

Antropologia religiosa de Viktor Frankl?: À guisa da perspectiva religiosa do fundador da Logoterapia

Viktor Frankl – A Religious Anthropology?: In the Light of Logotherapy founder's religious perspective

Marcos Vinicius da Costa Meireles

RESUMO

À luz da concepção do teólogo Hans Jürgen-Fraas sobre psicologia da religião, este trabalho se propõe a investigar a propriedade em definir a concepção antropológica de Viktor Frankl como religiosa. Para tal, vale-se da pesquisa teórico bibliográfica, a fim de pôr em relevo alguns temas de importância para Frankl. O percurso seguido consiste em debater sobre: I) A responsabilidade transcendente; II) A delimitação em relação a teologia; III) A relação do ser humano com a questão do sentido; IV) A tendência apologética de se pensar Deus. O método utilizado é a análise dedutiva do conteúdo.

Palavras-chave: Antropologia religiosa; psicologia da religião; Viktor Frankl; *Homo religiosus*; sentido último.

ABSTRACT

In the light of theologian Hans Jürgen-Fraas' conception of psychology of religion, this paper aims to inspect the propriety of defining Viktor Frankl's anthropological conception as religious. In order to do so, it relies on bibliographical theoretical research, in order to highlight some relevant themes to Frankl. This journey consists of discussing: I) Transcending Responsibility; II) the delimitation of psychotherapy in relation to Theology; III) The relation between human beings and meaning; IV) the apologetic tendency of conceiving God. The method consists of a deductive analysis of the content.

Keywords: Religious anthropology; psychology of religion; Viktor Frankl; *Homo religious*; ultimate meaning.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: mmfilo09@gmail.com . Submetido em 30/08/2018; aceito em 05/04/2019.

1. DO HOMO HUMANUS AO HOMO RELIGIOSUS

Com o intento de resgatar a imagem de ser humano caracterizada pela unidade fundamental que leve em conta as estruturas que a compõem, Viktor Frankl, neurologista e psiquiatra vienense, elabora uma ontologia dimensional². Essa se caracteriza como uma estratégia do vienense em trazer a discussão antropológica para um terreno mais fecundo, combatendo os reducionismos iminentes em seu contexto, principalmente o psicologista e todos os outros decorrentes desses. A ontologia dimensional visa a totalidade no modo de ser do humano, evitando e combatendo a unilateralidade. Sua perspectiva antropológica busca restituir ao humano o âmbito da existencialidade, através do qual emerge seu modo de ser específico. Ao considerar o ser humano como tridimensional, isto é, como somático-psíquico-espiritual, Frankl busca ampliar a realidade humana, não permitindo com que seja nivelada pelas dimensões mais baixas, mas a partir de sua altura³. A dimensão espiritual (ou noética) seria a responsável por garantir a unidade e totalidade das dimensões de ser. A unidade interna dessa tridimensionalidade é indicada por si, pelo uso dos “hifens”. O ser humano passa a ser compreendido não mais como um mecanismo fechado em si, mas como uma “*unitas multiplex*”⁴ (FRANKL, 1989, p. 42). A compreensão de uma unidade, apesar da diversidade, indica que ser pessoa requer não apenas ser único, solicita antes ser “indivíduo”.

Na antropologia proposta por Frankl, a pessoa é compreendida como ser espiritual, ou seja, como centro de atos espirituais. Enquanto realização desses atos, isto é, como vivência existencial-espiritual, a pessoa encontra em sua capacidade intuitiva, a abertura da consciência (*Bewusstsein*) ao sentido da vida. Diferentemente de uma concepção fundada na facticidade psicofísica, a qual o ser humano pudesse ser justificado por meio de seus condicionamentos e instintividade, a abertura da consciência corresponde a um abrir-se à existencialidade noética, cujos atributos são os da responsabilidade e da liberdade.

² Trata-se de uma “*ordine geométrico demonstrata*” 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 afirma que o importante é estabelecer a unidade do ser humano, não obstante a multiplicidade das suas dimensões, pois ao perceber o ser humano a partir de projeções, sejam essas biológicas ou psicológicas, não se chegará a compreender a unidade e totalidade que o caracterizam. Quanto à segunda lei, esta é assim formulada: “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 a própria, dão origem a figuras que não estão em contraste entre elas, mas parecem ambíguas” (FRANKL, 1977, p. 52). Pela segunda lei, entende-se que apenas por meio da dimensão espiritual é que se conseguirá evitar as contradições e equívocos na compreensão do ser humano.

³ “A logoterapia também é denominada ‘psicologia da altura’ para se diferenciar da psicanálise, cuja peculiaridade é a de se apresentar como ‘psicologia do profundo’. Logoterapia e psicanálise não estão necessariamente em uma relação de contraposição entre si, e sim em complementaridade recíproca. Em particular, a logoterapia é chamada de ‘psicologia da altura’ por reconhecer na pessoa uma dimensão qualitativamente diferente da orgânica e da psíquica, mas que ao mesmo tempo as engloba: a dimensão espiritual” (PACCIOLLA, 2015, p. 301)

⁴ A compreensão de uma “unidade apesar da diversidade” utilizada por Frankl, tem sua gênese em Tomás de Aquino (1225-1274). Para esse autor, diferente de uma concepção platônica, não se concebe um dualismo psicofísico da alma, mas uma unidade estruturada. A unidade corresponderia a um transcendental. Para o doutor angélico, dizer sobre a unidade de algo é considerar, de modo intrínseco, que não se trata de algo contraditório e divisivo. A “*unitas*” corresponderia também ao grau de ser. Quanto maior esse grau, maior seria a unidade. Dessa forma, um monte de areia, por exemplo, teria uma unidade menor do que João. Ambas teriam uma unidade inferior a Deus, que é a unidade da simplicidade, um ser total. A unidade do homem corresponderia a uma unidade da composição, isto é, essência e “*actus essendi*”.

