UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LARISSA FERNANDA BITTENCOURT

AUTODISTANCIAMENTO, AUTOTRANSCENDÊNCIA E DIMENSÃO NOÉTICO-ESPIRITUAL: FRANKL E O RESGATE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA SCHELERIANA

TOLEDO
2024

LARISSA FERNANDA BITTENCOURT

AUTODISTANCIAMENTO, AUTOTRANSCENDÊNCIA E DIMENSÃO NOÉTICO-ESPIRITUAL: FRANKL E O RESGATE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA SCHELERIANA

Trabalho de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Bittencourt, Larissa Fernanda
AUTODISTANCIAMENTO, AUTOTRANSCENDÊNCIA E DIMENSÃO NOÉTICO-ESPIRITUAL: FRANKL E O RESGATE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA SCHELERIANA / Larissa Fernanda Bittencourt; orientador Roberto Kahlmeyer-Mertens. -- Toledo, 2024.
130 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Max Scheler. 2. Viktor Frankl. 3. Autotranscendência. 4. Autodistanciamento. I. Kahlmeyer-Mertens, Roberto, orient. II. Título.

LARISSA FERNANDA BITTENCOURT

AUTODISTANCIAMENTO, AUTOTRANSCENDÊNCIA E DIMENSÃO NOÉTICO-ESPIRITUAL: FRANKL E O RESGATE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Orientador(a) - Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Ivo Studart Pereira

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO CEARÁ - CAMPUS ACARAÚ (IFCE)

Leila Rosibell Klaus

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 16 de maio de 2024

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, LARISSA FERNANDA BITTENCOURT, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 2024

_____

Assinatura

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, meu orientador, pela confiança depositada em minha proposta de projeto e em minha capacidade. Pela compreensão, atenção, apoio e disponibilidade, pelo aconselhamento assertivo e pelo estímulo permanente. Por ter me corrigido quando necessário sem nunca me desmotivar.

Aos professores membros da banca de qualificação, Prof.ª. Dr.ª Leila Rosibeli Klaus e Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto, pelos pertinentes apontamentos que engrandeceram esse estudo e aos membros da banca de defesa, Prof. Dr. Ivo Studart Pereira, Prof.ª. Dr.ª Leila Rosibeli Klaus e Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto pelo tempo e atenção prestados.

A todos os docentes que contribuíram para meu aprendizado no decorrer desse curso, e que, com empenho, se dedicam à arte de ensinar e ao amor à sabedoria.

A Unioeste - Toledo, por todo suporte e por ser este ambiente de construção de conhecimento.

Aos colegas de mestrado pela partilha do conhecimento e contribuições. Em especial a colega Suzi Florencio, a qual sempre me apoiou e motivou.

A todos que incentivaram meu ingresso neste curso de Mestrado e a todos que estiveram ao meu lado neste caminho íngreme que foi a escrita do trabalho de conclusão.

A minha mãe, Rozemari Klasman, que sempre incentivou os estudos e auxiliou em tudo o que pode durante todo o processo.

Aos familiares amados, que com seu amor deram força nos momentos mais difíceis.

Aos amigos queridos, que com seu apoio fizeram total diferença para que eu chegasse até aqui, com torcida e palavras de incentivo.

Aos colegas de trabalho pelo carinho, palavras de incentivo e empatia.

A cada pessoa que, com um gesto de gentileza ou uma palavra de incentivo iluminou os dias mais difíceis desta caminhada.

A Deus, base que me manteve.

“Se eu não o fizer, quem o fará? Se eu não o fizer agora mesmo, quando eu deverei fazê-lo? E, se o fizer apenas por mim mesmo, o que serei eu?”

Hillel

RESUMO

BITTENCOURT, Larissa Fernanda. *Autodistanciamento, Autotranscendência e dimensão noético-espiritual: Frankl e o resgate da antropologia filosófica scheleriana*. 2024. 130 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

A presente dissertação tem como tema a influência da antropologia filosófica scheleriana na obra de Viktor Frankl, especificamente no modo com que o conceito de espírito proposto por Scheler se coaduna aos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência na análise existencial frankliana. Passa a ser propósito, então, ressaltar a importância da pesquisa realizada, considerando que no cenário contemporâneo é cada vez mais presente o sentimento de vazio na existência humana, sendo que a compreensão dos conceitos de autotranscendência e autodistanciamento, bem como a compreensão do ser humano se fazem cada vez mais necessários. Na obra de Frankl, onde quer que se olhe, está disseminado o aporte filosófico que se constitui como base para sua Logoterapia e, nesse, destaquem-se os componentes fenomenológico e existencial. Dentre os filósofos estudados por Frankl, identifica-se o fenomenólogo Max Scheler como uma de suas principais influências, o qual, além de provocar significativo impacto intelectual em nosso autor, a ponto de mudar a trajetória de seus estudos, contribuiu energicamente para a compreensão de humano, central na Análise Existencial frankliana. Com esta ligação direta entre os autores cabe questionar: *como o conceito de espírito oriundo da antropologia filosófica scheleriana tem influência na formulação do conceito de autodistanciamento e autotranscendência de Viktor Frankl*? Para responder a esta questão, realizamos uma pesquisa exploratória de tipo bibliográfico do tema, que teve por objetivo determinar qual o legado da antropologia filosófica de Max Scheler na análise existencial de Viktor Frankl, particularmente nos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência. Para tanto, buscou-se descrever a antropologia filosófica de Scheler e a visão antropológica encontrada na obra de Frankl, investigando ressonâncias do conceito de espírito nos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência de Frankl. As obras de destaque utilizadas na elaboração desta dissertação foram: *A posição do homem no cosmos*, de Max Scheler e *O sofrimento humano: Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, de Viktor Frankl. A partir da pesquisa realizada foi possível resgatar as bases filosóficas da Análise Existencial frankliana compreendendo como os conceitos da antropologia filosófica scheleriana, bem como sua fenomenologia, permeiam a visão de homem e de mundo da teoria de Viktor Frankl, culminando na elaboração do conceito de autodistanciamento e autotranscendência. Foi possível também uma maior compreensão deste conceito evidenciando sua importância para o bem-estar e a vida do ser humano contemporâneo.

Palavras-Chave: Max Scheler; Viktor Frankl; Autotranscendência; Autodistanciamento; Dimensão noético-espiritual.

ABSTRACT

BITTENCOURT, Larissa Fernanda. *Self-distancing, Self-transcendence, and noetic-spiritual dimension:* Frankl and the rescue of Schelerian philosophical anthropology. 2024. 130 p. Dissertation (master's in philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2024.

The present work focuses on the influence of Scheler's philosophical anthropology on the work of Viktor Frankl, specifically regarding how the concept of spirit proposed by Scheler aligns with the concepts of self-distancing and self-transcendence in Franklian existential analysis. It is important to highlight the relevance of this research, considering that the feeling of existential emptiness in human existence is increasingly prevalent in the contemporary scenario. Thus, understanding the concepts of self-transcendence and self-distancing, as well as the nature of human existence, becomes ever more necessary. In Frankl's work, one can find the philosophical contributions that form the foundation of his Logotherapy, with a particular emphasis on phenomenological and existential components. Among the philosophers studied by Frankl, the phenomenologist Max Scheler stands out as one of his main influences. Scheler not only had a significant intellectual impact on Frankl, altering the trajectory of his studies, but also energetically contributed to the understanding of the human being, which is central to Franklian existential analysis. Given this direct connection between the authors, it is worth asking: how does the concept of spiritual dimension arising from Scheler's philosophical anthropology influence the formulation of Viktor Frankl's concepts of self-distancing and self-transcendence? To answer this research question, we conducted exploratory bibliographical research aimed at determining the legacy of Max Scheler's philosophical anthropology in Viktor Frankl's existential analysis, particularly concerning the concepts of self-distancing and self-transcendence. To this end, we aimed to describe Scheler's philosophical anthropology, and the anthropological vision found in Frankl's work, investigating the resonances of the concept of noetic-spiritual dimension and related concepts of human and spirit within Frankl's notions of self-distancing and self-transcendence. The primary works used in the preparation of this dissertation were The Position of Man in the Cosmos by Max Scheler and Human Suffering: Anthropological Foundations of Psychotherapy by Viktor Frankl. From the research conducted, it was possible to elucidate the philosophical foundations of Franklian existential analysis, demonstrating how Schelerian philosophical anthropology and his phenomenology permeate Viktor Frankl's understanding of humanity and the world, culminating in the formulation of the concepts of self-distancing and self-transcendence. Additionally, we gained a deeper understanding of these concepts, highlighting their importance for the well-being and lives of contemporary human beings.

KEY WORDS: Max Scheler; Viktor Frankl; Self-transcendence; Self-distancing; Noetic-spiritual dimension.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12
1 DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER À ONTOLOGIA DIMENSIONAL DE FRANKL.....20
1.1 A abrangência da disciplina de antropologia filosófica de Scheler 20
1.2 O problema central da antropologia scheleriana.....29
1.3 A vinculação entre antropologia e metafísica.....35
1.4 O conceito de análise existencial e logoterapia.....39
1.5 Ontologia dimensional e sua importância na obra de Frankl.....41
2 INDAGAÇÕES ACERCA DO HUMANO, UMA APROXIMAÇÃO ENTRE FRANKL E SCHELER.....53
2.1 Conceito de espírito em Scheler: a proposta de um novo princípio antropológico.....53
2.2 A compreensão de humano em Scheler em face das críticas a Doutrina Clássica e Doutrina Negativa do Homem.....58
2.3 O Conceito de pessoa em Scheler 63
2.4 Ideação e Redução Fenomenológica.....67
2.5 A dimensão noético-espiritual na obra frankliana: uma apropriação de Scheler.....72

3 O PRINCÍPIO ESPIRITUAL HUMANO COMO CAMINHO PARA O AUTODISTANCIAMENTO E A AUTOTRANSCENDÊNCIA.....86
3.1 A abertura ao mundo em Frankl e Scheler.....86
3.2 A liberdade humana 93
3.3 Autodistanciamento e a força de oposição do espírito.....97
3.3.1 O heroísmo e o humor como manifestações do autodistanciamento.....104
3.4 Autotranscendência e a abertura para o sentido.....106
3.4.1 Amor e consciência como manifestações da autotranscendência.....116
CONSIDERAÇÕES FINAIS 122
REFERÊNCIAS 129

INTRODUÇÃO

O trabalho propõe-se a investigar as bases filosóficas do pensamento de Viktor Emil Frankl (1905-1997), mais precisamente sua análise existencial (= Logoteoria). Assim, assumimos por tema a influência que a antropologia filosófica de Max Scheler (especialmente no tocante à noção de "espírito") exerce sobre a elaboração dos conceitos de *autodistanciamento* e *autotranscendência* na obra frankliana. Esse tema é relevante no cenário contemporâneo, já que, em seu turno, Frankl indicava uma cena assolada por altos índices de suicídio, uso de drogas, depressão, agressão... Segundo o pensador, a motivação desses sintomas, em boa parte dos casos, é o sentimento designado por ele "vazio existencial"[1] que, por sua vez, culminam no que Frankl chamará de *neuroses noogênicas*[2]. Essas posições se fundamentam em seu livro *Sede de Sentido* (1974), no qual Frankl comunica saldos de algumas pesquisas realizadas sobre a questão do sentido e sua relação com as patologias. Uma delas foi realizada com estudantes da Idaho State University que já haviam passado por tentativas de suicídio, como resultado da pesquisa 85% desses casos indicaram como causa, no questionário respondido, que a vida não tinha sentido algum para eles. Outra pesquisa, realizada com usuários de drogas, por Lou Padelford, trouxe como resultado um índice de envolvimento com drogas de 4,25% em pessoas que se sentem medianamente realizadas, em comparação com o índice de 8,90% em pessoas que sofrem com um sentimento de ausência de sentido (FRANKL, 2016).

Frankl, perante tais dados e informações, observa que "[...] ao contrário do animal, o homem não tem instintos que lhe digam o que *tem* de fazer, e diferente dos séculos passados também não tem a tradição que lhe diz o que *deve* fazer, deste modo parece não saber o que *quer"* (FRANKL, 2016, p. 14). Pode-se observar nessa exposição de Frankl que o homem contemporâneo aparenta estar existencialmente desorientado, evidenciando a necessidade de uma resposta a respeito de si próprio.

A bem da verdade, o diagnóstico supra já havia sido feito por Max Ferdinand Scheler (1874-1928), décadas antes, em seu ensaio: *O homem e a História* (*Mensch und Geschichte*) de 1926. Neste se indica que: "Em uma história de aproximadamente

[1] Sentimento de falta de sentido.
[2] Dizendo de maneira breve e, por enquanto, apenas indicando a possibilidade de melhor caracterização dessa noção adiante, diga-se que estas são neuroses provenientes do sentimento de falta de sentido. (FRANKL, 2016).

dez mil anos, somos a primeira época em que o homem tornou-se total e completamente ‘problemático’ para si mesmo; na qual ele não sabe mais o que é, mas ao mesmo tempo ele também sabe que não o sabe” (SCHELER, 1986, p. 74). Dessa passagem, logramos a observação do filósofo referente ao sentimento de questionamento do ser humano e indagação por respostas relativas ao mesmo no contexto de sua época, questionamento este que culminou na elaboração de sua Antropologia Filosófica.

Como observado pelos dois mencionados pensadores, o contexto contemporâneo é marcado por um questionamento do ser humano a respeito de si próprio e de sua essência, e a resposta para esta pergunta, bem como a compreensão de alguns fenômenos humanos, pode contribuir como possível solução para alguns problemas existenciais vivenciados pelo humano. A *autotranscendência e o autodistanciamento*, conceitos formulados por Frankl, são, no âmbito da proposta do autor, fenômenos por excelência humanos e essenciais às vivências de sua existência, pois possibilitam ao ser humano a busca de sentido existencial e a possibilidade de escolha frente às circunstâncias da vida. Diante do exposto, é possível observar que a filosofia desenvolvida por Scheler e apropriada por Frankl, constitui base para a compreensão do humano atual.

Dito isso, é cabido situarmos o leitor, breve e preliminarmente, sobre os pensadores sobre os quais nos atemos nessa pesquisa. Viktor Frankl foi um pensador vienense, psiquiatra por formação e psicólogo por vocação, adentrando à área filosófica com seu doutoramento em filosofia no ano de 1948, com sua tese intitulada *“O Deus inconsciente”*. É indicado como fundador da Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, a qual nomeou Logoterapia, situando a mesma no campo da psiquiatria existencial. Ao longo de sua obra, o pensador sempre fez empenho em evidenciar o território fronteiriço que se estende entre a psicologia e a filosofia, dando especial importância a esta área do conhecimento para conferir à psicoterapia uma visão mais abrangente e compreensiva do ser humano. Busca então na filosofia fenomenológica as bases para edificar sua teoria (FRANKL, 2010).

Frankl recebeu variadas influências, entre elas é possível citar as de Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Karl Jaspers, Martin Buber e Ludwig Binswanger (AQUINO, 2013). Entretanto, é justo creditar a Max Scheler os maiores e mais intensos influxos sobre o pensamento de Frankl, pois a partir do contato com a filosofia scheleriana este autor teve um significativo impacto intelectual, a ponto de mudar a

trajetória de sua obra e ter consciência do quanto seu pensamento ainda incorria em posições francamente psicologistas. Em sua obra autobiográfica intitulada *O que não está escrito nos meus livros* (1995), Frankl reconhece e destaca essa influência:

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

De maneira assemelhada, na obra *A vontade de sentido* (1969-1988), Frankl também indica a importância scheleriana no desenvolvimento de seu pensamento, afirmando que teóricos renomados sustentam que a logoterapia é o resultado da apropriação e aplicação das categorias de Max Scheler na psicoterapia.[3]

Diante do apresentado, clarifica-se a importância que tem Max Scheler, filósofo de Munique, no desenvolvimento do pensamento de Viktor Frankl. O primeiro foi filósofo de destacada presença e importância no início do século XX, porém, após sua morte, o interesse no desenvolvimento de estudos relacionados a sua obra diminuiu consideravelmente, sendo hoje ainda proporcionalmente pouco estudado. Scheler foi considerado por Heidegger como a maior força filosófica da Alemanha em sua época, senão da Europa, ou mesmo da filosofia contemporânea de modo geral. (KAHLMEYER-MERTENS, 2020). Tal como se sabe, Scheler impactou inúmeros articulistas que são seus devedores, como: Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrandt, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur e Emmanuel Lèvinas. Sendo que também é possível observar traços de sua filosofia em outros pensadores sem declarado reconhecimento dos mesmos, sendo eles: Erich Fromm, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Karl Popper, Gaston Bachelard, Noam Chomsky, John Rawls, Karl O. Apel e Hans Jonas (MATHEUS, 2002).

A trajetória intelectual de Scheler também sofreu sensíveis influências, podendo citar como as principais Nietzsche e Husserl. Seu pensamento está fortemente vinculado ao contexto filosófico e cultural da época, estando Scheler no centro do movimento fenomenológico iniciado por Edmund Husserl. Com o

[3] Frankl (2020, p. 19) afirma: "Há autores dignos de menção, os quais sustentam que a obra de Binswanger encerra uma tentativa de aplicação dos conceitos heideggerianos na psiquiatria, enquanto a logoterapia seria o resultado da aplicação das categorias de Max Scheler na psicoterapia."

desenvolvimento deste movimento surgiram duas escolas fenomenológicas, a de Munique e a de Göttingen. Logo foi criado um veículo para divulgação dos estudos produzidos por elas, o *Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica*, sendo Scheler um de seus editores, ao lado do próprio Husserl. No ano de 1913, na primeira edição desta revista foram publicados os trabalhos *Ideias,* de Husserl e *O Formalismo da ética e a ética material dos valores*, de Scheler. Desse modo: "Estão bem documentados os laços que ligam Scheler ao movimento fenomenológico e do quanto nosso filósofo se apossou dos seus princípios e posições de modo muito peculiar". (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 56-57). Scheler, no entanto, não tardou a distanciar-se de Husserl, utilizando os ensinamentos da fenomenologia[4] de maneira peculiar e estendendo a análise fenomenológica aos conteúdos sentimentais, destacando-se por sua originalidade na compreensão da fenomenologia e seu método. Neste sentido, novamente acrescenta Kahlmeyer-Mertens (2020):

> [...] nosso filósofo delimita traço até então inexplorado no pensamento husserliano, qual seja, o da intencionalidade dos sentimentos. [...] com a fenomenologia de Scheler, passamos a contar com outra categoria de objetos da consciência, matéria de um tipo de saber não obtido pelo entendimento, mas no campo indomesticado e espontâneo do sentir [...]. Tal achado fenomenológico permite a nosso filósofo elaborar refinadas análises no tocante ao papel dos sentimentos no campo de uma "axiologia fenomenológica" [...] (p. 57, 58, 59).

É possível presumir desde aqui como Scheler utilizou o conhecimento fenomenológico de maneira original, diferente de Husserl que se dedicava somente aos conteúdos de natureza intelectual. Scheler ampliou seu campo de investigação para os sentimentos, dando significativa importância para a intuição. Assim, no decorrer de seu trabalho, mostrou-se também interessado pela temática da ética e da axiologia. Em um momento posterior, criou a antropologia filosófica, esta assumiu importância central em seu pensamento do meio para o fim na década de 1920, sendo Scheler o grande responsável em orientar a filosofia de seu tempo para um viés antropológico (HENCKMANN, 1998).

Scheler, sob orientação de seu professor Rudolf Eucken, escreveu a tese de doutorado *A fundamentação das relações entre os princípios da lógica e os da ética*, e sua tese de habilitação à docência, intitulada *As relações entre o método*

[4] A Fenomenologia é uma escola filosófica cujo pai e mestre é Edmund Husserl. Começou na Alemanha em fins do século 19 e na primeira metade do século 20. (BELLO, 2006, p. 17).

transcendental e o método psicológico na filosofia. É possível perceber a influência de Eucken na metafísica, na ética e na antropologia scheleriana. “A insistência de Eucken sobre a autonomia do espírito tornou-se um dos pontos basilares de sua filosofia. Do mesmo modo, a obra *O lugar do homem no cosmos* é uma resposta à questão que aparece repetidas vezes nos trabalhos de seu orientador” (COSTA, 1996, p.17-18). Na obra de Scheler *O lugar do homem no cosmos* encontra-se trabalhos que dão diretrizes à elaboração de uma disciplina que Scheler pretendia propor, sob o título de “antropologia filosófica”; esta que ficou apenas na forma de acenos diante da morte precoce do filósofo.

