consiste apenas no ato de planejar uma determinada estratégia. Antes, o projeto que se intentou evidenciar remete ao projetar-se, ao extrapolar possibilidades e mudar paradigmas. É isso que se expressa pelo conceito de transcendência desvelado pela Análise Existencial frankliana, permitindo problematizar uma imagem de ser humano enquanto pessoa espiritual, distinta do *homo natura*.

REFERÊNCIAS

AMATUZZI, Mauro Martins. O significado da psicologia humanista, posicionamentos filosóficos implícitos. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 4. p. 88-95, set./nov. 1989.

AQUINO, Thiago A. Avellar; DAMÁSIO, Bruno F.; SILVA, Joilson P. da. (Orgs). **Logoterapia e educação: Fundamentos e prática**. São Paulo: Paulus, 2010.

AQUINO, Thiago Antônio Avellar de. **A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl: articulações entre Logoterapia e Religião**, São Paulo: Paulus, 2014.

_____. O latim na obra de Viktor Frankl e suas implicações teóricas. **Revista Logos e Existência**, João Pessoa, PB, v. 1, n. 1, p. 65-71, jan./jun, 2012.

ARAÚJO. Paulo Afonso de. **Aula 2: Os caminhos a seguir na investigação (§ § 5-8)**. Nota de aula, Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

BLANC, Mafalda. **Introdução à Ontologia**. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2011.

BRITO, Ivana; HADDAD, Hamilton. A formulação do conceito de homeostase por Walter Cannon. **Filosofia e História da Biologia**. v. 12. n. 1. p. 104, 2017.

CUPANI, Alberto Oscar. **Filosofia da Ciência**. Florianópolis: Editora UFSC, 2009.

CUSA, Nicolau de. **De la docte ignorance**. Paris: Ed. de la Maisnie, 1979.

DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 29-51, jan./jun. 2004.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2004.

ECONOMI, Cláudio. **Un itinerario antropologico-spirituale dall'uomo a Dio: significato esistenziale autotranscendenza e transcendenza negli scritti di Viktor Frankl**. Dissertatio ad Lauream – Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thoma AQ in Urbe, Roma, 2000.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Da Destruição Fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fundamental**. Covilhã: LusoSofia press, 2008.

FRANKL, Viktor E. **A questão do sentido em psicoterapia**. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. **A presença ignorada de Deus**. 18. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

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

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

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

_____. **Logoterapia e Análise Existencial: Texto de seis décadas.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **O que não está escrito nos meus livros: Memórias.** São Paulo: É Editora, 2010.

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

_____. **Teoria e Terapia das Neuroses: Introdução à logoterapia e à análise existencial.** São Paulo: É Realizações, 2016.

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

_____. **El hombre doliente: Fundamentos antropológicos de la psicoterapia.** Barcelona: Herder, 1987.

_____. **Logoterapia e Analisi Esistenziale.** Brescia: Morcelliana, 1977.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FULGÊNCIO, Leopoldo. As especulações metapsicológicas de Freud. **Natureza Humana.** São Paulo, v. 5, n. 1, p. 129-173, jan./jun., 2003.

GUESCHÉ, Adolphe. **Deus.** São Paulo: Paulinas, 2004.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HARTMANN, Nicolai. **Nueva Ontologia.** Buenos Aires: Sudamericana, 1954.

_____. **Ontologia III: La fabrica del mundo real.** México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

_____. **Principios Metafísicos de la Lógica.** Madrid: Editorial Síntesis, 2007.

_____. **Seminários de Zollikon**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. **Ser e Tempo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

JASPERS, Karl. **Psicopatologia geral**. Rio de Janeiro: Atheneu, 1987.

KLAUS, Leila Rosibeli. **A abordagem fenomenológica da antropologia filosófica: pessoa e espírito em Max Scheler**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2014.

LÄNGLE, Alfried. From Viktor Frankl's Logotherapy to Existential Analytic psychotherapy. **European Psychotherapy**, v. 12, p. 67-83, 2014-2015.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1991. 1 v.

LOPARIC, Zeljko. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 3, n.1, p. 91-140, jan./jun., 2001.

LUKAS, Elisabeth S. **Logoterapia: a força desafiadora do espírito**. São Paulo: Loyola, 1989.

MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa. **O Homo religiosus: a antropologia filosófica de Viktor Emil Frankl**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2015.

MIGUEZ, Eloisa Marques. **Educação em Viktor Frankl: entre o vazio existencial e o sentido da vida**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2015.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000.

MOREIRA, Virgínia. A Contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a Psicopatologia Fenomenológica. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 17. n. 2. p. 172-184, jul./dez. 2011.

MORIN, Edgar. **O método I: A natureza da natureza**. Porto Alegre: Sulina, 2005. 3. ed. p. 147.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PEREIRA, Ivo Studart. **A ética do sentido da vida na logoterapia de Viktor Frankl**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. Sobre os fundamentos da psicoterapia de base analítico-existencial, segundo Ludiwig Binswanger. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, v. 4, n. 1, p 137-142, jan./mar. 2001.

PIRES, Frederico Pieper. **Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2013.

RODRIGUES, Adriano Carvalho Tupinambá. Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 754-768, out./dez. 2005.

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Rio de Janeiro: Forense universitária: 2003.

_____. **La posizione dell'uomo nel cosmo**. Milano: Fabbri, 1970.

STEIN, Ernildo. **Analítica Existencial e Psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss** – Conferências. Ijuí, RS: Editoria Unijuí, 2012.

_____. **Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito na fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Editoria Vozes, 2014.

TWEEDIE, Donald F. **Logotherapy and the Christian faith: An evaluation of Frankl's existential approach to psychotherapy**. Michigan, US: Baker Book House, 1961.

XAUSA, Izar Aparecida de Moraes. **A psicologia do sentido da vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. **Viktor Frankl entre nós: história da logoterapia no Brasil**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.