A questão da religiosidade em Frankl se insere justamente nesse ponto: está intimamente ligada ao caráter de dever do ser humano perante sua consciência (*Gewissen*). Enquanto contemporâneos a Frankl tratam a religiosidade dentre as neuroses da humanidade ou são simplesmente indiferentes a ela, Frankl abre as portas da ciência da alma para essa questão, compreendendo-a como um anseio pelo sentido último, que longe de ser doentio, é expressão de humanidade. Não são raros os livros em que Frankl considera a religiosidade ou ao menos permeia o seu cerne. Contudo, a sua compreensão não se dá em termos de uma religião institucionalizada, mas de uma religiosidade inconsciente.

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

Essa assertiva não deve passar despercebida aos olhos. Desde Freud o inconsciente representa a profundidade do eu. Com a revitalização proposta por Frankl, o inconsciente, que é espiritual, passa a não ser apenas lugar do impulso, mas das decisões, das grandes e autênticas decisões (FRANKL, 1997, p. 47). Nesse ponto Frankl sediará a religiosidade. Não se trata da atribuição de um lugar concreto, mas de colocá-la no âmbito dos fenômenos correspondentes à humanidade genuína do ser humano. Por essa via, Frankl revela, como parte de um inconsciente espiritual, uma religiosidade inconsciente, constituindo uma relação com o transcendente de modo *imane*nte, uma tendência inconsciente do ser humano em direção a Deus (FRANKL, 1997, p. 48). Nesse sentido, ao tratar do pensamento frankliano na obra *A religiosidade humana*, Hans Jürgen-Fraas aproxima essa perspectiva de uma antropologia religiosa. Assim o teólogo se expressa:

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

Tomando essa compreensão de Fraas como objeto, este artigo tem como objetivo investigar a propriedade em definir a concepção antropológica de Frankl como religiosa. Para isso, a compreensão contida no compêndio de psicologia será utilizada como um percurso a ser trilhado, a partir das seguintes premissas: I) A responsabilidade transcendente; II) A delimitação em relação à teologia; III) A relação do ser humano com a questão do sentido; IV) A tendência apologética de se pensar Deus.

I. A responsabilidade transcendente

Os atributos existenciais de liberdade e responsabilidade são muito caros a Frankl, além de possuírem relação vital com o propósito do ser humano em sua totalidade. As considerações de Frankl a esse respeito não são apenas fruto de observações científicas, mas de sua experiência nos campos de concentração. Por meio desse “*experimentum crucis*”, Frankl pôde constatar o poder indelével das escolhas perante a própria vida que o ser humano possui. Essa constatação existencial será o solo para a elaboração de um dos pilares de seu

pensamento, o da “liberdade da vontade”. Esse pilar possui três aspectos que estão intimamente relacionados, a saber, “a liberdade de”, “a liberdade para” e a “liberdade diante de”.

A “liberdade de” corresponde à independência do ser humano perante os condicionamentos e instintos. Frankl não nega que eles existam. O vienense defende, contudo, que o ser humano, como pessoa espiritual, possui condicionamentos e instintos sem se deixar possuir por eles. O ser humano é um ser facultativo ao invés de factivo e, por isso, deve decidir sobre a aceitação ou recusa de um destino. Assim como a liberdade tem um “de quê”, ela também possui a dimensão do “para quê”. Como se antevê, indissociavelmente à liberdade humana está pressuposta a dimensão da responsabilidade. Pela força desafiadora advinda do espírito, o ser humano tem a possibilidade de se emancipar dos impulsos e condicionamentos que o atam, para que decida sobre si e possa assumir o escolhido. Há liberdade para que haja a responsabilidade. Essa, colocada em uma perspectiva transcendente, viabiliza o último aspecto do pilar da “liberdade da vontade”. Frankl considera que se é livre perante algo ou alguém. Do mesmo modo, ser responsável não é tudo, se falta um “perante a” ou “diante de”. Referente a essa temática, Peter expressa: “por detrás da existência humana há realidade transcendente, perante a qual o homem mesmo se não se dá conta, é responsável” (2005, p. 80).

Em *Homo patiens* (1950)⁵, Frankl associará o “perante quê” se é responsável com a ideia de diálogo. Esse diálogo pode ser interpretado a partir de três instâncias de relacionamento com a consciência. A primeira consiste em compreender que em tal diálogo o ser humano falaria consigo mesmo. A objeção a essa perspectiva é a que se trata de uma redundância. A segunda interpretação possível é de que na realidade o ser humano tem em Deus o seu interlocutor. Contra essa poderia se objetar que é teologia (FRANKL, 1978, p. 271). Para Frankl, a distinção entre o ser humano religioso e irreligioso pode ser compreendida a partir dessas duas concepções de diálogo. Enquanto o irreligioso não admite uma dimensão transcendente da consciência, compreensão que está mais para um monólogo do que para um diálogo, o religioso é aquele que não admite o diálogo consigo mesmo, mas com alguém que não é idêntico a ele. A terceira perspectiva dialógica trazida à baila por Frankl em *Homo patiens* revela o caráter não confessional de sua abordagem teórica, ao mesmo tempo em que ressalta a importância da religiosidade. Para ele, quando o ser humano fala com a mais profunda sinceridade e honestidade, fala com o nada. Nas próprias palavras de Frankl:

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

Nessa última perspectiva do diálogo, emerge o caráter existencial da religiosidade. Refere-se à perspectiva da opção/decisão do ser humano face a ela. O nada pode ser uma coisa ou outra – o “tudo” ou o “nada” – a partir da forma como o indivíduo se coloca a dialogar. Quando o ser humano é impelido à religião ou a modos comprimidos da palavra “Deus”, ou seja, a religiões institucionalizadas que impelem a uma crença pelo medo ou culpa, por exemplo, esse “tudo” poderá se tornar “nada”. Quando, ao contrário, o ser humano não é impelido, mas se decide livremente pela religião ou religiosidade, o “nada” poderá se tornar “tudo”.