A fim de evidenciar a importância que a antropologia filosófica de Scheler exerceu sobre a teoria de Frankl, o propósito do presente trabalho é responder a seguinte problemática: *Como o conceito de espírito, no âmbito da antropologia filosófica scheleriana, exerce influência na formulação dos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência de Viktor Frankl?*

O esforço por responder esse problema recorre à metodologia da pesquisa bibliográfica de caráter teórico-exploratório. Na estruturação dos temas aqui abordados, adotamos a seguinte distribuição em capítulos:

Em nosso *primeiro* movimento de desenvolvimento, a dissertação apresenta os termos dos dois pensadores ora estudados. Nesse momento, o foco da pesquisa é a compreensão de humano de cada um dos filósofos. Em Scheler essa compreensão se dá pela Antropolofia Filosófica, já em Frankl é através de sua Ontologia dimensional. Se apresenta, assim, de maneira geral, o trabalho desenvolvido por cada um dos filósofos e a especificidade dos temas tratados por eles por uma abordagem filosófica. Nesse primeiro capítulo, discorreremos sobre a filosofia de Max Scheler, e o que pode ser considerado sua maior inquietação filosófica: a pergunta sobre a essência do humano. Tal como mostraremos, Scheler tinha fundamental interesse nessa problemática e desenvolveu um projeto abrangente de uma antropologia filosófica, sendo esse projeto importante marco para a filosofia, pois abre espaço para uma nova área de investigação e inaugura uma nova disciplina de Antropologia Filosófica. Marco que foi significativo à humanização do paradigma vigente na época que era dominado pelo *positivismo*[5], sendo Scheler um crítico a esse sistema.

[5] Em breve notícia, temos que o positivismo foi uma corrente filosófica inaugurada por Auguste Comte no início do século XIX, a qual considerava o conhecimento científico obtido por meio do empirismo como única forma de saber válida, desacreditando explicações metafísicas. Nasceu com influências do

É mais que sabido o quanto Scheler foi influenciado pela fenomenologia de Husserl que, por sua vez, suscitava aspectos do historicismo de Dilthey com a "filosofia da vida". Crítico tenaz ao movimento positivista, Dilthey havia sustentado a importância do método hermenêutico para uma compreensão abrangente da vida humana em sua complexidade, considerando que a explicação causal fornecida pelas ciências naturais deve ser substituída por uma compreensão descritiva, pois essa é a mais adequada para o conhecimento da própria vida, incluindo assim as ciências do espírito. Assim, Scheler, sob essas influências, também assumiu a atitude de oposição ao positivismo por considerar este método como reducionista. Assim:

> Max Scheler concorda plenamente com o sentido fundamental das críticas de Dilthey ao positivismo e com as afirmações referentes a especificidade da vida humana. Tanto assim que as toma como base para a elaboração do seu conceito de filosofia e como ponto de partida para a distinção fundamental que estabelece entre a filosofia e as ciências, incluindo a psicologia. (COSTA, 1996, p. 34)

Scheler observa que, diante de tantas visões de humano presentes na história até então, não havia uma que considerava esse ser em sua totalidade e em sua essência. Assim, nosso filósofo desenvolve um projeto de antropologia filosófica na busca pela essência humana. O primeiro capítulo descreve detalhadamente a dimensão metafísica do humano. Na sequência, apresentamos o trabalho realizado pelo outro autor estudado nessa pesquisa, Viktor Frankl, autor este que teve influências fenomenológicas e foi profundamente marcado por Scheler. Frankl utilizou a filosofia scheleriana para desenvolver tanto uma prática psicoterapêutica nomeada logoterapia, quanto uma teoria filosófica-antropológica denominada Análise Existencial, com o objetivo de alcançar uma compreensão mais ampla e abrangente do ser humano. Apresentamos, então, os conceitos de Logoterapia e Análise Existencial e, posteriormente, a Ontologia Dimensional frankliana.

No *segundo capítulo*, adentramos de forma mais minuciosa em questões conceituais. Então, trabalharemos com o conceito de *espírito*, proposto por Scheler em sua obra *A posição do homem no cosmos,* indicaremos também como este conceito tem relação com a proposta de uma antropologia filosófica. Scheler menciona

---

iluminismo e o advento da sociedade industrial, em um cenário social marcado pelas crises ocasionadas com o fim da idade média.

em sua obra o quanto a palavra espírito sofreu deturpações e que, ao longo da história, poucos se dedicaram a pensar algo específico sobre ela, assim dedica-se com afinco a este tema. Na antropologia filosófica scheleriana, o espírito é conceito central, sendo proposto como um novo princípio para o entendimento do ser humano.

Na sequência, abordaremos como esse novo princípio proposto pelo autor influencia a compreensão de humano e de pessoa vigentes em sua antropologia filosófica. Tal compreensão destaca-se por conferir humanização ao paradigma vigente na época, na qual o ser humano é considerado em sua unicidade enquanto pessoa. Abordaremos o conceito de redução fenomenológica e o modo específico de Scheler se apropriar desse conhecimento da fenomenologia proposto por seu mestre Husserl, para exemplificar o ato que melhor define o espírito humano segundo Scheler, o ato de *ideação*.

Para encerrar este segundo capítulo, apresentaremos o conceito de dimensão noético-espiritual na obra frankliana, como uma influência da filosofia de Scheler sobre o pensador Frankl. Nesse tópico, trataremos da definição desse conceito para o autor, apresentando, de forma breve, como este modo de ser espiritual se manifesta na existência. Tal como ainda veremos, o conceito de dimensão noético-espiritual é um dos pilares para a compreensão do especificamente humano na Análise Existencial frankliana, proporcionando uma visão de ser humano de forma integral, concepção essa que foi inovadora para o contexto das psicoterapias propostas até aquele momento.

Nosso *terceiro capítulo* abordará a influência desse novo princípio proposto por Scheler em sua antropologia filosófica e apropriado por Frankl em sua Análise Existencial, na elaboração dos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência. Iniciamos este capítulo apresentando os conceitos de abertura ao mundo e liberdade como possibilidades do modo de ser espiritual próprio ao humano. A partir dessa possibilidade humana de abertura ao mundo e liberdade, seguimos articulando os conceitos relativos ao modo de ser espiritual com os fenômenos humanos de autodistanciamento e autotranscendência.

Para finalizar aprofundamos a compreensão desses conceitos buscando compreender a importância desses na existência humana e em suas principais manifestações. Assim, mostraremos o quanto o autodistanciamento refere-se à capacidade humana de criar uma distância de seu próprio psicofísico; neste ato, se cria uma oposição entre espírito e organismo, o que faculta ao humano uma tomada

de posição em relação a sua vida fática, abrindo as possibilidades de escolha e transformação perante sua existência. Deste modo, o humano não é meramente um ente determinado, mas lhe é facultado um posicionamento perante sua facticidade, sendo, portanto, 'incondicionado'. Como veremos, entre os fenômenos humanos que Frankl alude como principais manifestações do autodistanciamento, podemos citar o *heroísmo* e o *humor*. A autotranscendência se tornará, assim, um conceito de grande importância na Análise Existencial frankliana, pois é por meio dessa que se abre a possibilidade de busca de sentido. A autotranscendência pode então ser pensada como a capacidade humana de sair de si mesmo em direção ao mundo, na busca de sentidos a realizar ou outro ser humano a quem encontrar. Constitui esse movimento do humano de voltar-se para fora de si mesmo. É a partir deste sair de si que o humano encontra o sentido de sua existência e se realiza. Como principais manifestações da autotranscendência, Frankl referenciou em sua obra o amor e a consciência. Todos esses conceitos deverão ter lugar e tematização detalhada na programação desse tópico.

Tendo aqui introduzido nossas linhas diretrizes, elementos metodológicos, conceitos preliminares, e mesmo um plano de desenvolvimento de nossos capítulos, podemos passar ao primeiro de nossos desenvolvimentos temáticos.

1 DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SCHELER À ONTOLOGIA DIMENSIONAL DE FRANKL

1.1 A abrangência da disciplina de antropologia filosófica de Scheler

Em seu escrito de 1926, *O Homem e a História* (*Mensch und Geschichte*), contido na obra *Visão Filosófica do Mundo (1986)*. Scheler levanta uma problematização sobre a necessidade de uma antropologia filosófica para a compreensão do humano em sua completude. É possível perceber que o objetivo ao qual Scheler se propunha era alcançar uma compreensão acerca do humano de uma maneira abrangente e profunda, considerando sua complexidade e totalidade. O autor evidencia a importância de estudar o humano desde seus aspectos psicofísicos, sociais, relacionais, motivacionais e essenciais, direcionando seu estudo também para uma metafísica, e considerando esta uma condição básica para uma compreensão plausível do humano.

O projeto scheleriano de uma antropologia filosófica é de uma ciência que possa compreender o humano contemplando seus diversos aspectos e, assim, fornecer subsídios para as mais variadas ciências, como também embasar um fundamento último de natureza filosófica. Essa proposta de uma antropologia filosófica, que se mostra bem abrangente, pode ser observada na seguinte citação:

> Se há um problema filosófico cuja solução é exigida com a maior urgência pela nossa época, é este o problema de uma antropologia filosófica. Refiro-me a uma ciência fundamental da essência e da estrutura essencial do homem; da sua relação com os reinos da natureza (o inorgânico, o vegetal, o animal), bem como com o fundamento de todas as coisas; da origem metafísica da sua essência, como do seu início físico, psíquico e espiritual no mundo; das forças e dos poderes que movem o homem e que por ele são movidos; das tendências e leis fundamentais do seu desenvolvimento biológico, psíquico, espiritual e social, tanto no que diz respeito às suas possibilidades essenciais quanto às suas realidades. É nesta ciência que residem o problema psicofísico do corpo e da alma e o problema noético-vital. Somente uma antropologia desta espécie seria capaz de fornecer um fundamento último de natureza filosófica e ao mesmo tempo também objetivos determinados e seguros de pesquisa para todas as ciências que dizem respeito ao objeto "homem": as ciências naturais e médicas, as pré-históricas, etnológicas, históricas e sociais, a psicologia normal e a do desenvolvimento, bem como a caracterologia (SCHELER, 1986, p. 73-74).

Com base neste trecho, é possível indicar que Scheler lança algumas ideias a respeito da amplitude e abrangência de sua proposta de antropologia filosófica que estava por nascer. Scheler propõe um estudo profundo do modo de ser do humano e sua relação com a natureza e com o fundamento do mundo. O filósofo não só investigou aspectos de várias ciências, com o objetivo tanto de chegar a uma resposta suficiente de natureza filosófica, mas também contribuiu para demais áreas do saber relacionadas ao ser humano.

Scheler abordou o que seria uma inquietação filosófica, a saber, qual a essência e a origem do ser humano. Ele afirmou que em pleno século XX essa inquietação alcançou o seu auge, estando o ser humano “problemático” para si mesmo, no sentido da falta de um saber sobre si. (SCHELER, 1986). Segundo Scheler, para que seja possível realizar esta investigação é necessário olhar para esta questão de forma metódica e objetiva, despindo-se do conhecimento de todas as tradições anteriores que trataram sobre essa temática. Ao mesmo tempo reconhece o quanto isso é difícil, afinal essas categorias tradicionais exercem de certa forma um domínio inconsciente e perante elas é necessário conhecê-las em sua origem histórico-espiritual para que seja possível dominá-las por meio da aquisição de consciência. (SCHELER, 1986).

Para Scheler, é de grande importância olhar o fenômeno da consciência do humano sobre si mesmo como um processo histórico. No qual ocorre um alargamento da consciência de si do humano, como um desenvolvimento em pontos da história dignos de alusão. Cita o que, com a terminologia datada de sua época, se chamava de povos primitivos, os quais tinham certa compreensão da unidade entre o humano e os reinos animal e vegetal. Neste mesmo sentido, o filósofo de Munique faz referência a cultura da Índia, sendo esta uma cultura elevada e que tem como premissa este mesmo sentimento de unidade do homem com tudo que é vivo. E, posteriormente, é na cultura clássica que ocorre uma nítida distinção entre natureza e humano, com os conceitos de logos, da razão e do espírito, estas como características específicas e exclusivamente humanas, ocorrendo aí uma elevação deste em comparação com os outros seres, o colocando em uma relação com a divindade. (SCHELER, 1986).

Uma nova concepção do homem sobre si, representando um novo salto, ocorre com o advento do cristianismo, momento qual as doutrinas de Deus-homem e homem-filho-de-Deus atribuem ao humano uma importância cósmica e metacósmica. Pontua

também os desenvolvimentos relacionados à compreensão do humano proporcionados pela tese do heliocentrismo de Copérnico e a filosofia de Giordano Bruno com seu panteísmo acosmístico. Também cita no âmbito da filosofia movimentos que representaram uma relação essencial do humano para com o divino, por exemplo o uso da razão adotada em Descartes. Menciona ainda vertentes panteístas como Averroes, Hegel, Hartmann e Spinoza. (SCHELER, 1986)

Scheler observa esse desenvolvimento do olhar do humano sobre si no decorrer da história e acredita que o significado desses saltos de consciência é de fundamental importância para uma antropologia filosófica. Nas palavras do autor: “Um dos problemas mais fundamentais de uma antropologia filosófica é sabermos o que significam na realidade estes desenvolvimentos, em saltos, da consciência de si do homem.” (SCHELER, 1986, p. 76). Nosso autor desenvolve essa problemática com um questionamento por meio de uma antítese, na primeira hipótese esse significado representaria um processo de autoconhecimento no qual o humano assimila com mais profundidade seu lugar específico na totalidade do ser. A segunda hipótese atribui como significado o crescimento e aumento de uma ilusão perigosa.

Mas Scheler não procura responder a essa problemática neste momento. Na sequência o autor nos apresenta “[...] cinco – tipos fundamentais da concepção que o homem tem de si mesmo” (SCHELER, 1986, p. 76). Dessas cinco ideias fundamentais do Ocidente, três são conhecidas no âmbito da cultura em geral, as outras duas devido a suas peculiaridades não se submetem à consciência da cultura científica. Cada uma dessas concepções está vinculada a uma abordagem histórica específica, uma “[...] compreensão fundamental da história humana” (SCHELER, 1986, p. 76). Scheler deixa claro que não é adepto ou defensor de nenhuma dessas abordagens, nem tão pouco considera como verdadeiro o conteúdo delas, apenas as apresenta. O que este autor considera como verdadeiro promete expor somente em sua obra *Anthropologie*, que prenuncia aqui lançar.

As cinco ideias sobre o humano apresentadas por Scheler vigentes na cultural Ocidental podem ser assim arroladas: I – Judaico-Cristã; II – Da Grécia; III – Teoria naturalista – positivista; IV – Da decadência necessária do homem; V – Da elevação do homem. (SCHELER, 1986).

A primeira ideia descrita trata-se da tradição Judaico – Cristã, proveniente da fé religiosa, a qual tem como premissa o mito da criação do mundo por um deus pessoal, com o mito de Adão e Eva com sua posterior queda do paraíso e a origem

do pecado do homem. Com posterior redenção dos pecados humanos por um Deus-homem e o restabelecimento do elo entre o humano e o divino, com a crença na imortalidade da alma, ressurreição da carne e promessa de um juízo final. O filósofo observa que esta antropologia religiosa é destituída de sentido para uma filosofia e ciência autônomas, porém, reconhece o impacto e influência que este mito exerce sobre o ser humano, de formas inclusive não perceptíveis objetivamente. Assim, esse mito e ideia sobre o homem perpassa gerações, influenciando sentimentos e formas do agir do humano, bem como a consciência que este tem sobre si. Por exemplo, o sentimento de medo das coisas terrenas e a culpa como pressão constitutiva desse medo, "[...] que é a raiz emocional instintiva deste mundo de ideias especificamente judeu-cristão." (SCHELER, 1986, p. 78).

A segunda ideia vigente exposta por Scheler a respeito do humano provém da cultura grega, trata-se da ideia do *Homo sapiens*. Como filósofos representantes podemos citar Anaxágoras, Platão e Aristóteles. Aqui surge o conceito de razão, que é atribuída ao ser humano, ocasionando a distinção entre humano e o animal em geral.

> No campo de uma visão de mundo que interpreta todo ser organologicamente, usando as categorias de forma – positiva, ativa, semelhante às ideias -, e as categorias de um fator real passivo (matéria), negativo, eleva-se aqui pela primeira vez a consciência de si humana acima de todo resto da natureza." (SCHELER, 1986, p. 79).

Nesta visão a posse da razão dá ao humano capacidade de autoconhecimento, conhecimento do mundo e da divindade, também a possibilidade de transformação da matéria de uma maneira plena de sentido, bem como a busca por valores morais e seu desenvolvimento.

Em terceiro lugar na lista de interpretações sobre o humano, Scheler discorre sobre a teoria naturalista, a "positivista", e, posteriormente, a pragmatista. Utiliza como designação para o humano neste âmbito a nominação *Homo Faber*. De acordo com essa concepção de humano não existe uma diferença essencial entre o humano e animal, apenas uma diferença de grau. Portanto, nega uma faculdade racional particular que seja especificamente humana. Desta forma, em comparação com os gregos, temos uma mudança de *Homo sapiens*, o qual descreve o humano como um ser racional, para *Homo Faber* considerando o humano como um ser "instintivo". Nesta concepção de humano é descartada qualquer possibilidade de origem metafísica, sendo este resultado de um processo evolutivo das faculdades psíquicas. Assim, o

ser humano para esta ideologia é um animal de signos (= linguagem), um animal de instrumentos e um ser cerebral.

A quarta teoria sobre o humano consiste na afirmação da decadência necessária do homem. Esta ideia é bem criticada por Scheler no escrito *O Homem e a História,* e se opõe às citadas anteriormente, da judaico-cristã, do *Homo Sapiens* e do *Homo Faber*. De acordo com esta visão, o espírito e a vida são antagônicos, nas palavras de Scheler: “O espírito e a consciência aparecem então logicamente como o princípio que simplesmente destrói, que aniquila a vida, o mais alto dos valores [...] O espírito surge aqui como um parasita metafísico que introduz na vida e na alma para destruí-las.” (SCHELER, 1986, p. 92). Cita como “padrinhos” deste pensamento: Savigny, Heidelberg, Schopenhauer, Nietzsche, H. Bergson e a tendência moderna da psicanálise.

A quinta e última ideia sobre o homem citada por Scheler neste ensaio é a da *elevação do homem*. Como características desta visão de humano temos uma superestimação das capacidades humanas e uma elevação do humano a uma altura íngreme, com a presença de um novo ateísmo. Esta concepção antropológica resgata o conceito de super-homem abordado por Nietzsche e acontece de forma rigorosa na obra de dois filósofos que merecem destaque, são eles: Dietrich Heinrich Kerler e Nicolai Hartmann. De acordo com Scheler,

> [...] a pessoa se encontra, [...] entre as duas ordens, a do mecanismo real e a do domínio da ordem objetiva dos valores e das ideias, que paira livremente em si e não foi estabelecida por nenhum logos vivo e espiritual. [...] O pensamento e a vontade no homem não devem apoiar-se em nada para dar ao curso do mundo uma direção, um sentido, um valor. (SCHELER, 1986, p. 99).

Scheler realizou esse trabalho de examinar, no decorrer do processo histórico, todas as tradições referentes a compreensão a respeito do ser humano. De acordo com ele: "A única coisa que podemos fazer a fim de nos libertar lentamente destas categorias é chegar a conhecê-las com exatidão na sua origem histórico-espiritual e dominá-las através desta tomada de consciência" (SCHELER, 1986, p. 74). Para o autor é necessário fazer um exame crítico de todas as concepções de humano que já se apresentaram no processo histórico da humanidade. Nesse sentido, o autor propõe:

> E somente na medida em que estamos dispostos a fazer *tabula rasa* de todas as tradições referentes a esta questão e aprendemos a olhar para o ser chamado homem com a maior e mais metódica objetividade e espanto, poderemos chegar novamente a opiniões sólidas. (SCHELER, 1986, p. 74)

Scheler propõe fazer uma "tabula rasa" dessas tradições elencadas, utiliza o termo “tabula rasa” como referência a teoria cartesiana de negar toda existência. Utilizando esta alegoria, Scheler quer fazer uma tábula rasa "negando" todas as ideias de homem que já existiram, todas as vezes que o homem chegou a ter consciência de si. Ele faz esse exame pra dizer que houve progresso na história humana acerca da compreensão do que é o homem, mas mesmo as teorias apresentadas até então, (míticas, as racionais, de homo sapiens, homo faber, etc.) não abordam o homem a partir de fundamentos metafísicos.

Estando expostas essas visões de humano, Scheler observa que falta entre elas uma compreensão metafísica. Assim, busca um novo olhar para a essência do homem, ao mesmo tempo em que utiliza os conhecimentos já desenvolvidos nos âmbitos teológico, filosófico e das ciências naturais para contribuir na busca de uma resposta para sua inquietação filosófica.

Posteriormente, em seu ensaio *Visão Filosófica do Mundo*, editado postumamente em 1928, Scheler retorna a falar sobre uma antropologia filosófica e da importância que este tema carrega para a história da filosofia. Scheler faz a observação de que todos os problemas da filosofia se voltam para a questão: O que é o humano? Assim, o faz retomando a premissa sustentada por Kant segundo a qual todos os problemas básicos da filosofia repousam sobre esta problemática, apontando para a relevância de lançar olhar para uma disciplina como a antropologia filosófica. Scheler, expondo a ideia kantiana afirma: “[...] todo ser concreto do mundo interior e exterior deve ser relacionado em primeiro lugar com o homem” (SCHELER, 1986, p. 15). Em outra obra, intitulada a *Posição do Homem no Cosmos (Die Stellung des Menschen im Kosmos)* do ano de 1928, a propósito disso, o filósofo ainda acrescenta:

> [...] os problemas que o humano coloca acerca de si mesmo alcançaram no presente o ponto máximo registrado em toda história que nos é conhecida. No momento, como o humano admitiu nunca ter estado antes com uma posse tão diminuta de um saber tão rigoroso sobre o seu ser e como nenhuma possibilidade de resposta a esta pergunta o assusta mais, a nova coragem para a veracidade parece ter retornado até ele: a coragem de colocar de uma maneira nova esta

> questão essencial, sem a sujeição total, parcial ou só muito pouco consciente a uma tradição teológica, filosófica ou científico-natural até aqui corrente; a coragem de desenvolver - aproveitando ao mesmo tempo os ricos tesouros de saber singular conquistados através do trabalho das diversas ciências do homem - uma nova forma de sua autoconsciência e de sua auto-intuição (SCHELER, 2003, p. 3).

Temos aqui a indicação de que nosso filósofo observa que a humanidade chegou em um grau de questionamento sobre sua essência como nunca havia ocorrido antes na história, evidenciando a escassez de uma resposta satisfatória e reconhecendo o assombro que a falta de respostas para tal questão suscita no ser humano. Ao mesmo tempo, admite o surgimento de uma força de coragem para lançar luz para esta problemática, coragem esta que pressupõe uma inovação na forma de buscar respostas para essa questão essencial, realizando este feito sem a sujeição a uma tradição específica, seja ela teológica, filosófica ou científico-natural. A proposta scheleriana objetivava então utilizar os conhecimentos de distintas áreas do saber científico para chegar a uma compreensão nova da autoconsciência e auto intuição humana.

Scheler observa que nunca em toda a história o ser humano foi tão ‘problemático’ para si mesmo, pois ele próprio não sabe mais o que ele é. De acordo com o filósofo: “[...] por mais valiosas que possam ser a pluralidade sempre crescente das ciências especiais que se ocupam com o homem sempre encobre a essência do homem muito mais do que a ilumina.” (SCHELER, 2003, p. 6). Portanto, nosso autor parte da observação do sentimento de desencontro do ser humano consigo mesmo em sua época, apesar de tantas pluralidades de saberes e descobertas científicas.

Diante do exposto até o momento, é possível indicar que a proposta de Scheler em relação a uma antropologia filosófica era ampla. Sua preocupação com o desenvolvimento de uma antropologia ressalta a inquietação filosófica que acompanhou Scheler em sua trajetória, indagação esta a respeito do ser do humano, sua essência e sua estrutura essencial. É possível perceber essa relevância nas palavras do autor: “Desde o primeiro despertar de minha consciência filosófica as perguntas: o que é o humano? E qual sua posição no interior do ser? Me ocuparam mais essencialmente do que qualquer outra pergunta filosófica” (SCHELER, 2003, p. 1).

A resposta para este conjunto de questionamentos culminou na elaboração de sua antropologia filosófica e na inauguração desta disciplina. Esta viria a contribuir

para uma maior e melhor compreensão do humano e para outras ciências vigentes que trabalham com ele, desde as ciências naturais, como medicina, até as históricas e sociais. Exemplo disso é a própria logoterapia de Viktor Frankl, beneficiária das bases lançadas pela antropologia filosófica scheleriana, contribuindo assim para a ciência psicológica e médica. Mas esta é apenas uma pequena parte do trabalho a ser desenvolvido pelo filósofo alemão com vistas a uma antropologia filosófica, visto a amplitude de seu projeto.

O empreendimento proposto por Scheler vai desde questões relacionadas aos aspectos orgânico e biológico até as mais abrangentes acerca do humano. O mesmo inicia sua investigação antropológica partindo da diferenciação do humano com os demais reinos da natureza. Começa distinguindo desde os reinos inorgânicos a orgânicos, abarcando nesse último as plantas e animais, e utiliza para esse objetivo os estudos das ciências naturais vigentes em sua época (biologia, fisiologia, física, química). A partir desta relação com os demais reinos da natureza inicia seu raciocínio até chegar na especificidade humana. Abordando questões relativas ao lugar deste ser no cosmos e sua relação com o fundamento de todas as coisas, buscando assim a origem de sua essência por meio de uma metafísica. É interessante observar o olhar de totalidade para os diversos aspectos do humano empreendido por Scheler neste projeto de uma antropologia filosófica, o qual considera as dimensões física, psíquica, espiritual e social, levando em consideração algumas questões a respeito do humano como suas origens, desenvolvimento e motivações, olhando para além das determinações e vislumbrando possibilidades.

Ainda a propósito disso, por sua vez, Aquino (2015) destaca a amplitude de temas abordados pela antropologia filosófica scheleriana e, referindo-se ao influente intérprete Wolfhart Henckmann, indica que este chegou a identificar e enumerar nove grupos de problemas distintos específicos da antropologia filosófica proferidos por Scheler em uma preleção na década de 1920. Os referidos grupos são:

> 1. Introdução: tipologia da autoconsciência que o homem tem de si, 2. Ontologia da essência humana, 3. Comparação sistemática da diferença entre homem e animal, 4. Doutrina sobre o percurso temporal da vida humana entre nascimento e morte, 5. Doutrina sobre a origem do homem, 6. Filosofia do homem enquanto ente social e histórico, 7. O futuro do homem, 8. Fundamentos essenciais da antropologia comparativa, 9. Relação do ser humano com o fundamento do mundo (HENCKMANN apud AQUINO, 2015, p. 63-64).

Dada a evidente importância dos trabalhos desenvolvidos por Scheler nesta área, é possível asseverar que:

> [...] a narrativa hegemônica confere a Max Scheler o título de fundador da disciplina. De fato, ele não apenas nomeou como propôs um método para Antropologia Filosófica, qual seja: incorporar os avanços das denominadas ciências do homem – Fisiologia humana, Paleoantropologia, Etologia, Anatomia e Primatologia, por exemplo – ao estudo filosófico humano. (ALMEIDA, 2019, p. 48).

A partir do comentário, é possível avaliar que Scheler tem importância crucial para a filosofia de sua época, pois inaugura uma disciplina e com ela um novo olhar para o humano, com a proposta de um método que visa unir os conhecimentos de várias ciências ao estudo filosófico do humano. Neste ato podemos perceber uma orientação do nosso autor em uma tentativa de humanização do paradigma vigente das ciências naturais e de sua época, que eram profundamente marcadas pelo positivismo. Ao unificar vários estudos à compreensão filosófica do humano abre-se a possibilidade de ver um ser humano integral, contemplando todas as suas dimensões, proposta essa que é ponto de partida da antropologia filosófica scheleriana que será abordado mais adiante. Ainda sobre a importância notável de nosso filósofo com relação a essa disciplina, nos indica Kahlmeyer-Mertens (2020): “Não há como negar que a antropologia filosófica é contribuição autoral de Scheler. [...] é a Scheler a quem devemos o lançamento da pedra fundamental da antropologia filosófica [...]” (p. 160).

Posteriormente, no ano de 1928, Scheler publica o livro que mais claramente circunscreve a tópica antropológica de seu pensamento: *A posição do Homem no Cosmos*. Consiste num esboço de sua proposta de antropologia filosófica, a ser desenvolvida nos anos que não chegou a viver. Max Ferdinand Scheler faleceu em 19 de maio do mesmo ano, antes de a promessa se realizar. Apesar de tratar-se de um resumo sucinto das principais intuições do filósofo sobre o tema, *A Posição do Homem no Cosmos* é muito importante e influente pela qualidade de seus escritos em relação à matéria pretendida, fornecendo significativos insumos para a formulação e desenvolvimento da antropologia filosófica como uma vertente de pensamento.

A obra *A Posição do Homem no Cosmos*, é estruturada em duas partes. A primeira dedica-se a expor de forma sistemática os diferentes níveis que constituem a vida, desde o mais simples até o mais complexo, utilizando-se da descrição detalhada de estudos das ciências da natureza daquele período. Já a segunda parte

dedica-se a abordar a especificidade do ser humano, com foco no que o diferencia dos outros níveis de vida, o espírito. Nos próximos tópicos do trabalho iremos abordar essas questões mais detalhadamente.

1.2 O problema central da antropologia scheleriana

A partir da exposição das ideias vigentes na época sobre o ser humano e da falta de unidade para a ideia de homem, nosso filósofo prossegue seu questionamento sobre o ser humano, especificando o ponto central ao qual objetiva se dirigir sua antropologia filosófica.

Na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, Scheler observa que existe um duplo sentido em relação ao conceito de humano. Uma dessas significações nosso autor denominou de sistemático-natural, que diz respeito a descrição do humano como uma espécie do reino animal. Enquanto tal este pertence ao subconjunto dos mamíferos vertebrados, com suas características específicas, as quais podemos citar algumas: habilidades manuais dos polegares opositores; regressão do maxilar e dos dentes; andar ereto; cérebro bem desenvolvido e características específicas da coluna cervical sustentando o crânio em uma posição centralizada.

Em contrapartida, o autor nos apresenta outra significação para o conceito humano, o qual denominou de “conceito essencial do homem”. Nosso filósofo observa que a palavra “homem” também é utilizada como oposição ao conceito de “animal em geral”, inclusive a todos os mamíferos e vertebrados, ou seja, o conceito “homem” se contrapõe simultaneamente a um protozoário tanto quanto a um chimpanzé, apesar de ser possível de se reconhecer muito mais semelhança entre o homem e o chimpanzé, do que destes se comparado a um protozoário. Quer dizer: O conceito “homem” serve para diferenciar o ser humano de todos os outros animais sem distinção, evidenciando seu destaque entre o reino animal. Assim, nosso filósofo marca uma diferença radical entre a essência humana e qualquer outro ser vivente.

Para se reportar a esta conceituação, que se refere a uma diferenciação específica relativa ao conceito de humano, Scheler alcunha o termo “conceito essencial do humano” e é este o tema ao qual dedica-se em sua antropologia filosófica. Nas palavras do filósofo a respeito dessa problemática: “O nosso tema é o seguinte: este segundo conceito, que concede ao homem como tal uma posição

peculiar, incomparável com qualquer outra posição peculiar de uma das demais espécies viventes, se sustenta, afinal, legitimamente?" (SCHELER, 2003, p. 07).

Saímos da passagem autorizados a dizer que o ponto de partida que Scheler utiliza para a construção de sua antropologia filosófica é o que podemos chamar de descrição da experiência da vida psíquica; realizando uma gradação descritiva do biopsíquico, iniciando nos estágios mais primitivos da natureza até os mais aprimorados. O filósofo utiliza os conhecimentos em biologia desenvolvidos pelas ciências vigentes para se amparar em uma comparação do humano com os demais seres viventes enriquecendo e favorecendo a construção de seu projeto de antropologia filosófica (KAHLMEYER-MERTENS, 2020). É possível depreender daqui que, para Scheler, o psíquico é relativo à existência de vida, portanto a esfera psíquica pertence aos seres que possuem vida, caracterizando-se estes por não serem um mero objeto, mas por possuir um *ser-para-si-mesmo e um ser íntimo*. Segundo o autor: "[...] este traço aponta para o lado psíquico da autonomia, do automovimento etc. do ser vivo em geral – o fenômeno psíquico originário da vida." (SCHELER, 2003, p. 8). Portanto, essa esfera denominada psíquica é partilhada por todos os seres que possuem vida, sendo uma característica básica deles.

A partir desta diferenciação entre os seres animados e inanimados, delineada pela esfera psíquica, Scheler inicia sua gradação descritiva dela que está dividida em quatro categorias: o impulso afetivo (*Gefühlsdrang*), o instinto (*Instinkt*), a memória associativa (*Assoziatives Gedächtnis*) e a inteligência prática (*praktische Intelligenz*). A primeira delas é denominada *Impulso Afetivo*, sendo "[...] o primeiro degrau do psíquico examinado por Scheler e esse impulso ocupa a posição mais inferior na hierarquia da escala anímica, sendo caracteristicamente atribuído às plantas" (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 161). Neste nível não há consciência, sensação e representação. Segundo o próprio Scheler "[...] as plantas mostram da forma mais clara possível que a vida não é essencialmente "vontade de poder", mas que o impulso para reprodução e para a morte é o impulso originário de toda vida" (SCHELER, 2003, p. 10). Tal como se vê aqui, plantas não podem se locomover para buscar seu próprio alimento, mesmo sua reprodução é facultada por fatores terceiros como o vento e outros animais.

Em face disso, Scheler denomina o impulso afetivo vegetativo possível de ser observado nas plantas de impulso afetivo *ekstático*, caracterizado por seu movimento para fora, não havendo uma resposta dos estados orgânicos a um centro. Segundo o

autor “[...] falta completamente as plantas uma reversão sobre si mesma, uma *re-fletio* [...]” (SCHELER, 2003, p. 11). Portanto, as plantas não têm consciência e nem sensação, isso é resultante da falta de um sistema nervoso central.

Ainda é importante ressaltar que, para Scheler, o impulso afetivo presente nas plantas é também presente nos animais e no homem. Inclusive, no homem se encontram todos os níveis da graduação pertencentes à esfera psíquica. Segundo nosso filósofo: “[...] o homem reúne em si efetivamente todos os níveis essenciais da existência, e, em particular, da vida. Ao menos em suas regiões essenciais, toda natureza alcança nele a unidade mais concentrada possível de seu ser.” (SCHELER, 2003, p. 13). O impulso afetivo no homem pode ser caracterizado como o sistema vegetativo que funciona de forma independente e automática tanto no período de sono como de vigília.

O segundo nível de forma anímica essencial proposto por Scheler na gradação das forças psíquicas trata-se do *Instinto (Instinkt)*. Aqui adentramos ao reino animal. Como características presentes nesta forma anímica denominada instintiva, podemos citar o sentido e o ritmo, ou seja, o comportamento que é passível de ser observado diz respeito à sobrevivência como a busca de alimentação e reprodução, atendendo a um ritmo fixo, invariável. Por exemplo, um animal que se prepara para o inverno ou para a desova. Podemos observar diariamente o movimento que os pássaros fazem ao se recolher no entardecer no mesmo horário seguindo um mesmo padrão de comportamento. Com isso, adentramos em nova característica referente ao nível instintivo que é o comportamento pronto, isto é, que não demanda de um aprendizado, de um histórico de tentativa e erro para acontecer, podemos observar essa afirmativa nas palavras do autor: “[...] uma característica muito importante do instinto é ele apresentar um comportamento independentemente do número de tentativas que um animal empreende para fazer frente a uma situação: neste sentido, ele pode ser designado desde o princípio como pronto.” (SCHELER, 2003, p. 17). Isso não significa que o instinto não possa se especializar por meio do aprendizado, por exemplo, um animal que tem instinto de caça pode se aperfeiçoar nessa tarefa de modo que se torne mais bem sucedido.

Outra característica digna de ser mencionada pelo filósofo em relação ao *Instinto* animal é o valor que ele desempenha para a manutenção da vida da espécie da qual este animal faz parte, e não para o indivíduo em específico, como afirma Scheler: “O instinto serve constantemente à espécie, seja esta a própria espécie ou

uma espécie alheia, com a qual a própria espécie se encontra em uma ligação vital importante [...]" (SCHELER, 2003, p. 16). Desse modo, o comportamento neste grau da esfera psíquica está intimamente ligado ao todo da espécie a qual pertence e voltado para sua preservação. É importante destacar que na gradação do *Instinto* avançamos em alguns pontos em comparação com o nível do *Impulso afetivo*. No grau instintivo já está presente as sensações e a memória, que proporcionam o contato com o ambiente externo, por meio das funções e órgãos sensoriais. Sobre isso podemos citar Scheler, o qual afirma que "Em relação ao impulso afetivo, o instinto já está em verdade dirigido para componentes do meio ambiente que tipicamente retornam com frequência, mas que são específicos [...] O instinto representa como tal uma especialização crescente do impulso afetivo e de suas qualidades." (SCHELER, 2003, p. 21). Deste modo, é possível observar que neste degrau da escala psíquica a interação com o meio passa a ser existente ocorrendo uma diferenciação de desenvolvimento com o nível anterior da gradação, e assim ocorre sucessivamente em cada nível desta escala.

Tendo descrito os principais aspectos relativos ao *Instinto*, o próximo passo programado é seguir o novo degrau desta escala que se trata da *Memória Associativa*. Neste grau do psíquico é possível observar como características de destaque a associação e o reflexo condicionado, resultando no comportamento de aprendizado por meio de tentativa e erro. Scheler descreve o processo que ocorre relativo à *Memória Associativa*: "Nós precisamos atribui-la a todo e qualquer ser vivo, cujo comportamento se modifica lenta e constantemente, em razão de um comportamento anterior do mesmo tipo, de uma maneira útil à vida, e, portanto, plena de sentido [...]" (SCHELER, 2003, p. 22). Nesse nível psíquico, já é possível ao animal a mudança e aprendizado de novos comportamentos por meio de tentativa e erro ou dos movimentos de prova. Quando um comportamento é bem-sucedido em gerar uma satisfação pulsional positiva este tende a se repetir e ser fixado no repertório de comportamentos com mais frequência do que os comportamentos que tiveram insucesso.

Como base dessa forma psíquica, nosso autor menciona o "reflexo condicionado" dos estudos de Pavlov, teórico que estudou o comportamento reflexo em cães associando um sino a entrega de comida aos mesmos. Este consiste na formulação de que, após um certo número de vezes sendo apresentados esses estímulos, os animais adquiriram um novo repertório comportamental, no qual

somente ouvindo o sino sem estar na presença do alimento os animais já começavam a salivar, apenas com a emissão do ruído sonoro, associando o som a oferta de alimento.

De acordo com Kahlmeyer-Mertens (2020): “[...] o princípio associativo nos distancia da rigidez da ação instintiva, operando algo como uma primeira liberação do vivente individual de seu vínculo estrito com a espécie.” (p. 164). Considerando o dito, e em comparação com o nível anterior, é possível perceber que com a *Memória Associativa* é possível ao animal uma maior liberdade em relação ao nível anterior; assim ele não fica restrito somente aos comportamentos que favorecem a preservação de sua espécie, mas pode adquirir comportamentos que favoreçam uma satisfação pulsional individual.

Após descrever o nível psíquico relativo à *Memória Associativa*, Scheler passa para a quarta forma essencial da vida psíquica, que é *Inteligência Prática*. Esta versa sobre um nível a mais na escala de gradação proposta pelo autor, sendo que ele ressalta a importância dessa diferenciação entre esses dois ‘degraus’. Para Scheler, “É errôneo negar a ação proveniente de uma escolha para os animais, e, ao invés disto, pensar que é sempre apenas uma pulsão mais forte que o mobiliza.” (SCHELER, 2003, p. 33). Portanto, para nosso autor ocorre um salto importante neste nível digno de observação. Mas, ao que se refere essa inteligência possível de ser percebida nos animais e qual local na esfera da vida ela alcança?