⁵Nesta e nas demais citações, a data entre parênteses ao final do título faz referência ao ano da primeira publicação da obra. Em relação a *Homo patiens*, a versão utilizada neste trabalho foi a versão compilada em: FRANKL, Viktor E. **Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

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

[...]

Assim, o solilóquio é somente um caso especial – o genuíno e original é o diálogo (FRANKL, 1978, p. 272).

A compreensão de uma responsabilidade transcendente implica que o ser humano sempre responda a uma dada situação a partir da perspectiva do dever, seja perante si, ou perante o divino. Frankl considera que o dever (*Sollen*) já está pressuposto em todo ato de querer (*Wollen*), tendo sobre este, precedência ontológica (FRANKL, 1997, p. 45). É por esse motivo que o “tu” do dever, antecede o “eu” do querer. Essa perspectiva é defendida por Vergote, que, ao falar sobre a relação entre a necessidade e desejo da religião, assevera: “Foi, portanto, por *necessidade* vital que os homens construíram a sociedade e por *necessidade* moral que construíram a religião” (2001, p. 16).

Diante dessa necessidade moral, o ser humano apresenta-se “perante o que” considera responsável. Em *A presença ignorada de Deus* (1948), Frankl diz claramente: “Por detrás do superego do homem não está o eu de um super-homem, mas atrás da consciência está o tu de Deus” (1997, p. 45). Para a análise existencial frankliana, há, antes do querer, um dever tornado consciente. O ser humano não é compreendido como um ser impelido pelo impulso (pulsão), mas atraído pelos valores. Frankl descobre que há, por trás do “querer consciente”, um “tem que ser” inconsciente (FRANKL, 1978, p. 207).

Na busca por perscrutar e revitalizar o inconsciente, Frankl descobre não só uma espiritualidade inconsciente no ser humano, mas também um relacionamento íntimo com Deus, uma religiosidade inconsciente. Descobre um “tu” transcendente, por detrás de um “eu” imanente (FRANKL, 1997). É a partir dessa relação imanente do ser humano com o transcendente que Frankl irá ponderar sobre uma fé inconsciente. A concepção que Frankl tem de Deus está presente em seu pensamento desde seus 15 anos de vida, quando a formula. Essa formulação é ratificada em *Homo patiens*, nos seguintes termos: “transcorrido mais de um quarto de século nada tenho a desdizer” (FRANKL, 1978, p. 257). Em *A busca de Deus e questionamento sobre o sentido* (1984), um diálogo com o teólogo Lapidé, Frankl explica a sua formulação. “Agora em relação a Deus: eu tinha 15 anos de idade quando eu defini interiormente: Deus é o parceiro de nossos monólogos mais íntimos” (2013b, p. 79). A esse respeito, Frankl adverte:

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

A fé inconsciente, enquanto uma tendência apologética de Frankl, pode ser entendida na medida em que faz uma defesa – talvez por uma necessidade em fundamentar a perspectiva do dever – da existência de Deus, para além de uma repressão ou ocultamento pessoal. Frankl compreende que Deus não é inexistente, mas que é presença no ser humano. A possibilidade de uma presença inominada do divino já era lembrada na antiguidade pelos salmos. Também

no período helênico já havia um altar para o “Deus desconhecido” (FRANKL, 1997, p. 48). Nesse sentido, a formulação de um “Deus inconsciente” significaria um relacionamento oculto entre o ser humano e seu Deus. Mediante esse fato imanente ao ser humano, a diferenciação entre o religioso e o irreligioso será apenas uma fase operativa, por meio da qual o ser humano se posicionaria quanto ao nome desse “Tu” com quem originariamente dialoga. Nesse viés, o título da versão brasileira de *Der Unbewusste Gott* é muito sugestivo e esclarecedor: *A presença ignorada de Deus*. Há no ser humano uma tendência inconsciente em direção a Deus; a crença ou não em Deus é irrelevante para a existência desse suprassentido, pois ele continuará a ser o “Tu” dos diálogos, mesmo sendo ignorado e tido como mera consciência de si.

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

II. Busca por uma delimitação em relação à teologia

Para além de suas crenças pessoais, a questão da religiosidade é tratada por Frankl por ser considerada como um fenômeno humano, portanto, antropológico. É nesse sentido que sua psicoterapia buscará uma delimitação em relação à teologia. Não se trata de uma abordagem a respeito da fé ou da revelação, mas da função psíquica da religiosidade na personalidade.

A contribuição de Frankl é importante e talvez decisiva para superar o impasse da discussão sobre o lugar e a valorização da religiosidade na existência humana. Na qualidade de psiquiatra, é cauteloso para não prescrever a religião a ninguém, procurando, a todo momento, estabelecer a demarcação entre teologia e logoterapia, pois, segundo o juramento de Hipócrates, o método logoterapêutico deverá ser aplicável a toda e qualquer pessoa, independentemente de suas crenças pessoais.

Como estratégia para promover essa delimitação, Frankl compreende que a religião e a logoterapia não se encontram no mesmo plano ontológico, pelo fato de que uma ofereceria uma “*Weltanschauung*” mais elevada que a outra, no sentido de mais abrangente. Assim, a imposição da crença em uma visão de mundo mais abrangente não é tarefa que se torna viável ao campo psicoterapêutico, pois para que tal postura tenha efeitos terapêuticos, o paciente deve optar livremente por ela. Frankl acrescentará à religiosidade a espontaneidade. Por esse viés, Frankl deixa patente que a logoterapia deve se ocupar da religião apenas como objeto que surge espontaneamente na terapia e não como uma (im)posição, numa pretensa intenção de se tornar uma psicoterapia confessional. Do mesmo modo que não deve haver uma imposição de crenças por parte do terapeuta, também não pode haver uma incompreensão por parte dele. É o paciente que deve optar ou não por ela, sendo que a logoterapia deve garantir que tal escolha brote espontaneamente. Contudo, o logoterapeuta, enquanto aquele que deve ter consciência da latência da religião como algo próprio do humano, não deve abrir mão de seu credo pessoal, da mesma forma que não deve querer impô-lo.