De acordo com o filósofo, nesta esfera é possível observar a manifestação da inteligência com capacidade de escolha e ação seletiva, porém, este comportamento ainda está “organicamente vinculado”, ou seja, está a serviço do instinto, da vida, da sobrevivência, ligado ao que é orgânico da esfera natural, desta forma seu sentido final está sempre ligado a um *agir*. A diferença da *Inteligência Prática* para o nível anterior da gradação consiste no fato de que o novo comportamento acontece subitamente, independentemente de um treino de tentativa e erro, e não depende de estruturas fixas do meio ambiente que se repetem para disparar o comportamento.

Scheler dá alguns exemplos de comportamentos inteligentes desempenhados por animais desenvolvidos como o chimpanzé em alguns experimentos e sobre a dúvida dos pesquisadores se estes são provenientes de inteligência. Exemplifica os experimentos nos quais era ofertado um fim pulsional com obstáculos para alcançá-lo, como um alimento e uma grade que o impediria de pegá-lo. Eram também disponibilizados instrumentos como caixas, bastões, cordas, que precisariam ser

previamente preparados para o uso. Então, eram feitas observações do sucesso do animal em atingir o fim pulsional almejado. Na opinião de Scheler: “[...] as experiências mostraram claramente que as capacidades dos animais *não* podem ser todas derivadas do instinto e dos processos associativos que aí se anexam [...] que em alguns casos têm lugar muito mais ações autenticamente *inteligentes*.” (SCHELER, 2003, p. 31).

Porém, há de se destacar que esta inteligência ainda está vinculada ao meio ambiente, nas palavras de Scheler:

> Certamente, a reestruturação descrita não tem lugar junto ao animal através de uma atividade consciente, reflexiva, mas através de uma espécie de reorganização *intuitiva* do que é dado no meio ambiente. No entanto isso envolve uma inteligência autêntica, invenção, e não apenas instinto e hábito. A grande diferença de disposições naturais que os animais revelam para um tal comportamento confirma, aliás, o caráter inteligente (não instintivo) destas ações. (SCHELER, 2003, p. 32).

Nosso autor descreve que esse grau de inteligência que, pertencente ao animal, não está ligado à reflexão, mas sim a uma reorganização intuitiva. Mas que mesmo assim é passível de ser diferenciada do instinto em um grau mais bruto e do comportamento aprendido por meio do hábito, pois pressupõe um comportamento inovador diante das circunstâncias ambientais. Diante do exposto aqui, chegamos ao ponto de que é possível uma interpretação de que a proposta do nosso autor é evidenciar um grau a mais no comportamento observável em alguns animais que demonstram inteligência, com fim de que seja possível a partir deste nível comparar a inteligência encontrada no ser humano. Neste sentido, faz a observação que:

> O que os animais certamente *não* possuem é a capacidade de estabelecer preferências entre os valores mesmos – por exemplo, preferir o útil ao agradável, independente das coisas singulares concretas -, assim como lhes falta a “meditação” estreitamente ligada com essa capacidade. Em tudo o que é afetivo, o animal se encontra muito mais próximo do homem do que em relação à inteligência. Presentear, se mostrar solícito, reconciliar-se e ações similares já podem ser encontradas nos animais (SCHELER, 2003, p. 33).

Aqui podemos perceber que existem similitudes e diferenças entre humano e animal, entre as semelhanças há um ponto de intersecção em que em algum grau ambos compartilham das mesmas esferas do mundo psíquico. Segundo o comentador

Kahlmeyer-Mertens (2020): “[...] entre a memória associativa e inteligência prática, o animal e o homem se irmanam, ainda que as diferenças entre eles sejam mais significativas do que os seus pontos de semelhança comportamental.” (p. 207-208). No quesito afeto, tanto o ser humano quanto o animal conseguem ser amorosos, carinhosos e atenciosos. Porém, os animais não têm a capacidade de julgamento, de dizer o que é certo e errado, de fazer juízos de valor, mas os humanos sim. Essa seria uma diferença possível de ser pontuada entre eles. No entanto, essas diferenças estão ainda no âmbito da inteligência prática na gradação proposta por Scheler, configurando uma diferença em grau de inteligência. Diante deste fato, cabe a pergunta: existiria uma diferença de natureza entre o humano e o animal, ou apenas uma diferença de grau?

Diante de tal fato, chegamos aqui a um questionamento que leva ao ponto central da antropologia scheleriana, evidenciado pela seguinte problemática:

> [...] se já advém inteligência ao animal, não existiria em última instância *mais* do que uma diferença de grau entre o homem e o animal – ainda existiria então alguma *diferença essencial*? Ou será que há ainda algo totalmente diverso no homem para além dos estágios essenciais até aqui tratados, algo que lhe adviria especificamente e que não é de maneira alguma tocado e exaurido através de noções tais como a de escolha e inteligência em geral? (SCHELER, 2003, p. 34).

A problematização central que motiva todo o ímpeto filosófico de nosso autor para a elaboração de uma antropologia filosófica tem como ponto de partida a diferença evidenciada entre humano e animal. Se esta seria apenas uma diferença quantitativa dentro da mesma esfera psíquica ou se aí haveria um ‘salto’ para além desta esfera, reservando ao humano uma “posição peculiar”. Sendo este o objetivo último do empreendimento intelectual ao qual Scheler se propunha, a resposta pelo ser do humano, pelo que ele de fato é. É sobre essa essência humana específica consonante com uma metafísica que iremos abordar no próximo tópico.

1.3 A vinculação entre antropologia e metafísica

Em seu escrito *Visão Filosófica do Mundo*, publicado em 1928, Scheler faz a descrição de três formas de saber possíveis ao humano, são elas: o saber de

dominação ou realização, o saber da essência ou cultural e o saber metafísico ou de salvação. O saber de dominação diz respeito ao saber das ciências positivas especializadas e está a serviço de um poder técnico exercido sobre a natureza, a sociedade e a história. O que se objetiva aqui é o domínio sobre o mundo.

A segunda forma de saber citada por Scheler, como saber da essência ou cultural, trata-se da ciência filosófica fundamental, nomeada por Aristóteles de filosofia primeira e diz respeito aos verdadeiros conhecimentos da razão. Esta forma de saber opõe-se ao saber de dominação e aparece como uma atitude de amor, buscando o saber da essência, ou seja, "[...] o saber das formas do ser e da estrutura essencial de tudo que é." (SCHELER, 1986, p. 11). Aqui são feitas perguntas como: O que é o mundo? O que é pensar? O que é o amor? O que é sentir a beleza? Segundo Scheler este saber é um trampolim para o conhecimento metafísico.

A terceira forma de saber mencionada trata-se do saber metafísico e de salvação. Para ele, "[...] é somente a associação dos resultados das ciências positivas voltadas à realidade com a filosofia primeira voltada à essência, e a associação de ambas com os resultados das disciplinas dedicadas aos valores que conduz à metafísica." (SCHELER, 1986, p. 15). Esta associação conduz a dois tipos de metafísica. A primeira que Scheler denominou de metafísica de primeiro grau, que diz respeito aos problemas-limite das ciências positivas. E a outra denominou de metafísica de segundo grau, que diz respeito a metafísica do absoluto. Porém, entre essas duas formas de saberes, as metafísicas de primeiro e segundo grau, Scheler faz um destaque a uma disciplina que estava adquirindo destaque, sendo esta a disciplina de antropologia filosófica. O autor concorda com Kant quanto a:

> [...] todo ser concreto do mundo interior e exterior deve ser relacionado em primeiro lugar com o homem. Todas as formas do ser dependem do ser homem. [...] É somente a partir da imagem da essência do homem, pesquisada pela "antropologia filosófica", que é possível chegar a uma conclusão quanto aos verdadeiros atributos do fundamento supremo de todas as coisas, conclusão que é um prolongamento inverso do ato do espírito que teve sua origem no centro do homem (SCHELER, 1986, p. 15).

Podemos perceber aqui que Scheler considera o ser humano como uma chave para acessar esse conhecimento relativo a uma metafísica do absoluto, por isso, uma das importâncias atribuídas por este filósofo ao desenvolvimento de uma antropologia

filosófica. Além disso, considera o ser humano como um “microcosmos”, um mundo em miniatura, no qual se pode encontrar todos os aspectos do ser existentes no mundo. No humano estaria um pouco de cada aspecto do ser, por exemplo, o ser físico, químico, vivo e espiritual. Deste modo, o humano seria o acesso para o conhecimento do fundamento supremo, do macrocosmos. (SCHELER, 1986).

Em seu trabalho *A Posição do Homem no Cosmos*, objetivando chegar à resposta pela indagação acerca da essência humana, Scheler realiza uma descrição dos níveis da esfera psíquica da vida, partindo desde as plantas até chegar aos animais superiores. Ao atingir o nível da esfera psíquica da *Inteligência Prática* o filósofo se depara com um ponto crucial, que é aquele relativo ao lugar específico que o ser humano ocupa nessa gradação. Afinal este lugar específico se resume a uma diferença quantitativa dentro desta mesma esfera psíquica? Ou se localiza fora desta em uma outra posição peculiar?

Ao discorrer sobre a comparação do humano com o animal, nosso autor observa que há duas concepções concernentes a essa questão. Uma delas destina exclusivamente ao homem a capacidade de inteligência e escolha, considerando os demais animais desprovidos delas. Outra corrente de pensamento, representada pelos evolucionistas, nega que exista uma diferença entre humano e animal, considerando o humano como apenas mais um estágio dentro desta esfera vital, havendo uma diferença de quantidade de capacidade resultante do processo evolutivo, este sistema foi denominado por Scheler de teoria do *homo faber*. Nosso autor rejeita essas duas doutrinas a respeito da essência humana, pois para ele o lugar específico do homem está para além das habilidades psicofísicas observadas no nível da *Inteligência Prática*. Mas então qual seria este local próprio do ser humano? Segundo nosso autor:

> O novo princípio encontra-se fora de tudo isto que podemos denominar “vida” [...] o que torna o homem homem não é um novo estágio da vida – com maior razão tampouco apenas um estágio de uma forma de manifestação dessa vida, da Psyche. Ao contrário, ele é um princípio oposto a toda e a cada vida em geral, também à vida no homem: um fato absolutamente novo que não pode ser absolutamente reduzido como tal à “evolução natural da vida”, mas, se é que pode ser reduzido a algo, apenas ao fundamento único e supremo das coisas mesmas. Deste fundamento a “vida” é uma grande manifestação. (SCHELER, 2003, p. 35)

Diante do exposto é possível perceber que para Scheler a especificidade humana não pode ser aferida no âmbito da esfera vital, biológica e psíquica, e a diferenciação humana não pode ser considerada apenas uma evolução do processo natural da espécie dentro desta esfera vital. Mas a especificação humana está fora desta esfera em uma oposição, e aqui Scheler aponta para uma concepção metafísica do humano, que está fora do que pode ser apreendido no campo psicofísico.

Kahlmeyer-Mertens indica o papel que esta situação humana possui na compreensão do autor focalizado:

> Um passo à metafísica é o que permite o ultrapassamento da incapacidade de fazer do meio um espaço viável para sua vida. Com esse passo, o que se abre ao humano é um mundo *(Welt)*, este – diversamente do meio ambiente *(Umwelt)* – é horizonte de sentido que ultrapassa as limitações do mero espaço vital imediato. (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 168).

Assim o ser humano diferencia-se do restante da natureza por sua dimensão metafísica, que o possibilita esta oposição e distanciamento do meio ambiente resultando na capacidade do humano em ter um horizonte de sentido que o possibilita viver em um mundo *(Welt)*, diferente dos animais que estão imersos no ambiente *(Umwelt)* em que vivem.

Para nosso filósofo, o elemento que coloca o ser humano em uma posição específica é o princípio espiritual *(Geist)* como parte constituinte dele. Nosso autor cita a filosofia grega, que designava ao humano o princípio chamado “razão”, Scheler por sua vez utiliza a palavra “espírito” para fazer referência a essa dimensão peculiar do humano. Aqui temos a originalidade scheleriana, que nos mostra que além do princípio da “razão” responsável pela capacidade humana relativa ao “pensamento de ideias”, existem outros horizontes que devem ser visitados para abarcar a dimensão especificamente humana. Assim lança olhar para a “intuição”, contemplando os atos volitivos e emocionais aos quais dizem respeito os fenômenos humanos de bondade, amor, remorso, veneração, ferida espiritual, bem-aventurança, desespero e decisão livre. Sobre esse novo princípio inaugurado pela antropologia filosófica de Scheler, o princípio do Espírito, trataremos no segundo capítulo deste trabalho. Agora no tópico seguinte trataremos de expor as ideias do outro autor que contempla essa pesquisa, Viktor Frankl.

1.4 O conceito de análise existencial e logoterapia

Ao chegarmos no ponto em que nosso trabalho toca, mais precisamente, em Viktor Frankl, desde o início é possível observar o uso de duas nomenclaturas para referir-se a sua teoria, são elas: Logoterapia e Análise Existencial.

O primeiro termo, “Logoterapia” (*Logotherapie*), foi criado nos anos vinte; posteriormente, nos anos trinta, o autor cunhou também o termo *Existenzanalyse,* e este passou a ser traduzido para o inglês como “análise existencial”. O mesmo aconteceu com o termo *Daseinanalyse*, criado na década de quarenta[6] por Binswanger para nomear a teoria que ele começava a desenvolver. Ao traduzir o termo *Daseinanalyse* para o inglês, os tradutores norte-americanos também empregaram o termo “análise existencial”, o que fez com que este termo se tornasse ambíguo (sendo utilizado tanto para designar a teoria frankliana quanto a binswangeriana). Devido a isso, para evitar confusão entre as teorias, Frankl passou a utilizar com mais frequência o termo “Logoterapia”, mesmo quando não há nenhum contexto de terapia em pauta. Pode-se verificar esta afirmativa na seguinte citação:

> De fato, no início dos anos trinta, eu cunhei o termo *Existenzanalyse*, como um nome alternativo ao vocábulo logoterapia, que eu criara nos anos vinte. Posteriormente quando os autores norte-americanos começaram a publicar trabalhos no âmbito da logoterapia, eles introduziram o termo “análise existencial” [*existential analysis*] como tradução de *Existenzanalyse.* Infelizmente, outros autores fizeram o mesmo com a palavra Daseinanalyse – termo que, na década de quarenta, fora forjado pelo recém-falecido Ludwing Binswanger (1881-1966), o grande psiquiatra suíço, para designar o conjunto de seus ensinamentos. Desde então, 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 em língua inglesa. Frequentemente, eu me refiro a “logoterapia” até mesmo num contexto em que nenhuma terapia – no sentido estrito da palavra – está envolvida (FRANKL, 2020a, p. 13-14).

[6] Apesar de Binswanger iniciar o desenvolvimento sua teoria psicoterapêutica antes dos anos quarenta, temos a referência de que o termo *Daseinanalyse* foi adotado pela primeira vez no ano 1941 com o objetivo de substituir o uso do termo análise Existencial que também era utilizado por outras vertentes de pensamento. De acordo com Feijoo (2011) “Ao apresentar a *Daseinsanalyse* aos participantes do Congresso ocorrido em Paris, o psiquiatra comunicou um novo método de investigação em psiquiatria e psicoterapia. O termo foi adotado finalmente por Binswanger em 1941 para substituir a denominação "Análise Existencial". Esta última expressão foi utilizada na época pela maioria dos psicólogos e psiquiatras que se opunham ao determinismo e ao instrumentalismo das teorias científiconaturais. A utilização do termo em tamanha amplitude acabou por demarcar muito mais um espaço de oposição às psicologias científicas ou psicodinâmicas do que propriamente por caracterizar uma identidade positiva” (FEIJOO, 2011, P. 31).

O próprio autor nos fornece uma elucidação para as duas nomenclaturas, segundo ele: Logoterapia refere-se ao aspecto prático-terapêutico, enquanto Análise Existencial ao aspecto teórico-filosófico. Em suas palavras: “A logoterapia e a análise existencial são, respectivamente, aspectos de uma mesma teoria. E, em verdade, a logoterapia é um método de tratamento psicoterápico, enquanto a análise existencial representa uma corrente antropológica de pesquisa [...]” (FRANKL, 2021, p. 55-56). Em relação a nomenclatura “logoterapia”, Frankl nos traz que este termo pode ser traduzido como “terapia através do sentido” ou “cura por meio do significado” (FRANKL, 2005). Isso se dá assim, pois o termo “lógos” é passível de várias traduções, tanto filosóficas como teológicas, porém no contexto específico da teoria frankliana refere-se a sentido, segundo Frankl: “Além de denotar ‘sentido’, ‘logos’ aqui significa ‘espírito’ – mas, novamente, sem nenhuma conotação religiosa primária. Aqui, ‘logos’ significa a humanidade do ser humano e o sentido de ser humano!”. (FRANKL, 2020a, p.28)

Observando a trajetória intelectual de Frankl, notamos que esta foi marcada por diversas influências. Inicialmente teve contato com as teorias de Freud e Adler, posteriormente aproximou-se de Rudolf Allers e Oswald Schwarz, que o influenciaram sentidamente, contribuindo para sua aproximação com a filosofia fenomenológica. Entre os pensadores dessa escola que exerceram influência sob ele é possível citar Karl Jaspers, Martin Heidegger e Ludwig Binswanger (recebendo os influxos também do pensamento existencial de Martin Buber). Entre estes, foi especialmente por meio de Max Scheler, especificamente pelo escrito intitulado *O formalismo na ética e a ética material dos valores* que Frankl deu-se conta de seu próprio psicologismo, momento este que causou grande impacto intelectual no mesmo. (FRANKL, 2010; AQUINO, 2020).

O próprio Frankl admite que sua teoria pode ser situada entre as escolas da psiquiatria existencial derivadas da fenomenologia, contudo com suas especificidades.

> Nesse contexto, há autores dignos de menção, os quais sustentam que a obra de Binswanger encerra uma tentativa de aplicação dos conceitos heideggerianos na psiquiatria, enquanto a logoterapia seria o resultado da aplicação das categorias de Max Scheler na psicoterapia” (FRANKL, 2020a, p. 19).

É possível perceber aqui que Frankl reconhece que a logoterapia é uma escola que vem de uma raiz epistemológica fenomenológica, ainda que, faça distinções com

outras escolas que vem dessa mesma raiz, como a escola de Binswanger mencionada na citação. Assim admite que a logoterapia se situa entre as escolas de psiquiatria existencial com influências de Karl Jaspers, Heidegger, Binswanger, Medard Boss e Max Scheler, mas com um diferencial. Neste sentido, também é possível perceber o quanto Max Scheler foi crucial no pensamento frankliano, já que sua teoria, que contempla a Análise Existencial [*Existenzanalyse*], não se limita há apenas uma aplicação prática e terapêutica, mas também tem um cunho filosófico e antropológico. Destaca-se assim, que o conceito de antropologia é um ponto central da teoria da Análise Existencial de Frankl e será o assunto tratado no próximo tópico desta pesquisa.

1.5 Ontologia dimensional e sua importância na obra de Frankl

A ontologia dimensional é o modelo que descreve o fundamento antropológico da análise existencial de Frankl e tem papel central em toda a sua teoria; sendo, portanto, fundamental à compreensão do humano e consequentemente na elaboração de sua práxis terapêutica. Portanto, a visão antropológica está na base de todo processo psicoterapêutico e de toda e qualquer ciência que envolva o humano; por isso mesmo deixa patente sua importância, fazendo-se essencial, pois, determinará a maneira como o profissional (seja psicólogo, médico, ou outra profissão que se dedique ao atendimento do humano) se aproximará e trabalhará com o paciente. Frankl nos fala disso, relacionado ao atendimento psicoterapêutico, na seguinte citação: “Como é o caso em qualquer tipo de terapia, existe uma teoria subjacente à sua prática – uma *theoria*, isto é, uma visão de mundo (*Weltanschauung*) [...] logoterapia se baseia numa filosofia de vida explícita.” (FRANKL, 2020c, p. 21-22). Portanto, assim depreende-se que toda psicoterapia se apoia em uma base apriorística que consiste em uma visão de homem e uma visão de mundo, e ela é fundamental porque modificará a maneira como se olha para o humano.

Neste trabalho de filosofia, não nos ocuparemos com a prática psicoterapêutica, a intenção é justamente debruçar-nos sobre a compreensão filosófica desses pressupostos que embasam uma antropologia visando a compreensão do humano. Para tanto recorreremos principalmente a Viktor Frankl, pois nos parece que sua contribuição foi significativa para uma compreensão mais abrangente do ser humano. Sendo assim, pergunta-se: *qual a visão antropológica de*

Frankl? Antes de respondermos esta pergunta, cabe dizer que seu autor tece críticas à visão reducionista de ser humano presente no *Zeitgeist*[7] vigente no paradigma científico do século XX, que divide o homem para estudá-lo, não considerando sua totalidade. Segundo Frankl,

> O que se apresenta como realmente perigosa é a pretensão de um especialista, digamos, no campo da biologia, por exemplo, de entender e explicar os seres humanos, exclusivamente, nos termos de sua ciência. Isso vale para a psicologia e a sociologia. Quando determinada ciência clama por totalidade, a biologia se torna biologismo, a psicologia se torna psicologismo, e a sociologia se transforma em sociologismo (FRANKL, 2020a, p. 32).

Pode-se divisar que o resultado de uma ciência construída de tal maneira resulta na concepção de um ser humano repartido, seccionado. Em seu livro *A vontade de sentido* (1969), Frankl nos fala que isso ocorre principalmente com o advento das especialidades, onde cada ciência estuda uma parte do homem para se aprofundar nela. “Os recortes que as diferentes ciências têm feito da realidade têm se tornado tão díspares, tão diferentes entre si, que tem se tornado cada vez mais difícil montar uma totalidade a partir desses recortes” (FRANKL, 2020a, p. 31). Admite, porém, que isto é necessário, que a sociedade precisa da especialização científica para o desenvolvimento do conhecimento. No entanto, quando uma ciência clama por totalidade, como colocado anteriormente, ocorre a perda da humanidade do homem, do que lhe é mais caro. Como exemplo do que disso deriva, nosso autor relata sobre uma citação que o impactou:

> Certa vez, eu me deparei com uma citação que definia o homem como “nada mais que um complexo mecanismo bioquímico, alimentado por um sistema de combustão que leva energia a computadores com prodigiosos recursos de armazenamento de informação codificada”. como neurologista, eu apoiaria, justificadamente, o uso do computador como modelo para, digamos, o sistema nervoso central. O uso de tal analogia é perfeitamente legítimo. Logo, de certa maneira, tal pensamento é válido: o homem é um computador. Contudo, simultaneamente, o homem é infinitamente mais do que um

[7] Espírito da época

> computador. O problema da mencionada citação é o uso do “nada mais que” um computador (FRANKL, 2020a, p. 32).

Diante do exposto, torna-se claro que nosso autor considera as especificidades de cada parte, por assim dizer, do humano, mas ao mesmo tempo também se faz necessário uma visão integral dele. E, para Frankl, isso só é possível ao considerarmos a dimensão noético-espiritual como constituinte do ser humano. Percebemos aqui uma similitude no pensamento dos autores, pois tanto Frankl quanto Scheler reconhecem a importância das ciências particulares, mas ao mesmo tempo advertem para a necessidade de uma ciência que trate especificamente do homem.

Na visão antropológica frankliana o humano é constituído por três dimensões, sendo elas: biológica, psicológica e espiritual. Scheler em sua antropologia filosófica apresenta a concepção de humano a partir da esfera biopsíquica e a esfera espiritual, podemos depreender daqui uma influência no modo de conceber o humano oriundo da antropologia filosófica scheleriana sobre a análise existencial de Frankl

Cabe aqui explicarmos o termo espiritual na teoria frankliana e as terminologias utilizadas para este conceito, já que aí parece justamente residir a contribuição específica do autor, a qual nos interessa sobremaneira nesta dissertação. Frankl ressalta aqui a importância de olhar além da dimensão psicofísica, da percepção de que o ser humano vai muito além do que pode ser observado no âmbito das ciências naturais, apontando assim para sua dimensão metafísica, questão já evidenciada por Scheler ao lançar sua proposta de uma antropologia filosófica, observamos assim mais um ponto de intersecção entre os autores. Para Frankl, o fato de reconhecer a importância de uma dimensão metafísica no humano, não significa desconsiderar ou atribuir menor relevância para o físico e psíquico, mas contemplar uma dimensão mais ampla na qual situa-se a humanidade do homem.

A dimensão espiritual é para Frankl uma dimensão antropológica, portanto, não deve ser confundida com algo restrito à religiosidade, como muitas vezes parece o caso. Tanto que o autor buscou usar outras terminologias para designar essa dimensão humana. Ao longo de sua obra utilizou os seguintes termos conceituais para referir-se a ela: dimensão espiritual, dimensão noológica, dimensão noética e as duas palavras juntas, dimensão noético-espiritual. Assim, pode-se afirmar que Frankl passa a utilizar a terminologia noético para evitar confusão com um termo religioso, afinal espiritual no contexto dessa teoria não diz respeito a algo sobrenatural, místico ou

religioso, mas sim a um componente humano, local onde estaria nossa essência e o que nos torna humanos de verdade. O mesmo faz Scheler ao criar o termo espírito, ele dá um sentido fenomenológico e não religioso. Nas palavras de Frankl:

> [...] à dimensão dos fenômenos noéticos, ou dimensão noológica – em distinção à biológica e à psicológica. É nessa dimensão que os eventos tipicamente humanos devem ser localizados. Ela poderia igualmente ser definida como dimensão espiritual. No entanto, como, em língua inglesa, o termo “espiritual” [spiritual] apresenta uma conotação religiosa, evitaremos o máximo possível o uso de tal palavra. O que compreendemos como dimensão noológica se refere a uma conceituação antropológica, muito mais do que teológica (FRANKL, 2020a. p. 28).

A alentada citação, no presente momento, serve para fundamentar nosso movimento de exposição anterior. No entanto, seus conceitos não ficarão em uma zona de atenção, já que em nosso *segundo capítulo*, especificamente no tópico 2.5, abordaremos de forma mais detalhada a definição da palavra noológica, no momento cabe esclarecer que este termo passa a ser utilizado por Frankl para evitar confusão com conceitos religiosos relativos à palavra espírito, portanto ele utiliza este termo para conferir um caráter de saber acadêmico ao conceito.

Com base no que foi apresentado até o momento foi possível perceber que como alternativa de compreensão humana frente a visão reducionista vigente em sua época, Viktor Frankl inaugura uma nova visão de ser humano em relação às outras escolas de psicoterapia vigentes, sendo essas a psicanálise de Freud e a psicologia individual de Adler. Para tanto, estrutura em sua teoria o que chamou de antropologia e ontologia dimensionais, sendo que usa com mais frequência o termo ontologia. Segundo Frankl: “A unidade antropológica do homem, contudo, apesar da multiplicidade ontológica do corpóreo, do psíquico e do espiritual, só pode ser compreendida no sentido de uma ontologia dimensional.” (FRANKL, 2021, p. 61)

Ao introduzir sua ontologia dimensional Frankl cita Hartmann[8] e Scheler que foram suas grandes influências para formular tal teoria. Deste modo irá utilizar como base os conceitos de “estratos” de Nicolai Hartmann e “camadas” de Max Scheler. Nas palavras de Frankl “A ontologia de Hartmann e a antropologia de Scheler

[8] Podemos fazer aqui a observação que Hartmann também é um filósofo influenciado pela filosofia de Max Scheler.

constituíram tentativas de atribuir a cada ciência uma região de validade determinada. [...] A antropologia de Scheler usa a imagem de ‘camadas’ [...] distinguindo, aí, as camadas biológica e psicológica da mais central e pessoal, que seria o eixo espiritual”. (FRANKL, 2020a, p. 33)

Inspirando-se nas compreensões antropológicas entrevistas nas filosofias desses pensadores, Frankl programa embasar uma interpretação de humano levando em consideração as diferenças dos variados níveis hierárquicos do ser, ao mesmo tempo em que procura estabelecer um critério de unicidade para que o homem não seja apropriado de maneira multifacetada. Para tanto, em vez de utilizar a compreensão de níveis ou camadas, utiliza-se da concepção de dimensões e formas geométricas para seu entendimento. Assim, uma vez mais em acordo com Frankl:

> Conceber o humano em termos de estratos ou camadas biológicas, mentais e espirituais sugere que os modos somático, psíquico e noético de ser pudessem apresentar-se separadamente entre si. Particularmente tenho tentado, simultaneamente, fazer jus às diferenças ontológicas e à unidade antropológica mediante aquilo que chamei de antropologia e ontologia dimensionais. Essa abordagem faz uso da concepção geométrica de dimensão, como uma analogia relativa às diferenças qualitativas que não anulam a unidade mesma de uma estrutura (FRANKL, 2020a, p. 34).

Pode-se tomar daqui que, ao referir-se a essas diferentes dimensões, o autor não está falando de coisas que funcionam separadamente uma da outra, mas sim que tem uma interdependência e, ao mesmo tempo, autonomia. Desse modo, o humano é uma unidade sintética, apesar da multiplicidade de elementos que o compõem. Segundo o próprio Frankl: “Eu definiria o humano como unidade apesar da multiplicidade!” (FRANKL, 2020a, p. 33). Isso quer dizer que “apesar” destes componentes serem muitos, múltiplos, e até diversos entre si eles integram algo uno, que é o humano em questão. Referindo-se às diferentes dimensões de tal ente (a biológica, a psicológica e a espiritual), nos diz Frankl:

> [...] por mais que esses três momentos sejam fundamentalmente diversos e, por isso, precisem ser distintos uns dos outros, eles pertencem, de qualquer modo, por princípio uns aos outros no que diz respeito ao homem, ou seja, eles são antropologicamente inseparáveis uns dos outros. (FRANKL, 2021, p. 64).

Deste modo como exposto temos diferentes dimensões que funcionam em conjunto e de maneira independente e como resultado nós temos o ser humano como um todo indivisível. Existem diferentes dimensões, mas existe também uma unidade, e o conceito de ontologia dimensional é justamente uma tentativa de se explicar como se dá essa relação. Semelhante projeto fez Scheler ao buscar uma unidade conceitual para o homem. Ele diz que o sentido de humano está dividido nas diferentes ciências: psicológica, social, antropológica, entre outras, faltando uma disciplina que unisse todos os conceitos e que ainda trouxesse um conceito restrito ao humano. Podemos observar esse aspecto da teoria frankliana na seguinte citação:

> O sinete da existência humana é a coexistência da unidade antropológica com as diferenças ontológicas, dos modos de ser humanos unos com as espécies de ser diferenciáveis, em que aquela toma parte (FRANKL, 2019b, p. 65-66).

Pudemos ver, portanto, que em sua ontologia dimensional Frankl se utiliza dessa analogia geométrica para explicar essa conciliação dialética entre esses três modos de ser do humano. Diferente das explicações baseadas de extratos e camadas, adota uma visão dimensional, assim um modo de ser não funciona separado do outro, mas há uma continuidade dialética entre um e outro. Pereira nos clarifica sobre essa questão comparando a ontologia dimensional com a geometria euclidiana, de acordo com ele:

> Nas noções primitivas da geometria euclidiana, o ponto é adimensional; a reta possui apenas uma dimensão (o comprimento), enquanto o plano possui duas dimensões (comprimento e largura). O espaço, por sua vez, representa o conjunto de todos os pontos. A noção de ponto está implicada na ideia de reta, que também está contida na noção de plano (duas retas concorrentes determinam um plano, no ponto de intersecção). (PEREIRA, 2021, p. 239).

Portanto há uma continuidade entre uma dimensão e outra do ser humano, assim este modelo geométrico tridimensional insere a ideia de uma interpenetração recíproca entre os distintos modos de ser. Não há o fim de um modo de ser e o início de outro modo de ser separados de si, pois estão todos incluídos no todo que é o humano. Corroborando com esta ideia podemos observar a seguinte citação:

> Não é uma teoria de três estratos, porque as dimensões penetram perfeitamente umas nas outras, assim como as três dimensões do espaço (comprimento, largura e altura) penetram-se reciprocamente. Não se poderia, por exemplo, afirmar que a dimensão

> espacial ‘largura’ começa onde a dimensão ‘comprimento’ acaba. Assim é também na ontologia dimensional: em cada parte do ser humano tocam-se uma na outra todas as três dimensões (LUKAS *apud* PEREIRA, 2021, p. 240).

Diante do exposto, partiremos agora para a apresentação da Ontologia Dimensional de Viktor Frankl. O mesmo utiliza-se de formas geométricas e da tridimensionalidade para compreensão e explicação de sua Ontologia, sendo que a projeção dessas figuras geométricas tem duas consequências que levam as duas leis da ontologia dimensional, são elas: 1) contradição e 2) plurissignificância (FRANKL, 2021).

A primeira lei é a da *contradição*, e sustenta que quando um fenômeno é projetado de sua dimensão a outras mais baixas, o resultado dessas projeções é contraditório entre si. Por exemplo: se projetarmos a sombra de um cilindro em uma parede lateral e no chão o resultado será um quadrado na parede e um círculo no chão. Ambas são projeções da mesma figura, porém projetadas em dimensões distintas e procedem diferentes resultados. Utilizando essa mesma alegoria para tratar do ser humano, o autor sugere que algo semelhante ocorre com ele na medida em que por exemplo, ao projetar o ser humano em duas dimensões distintas, sejam elas a biológica e psicológica, também teremos resultados diferentes entre si, porém isso não anula a unidade do homem. De acordo com nosso autor:

> É que também o homem tomado na dimensão do especificamente humano e projetado nos planos da biologia e da psicologia, se apresenta de tal modo que as figuras obtidas se opõem umas às outras. Com efeito, a projeção no plano biológico tem por resultado fenômenos somáticos, ao passo que a projeção no plano psicológico tem por resultado fenômenos psíquicos. Mas, à luz da ontologia dimensional, a oposição não se faz a unidade do homem: faz-se tão pouco como a oposição entre o círculo e o retângulo se faz à realidade, sendo, como são, as projeções de um mesmo e único cilindro. (FRANKL, 2019b, p. 67-68).

Se considerarmos as projeções do ser humano nos campos biológico e psicológico, veremos figuras distintas, sem conseguir ter uma compreensão maior do que está sendo projetado, veremos apenas uma parte do fenômeno. Assim, na dimensão biológica, temos um resultado e na dimensão psíquica temos outro. Apesar dos fenômenos se apresentarem de formas distintas nas duas projeções esse fato não altera a dimensão da qual foram projetados. Mas há algo por trás desses

fenômenos distintos que não pode ser visto nas projeções, mas somente lançando olhar para a unidade do homem contemplando sua dimensão noético-espiritual, somente assim podemos compreendê-lo em sua totalidade. Considerando apenas as diferentes projeções, deixamos de contemplar o ser humano completo e entendê-lo a partir de sua verdadeira humanidade.

Frankl nos diz que esta ontologia não esgota a problemática relativa à mente-corpo, porém é uma explicação justamente do motivo que está longe de ser solucionada. Segundo nosso autor a unidade do ser humano não pode ser encontrada em suas dimensões biológica ou psicológica, mas sim em sua dimensão noológica, pois é a dimensão autenticamente humana (FRANKL, 2020a). Para complementar essa elucidação da lei da contradição e indiciar a abertura do homem ao mundo, nosso pensador utilizará a metáfora do copo. Ao imaginarmos um copo cilíndrico projetado em duas dimensões mais baixas da qual se encontra, só é possível ver um quadrado na dimensão lateral e um círculo na dimensão horizontal abaixo, porém não é possível ver a abertura desse copo. Do mesmo o ser humano quando projetado em suas dimensões psicofísicas, parece um sistema fechado de reflexos e instintos, não é possível ver na projeção dessas dimensões a abertura própria da dimensão noológica. De acordo com Frankl:

> [...] temos nesse caso também essa contradição: aqui fechamento do sistema neurofisiológico, a abertura em relação a todo ente transfisiológico - essa contradição também se revela como aparente e passível de ser resolvida logo que consideramos o ser humano de maneira dimensional. Pois, se olharmos a planta de um copo d'água, ou seja, para a sua projeção no plano da mesa, então essa planta também já se mostrará, em todo o caso, como um círculo fechado em si; não obstante, o copo d'água mesmo na dimensão imediatamente superior, na terceira dimensão, no espaço, é igualmente “aberto” e se acha “pronto” a acolher algo em si [...] (FRANKL, 2021, p. 68).

O autor faz questão de marcar que sua análise existencial não nega ou minimiza a importância das dimensões física e psicológica, mas que esta teoria inseriu na compreensão de homem uma dimensão a mais, que é a dimensão noético-espiritual. Portanto, não há negação da parte psicofísica humana, já que, segundo Frankl:

> Tudo isso constitui uma questão crucial em antropologia, pois implica, nada mais, nada menos, o reconhecimento de que o homem – ao

> tornar-se um ser humano – de modo nenhum deixou de ser animal, assim como um avião, pelo fato de voar, também não deixou de ser capaz de mover-se sobre o solo do aeroporto. (FRANKL, 2020a, p. 38).

Ele ainda faz ressalva quanto ao fato de que, quando utiliza o termo “superior” para referir-se à dimensão noológica em oposição às dimensões mais “baixas”, isso não se trata de um juízo de valor, apenas utiliza essa terminologia para referir-se a essa dimensão como mais inclusiva e abrangente. Assim, dizendo com nosso pensador:

> Seja como for, cumpre esclarecer que, quando se fala de dimensões inferiores ou superiores, não se prejudica uma hierarquia nem se menciona ainda implicitamente um juízo de valor. No sentido da ontologia dimensional, o que se quer dizer, ao falar de uma dimensão superior, é que se está lidando com uma dimensão mais compreensiva, que inclui e abarca uma dimensão inferior. (FRANKL, 2019b, p. 69-70).

Tal como depreendemos daqui o autor não desconsidera a importância das dimensões psíquica e física, pois, se assim o fizesse, estaria também sendo reducionista. Como ele afirma, ao considerarmos a dimensão espiritual como superior em detrimento das demais, isso nos faria cair em certo espiritualismo e, assim, novamente desconsiderando a unidade do homem que deve abarcar todas as suas dimensões, incluindo a psicofísica. A utilização do termo “superior” aqui significa que é necessário ampliar o olhar que diz respeito ao ser humano, considerando sua dimensão metafísica. Podemos observar esse aspecto da teoria explicado na seguinte citação:

> Cabe advertir que corpo, psiquismo e espírito são concebidos na qualidade de categorias reflexivas: uma não pode ser pensada sem a outra. Isto é, a constituição de uma presume, logicamente, a da outra, dada a reciprocidade essencial que elas encerram, sistematicamente entre si.
> A metodologia utilizada por Frankl em sua ontologia dimensional é a da “suprassunção” (*Aufhebung*) dessas categorias, na acepção propriamente hegeliana do verbo alemão *aufheben*: negar, manter e elevar semanticamente. Nesse processo de ascensão inclusiva, a categoria corpo é a mais “baixa”, e a psíquica é a intermediária e pressupõe a biológica. A terceira e mais elevada é a espiritual, que abrange as duas anteriores. (PEREIRA, 2021, p. 235).

Isso quer dizer que o ser humano não tem uma parte que funciona separada da outra, mas sim compõe uma totalidade, da mesma forma que uma linha já tem o ponto em si e o ponto também faz parte da linha. O mesmo acontece com as dimensões humanas na proposta da ontologia dimensional, e no caso da teoria frankliana a dimensão espiritual incorpora as demais dimensões: física e psíquica. Aqui podemos compreender o termo superior considerando o caráter dialético da proposta frankliana de ontologia dimensional já mencionado, como uma dimensão mais abrangente na qual o espiritual é considerado “superior” no sentido de uma suprassunção, ou seja, o espiritual já pressupõe como inclusos o físico e o psíquico. Portanto superior não quer dizer que seja uma dimensão que está acima em um grau hierárquico, mas em sentido inclusivo de incorporar as demais dimensões totalizando uma unidade, da forma que o psíquico já é corporal, e o espiritual já compreende o psicofísico, em uma dinâmica de identidade apesar das diferenças.

É chegada a hora de apresentarmos a segunda lei da Ontologia Dimensional, da plurissignificância. No âmbito do pensamento frankliano, esta lei diz que quando fenômenos diferentes são projetados de sua dimensão para uma mais baixa, sua projeção será igual, ou seja, se pegarmos três formas geométricas distintas, a saber: um cilindro, um cone e uma esfera e as projetarmos em uma dimensão mais baixa, a sombra resultante delas será um círculo para todas as formas geométricas projetadas. Portanto, apesar de formas diferentes, se olharmos somente a projeção parecerá tratar-se do mesmo fenômeno. Como então podemos aplicar essa lei a fenômenos humanos? Resposta: Se em vez de formas geométricas tratarmos de neuroses. Consideremos que os círculos que aparecem na projeção são sintomas neuróticos, na sombra projetada são ambíguos entre si. Porém, a origem dessa sintomatologia manifesta provém de neuroses distintas entre si, cada qual localizada em uma dimensão humana, por exemplo, uma neurose somatogênica, uma neurose psicogênica e uma neurose noogênica (FRANKL, 2020a).