A obrigação do médico de abordar pontos de vista religiosos frente a um paciente que tem religião não é do médico como médico propriamente dito, mas como pessoa que crê. Em segundo lugar, o direito de fazê-lo cabe-lhe somente na condição de pessoa que tem religião, pois um médico irreligioso jamais teria o direito de usar a religião como um meio útil, entre tantos outros, para um fim terapêutico. Isto significaria degradar a religião, transformá-la em algo apenas suficientemente bom para manter ou restituir a saúde (FRANKL, 1997, p. 57).

Várias abordagens em psicologia da religião, ao delimitarem seu campo de estudo, buscaram se despir de qualquer perspectiva teológica, concebendo-a como estudo positivo da religiosidade, cuja postura é a de descrever o comportamento humano, a pergunta pela fé e por seus conteúdos. Frankl, diferentemente, defende que o logoterapeuta deve se utilizar de sua crença. Por analogia, a compreensão abrangente que o terapeuta possui viabilizará a compreensão na qual o paciente crê. Ao irreligioso não está facultado se valer da dimensão religiosa, pois ao tentar acessá-la, poderia incorrer em uma incompreensão. Como poderia um logoterapeuta irreligioso tratar de um paciente com questões religiosas? Frankl, em diálogo com Lapidé (2013b), afirma que tal relação seria um desastre. Com isto se percebe que o logoterapeuta deve ter suas crenças, independentemente de quais sejam, pois, quando questões desta ordem vêm à tona, o médico (terapeuta) tem a obrigação de mostrar incondicional tolerância (FRANKL, 1997, p. 55).

Frankl compreende a logoterapia e a teologia como campos autônomos. Um campo só poderá contribuir com o outro na medida em que forem distintos e não quando a psicologia for serva da teologia. A esse respeito Frankl comenta que “quanto menos a psicoterapia se disponha a servir a teologia como uma “criada” (*ancilla*), tanto maiores serão os serviços que poderá prestar a ela. Não é preciso ser “criada” para poder servir” (FRANKL, 1997, p. 58). A distinção entre elas está na finalidade de cada uma. A finalidade da psicoterapia é de “cura da alma” (*seelische Heilung*), ao passo que a da religião é a “salvação da alma” (*Seelenheil*). Nenhuma dessas esferas tem a competência de suprimir uma a outra, pois se situam em planos distintos. Na relação entre esses campos, embora a logoterapia tenha como intenção a saúde psíquica, mas, “*per effectum*”, pode provocar a salvação da alma. Do mesmo modo acontece com a religião em relação à psicoterapia. Seu objetivo é a salvação da alma, mas, “*per effectum*”, pode acontecer também a cura da alma.

Embora Frankl defenda que a realidade da religião se situa em um plano mais elevado do que o da psicoterapia, o acesso a essa dimensão elevada se dá, não de modo epistêmico, mas pela fé (FRANKL, 1997, p. 60). Mesmo caminhando aquém da fé, a logoterapia, “se interessa muito por ela, por uma razão muito simples: no contexto da logoterapia *logos* significa ‘sentido’. Na realidade, a existência humana sempre vai além de si mesma, já está sempre indicando um sentido” (FRANKL, 1997, p. 61, grifo nosso). Frankl vai de encontro à ideia trabalhada por pensadores que compreendem a religião como um porto seguro para uma vida tranquila, uma solução psico-higiênica para a ausência máxima de conflitos, como fazem, por exemplo, os mestres da suspeita (F. Nietzsche, K. Marx e S. Freud). Para Frankl, na distinção entre psicoterapia e religião, esta daria mais ao ser humano do que aquela, no entanto, dele também exigiria mais (FRANKL, 1997, p. 57). Exige que se pergunte para além de sua consciência e se decida pela fé em um sentido último.

Nesses termos, a relação entre logoterapia e teologia é caracterizada pela diferença, autonomia e abertura. A partir da abertura da psicoterapia à religiosidade, esta passa a ser compreendida não apenas como simples manifestação, mas principalmente como fenômeno que é próprio da pessoa. Para Peter, essa perspectiva contribui para situar que “a logoterapia não é uma teologia, é um sistema psiquiátrico existencial. Entretanto, propõe certa visão do homem que, por enquanto, poderíamos definir como religiosa. Tal visão é um direito da logoterapia, enquanto sistema conceitual aberto à totalidade do ser-homem” (2005, p. 89). Para Aquino, ante a antigos paradigmas que concebem quase intransponível a relação entre ciência e religião, “o pensamento frankliano estaria na vanguarda no rompimento desse velho paradigma” (2014, p.87). Isso porque, para Frankl, “a religião é a consciência que o homem tem da existência de uma dimensão sobre-humana, e sua fé básica no sentido último que reside nesta dimensão” (FABRY, 1984, p. 199). Essa compreensão está em sintonia com aquilo que

Frankl cita em seus livros sobre a compreensão que Einstein tem de um ser religioso, isso é, como aquele que faz a pergunta pelo sentido da vida (FRANKL, 1997, p. 62). Outra formulação em sintonia e também citada por Frankl é a compreensão de Tillich, segundo o qual, “ser religioso significa fazer a pergunta apaixonada pelo sentido da nossa existência (1997, p. 62).