Cabe aqui explicar brevemente os termos somatogênica, psicogênica e noogênica relacionados às neuroses. Uma neurose somatogênica é uma neurose que tem sua etiologia proveniente do corpóreo-fisiológico, ao passo que uma neurose psicogênica tem causas psíquicas e a neurose noogênica na dimensão noética, e tem relação com o sentimento da falta de sentido. O conceito de neurose noogênica foi criado por Frankl para referir-se a uma neurose que tem sua origem na dimensão espiritual do humano, estando relacionada com o sentimento de vazio existencial.

Porém, esse sentimento de vazio existencial e dúvida em relação a existência de sentido nem sempre é sinal
de adoecimento, mas é algo propriamente humano. De acordo com o autor:

> Não devemos esquecer que não apenas a vontade de sentido representa o fenômeno mais humano que é possível existir, como também sua frustração está longe de ser algo doentio. Não precisamos estar doentes para considerar a própria existência sem sentido; sim, não é preciso ficarmos doentes por causa disso. A frustração existencial não é nem algo doentio nem algo que causa doença; em outras palavras, ela não é, em si, algo patológico, nem necessariamente algo patogênico; é patogênico apenas de maneira facultativa. Porém, sempre que de fato se torna patogênica (patogênico = que produz uma doença), ou seja, sempre que leva a uma doença neurótica, chamamos tais neuroses de noogênicas (noogênico = surgido do espiritual). (FRANKL, 2016, p. 179-180).

Portanto, é normal ao ser humano questionar sobre a indubitabilidade de um sentido inerente a existência, inclusive a frustração existencial faz parte da natureza humana não significando sempre doença. Porém, quando este sentimento se torna crônico pode indicar um adoecimento, assim o vazio existencial não é patológico, mas apenas potencialmente patogênico. Deste modo Frankl também salienta que é importante saber distinguir a diferença entre uma característica humana e o que mórbido.

É clara a importância dessa diferenciação no contexto de compreensão do ser humano e de suas vivências, pois somente partindo de um olhar para o homem que contemple suas diversas dimensões da existência é possível entendê-lo e buscar soluções satisfatórias para seu bem-estar, ao passo que também é necessário ter em vista o ser humano enquanto totalidade e unidade indivisível para que não ocorra a fragmentação e desumanização dele, acarretando a perca da sua essência. Frankl, nos diz que

> [...] gostaria de definir agora o homem como unidade apesar da pluralidade: porque há uma unidade antropológica apesar das diferenças ontológicas, apesar das diferenças entre as espécies de ser diferenciáveis. [...] Em suma, a existência humana é ‘Unitas multiplex’, para usarmos as palavras do Aquinate”. (FRANKL, 2019b, p. 65-66)

Nessa perspectiva é evidente a importância que a ontologia dimensional exerce na análise existencial de Viktor Frankl, pois é base que possibilita a compreensão do ser humano e os fenômenos relacionados ao mesmo.

Tendo explicitado, neste primeiro capítulo, como se constrói e fundamenta a antropologia scheleriana e a ontologia dimensional de Frankl, daremos sequência nesta dissertação examinando as implicações desses conceitos para a visão de homem encontrada nas teorias desses autores, trabalhando com os conceitos de pessoa, humano e espírito.

2 INDAGAÇÕES ACERCA DO HUMANO, UMA APROXIMAÇÃO ENTRE FRANKL E SCHELER

2.1 Conceito de espírito em Scheler: a proposta de um novo princípio antropológico

Ao empenhar-se em seus estudos sobre o modo de ser do humano, objetivando uma antropologia filosófica, em sua obra *A posição do homem no cosmos* Scheler chega a um questionamento a respeito da *diferença essencial entre humano e animal* e propõe um novo princípio, que a vista do autor é a resposta para determinada questão. A este novo princípio proposto ele denominou espírito (*Geist*).

O fenomenólogo de Munique chama a atenção para o estudo deste conceito, atribuindo relevância de pesquisa ao mesmo, pois considera que poucos até seu momento haviam se debruçado sobre este tema de maneira consistente de modo a buscar respostas satisfatórias a respeito. Também, considera que a palavra espírito foi mal interpretada no decorrer do tempo, em sua avaliação: “Raramente se promoveram tantos disparates com uma palavra quanto com a palavra espírito [...]” (SCHELER, 2003, p. 36). Sendo assim, o filósofo julga pertinente trabalhar esta temática que a tanto tempo ficou sem a atenção devida no decurso da história. Para o autor, este princípio é portador de determinadas características, possuindo um conjunto de leis próprias autônomas do espírito, as quais descreve em sua proposta de antropologia filosófica.

Scheler estabelece, dentre essas, como preceito básico de um ser espiritual a característica de liberdade, constituindo a possibilidade de desprendimento existencial do orgânico. Isto quer dizer que, a partir do princípio espiritual, é facultado ao humano a característica de separabilidade dos centros vitais pulsionais, já estudados neste trabalho no primeiro capítulo. É o espírito que possibilita ao humano esta contingência de desprendimento do orgânico. Fundamentação para esta avaliação é o que temos nas palavras do próprio Scheler (2003):

> [...] a determinação fundamental de um ser espiritual, como quer que este venha a ser constituído, é seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade – ou ao menos a separabilidade de seu centro existencial – ante os laços, a pressão e a dependência do orgânico, da “vida” e de tudo o que pertence à vida – portanto, também de sua própria “inteligência” pulsional. (p. 36).

Segundo nosso autor, é premissa básica de um ser espiritual sua separabilidade das esferas vitais, relativas ao mundo psíquico, sendo estas: *Impulso Afetivo, Instinto, Memória Associativa e Inteligência Prática*. O princípio espiritual provê ao humano a capacidade de desprendimento de tais esferas da vida, relativas ao mundo orgânico e biopsíquico. Nas quais situam-se as funções vitais, comportamentos instintivos e psíquicos concernentes à parte biológica.

Esta capacidade de desprendimento espiritual confere ao ser humano sua objetividade. O capacitando a apreender objetos dentro do mundo objetivo, e inclusive, objetificar seus próprios centros de resistência e reação ao seu meio ambiente, entendidos aqui como as esferas pertencentes a esfera vital do mundo psíquico. Assim, é capaz de tomar como objeto de estudo o modo de ser dessas esferas pertencentes ao mundo biopsíquico, livre da limitação que o mundo objetivo exerce sobre seu sistema pulsional vital, das funções e órgãos sensoriais relativos a essas esferas. Deste modo, é marcada uma diferença do ser humano em relação ao animal. Enquanto o ser humano tem a possibilidade por força do espírito de desprendimento, abertura e objetificação do mundo e de suas próprias esferas vitais, o animal permanece ligado a esses centros e neles se perde *ekstaticamente*.

Já vimos que o ato espiritual está oposto à resposta fisiológica pulsional pertencente ao animal, esta contradição em relação a esfera vital proporciona ao espírito possibilidade de liberdade e abertura ao mundo, o que traz como resultado a capacidade de objetivar. Neste ato, consegue tornar objeto seu meio ambiente, suas próprias esferas vitais correspondentes ao mundo psicofísico, bem como tornar objeto seus próprios centros de resistência afetivos. Scheler denomina este ato de “reunião”, que recebe esta denominação por sua característica de “[...] “recolhimento em si”, “consciência de si mesmo por parte do centro espiritual do ato " ou "autoconsciência ". [...]” (SCHELER, 2003, p. 39). Ainda com Scheler (2003):

> Por força do seu espírito, o ser que denominamos homem não consegue apenas ampliar o meio ambiente até o interior da dimensão da mundanidade e objetivar resistências, mas ele também consegue – e isto é o mais espantoso – objetivar uma vez mais a sua própria constituição fisiológica e psíquica e cada vivência singular psíquica, cada uma de suas funções vitais mesmas. O animal ouve e vê – mas sem saber que ouve e vê. A psique do animal funciona, vive – mas o animal não é nenhum psicólogo ou fisiólogo. (p. 39).

A passagem oportuniza a apresentação de mais uma característica especificamente humana proveniente da capacidade do espírito, que é a autoconsciência. Diferente dos animais, o homem pode tornar o mundo a sua volta e inclusive a si mesmo objeto de estudo. O animal não reconhece seus instintos pulsionais como sendo seus, apenas os percebe como estímulos e repulsões dinâmicas vindas do próprio ambiente. Por meio da objetivação de sua constituição psicofísica o humano é capaz de tomar a si mesmo como objeto de seu estudo, tornando-se autoconsciente. Isso o possibilita deter poder sobre si, de possuir a si mesmo. Um ser dotado de espírito não só pode objetivar coisas em seu ambiente, mas também seus próprios atos psíquicos, seu próprio comportamento, sua conduta podem ser estudados. Enquanto o animal tem consciência, o ser humano é consciente de que tem consciência.

Scheler caracteriza a estrutura ontológica do homem. Para este fim, faz uma descrição de quatro estágios fundamentais nos quais se apresentam todos os entes. Inicia sua descrição a partir das formas inorgânicas, incluindo moléculas, átomos e elétrons. Tais entes não são dotados de um centro ôntico, assim não tem um ser íntimo e próprio, como consequência também não possuem meio ambiente.

De uma outra forma, os seres que possuem vida (= viventes) são constantemente um centro ôntico, e ele próprio forma sua unidade e individualidade espaço-temporal. As plantas, que se situam no nível do *impulso afetivo*, possuem um "ser íntimo" em geral, sendo animadas. Sendo próprio deste nível "[...] um centro e um meio no qual, relativamente livre em seu crescimento, o ser vivo vegetal é introduzido, sem resposta alguma de seus diversos estados ao seu centro" (SCHELER, 2003, p. 40-41). Já nos animais, está também presente a sensação e consciência e, como consequência, é possível observar uma resposta relativa aos estados variáveis de seu organismo proveniente de seu centro e a possibilidade de modificação de seu centro através desta resposta. Deste modo, os animais já são dados a si uma segunda vez.

Já no ser humano o que acontece é que, por força do espírito, lhe é possibilitado ser dado a si uma terceira vez, por meio da capacidade de autoconsciência e objetivação de seus processos psíquicos e constituição fisiológica. Portanto, essa é a estrutura ontológica do ser humano para Scheler, que o possibilita algumas características específicas. Entre algumas peculiaridades humanas referenciadas por Scheler que são provenientes do espírito, ele cita brevemente algumas, são elas:

Posse das categorias de coisa e substância; Noção de espaço-tempo; Impossibilidade de objetivação.

De acordo com o filósofo de Munique: “Somente o homem está de posse das categorias plenamente cunhadas e concretas de coisa e substância. Os animais não as possuem.” (SCHELER, 2003, p. 41). Ao descrever o comportamento animal, exemplifica que até em animais superiores não há posse da categoria de coisa. Um macaco, por exemplo, se lhe é dada uma banana descascada ele foge dela, sendo que é próprio deste animal comer a banana descascada. Ao passo que, se lhe é ofertada uma banana com casca, ele a descasca e em seguida a come. Isso decorre porque ao animal falta um centro por meio do qual ele possa se referir a um mesmo núcleo de realidade.

Enquanto ser espiritual, o humano alcança objetividade, onde pode interagir com os objetos, porém é capaz de identificar um objeto como objeto. Quando um animal esbarra em um objeto não é capaz de nomear, o ser humano quando esbarra em uma mesa é capaz de identificar que é uma mesa. O ser humano é capaz de discernir distintos tipos de objetos e enquadrar em uma categoria. Nesse sentido ganha capacidade de objetivar as coisas. Animais que possuem um sistema nervoso bem desenvolvido podem reconhecer objetos, porém o ser humano é capaz de abstrair e reconhecer algo como algo. Por exemplo: o pote de comida de um cachorro, ele é capaz de identificar que há um objeto ali e interagir com ele, mas não é capaz de abstrair, ou seja, lhe atribuir sua utilidade.

Devido a essa capacidade de desprendimento do orgânico, o humano também é capaz de compreender uma espacialidade e temporalidade em um sentido abstrato, desta forma é capaz de perceber o vazio espaço-temporal. De acordo com Scheler:

> [...] ao animal falta justamente um “espaço de mundo” próprio que permanecesse como um pano de fundo estável independentemente dos seus movimentos locativos próprios. Faltam-lhe igualmente as “formas vazias” de tempo e espaço: ao ser transposto para o interior destas formas, o homem apreende primariamente as coisas e os acontecimentos. [...] (SCHELER, 2003, p. 42).

Como o animal não é capaz de objetivação lhe falta um espaço de mundo próprio, este vive na realidade palpável de seu momento presente, no qual está completamente ligado às pulsões. Já o humano possui um espaço próprio ao qual se abre uma dimensão espaço-temporal muito mais ampla que a do animal, desta forma pode conceber espacialidade e temporalidade em um sentido mais abstrato. A

percepção do animal está ligada ao ambiente no qual ele está no momento, estando o animal ligado ao meio que o cerca pela experiência sensorial imediata. Enquanto o humano por sua capacidade de abstração é capaz de perceber o tempo e espaço independente da experiência imediata com o meio ambiente, ou seja, ter consciência de tempo e espaço. Dessa forma, é capaz de entender diversas situações dentro de um mesmo contexto, permitindo ajustar comportamentos, alinhar expectativas, planejar estratégias futuras e interpretar circunstâncias de diferentes maneiras.

Diante do exposto é possível perceber que devido às características próprias do espírito é facultado ao humano a liberdade, independência e autonomia em relação aos centros vitais pulsionais, incluindo aí os centros anímicos. Ante o fluxo da vida é possibilitado ao humano transcender e se posicionar frente às pressões do orgânico, seus instintos e desejos podendo alcançar um conhecimento sobre si e capacidade de oposição em relação ao que é dado pelas esferas vitais.

> O ato espiritual, tal como o homem pode realizá-lo, está em contradição com a simples resposta do esquema corpóreo do animal e com o seu conteúdo essencialmente vinculado a uma segunda dimensão e a um segundo estágio do ato reflexo. Nós gostaríamos de chamar este ato de “reunião”, denominando-o juntamente com a sua meta, a meta deste “recolhimento em si”, “consciência de si mesmo por parte do centro espiritual do ato” ou autoconsciência. O animal tem consciência, diferentemente das plantas, mas não tem nenhuma autoconsciência, como já vira Leibniz. Ele não possui a si mesmo, não detém o poder sobre si mesmo - e por isto também não é consciente de si. (SCHELER, 2003, p. 39).

O espírito sendo capaz de objetivar pode fazer de seu objeto de estudo a constituição psicofísica, assim o humano é capaz de fazer de si mesmo, de sua esfera vital e psíquica objeto de estudo, podendo estudar a si mesmo, resultando na capacidade de autoconhecimento. Desta forma o humano é um ser que tem consciência de que tem consciência, pode estudar seu próprio comportamento, suas reações, seus pensamentos. Nisto consiste a capacidade de objetivação do mundo pelo espírito.

Até aqui, dissertamos consideravelmente sobre a capacidade de objetivação do espírito que o faz capaz de algumas características específicas. Porém, possuindo o espírito a capacidade de objetificação, ele mesmo não é passível de objetivação. Aqui entramos em mais uma característica do espírito mencionada pelo autor. De acordo com Scheler: “Tudo que é anímico é passível de objetivação – mas não o ato

espiritual, a *intentio*, o que olha ainda os processos anímicos mesmos. Nós só podemos nos reunir ao ser de nossa pessoa, nos concentrar em sua direção – mas não podemos objetivá-lo.” (SCHELER, 2003, p. 45). Portanto, tendo o espírito a característica de liberdade sobre a realidade efetiva do mundo psicofísico ele pode observá-la, tomando-a como objeto, porém ele mesmo não é passível de objetivação, pois é pura atualidade.

O centro responsável por proporcionar esses atos de objetivação do humano sobre seu corpo e psique, e sobre o mundo espaço-temporal, não pode, desta forma, fazer parte deste mundo. Não pode possuir tempo e lugar determinado, de modo que só é possível que esteja alocado no fundamento ontológico mais supremo, ou seja, no espírito. Assim, o espírito está em uma posição elevada em relação a psique e não pode ser considerado uma substância anímica.

Tendo apresentado os preceitos básicos relativos ao conceito de espírito na antropologia filosófica scheleriana, bem como destacado sua importância neste contexto, iremos agora ver sua relação com os conceitos de humano e pessoa na proposta de Scheler em sua obra *A Posição do Homem no Cosmos*.

2.2 A compreensão de humano em Scheler em face das críticas a Doutrina Clássica e Doutrina Negativa do Homem

Para chegar a sua compreensão de humano, Scheler parte da problematização de dois tipos de concepções filosóficas sobre o humano, que ele chamou de Doutrina Clássica e a Doutrina Negativa do Homem, realizando uma crítica a essas teorias.

Segundo o filósofo, a *Doutrina Clássica* se apoia na afirmativa de que o espírito detém poder originário próprio de forma independente do ímpeto vital. Esta visão tem origem grega e defende a ideia de que um deus espiritual e onipotente é a causa de todo o cosmos e permanece imutável ao longo do curso da história, com os atributos de essencialidade, autonomia, força e atividade, ocupando a categoria mais alta de poder e força possível. Neste caso, o espírito é colocado como superior e fonte de toda causalidade existente. Deste modo a teoria clássica do espírito preza pela autarquia da ideia, atribuindo a ela força e atividade originárias. Essa doutrina tem grande influência sobre a filosofia ocidental, pode ser observada em Platão e Aristóteles, onde os conceitos de ideias e formas se apresentam como “[...] forças configuradoras que formam as coisas do mundo [...]” (SCHELER, 2003, p. 61). Outra

representante da Doutrina Clássica é a religiosidade judaico-cristã na qual a concepção teísta de um Deus que é puro espírito e detém a força criadora e as características de direção, direcionamento e onipotência.

Por sua vez, a *Doutrina Negativa do Homem* traz uma ideia oposta à apresentada pela Clássica. Segundo a teoria negativa, a fonte da qual emerge toda a capacidade humana é proveniente unicamente das pulsões que são sublimadas. Portanto, segundo esta teoria, toda manifestação de atos morais, artísticos, estéticos e lógicos, provém de pulsões que são sublimadas. Entre as teorias negativas Scheler cita Buda, Schopenhauer, Alsberg e Freud.

De acordo com Scheler, Buda não apresentou uma teoria positiva do espírito, apenas uma técnica do "saber divino" que possibilita a superação do sofrimento, sendo que o sentido último da existência humana é a busca de extinção enquanto sujeito do desejo. Nesta compreensão a realidade é dada de modo a comportar a ação da resistência, por meio da suspensão interna do desejo. Já para Schopenhauer, Scheler enfatiza que este reconheceu apenas uma única diferença entre o ser humano e o animal, esta reside no fato do humano ser capaz da negação da vontade de vida, seria esta negação que ocasionaria os estados superiores de consciência identificados no ser humano relativos ao saber metafísico, da arte e na ética da compaixão. Scheler discorre sobre o desenvolvimento da teoria schopenhaueriana por Alsberg, este defende que a diferença essencial entre homem e animal manifestada pelo desenvolvimento da cultura não pode ser sustentada sobre o pressuposto de um traço fisiológico e nem empírico psicológico de distinção entre ambos. De acordo com Scheler: "Ele ampliou a doutrina de Schopenhauer até a tese de que o princípio da humanidade reside exclusivamente no fato de o homem ter sabido "descolar" seus órgãos da luta pela vida [...]" (SCHELER, 2003, p. 56). Porém, Scheler discorda de Alsberg no ponto em que este atribui a formação conceitual como consequência da linguagem e não como sua raiz, concebendo a linguagem como "instrumento imaterial" criado como uma adaptação à deficiência humana de órgãos necessários para a sobrevivência, ou seja, devido à falta de garras, pés, dentes que são observados nos primatas, o ser humano como compensação desenvolveu "instrumentos" e "sinais". Deste modo, a compreensão de "espírito" para Alsberg estaria ligada ao surgimento posterior deste como resultante de uma adaptação orgânica deficiente.

Com relação a Freud, também mencionado enquanto representante das teorias negativas, Scheler menciona que segundo esta teoria a concepção humana em seu aspecto cultural mais elevado é resultante da energia reprimida das pulsões que é sublimada, deste modo não havendo uma diferença qualitativa entre humano e animal.

Scheler se opõe a essas teorias negativas do espírito, as quais afirmam que o ser humano como se apresenta é o resultante de processos vitais e pulsões que foram sublimadas, ou aspectos desenvolvidos a partir da esfera vital no processo de evolução da espécie. Scheler problematiza essas teorias negativas da seguinte forma:

> O defeito fundamental de todo e qualquer tipo de teoria negativa do espírito é não dar nenhuma pista para a resposta às seguintes perguntas: o que nega afinal no homem, o que diz não a vontade de vida, o que reprime as pulsões? A partir de que fundamentos diversos e derradeiros a energia pulsional reprimida é sublimada em um caso em neurose e em outro caso em atividade formadora de cultura? Para onde ela é sublimada? E como é que os princípios do espírito concordam (ao menos parcialmente) com os princípios do ser? Por fim: para que é sublimado, reprimido, para que a vontade de vida é negada – em virtude de que valores derradeiros e metas derradeiras? (SCHELER, 2003, p. 58).

Tal como a passagem acima nos permite, interpretamos que Scheler questiona justamente o fator executor de tais atos de negação e os critérios utilizados para esta negação, como esses são escolhidos em detrimento de outros e como funciona essa organização. Diante da inadaptação fisiológica do ser humano para competir e sobreviver na natureza, como foi possível que a espécie humana não foi extinta como tantas outras e além de sobreviver, ocupar um lugar específico que nenhuma outra espécie ocupa? Para Scheler a resposta para tais problemáticas é o espírito, enquanto parte constituinte do ser humano.

> É o espírito mesmo que já introduz a repressão a pulsão, na medida em que a vontade espiritual, já orientada ideal e valorativamente, recusa os impulsos ideais e valorativos conflitantes as representações necessárias para uma ação pulsional, e , por outro lado, coloca diante dos olhos como iscas representações adequadas ideal a valorativamente às pulsões latentes, a fim de coordenar os impulsos pulsionais de tal modo que eles levem a termo o projeto volitivo estabelecido espiritualmente, o realizem. Chamamos de “direcionamento” esse processo fundamental que consiste em uma

> inibição de impulsos pulsionais através de uma vontade espiritual, assim como chamamos de “direção” a apresentação – como que – das ideias e do valor mesmo que sempre só se realizam a cada vez através dos movimentos pulsionais. (SCHELER, 2003, p. 59-60).

Daqui é possível depreender que Scheler coloca o espírito e a pulsão como duas forças atuantes no ser humano, que estão em interação constante proporcionando o movimento necessário ao processo da vida. Deste modo, as pulsões têm a energia que falta ao espírito, ao passo que o espírito dá o direcionamento necessário as pulsões. Viktor Frankl ilustrou bem esse pensamento scheleriano com duas metáforas. Uma delas pode ser encontrada no livro *Psicoterapia e Sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial (2019)*, a qual compara essa coordenação das pulsões a arte de velejar, na qual o vento representa a força das pulsões e o ato de velejar representa o papel direcionador do espírito em colocar a força do vento na direção escolhida, sendo capaz inclusive de dirigir a embarcação contra o vento. Outra metáfora proposta por Frankl pode ser encontrada no livro *O sofrimento humano: fundamentos antropológicos da psicoterapia (2019)*, no qual compara os impulsos a um rio, dizendo que é impossível o rio ter construído uma central hidrelétrica, atribuindo assim essa ação organizadora ao espírito.

Assim, no ser humano se encontram esses dois princípios: o *espírito* e a *pulsão*. Portanto, Scheler não nega a vida pulsional, admitindo que ela se faz presente na vida humana, também não coloca a supremacia no espírito como fonte única de todo processo do funcionamento humano, reconhecendo ambas as forças. A vontade espiritual é regida por suas leis próprias e ao entrar em contato com as pulsões latentes coordena as mesmas para a realização de um projeto intencional. Por outro lado, as pulsões fornecem ao espírito a energia necessária, pois ele mesmo é impotente. Essa dinâmica tem como objetivo a vivificação do espírito. Nas palavras do autor:

> Mas o que o espírito não consegue é o seguinte: gerar ou suspender, aumentar ou diminuir por si mesmo uma energia pulsional qualquer. Ele só está em condições de evocar a cada vez configurações pulsionais que deixam justamente o organismo realizar através da ação o que ele, o espírito, “quer”. Mas não apenas esta regulação pulsional mediada pela regulação representacional que parte do espírito; mesmo seu fim último é uma vez algo positivo: a conquista de poder e de atividade por parte do espírito, o tornar-se internamente mais livre e mais autônomo; digamos em resumo: a vivificação do espírito. (SCHELER, 2003, p. 60)

Como podemos ver desde esta seminal citação, temos aqui Scheler determinando a sublimação da vida em espírito. Destarte, o espírito não surge com uma espécie de “mágica” repressora da pulsão, ele já é um princípio existente com suas leis próprias, mas por si só não possui energia, então por meio deste processo de interação com a esfera vital ocorre a vivificação do espírito. Desta forma, o espírito direciona as pulsões, as coordenando com o objetivo de uma realização intencional do espírito. Sendo que o desfecho dessa dinâmica resulta na aquisição de poder, atividade, liberdade e autonomia por parte deste princípio espiritual. O espírito por si mesmo é desprovido de força e energia, sendo a energia proveniente das pulsões. Porém, isso não quer dizer que o espírito seja originado a partir das pulsões, ele possui uma essência e legalidade própria.

É possível observar, diante do exposto, que, para a construção de seu pensamento sobre a constituição do ser humano, Scheler rejeita as duas teorias filosóficas vigentes, sendo essas denominadas por ele de Doutrina Clássica e Doutrina Negativa do homem, e a partir da problematização destas a respeito do ser humano cunha sua visão de humano. Para ele, a teoria clássica nega o vital culminando em uma visão teleológica do mundo, ao passo que a teoria negativa nega o espírito, deixando de lado a autonomia do espírito. Portanto, critica tanto o vitalismo como o idealismo (tendências que recebiam considerável audiência na época), assumindo uma direção de unificação desses dois princípios na constituição do ser humano. De acordo nosso filósofo:

> [...] a gênese do homem apresenta a mais elevada sublimação que nos é conhecida – e, ao mesmo tempo, a mais intrínseca unificação de todas as regiões essenciais. Pois o homem reúne em si todos os estágios essenciais da existência em geral, em particular da vida – ao menos segundo suas regiões essenciais, não segundo a sua casual configuração e ainda menos segundo a sua distribuição quantitativa. Diante de uma imagem de mundo como a que aqui está insinuada, dissipa-se a oposição que durante tantos séculos se mostrou dominante: a oposição entre uma explicação “teleológica” e uma explicação “mecânica” da realidade efetiva do mundo. (SCHELER, 2003, p. 67).

Em compasso com esse extrato, o ser humano seria esse ponto de intersecção, um ponto de encontro entre essas duas forças opostas, a vital e a espiritual. No humano residiria todos os estágios da existência, incluindo todos os níveis de

gradação da esfera vital-psíquica já mencionados anteriormente, sendo esses: *Impulso Afetivo*, *Instinto*, *Memória Associativa* e *Inteligência Prática*, e a esses soma-se também o Espírito. No ser humano ocorre essa dinâmica de interação entre essas duas forças: pulsão e espírito.

2.3 O Conceito de pessoa em Scheler

Como antes mencionado, Max Scheler considerava que o grande objetivo da investigação filosófica era chegar à compreensão do humano. Neste sentido, trabalhou com o conceito de pessoa, este que foi desenvolvido durante o período que se dedicou a parte de sua obra referente a uma ética. Sendo assim, pessoa é um dos conceitos centrais da obra scheleriana. É isso que nos leva à afirmação de Costa (1996): “Se o personalismo é o aspecto mais original de seu pensamento, a antropologia foi o centro e o objetivo de sua reflexão filosófica” (p. 47). De modo que, segundo este autor, seu personalismo e sua antropologia estão intimamente relacionados.

Nos escritos schelerianos, o conceito de Pessoa tem destaque nas obras *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (1913) e *A posição do homem no cosmos* (1928). Foi quando se dedicou a fenomenologia dos valores que o conceito de pessoa começou a ter relevância para o autor. (KAHLMEYER-MERTENS, 2020). Deste modo, o conceito de pessoa é inicialmente desenvolvido pelo autor na primeira parte de sua obra, na qual se dedica a elaboração de uma ética formal baseada nos valores. Podemos também observar que este conceito não é deixado de lado por Scheler na medida em que avança seus estudos para uma antropologia filosófica, assim podemos observar o conceito de pessoa também em um segundo momento de seu pensamento, quando este aparece na obra *A posição do homem no cosmos* (1928).

O conceito de pessoa de Scheler tem lugar de debate diretamente com a ética formal de Kant. Podemos observar essa contraposição no seguinte aspecto: a compreensão de ser humano da proposição kantiana pressupõe uma concepção de humano exclusivamente racional, Scheler, por sua vez, além da dimensão racional contempla também atos volitivos e emocionais. Diferente da concepção kantiana que se utiliza de uma teoria formal dos valores, vemos aqui a afirmação de um campo fenomenológico material dos valores. (REIS; LOPES, 2016). Tece sua crítica a visão

kantiana considerando que esta limita o olhar sobre o humano, deixando de ver exatamente a pessoa. Assim, opõe-se ao conceito de pessoa dentro de uma ética formal, devido a inviabilidade deste conceito adaptar-se a uma conformidade a leis, caracterizando isto como uma limitação, pois o ser humano não pode ser pensado como objeto, como mera coisa. Em oposição a isto, Scheler lança olhar para o humano a partir de um outro ângulo para elaborar seu conceito de pessoa, prezando pela experiência vivenciada, para a unidade prontamente vivida da pessoa. (REIS; LOPES, 2016).

Neste mesmo sentido, afirma Kahlmeyer-Mertens (2020):

> Coerentemente ao modo de operar da fenomenologia, Scheler procurou descrever o modo de ser da pessoa a partir de uma experiência possível dela mesma. Enfocando assim sua constituição, ele acompanhou o fluxo dos atos intencionais descrevendo o que tinha diante de si: as experiências concretas da pessoa vividas intencionalmente. (p. 109).

Portanto, Scheler utilizando o método fenomenológico a seu modo buscou de uma maneira profunda alcançar uma compreensão do que havia de mais essencial na pessoa. Assim, com um olhar a partir da experiência dada da pessoa e da vivência intencional se torna possível atingir um nível de conhecimento mais detalhado sobre esta, evidenciando assim uma unicidade característica. Ainda sobre esta temática relativa à vivência intencional, indica Costa (1996): “Como princípio de unidade dos atos que realiza, a pessoa vive e se manifesta em cada um deles, marcando-os com a intencionalidade que emana da sua essência mais íntima. Cada pessoa ama, odeia, recorda etc. segundo uma modalidade própria, única, exclusiva” (COSTA, 1996, p. 44). Observamos aqui o caráter único atribuído à pessoa como resultado da aplicação dos conceitos da fenomenologia na compreensão do humano. Deste modo, é possível captar o que há de mais essencial e que diferencia um ser humano de outro, desde seu modo de sentir, a maneira como olha para o mundo, gestos e expressões características. A experiência do sentir só pode ser acessada pela própria pessoa que sente. Portanto, é uma experiência que pode ser vivenciada apenas por esta. Só eu tenho acesso a minha experiência.

Na lúcida avaliação de Kahlmeyer-Mertens (2020): “[...] a pessoa, para nosso filósofo, teria uma consistência, a mesma concretude de seus atos, o que faz com que em cada ato consistisse na própria pessoa.” (p. 111-112). Assim, é por meio de seus

atos que a pessoa se funda a si própria, sendo que os atos da pessoa têm a mesma essência que ela. Neste mesmo sentido, Kahlmeyer-Mertens indica uma compreensão a respeito dos atos e sua relação com a pessoa: “Atos são vivências de fato que trazem as marcas da pessoa a que pertencem, o que significa que, em cada ato, há sempre algo da pessoa que, enquanto presença viva, realiza-se nesse campo de intencionalidades.” (KAHLMEYER-MERTENS, 2020, p. 114). Ainda sobre isso, assevera Costa (1996): “O que fica claro é que a pessoa não pode ser apreendida ou compreendida senão a partir de seus atos, pois não é objetivável, sendo antes a fonte de uma intencionalidade que qualifica e caracteriza todos os seus atos.” (p. 44). Mediante citações dos comentadores, podemos perceber que a pessoa não pode ser considerada coisa, como mero objeto, pois sua constituição parte do espírito que é pura atualidade e que não é passível de objetivação. Sendo o espírito o centro de atos estes são dotados de intencionalidade e cada experiência vivida por cada ser humano faz com que a pessoa seja única. Portanto, cada ato está carregado da essência da própria pessoa e, por meio deles, a pessoa se manifesta no mundo, concretizando-se por meio de suas vivências intencionais.

O momento requer de nós um movimento de interpretação e análise de passagens seletas de Scheler, necessário à caracterização do conceito de pessoa na antropologia filosófica consignada em *A posição do homem no cosmos* (1928).

Scheler patenteia o conceito de pessoa ao indicar que ela é:

> [...] o 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 que, considerados por dentro, também se chama centros anímicos. (SCHELER, 2003, p. 36).

Vemos aqui que, na compreensão scheleriana, a pessoa é este *centro ativo da existência humana* no qual o princípio espiritual se manifesta, proporcionando ao ser humano a capacidade de diferenciação e oposição em relação a esfera vital psicofísica. Devido a essa característica, o humano pode objetificar o mundo e a si mesmo, sendo capaz do autoconhecimento. Vale ressaltar que a objetificação só acontece em relação a esfera psicofísica e anímica, sendo que a pessoa, que é onde o espírito se manifesta não pode ser objetivada. Neste sentido, nosso autor afirma: “O centro do espírito, a pessoa, não é, portanto, nem um ser objetivo, nem um ser coisificado, mas apenas uma estrutura ordenadora de atos (essencialmente

determinada) que leva a termo constantemente a si mesma. A pessoa só é em seus atos e através deles". (SCHELER, 2003, p. 45). Conforme esta citação de Scheler a *pessoa é o centro do espírito*. Podemos compreender assim que é na pessoa que a esfera espiritual se manifesta, proporcionando a pessoa a capacidade de ordenar ações. É por meio dos atos que a pessoa torna-se si mesma, pois só é em seus atos e através deles, tendo a capacidade para se construir continuamente, pois devido ao centro espiritual não é um ser fechado, mas sim aberto ao mundo. Devido a este aspecto dinâmico e processual proporcionado por este centro espiritual, a pessoa é, por assim dizer, pura atualidade, carregando sempre um aspecto inacabado. Assim, uma pessoa sempre é também suas capacidades e potencialidades, o que pode vir a realizar. Enquanto pessoa, o ser humano pode se autodeterminar de forma livre, mas orientado pelos valores que intui e escolhe para sua vida.

Sobre o conceito de pessoa, ainda acrescentará Scheler (2003):

> O centro espiritual do ato, a pessoa do homem, não é nenhuma substância, mas um arranjo monárquico de atos, sob os quais um deles possui a cada vez a liderança e a direção e é orientado para aquele valor e para a ideia, com os quais o homem sempre se "identifica". (p. 62).

Daqui, então, se deriva que uma característica fundamental do ser humano enquanto pessoa é não ser definido pelo paradigma da substância, o ser humano não pode ser classificado na categoria de *coisa*, se ser reificado. Se você estuda uma pessoa em um laboratório, é possível medir algumas características fisiológicas e psíquicas, padrões de comportamento, funcionamento neurológico, genética, entre outros, mas suas vivências, experiências, fantasias, sentimentos, desejos, o modo como ela interpreta seu passado, presente e futuro, todos esses aspectos da pessoa não são objetiváveis e estão em uma espécie de processo ou fluxo. A pessoa não se deixa reduzir a dados objetivos, é algo que está sempre fazendo-se, em um eterno movimento de se construir. A pessoa também não pode ser concebida sob um aspecto acabado, pois enquanto arranjo monárquico de atos é pura ação, de modo que cada ato é orientado pela pessoa de acordo com um valor específico com o qual a mesma de identifica de acordo com o direcionamento do espírito, e por este orientada pelos valores com os quais se identifica.

Acabamos de expor dois conceitos em relação ao ser humano em Scheler, o conceito de humano e o conceito de pessoa. E qual seria então a diferença e relação entre os conceitos de pessoa e humano na antropologia filosófica scheleriana?

Face ao que nos trouxe aqui, é possível asseverar que o conceito de humano em Scheler se refere a este ser no cosmos onde se encontram todas as esferas pertencentes a existência, considerando tanto a esfera psíquica (em todos os seus graus) quanto a esfera espiritual. O humano é este no qual ocorre o encontro dessas duas forças distintas: a *vida pulsional* e o *espírito*.

Já o conceito de pessoa diz respeito ao centro no qual o espírito atua no ser humano, onde o espírito se manifesta realizando o direcionamento da vida pulsional orientado aos valores. Este centro não se trata de uma substância, mas é um centro de atos, por isso é pura atualidade. Assim, a pessoa é capaz de formar uma personalidade com características únicas por meio de seus atos em seu existir em processo. É capaz de fazer a si mesma, construir-se (ou constituir-se), sendo que nunca é um projeto acabado, mas sempre aberta a possibilidade de transformação. Nesse fazer-se a pessoa é livre por força do espírito tendo a possibilidade de moldar-se, determinar-se, assim podemos interpretar que este centro de atos possibilita um caráter de identidade, sendo que cada pessoa é única de acordo com suas ações e experiências vividas, conferindo um aspecto de unicidade. Assim, uma pessoa nunca é mera coisa ou objeto, não pode ser enquadrada na categoria de substância, pois é um centro dinâmico ordenador de atos, englobando toda a vivência que somente aquela pessoa pode ter experienciado de uma forma específica e única.

2.4 Redução fenomenológica e ideação: um ato espiritual

Na obra *A Posição do Homem no Cosmos*, Scheler faz referência à redução fenomenológica de Edmund Husserl como o caminho para o ato que melhor define o espírito humano, sendo este o ato de ideação. De acordo com ele:

> E Edmund Husserl não tinha em vista nada além disto ao articular o conhecimento da ideia com uma “redução fenomenológica”, isto é, com um “corte” ou com uma restrição dos coeficientes casuais da existência das coisas do mundo, a fim de conquistar sua essentia. Certamente não posso concordar no detalhe com a teoria desta redução em Husserl. No entanto, posso muito bem admitir que nela é

> pensado o ato que define própria e corretamente o espírito humano. (SCHELER, 2003, p. 50).

Como já mencionado, Husserl é a principal influência de Scheler, enquanto fenomenólogo. Em seu pensamento, criou e aperfeiçoou o método fenomenológico, que tem por objetivo intuir com evidência a essência das coisas em seu fenômeno. O ato de ideação alcançado pela redução fenomenológica é, assim, apontado por Scheler como *definidor do espírito*. Observa na proposta husserliana a busca pela essência, em descrever o que há de essencial nos fenômenos, a partir de um corte com a causalidade existencial, com o que é objetivável. Porém, Scheler faz uma leitura diferenciada do método proposto por Husserl. Em sua antropologia filosófica, essa *reductio* fenomenológica não é elaborada como um gesto metódico, parece apontar mesmo para aquilo que seria uma possível conduta do humano em se diferenciar de tudo aquilo é objetual e simplesmente vivencial.

De acordo com Leila Klaus (2021), Husserl proporcionou, por meio da redução fenomenológica, um método seguro de investigação para os que se dedicaram ao estudo da filosofia da vida. Apesar de Scheler ser adepto da redução fenomenológica em sua filosofia, o fez de maneira distinta. Assim, corroborando com a autora: “Para Husserl, a fenomenologia da *epoché* serve para resolver o problema teórico das ciências naturais; Scheler, que se apoia na fenomenologia husserliana, pretende esclarecer a questão antropológica” (KLAUS, 2021, p. 45). Portanto, é observável que ambos tinham diferentes propósitos para esta, Husserl pretendia utilizar a redução como método para investigação de forma aplicada; Scheler se interessava sobre o que a redução elucidava a respeito do humano, focando na redução enquanto ato específico da natureza humana que é realizado pelo novo princípio proposto pelo autor, o espírito.