A visão de mundo oferecida pela antropologia frankliana tem em vista a totalidade do ser humano, nisso inclui a dimensão sobre-humana, na qual reside o sentido último da existência. Frankl defende que a última instância da existência não é a consciência. Isso implica dizer que do mesmo modo que o animal não pode compreender o mundo humano, este não pode compreender o sobre-humano. A totalidade do ser humano é incompreensível, pois extrapola os limites do conhecimento. Até aqui, o que a análise da existência descobre é que o ser humano está buscando, “mas jamais consegue determinar se o que busca é um deus que ele mesmo inventou, um deus que descobriu, um deus que nunca poderá encontrar, ou simplesmente se busca a si mesmo” (FABRY, 1984, p. 190). Nesse sentido, a figura de Deus é para Frankl a representação do sentido último da existência, ou como também é chamado, o supra-sentido. Ao afirmar que o ser humano tem uma fé inconsciente, fé em uma instância última, se torna indiferente para logoterapia, a forma com que o paciente a designa. É nesse sentido que Aquino ao tratar de uma *Presença não ignorada de Deus* compreende que Frankl concebe que a fé seria mais do que a fé em um Deus, mas a fé em um sentido incondicional da vida (AQUINO, 2014).

III. A relação do ser humano com a questão do sentido

Por meio da análise existencial frankliana, é desvelada como característica fundamental da realidade humana a autotranscendência da existência (FRANKL, 1997, p. 77). Para Frankl, o ser humano está permanentemente endereçado. Isto é, está sempre aberto e orientado para um mundo além de si, um mundo de sentido que se possa realizar e de seres humanos a serem amados. Demanda disso que a “vontade de sentido”⁶ se caracteriza como a mais humana de todas as necessidades, devendo ser satisfeita em seus diferentes níveis, sejam eles em situações específicas, na vida como um todo e até mesmo em uma compreensão para além de si. O que Frankl compreende por sentido não consiste em algo abstrato, mas corresponde a uma realidade concreta, em uma situação específica. Como comenta em *A presença ignorada de Deus*, a noção de sentido está ligada a uma percepção da “*Gestalt*”, ou ainda, uma experiência de “*insight*” (1997, p. 79)⁷. Frankl compreende que as situações cotidianas fazem exigências ao

⁶O conceito de “vontade de sentido” representa a necessidade de dar à vida o máximo de sentido, realizando em seu curso, todos os valores possíveis (FRANKL, 1976, p. 48). Visar um sentido é algo genuinamente humano, original e espontâneo. Frankl compreende que a vida questiona e espera respostas concretas diante das situações. Tais respostas podem enriquecer o mundo, seja com as ações dos seres humanos (valores criadores), seja por meio das vivências (valores de experiência) e, até mesmo, quando não se pode mudar algo, pois independe da pessoa, Frankl considera ser possível responder a vida, mudando a si mesmo (valores de atitude). Percebe-se que as vivências dessas formas básicas de sentido se dão sempre em uma perspectiva relacional. O criar, o experimentar e o assumir só são possíveis mediante uma concretude de um ser em constante relação com suas possibilidades. Contudo, o sentido não se configura como uma criação subjetiva, isto é, como se o próprio ser humano o criasse. O sentido, como aqui compreendido, não tem uma conotação universal, sendo o mesmo sentido comum a todos os seres humanos. Ele tem caráter relativo, refere-se a uma pessoa singular que se insere em situação concreta. É relativo a uma dada situação concreta, irrepetível e única.

⁷ O conceito da “*Gestalt*” está relacionado à concepção de Max Wertheimer. A experiência de “*insight*” está relacionada à concepção de Karl Bühler. Para Frankl, “sentido é algo objetivo, e isto é não somente expressão de minha concepção do mundo privada e pessoal, mas também o resultado de

ser humano, pois há, na perspectiva do sentido da vida, o caráter de conclamação das situações. Em vez de o ser humano fazer a inquirição sobre o sentido da vida, é a vida que o interpela. A resposta ao desafio lançado pela vida se dá pelas atitudes efetivadas diante das várias situações.

Na perspectiva do sentido, Frankl aponta três caminhos básicos que possuem um poder de significância na vida. Ele compreende que o sentido se efetiva quando o ser humano pratica uma ação ou cria uma obra; vivencia algo, como o amor, e, quando diante de uma situação imutável a enfrentar, o ser humano opta por mudar a si mesmo. Quanto a esse último aspecto, está a perspectiva do sofrimento. Diante dele, solicita-se do ser humano uma visão de mundo mais abrangente, confiança em sentido último. O sentido último escapa da compreensão intelectual, pois nem tudo pode ser compreendido a partir de conexões lógicas. “Neste ponto, o conhecimento não tem mais utilidade e surge a fé: o que é in-compreensível (*‘un-wiss-bar’*), não precisa ser in-acreditável (*‘un-glaub-lich’*)” (FRANKL, 1997, p. 84).

Assim como na relação entre o ser humano e o animal, o mundo do humano, por ser mais abrangente, torna-se incompreensível para o animal, Frankl compreende que também ocorre em relação ao divino. Por esse se encontrar em uma dimensão mais abrangente que a humana, pode ser para o ser humano incompreensível. Somente por meio da crença o ser humano pode acessar a dimensão sobre-humana e encontrar ali seu sentido último. Frankl sublinha que “algo que parece impossível numa dimensão mais baixa é perfeitamente possível numa dimensão superior, mais abrangente” (FRANKL, 2013a, p. 184).

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

A concepção quanto ao sentido último se distingue dos demais, pois o sentido na vida e o sentido da vida exercem uma relação de dependência do ser humano, pois necessita que eles sejam escolhidos para que se concretizem. Já a relação do ser humano quanto à perspectiva do sentido último está na escolha em crer ou não na existência desse sentido último. Para Frankl, se os primeiros exercem uma dependência em relação ao ser humano, o sentido último, por ser mais abrangente que o próprio ser humano, existirá independentemente de uma opção por ele ou não (FRANKL, 2013b, p. 48).

Por ser uma resposta que vai além da racionalidade, a opção por crer no sentido último não se dá intelectualmente. Ela exige mais do ser humano, pois requer uma decisão pessoal em ultrapassar a compreensão do sentido para uma dimensão de aceitação e entrega. Frankl considera que, da mesma forma, que é compreensível que tudo tenha um sentido (lógico), é passível que alguém compreenda que não há nada além disso. Diante dessa dupla possibilidade, aquele que crê no sentido diz “*fiat*”, ou seja, faz a opção por agir como se a vida tivesse um sentido infinito. “A fé não é uma maneira de pensar da qual se subtrai a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador” (FRANKL,

investigação psicológico-experimental. Max Wertheimer, um dos fundadores da Psicologia da Gestalt, fez expressa referência ao fato de que é inerente a toda situação um caráter de exigência, mesmo o sentido que a pessoa, confronta com essa situação, tem de realizar. Segundo ele, as ‘exigências da situação’ têm de ser abordadas como ‘qualidades objetivas’. O que eu chamo vontade de sentido chega a ser, me parece, uma compreensão da estrutura. James C. Crumbaugh e Leonard T. Maholick definem vontade de sentido como capacidade propriamente humana de descobrir estruturas de sentido, não só no real, mas também no possível” (FRANKL *apud* LUKAS, 1989, p. 25).

1997, p. 90). É como em uma balança que tem seus dois pratos nivelados. É o ser humano quem coloca sobre um dos pratos o peso do próprio ser. O ser humano irreligioso é como aquele que parou antes do tempo, não se perguntando sobre a quem responde, aceitando sua consciência como a última instância (FRANKL, 1997, p. 43). O irreligioso é aquele que não deposita na balança de sua existência uma cosmovisão mais ampla, isto é, uma crença no suprasentido. Se o irreligioso é aquele que opta por parar em uma perspectiva ética, o religioso é aquele que, não parando na anterioridade da consciência, transforma o questionamento ético em religioso, eleva-se até o suprasentido por meio da fé.

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

Para Frankl, no palco, como metáfora da vida, o ser humano escolhe, até mesmo sem ver, devido aos ofuscamentos cotidianos, quem o prestigia. Ante ao que está visível e tangível no palco, está a escuridão. O ser humano religioso é aquele que busca por sentido até mesmo para além do que vê, optando livremente em desenvolver uma boa performance, pois crê que diante dele está aquele perante o qual é responsável, aquele que fez da escuridão seu esconderijo, como narra o salmista.

Assim, compreende-se do empreendimento frankliano que ele deixa em aberto a questão do sentido, isto é, permite que o ser humano realize a significância, ao passo que lhe assegura, no sistema de significação, uma dimensão sobre-humana. Sobre esse fato, Frankl argumenta: “contra todas as aparências, ela [a religião] se mostra indestrutível e indelével. Nem uma psicose pode destruí-la” (FRANKL, 2013a, p. 172). Em *A vontade de sentido* (1969), Frankl argumenta que a “fé num sentido último é precedida pela crença em um Ser último: pela crença em Deus” (2013a, p. 181). Nesses termos, o sistema axiológico frankliano caracteriza a religião como tão própria do ser humano, que mesmo diante de uma desorganização psíquica, o ser humano neurótico pode ser religioso e por esse fato, pode encontrar um sentido para sair de sua enfermidade.

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

IV. Tendência apologética ao pensar Deus

A busca por um sentido se caracteriza como a mais humana de todas as necessidades. Ao buscar uma delimitação em relação à teologia, Frankl reserva à antropologia o lugar da relação do ser humano com Deus, pois, por meio desta, pode-se efetivar a busca por um sentido último. Desta forma, tudo que visa satisfazer as exigências genuinamente humanas, devem ser compreendidas dentro do humanismo (FRANKL, 1978, p. 258). Ao tratar da relação do ser humano com o divino, Frankl não está preocupado com perspectivas históricas, com

teorias acerca da revelação ou da existência ou inexistência de Deus, mas do relacionamento pessoal entre o ser humano e o divino e seus efeitos psicoterapêuticos.

Para além de suas crenças pessoais, o intento de Frankl em postular uma necessidade psicológica em pensar Deus está na fundamentação de sua perspectiva ética. Influenciado pela axiologia scheleriana, Frankl acredita que o valor mais alto está ligado a pessoa de valor. Assim, a possibilidade de um supersentido está ligada a uma superpessoa (FRANKL, 1978, p. 273). Na relação do ser humano com Deus está a vivência dos sentidos e valores, sendo que estes não são relativos ao sujeito que valoriza, mas a um valor absoluto. Frankl considera que o ato de valorizar só é possível mediante um valor absoluto, um valor máximo capaz de avaliar às coisas. Este valor absoluto é, para Frankl, Deus.

Não se concebe o valor máximo como tal – o *summum bonum* – senão vinculado a uma pessoa, e a uma pessoa de sumo valor – a *summa persona bona*. Esta terá de ser mais que uma pessoa no sentido comum; terá de ser uma superpessoa.

[...]

Reiteremos: somente de um valor máximo absoluto, de uma pessoa de valor absoluto – Deus – recebem as coisas um valor. Somente quando as convocamos ao tribunal divino, ainda que inconscientemente, somos capazes de dar valor às coisas, dar-lhes o valor que a elas corresponde. Sem sabê-lo, inconscientemente, pressupomos em todo ato de valorar a pessoa de valor absoluto, o árbitro divino (FRANKL, 1978, p. 261-2).

Frankl compreende que Deus é a ordem das coisas. Enquanto valor absoluto, não pode ser medido ou comparado. É o completamente outro. Por ser distinto do ser humano, pode ser para este sua medida. Sendo Deus o completamente outro, Frankl compreende que ele não está em nenhuma das dimensões do ser humano, pois é ele próprio a dimensionalidade (FRANKL, 1978, p. 263). Assim, o ser humano não é capaz de romper a diferença dimensional entre o mundo humano e o mundo divino, mas o ser humano é capaz de buscar o sentido último por meio da fé, da crença no Ser último. Assim, o percurso do ser humano em direção ao seu Deus não se realiza pela racionalidade, mas pela perspectiva receptivo-afetiva. “Não é a autocompreensão da existência como um processo de pensamento que é capaz de nos levar à realidade de Deus, mas sim a autocompreensão da vida em termos de uma aspiração” (FRANKL, 1978, p. 274).

Nessa relação pessoal, não pode o ser humano pretender falar de Deus, pois se trata de uma dimensão mais abrangente do que a humana. Mas esse fato em nada o impede de falar a Deus, de orar (FRANKL, 2013a, p. 182). Assim como Scheler, Frankl acredita que o ser humano ou tem Deus ou tem ídolos, pois sempre o ser humano acredita em algo último, podendo ser essa uma compreensão da anterioridade ou, de fato, da ulterioridade. Em um monólogo, ao dizer “Tu”, convertendo-o em um diálogo, exige-se do ser humano a recusa da supervalorização da “*ratio*”. Para Frankl, o “sacrifício da razão” significa simplesmente o reconhecimento da existência de algo acima do intelecto.

Na verdade, o homem se contenta às vezes em renegar apenas o nome de Deus; por arrogância (*Hochmut*) fala então somente “do divino” ou da “divindade”, e mesmo a ela gostaria de dar um nome particular ou escondê-la a qualquer preço atrás de expressões vagas e nebulosas de conotação panteística. Pois assim como se necessita de um pouco de coragem (*Mut*) para declarar-se partidário daquilo que se reconheceu, é preciso ter um pouco de humildade (*Demut*) para designá-lo com aquela palavra que os homens vêm usando há milênios: a simples palavra “Deus” (FRANKL, 1997, p. 43).

Nesses termos, o relacionamento com o suprasentido acontece sob o paradoxo transcendência/intimidade. Deus é, ao mesmo tempo, infinitamente longe e infinitamente perto. Na perspectiva da transcendência, Frankl (1978) postula que Deus permanece incomensurável em relação a tudo que é terreno, humano e temporal. Deus seria indizível e inconcebível, mas apenas crível e vivencial. Frankl compreende que, além de viver um relacionamento oculto com um deus igualmente oculto, em termos de uma distância transcendente, o ser humano se relaciona com ele também no âmbito da intimidade.

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

No paradoxal relacionamento com o absoluto, há a conversão da transcendência em intimidade. O mais íntimo dos pronomes, o “Tu”, não é dirigido nem aos pais, mas reservado a Deus, ao nome que inspira temor. Nessa relação com o divino, a oração é o único ato do espírito humano capaz de tornar Deus presente como “Tu”, pois ela o atualiza, concretiza e personifica. Para Frankl, a oração torna Deus presente. Desta forma Frankl se expressa: “só podemos falar a Deus realmente sob a forma de um Tu, pois Dele, a seu respeito, não se pode dizer nada” (FRANKL, 1978, p. 278). Ela é um dedicar-se a Deus. A oração pode cristalizar-se em sua prática, convertendo-se em símbolo, onde perdura.

Por consequência, Frankl interpreta as orações, os ritos nas igrejas, as revelações dos profetas e dos santos não como arquétipos, mas como mecanismos dos quais o ser humano se apodera de maneira existencial. O ser humano encontra prontos orações e símbolos dinâmicos que dizem algo na relação com o divino. Isso porque “o que a oração efetua é a intimidade da transcendência, o que o símbolo supera é a transitoriedade da atualização” (FRANKL, 1978, p. 279). Diante do indizível, não cabe ao ser humano falar de Deus, apenas dizer a Deus, orar. “No enfoque do infinito o absoluto se transforma em concreto, a divindade panteísta em um Deus teísta, o espiritual em um espírito pessoal-concreto, em uma palavra, em um tu” (FRANKL, 1978, p. 277).

Como Fraas defende, o pensamento frankliano apresenta uma tendência apologética ao pensar Deus, originada na fundamentação da perspectiva do dever. Ao compreender o ser humano a partir da transcendência, Frankl buscará uma *“imago hominis”* mais fiel à natureza humana. Para Frankl, “uma imagem correta rompe não só com a facticidade, como também com a imanência. Uma ideia do homem limitada à imanência não está completa. Ou bem o homem se concebe como imagem de Deus, ou degenera em uma criatura de si mesmo” (FRANKL, 1978, p. 261). A existência a partir da transcendência é, para Frankl, a sua configuração a partir do dever, pois, por meio desse, é possível antecipar um modo de ser específico. O dever ser brota de sua profundidade espiritual de onde é capaz de se configurar de modo genuíno.

Considerações Finais

A compreensão antropológica em sua totalidade, viabilizada por Frankl, permite a consideração positiva da dimensão religiosa no âmbito terapêutico. Essa empreitada possibilita compreender o ser humano religioso como ele próprio se compreende, sem prejuízos a sua escolha em assumir o divino como real. Ao tratar a religiosidade como genuína forma de existência, como manifestação que brota da dimensão mais profunda do ser humano - a

espiritual -, Frankl combate as perspectivas que a consideram como um epifenômeno. O tratamento dispensado por Frankl à religião constitui um de seus grandes legados e o diferencial entre outras psicoterapias. Não se deve deduzir, entretanto, que seja a logoterapia apropriada somente aos crentes, pois, como visto, Frankl deixa em aberto a questão do sentido. Isso equivale a dizer que o método logoterapêutico pode ser útil a todas as pessoas. Como afirma Fabry, “na logoterapia, o primeiro passo a ser dado é enfrentar a realidade. A logoterapia, uma forma existencial da psicoterapia, afirma a realidade vista como um todo, inclui a dimensão sobre-humana onde reside o sentido último da existência”(1984, p. 183).

Mediante a classificação da logoterapia enquanto psiquiatria existencial ou humanística, Frankl, em *Um sentido para a vida* (1978), faz reparos críticos ao chamado existencialismo e contesta algumas perspectivas da psicologia humanista. Seu objetivo é mostrar em que medida seu método terapêutico se diferenciaria da classificação adotada no contexto norte-americano. Além disso, Frankl também anuncia: “Mas não se surpreenda meu leitor: também sou contra a pseudologoterapia” (FRANKL, 2005, p. 7). O autor não deixa explícito o que precisamente compreende como a “pseudologoterapia”, mas, ao se traçar uma linha cronológica sobre o conjunto de suas obras⁸, o que se percebe é que a temática da religião é recorrente, principalmente por meio de seu “*experimentum crucis*” nos campos de concentração. Isso permite auferir, ainda que de modo incipiente, que uma das significações da “pseudologoterapia” esteja associada à desconsideração do fenômeno religioso na prática clínica.

Muitos podem objetar que a prática clínica deve permanecer neutra quanto a questões religiosas, e, segundo o criador da logoterapia, isso está correto. Contudo, permanecer neutro equivale a ter o cuidado de não prescrever, de modo algum, um sentido para a vida, ou até mesmo uma religião específica, pois essa deve ser assumida livremente. Do mesmo modo, permanecer neutro não implica negar ou suprimir essa realidade. Ser neutro diante de questões religiosas é compreender que esse fenômeno “pelo visto é **imanente** ao homem, embora muitas vezes permaneça **latente**” (FRANKL, 1997, p. 48, grifo nosso), e que, ao ser trazido pelos clientes, deve ser tratado como expressão de humanidade.

A partir do percurso trilhado neste artigo, foi possível perceber que a antropologia filosófica frankliana se aproxima de uma perspectiva religiosa na medida em que habilita o ser humano para enfrentar todas as adversidades. O referencial de enfrentamento do ser humano não é um Deus institucionalizado, como viabilizado por meio perspectiva teológica, mas é o da responsabilidade, que, em sua transcendência, pode se remeter ao suprasentido. É uma perspectiva religiosa pois é garantia de um sentido incondicional para vencer a falta de sentido no sofrimento. A própria experiência de Frankl o leva a afirmar: “não tenho nenhuma estatística, mas, seguindo minhas impressões, meu sentimento, é de que mais pessoas em Auschwitz readquiriram sua crença e que em mais pessoas em Auschwitz a fé foi fortalecida” (FRANKL, 2013b, p. 84). A crença em um suprasentido garante àquele que sofre compreender que o seu sofrimento é também uma pergunta, e que de novo a vida o inquirere, requerendo do “*Homo patiens*” uma postura de “homem incondicionado”, assim como evidencia Habacuque em seu hino, o qual é citado por Frankl:

Esperei em silêncio o dia da aflição, que se há de levantar sobre o povo que nos oprime porque então a figueira não brotará, nulo será o produto das vinhas, faltarão o fruto da oliveira, e os campos não darão de comer. Não haverá mais ovelhas no aprisco, nem gado nos estábulos. Eu, porém, regozijar-me-ei no

⁸A referência é quanto aos livros e conferências posteriores, como: *O homem incondicionado* (1949); *Homo patiens* (1950); *A vontade de sentido* (1960); *Psicoterapia e humanismo* (1978); *A questão do sentido em psicoterapia* (1981); *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido da vida* (1984).

Senhor. Encontrarei minha alegria no Deus de minha salvação (FRANKL, 2013a, p. 194).

Frankl conclui afirmando: “Que seja essa a lição a se aprender de meu livro” (2013a, p. 194). A lição é a que existe um sentido incondicional na vida, um suprassentido referente a uma superpessoa. Essa lição deve ser levada a sério na compreensão de um ser humano em busca de se realizar completamente. É a lição de que a vida questiona e que, perante as situações, o ser humano deve ser responsável, adotando uma atitude, decidindo-se por ela. Guimarães Rosa traduz esse conceito de forma poética em *Grande Sertão: Veredas*.

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

A vida é dotada de sentido, compreendido como incondicional, que está à disposição do ser humano a todo momento, em cada situação, pois quem tem um motivo para viver suporta todo o como existir. A coragem de existir advém do sentido que motiva o ser humano a continuar a responder à vida, enquanto ela o “embrulha”. Diante disso, o ser humano responde aos questionamentos da existência de diversas formas, seja criando, amando, vivenciando e tomando uma atitude perante algo ou alguém, ou, por vezes, perante a si mesmo, pois, mediante um sofrimento ou situação imutável, ou na conclusão da vida, a única saída de que dispõe, a única resposta que lhe cabe se refere àquele simples pronome, o “Tu” de Deus. Nesse sentido, a antropologia frankliana promove uma passagem, não só de um “*homunculus*” a um “*Homo humanus*”, mas também e, principalmente, de um “*Homo humanus*” para um “*Homo religiosus*”. Tal é o coroamento da antropologia frankliana, a compreensão da pessoa em sua totalidade.

Referências

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

FABRY, Joseph B. *A busca do significado: Viktor Frankl, Logoterapia e vida*. 4. ed. São Paulo: ECE, 1984.

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

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

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

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

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

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

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

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

PACCIOLLA, Aureliano. *Psicologia contemporânea e Viktor Frankl*. fundamentos para uma psicoterapia existencial. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2015.

PETER, Ricardo. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

GUIMÃES ROSA, João. *Grande Sertão*. Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

VERGOTE, Antoine. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. In: PAIVA, Geraldo José (Org.). *Entre necessidade e desejo. Diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.