Sobre o ato de redução fenomenológica Scheler nos diz: “[...] O homem leva a termo aí conscientemente ou inconscientemente uma técnica que se pode designar (a título de ensaio) suspensão do caráter de realidade das coisas, do mundo.” (SCHELER, 2003, p. 50). Scheler denomina este ato de desrealização ou ideação, o qual é caracterizado por uma elevação por sobre a realidade dada objetivamente. Tal ato só pode ser realizado pelo espírito, devido a sua capacidade de desprendimento e objetivação do mundo concreto.

O próprio filósofo nos dá exemplos disto ao citar, além da redução fenomenológica husserliana, Buda e Platão. Reconhece este gesto na filosofia de Platão com sua busca pela essencialidade, descrito como a volta que a alma dá sobre si mesma para alcançar o mundo das ideias. Também menciona Buda, ao dizer que o mesmo tinha clareza dessa capacidade humana ao desenvolver uma técnica de desrealização do mundo e de si próprio, citando a frase de Buda: “É maravilhoso ver cada coisa e terrível ser cada uma delas” (SCHELER, 2003, p. 50). Apontando assim para a não objetificação do espírito como mencionado anteriormente.

Corroborando a isso, para nosso autor: “Ser homem significa: lançar um vigoroso ‘não’ de encontro a este tipo de realidade” (SCHELER, 2003, p. 50). Esta sentença quer dizer que, por sua capacidade do espírito, o humano pode manter uma certa separabilidade das esferas vitais e, inclusive, de se opor a elas, admitindo um atributo de oposição aos centros vitais pulsionais. Scheler denomina este feito de ato ascético, no qual o espírito se volta sobre si mesmo promovendo o desligamento do ímpeto vital. Essa é a ideia presente na seguinte passagem citada:

> O homem é o ser vivo que, por força de seu espírito, pode se comportar a princípio asceticamente em relação à sua vida, a vida que o faz estremecer violentamente – subjugando e reprimindo os próprios impulsos pulsionais, isto é, recusando-lhes alimento através das imagens perceptivas e das representações. Comparado com o animal que sempre diz ‘sim’ ao que é real – mesmo aí onde ele se atemoriza e foge -, o homem é aquele “que pode dizer não”, ele é o “asceta da vida”, aquele que protesta eternamente contra toda realidade. (SCHELER, 2003, p. 52-53).

O humano pode se opor à dimensão vital, seja ela fisiológica e psicológica e responder de maneira livre. Assim, não é determinado pelas circunstâncias ambientais ou por suas pulsões, mas tem a oportunidade de dizer um “não” à realidade efetiva. Por meio dessa elevação o ser humano consegue ter uma visão mais ampla dos fenômenos nos quais antes estaria imerso na efetividade da vida. Isso pode ser exemplificado da seguinte forma: quando alguém passa por um problema de difícil resolução em sua vida, por vezes não consegue ver alternativas de solução ou de redução do sofrimento devido ao envolvimento psicofísico com a situação vivenciada. Ao passo que um amigo ou uma outra pessoa vendo a situação ‘de fora’ consegue ver alternativas e resoluções que quem está passando pela mesma situação não consegue. O espírito seria esse que tem a capacidade de ‘olhar de fora’, conferindo

oposição à problemática enfrentada. Assim, é possível ao humano por força do espírito responder com um não às circunstâncias da vida que o faz estremecer violentamente.

Para nosso autor, este ímpeto desempenhado pelo espírito ao executar a redução fenomenológica conduz ao *ato de ideação.* Scheler utiliza o ato de ideação para explicitar de forma minuciosa o conceito de espírito. Tratando-se do ato de ideação, um ato especificamente espiritual para o autor. Este ato difere da inteligência técnica manifestada como raciocínio lógico, pensamento indireto e dedutor. Sendo que a inteligência já pode ser encontrada também nos animais. Nosso filósofo define sua compreensão de ideação no seguinte trecho citado:

> Independente da grandeza e da quantidade de observações que fazemos e das conclusões a que chegamos indutivamente através da inteligência, idear significa sempre co-apreender a cada vez as qualidades essenciais e as formas de construção do mundo em meio a um exemplo oriundo da região essencial em questão. [...] (SCHELER, 2003, p. 48).

Percebamos que a noção de ideação clarifica a diferença qualitativa sustentada por Scheler do humano em relação ao animal. Mais do que uma diferença meramente quantitativa referente ao grau de inteligência, a ideação inaugura um ato que difere *qualitativamente* em seu modo e execução daquele desempenhado por animais referente a inteligência prática. Definindo a característica de que o ato de ideação possibilita a compreensão de um significado em nível essencial. Para compreender melhor o significado de um ato de ideação, Scheler dá-nos exemplos desses atos, aos quais nos referiremos a seguir.

Um deles diz respeito à matemática como segue na citação a seguir:

> [...] Exemplos incisivos para questões de um tipo essencial são dados pela matemática como um todo. O animal tem vagas representações de quantidade. Entretanto, essas representações permanecem totalmente presas às coisas percebidas, à sua figura, agrupamento etc. Somente o homem consegue separar do ‘número concreto’ de três coisas o ‘número abstrato’ três e operar com este número como um objeto autônomo [...]. (SCHELER, 2003, p. 48).

O animal tem apenas representações de quantidade sempre ligadas a um número concreto e relacionadas a coisas percebidas ao mundo ao seu redor, vinculadas ao meio. Já o ser humano é capaz de abstrair e atuar com um número

enquanto um objeto autônomo, realizando operações matemáticas, por exemplo. Outro exemplo utilizado por Scheler diz respeito à vivência da dor, diante da qual é possível diferenciar uma reflexão proveniente de um ato de inteligência para um ato de ideação. Por exemplo, se sinto uma dor em um membro, um problema possível de ser formulado e resolvido pela inteligência prática seria: como essa dor surgiu e como pode ser afastada. Esta espécie de problemática levantada e sua resolução seria uma tarefa própria das ciências positivas, como medicina, biologia, fisiologia e psicologia.

A mesma dor posta ao ato de ideação teria como consequência uma "[...] postura mais distanciada, meditativa e contemplativa diante desta mesma vivência [...]" (SCHELER, 2003, p. 47). Neste caso, a reflexão partiria de uma tomada de consciência da realidade essencial da existência da dor, o fato de que a dor e o sofrimento existem no mundo. Em situação análoga a esta, a problemática é colocada de outra forma. A pergunta formulada seria: "[...] o que é propriamente 'a dor mesma', abstraindo-se do fato de eu estar aqui e agora com dor – e como precisa ser constituído o fundamento das coisas para que algo assim como a "dor em geral" seja possível?" (SCHELER, 2003, p. 47).

Diante de uma situação de dor em um membro do corpo, por exemplo, é possível se perguntar por meio da racionalidade como surgiu e como pode ser eliminada. Esta espécie de conhecimento faz parte do saber científico-natural. Esse tipo de pergunta estaria classificado como uma pergunta feita pelo humano a nível psicofísico, ou seja, intelectual, diferindo apenas em nível quantitativo da inteligência animal. Já no nível de diferenciação do humano com o animal diante da mesma situação de dor em um membro do corpo, podemos perceber que o animal consegue ter consciência de onde vem a dor e tentar eliminá-la. Por exemplo, se um cachorro tem algo cravado em sua pata é capaz de perceber que este objeto está lhe causando dor e emitir um comportamento com vistas a retirar o que provoca a dor. Mas em relação a um ser humano em situação similar há um tipo de pergunta muito distinta que somente pode ser feita pelo ser humano, que é: "o que significa a dor? Por que sofremos? Por que os seres vivos estariam enfrentando essas experiências? É possível dar sentido à dor e ao sofrimento? Ou isso é totalmente irracional?

Essas perguntas pelo sentido ocorrem, de acordo com Scheler, a partir de nossa capacidade de ideação, isto é, de conectar ideias umas com as outras, sendo capaz de objetivar. Essa capacidade de ideação é algo intimamente associado com a

abstração e isso de algum modo posiciona o ser humano de uma forma muito mais sólida e consistente com uma dimensão interior.

Neste mesmo sentido, corrobora Klaus (2003):

> Conforme a filosofia de Scheler, a resposta correta é que o humano, ao executar o ato de ideação, não deixa de possuir existência real. Ele não deixa de ser um ente concreto, todavia passa a assumir uma outra postura perante o mundo e a si mesmo: uma postura de vivência e percepção, principalmente. Esse ato de ideação é necessário para dar um aspecto de exclusividade ao humano [...] (p. 46).

Percebemos, assim, como este ato situa o humano em uma condição bem singular, pois partilha tanto o campo da existência, quanto o campo da essencialidade. É capaz de ter uma vivência da efetividade real do mundo em si, e também abstrair de modo a alcançar o saber essencial. É atribuído assim ao humano, por meio do ato de ideação realizado pelo espírito, uma condição de alcançar um saber específico, o situando em um lugar de destaque em relação aos outros seres viventes.

Sobre o ato de ideação, novamente tem a agregar Klaus (2003):

> O humano que executa o ato de ideação acessa em si o espírito, o que confere uma estrutura especial aos humanos, a saber, a abertura de mundo (*Weltoffenheit*). Isso significa que o humano é capaz de se desvincular de seus interesses ou problemas vitais e alçar-se sobre estes em direção ao maior grau de objetivação. [...] (p. 47)

Conforme evidenciado aqui, ao humano é possibilitado alcançar a dimensão do espírito, por meio da execução do ato de ideação; este por sua vez, o coloca em posição específica, na qual se torna capaz de objetivação e de abertura ao mundo, deste lugar peculiar pode opor-se a dimensão vital, não deixando-se determinar pelo meio ou pelos impulsos provenientes da esfera pulsional. Deste local é capaz de alcançar o conhecimento de si e do mundo, como teremos no tópico que se segue.

2.5 A dimensão noético-espiritual na obra frankliana: uma apropriação de Scheler

Como já mencionado neste trabalho, a compreensão antropológica é de suma importância para a teoria frankliana, sendo que a visão de humano é o que possibilita a construção dos demais conceitos, pois é partir do ‘o que é o humano’ que os demais

fenômenos da existência se dão. Essa importância foi enfatizada por Frankl em sua obra, segundo o autor: “Como implicações metaclínicas, a psicoterapia contempla, principalmente, dois eixos: uma visão de homem e uma filosofia de vida. Não há psicoterapia que não contenha uma teoria antropológica e uma filosofia de vida subjacente.” (FRANKL, 2020a, p. 25). Neste sentido, a inquietação filosófica de Scheler do início do século XX, a respeito de uma antropologia filosófica, geraria uma resposta, por meio do desenvolvimento de seu pensamento, que serviria como base para a visão de humano que soergue a teoria frankliana.

Já vimos no primeiro capítulo a proposta de ontologia dimensional frankliana. Neste momento, adentraremos mais especificamente no conceito de espírito, já proposto por Scheler em sua obra *A Posição do Homem no Cosmos* como um novo princípio que atribui ao humano uma condição específica em relação aos demais seres. Vejamos agora como Frankl se apropria desse conceito para desenvolver uma visão de humano e fundamentar sua teoria da análise existencial. Para introduzir o conceito de espírito e situá-lo dentro da análise existencial frankliana, voltemos ao conceito de Logos. Sabemos que este conceito tem vários significados tanto na filosofia, quanto na teologia, mas iremos abordar neste trabalho os significados atribuídos por Frankl dentro do contexto de sua análise existencial. Já foi dito anteriormente que Logos dentro da teoria frankliana pode ser interpretado como sentido. Porém, este não é o único significado, como salientado pelo autor: “Em conexão com o termo ‘logoterapia’, logos não deve ser entendido somente no significado original de ‘sentido’, mas no de ‘espírito’.” (FRANKL, 2019a, p. 43). Deste modo é possível perceber a importância deste conceito de espírito no contexto da análise existencial de Frankl, sinalizando para uma concepção de ser humano que abranja também uma dimensão espiritual.

Em seu texto *Sobre a problemática espiritual da psicoterapia*, publicado no ano de 1938, Frankl insere a problemática espiritual no contexto da psicologia da época, na tentativa de fugir de uma visão reducionista do humano. Propõe uma *psicologia elevada* (uma “psicologia das alturas”, que serviria como alternativa à psicanálise enquanto *psicologia profunda*) contempladora do humano, desde visada mais abrangente. Este texto é considerado um marco inicial na teoria de Frankl, por meio do qual a logoterapia e análise existencial é apresentada ao mundo de uma maneira formal. Neste texto já estão presentes vários conceitos da análise existencial frankliana, inclusive a menção da importância do âmbito espiritual na psicoterapia,

marcando uma mudança de paradigma. Introduzido este contexto, cabe perguntar: *o que seria o conceito de espírito na análise existencial frankliana?*

Antes de entrarmos, de fato, nas significações do conceito de *dimensão espiritual*, optamos por sua caracterização negativa. Frankl fez questão de deixar claro que a dimensão espiritual *não é uma dimensão religiosa*, inclusive passou a utilizar o termo "noético" para evitar confusão. Assim, utiliza esse termo espiritual com cunho mais propriamente antropológico, filosófico e científico; não com conotação religiosa, pois compreende que sua interpretação opera em campo científico para buscar compreensão de quem é o humano. Em suas próprias palavras, Frankl se refere a esta dimensão da seguinte maneira:

> Ela poderia ser igualmente definida como dimensão espiritual. No entanto, como, em língua inglesa, o termo "espiritual" [*spiritua*l] apresenta uma conotação religiosa, evitaremos o máximo possível o uso de tal palavra. O que nós compreendemos como dimensão noológica se refere a uma conceituação antropológica, muito mais do que teológica. O mesmo também vale para o "logos", no contexto do termo logoterapia (FRANKL, 2020a, p. 28).

Deste modo, Frankl clarifica o que propôs ao conceituar o termo espírito. Sendo uma dimensão antropológica, faz parte de todo ser humano independente de uma religiosidade. Frankl utiliza o termo noológica ou noético para referir-se a tal dimensão, palavra derivada do termo grego *nous.* Nessa língua antiga, a palavra *nous* tem diversos significados na filosofia e não tem uma tradução perfeita para o português, mas Aquino (2013) nos elucida que: "[...] a palavra *nous* deriva do verbo *noéo*, que significa colocar no espírito, refletir, compreender, meditar; ter bom senso ou razão; ter um sentido ou uma significação" (AQUINO, 2013, p. 44). "Noética" corresponderia, assim, a essa dimensão mais ampla do ser humano, que aponta para fenômenos mais abrangentes, como a busca por sentido e capacidade de escolha.

Ainda segundo Aquino (2013), Garcia Pintos faz uma distinção de alguns termos em alemão e seus correspondentes significados, sendo estes: "[...] *Geistlich*, sagrado, *Geist*, mente/espírito, *Seele*, alma, e *Geisting*, espiritual; considerando que nos três últimos não existe conotação religiosa, sendo esses significados adotados pela logoterapia." (GARCIA PINTOS *apud* AQUINO, 2013, p. 44). Portanto, enquanto teoria logoterapêutica, o termo relacionado a espírito não comporta uma significação de sagrado, mas refere-se a alma humana em sentido antropológico. Tratando-se de

uma faculdade mais alta do entendimento humano, na qual situam-se os valores morais, a capacidade de escolha e a liberdade. Tendo compreendido que o conceito de espírito não se trata de algo sobrenatural, mas sim um modo de ser do humano, continuaremos nos dedicando a compreensão mais aprofundada dele.

Em tópico anterior (1.5), já nos ocupamos da ontologia dimensional proposta por Frankl. Ali, vimos que, ao propor a ontologia dimensional, Frankl traz uma nova proposta antropológica à ciência ao incluir a dimensão espiritual. Em outras áreas, como na filosofia, isso já era conhecido, outros autores já trabalhavam com uma nova visão da constituição espiritual do ser humano, mas Frankl traz essa visão de ser humano dentro de uma ciência psicológica e isso é realmente algo novo.

Nesta ontologia, o ser humano é compreendido como uma unidade integrada por diferentes dimensões, compreendido como bio-psico-espiritual. É utilizado o conceito de dimensões em vez de camadas ou estratos justamente para dar um aspecto de integralidade entre uma dimensão e outra, evitando compreender o humano de maneira seccionada. Assim, apesar de possuir diferentes dimensões elas não são separadas uma da outra, estando sempre em uma dinâmica, integrando a unidade que é o ser humano. De acordo com nosso autor: “[...] o homem é efetivamente uma unidade e uma totalidade corpóreo-psíquico-espiritual.” (FRANKL, 2021, p. 62). Assim, o ser humano é uma tridimensionalidade biopsicoespiritual; sendo assim constituído por uma dimensão correspondente ao biológico que contempla os aspectos físicos e corporais, uma dimensão correspondente ao psíquico na qual situam-se os processos mentais, psicológicos e cognitivos e uma dimensão espiritual a qual corresponde a dimensão especificamente humana, onde acontecem os processos mais elevados, entre eles o direcionamento ao sentido, orientação aos valores, liberdade e responsabilidade. Segundo Frankl (2019a): “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 diversas modalidades em que ela se divide” (p. 186). Então, o ser humano é concebido como uma unidade tridimensional, porém, é constituído por aspectos distintos, caracterizando-se como uma unidade na diversidade. Portanto a ontologia dimensional marcará uma diversidade dos modos de ser do humano. Aquilo que marca o modo do humano de ser é justamente essa coexistência entre a sua unidade antropológica e suas diferenças ontológicas, essa simultaneidade em ser único e integral e ao mesmo tempo, constituído por modos diferentes de ser. Posto isso, como

é possível compreender essa unidade e diversidade simultânea? Como é possível compreender como essas distintas dimensões estão arranjadas e funcionam entre si no ser dito propriamente humano?

Sobre isso, ainda acrescenta Frankl:

> [...] o homem é apesar de tudo, unidade e totalidade. E nunca é demais enfatizar essa unidade e totalidade, porque não afirmamos de modo algum que o homem seja 'composto' de corpo, alma e espírito. Ele é tudo isso, pelo contrário, unitariamente, mas só o espiritual constitui e garante essa unidade [...]. (FRANKL, 2019a, p. 168).

Percebamos que o que Frankl quer destacar é o fato de o humano não ser um aglomerado de diferentes dimensões, essas dimensões fazem parte do ser humano, mas cada uma não funciona de maneira isolada uma da outra, mas juntas compõem o todo que é o ser humano, esta unidade indivisível, e o elemento que vai conferir a totalidade ao ser humano bem como sua essência verdadeiramente humana é o espírito. Para o autor: "[...] o espiritual é ontologicamente um modo de ser próprio e antropologicamente um modo de ser propriamente dito do homem; [...]" (FRANKL, 2021, p. 69). Assim, sua primeira tese a respeito do ser humano é essa unidade apesar da diversidade; justamente essa unidade é promovida pelo modo de ser espiritual. De maneira que o ser humano, enquanto espiritual, não é somente um corpo e um psiquismo; ele tem um modo próprio de ser. De acordo com o autor: "[...] a unidade corpo-alma não constitui ainda, nem de longe, o homem integral. A totalidade do homem pertence a um terceiro elemento - essencialmente o espiritual." (FRANKL, 2019a, p. 112). Portanto, o espiritual se faz necessário para a compreensão do ser humano por completo, se considerarmos somente as dimensões biológica e psíquica não faremos jus à verdadeira natureza humana, que segundo Frankl só pode ser entendida em sua integralidade mediante a inclusão da dimensão noética-espiritual. Assim existe uma relação dialética entre as modalidades da ontologia (corpo, psiquismo e espírito), formando um único ser indivisível. Existindo essas três dimensões, física, psíquica e espiritual elas funcionam juntas, mas preservando a sua individualidade e a dimensão mais elevada é a dimensão espiritual noética. A dimensão humana na essência.

No caminho que nos trouxe até aqui foi possível perceber que não há como chegar a uma compreensão do espírito por si só, separado da dimensão psicofísica. Para nosso pensador, "[...] o espiritual somente é conhecido por nós em união pessoal

com o psicofísico. Segundo, demonstra-se que afirmações sobre o puro espiritual, sobre o espírito em si, só são possíveis como negativas.” (FRANKL, 2019a, p. 198). Deste modo, percebemos que o entendimento desta dimensão humana se dá de forma negativa, ou seja, a partir de sua relação com o corpo-alma. Ainda de acordo com nosso pensador:

> [...] Só podemos saber da existência espiritual enquanto estiver unida, enquanto estiver “completada” pelo corpo e pela alma na unidade e totalidade do ser “homem”. O que está para além disso, o que está para além do corpo, do espaço e do tempo, o que se desenrola na zona do puro ser, é impossível conhecermos. (FRANKL, 2019a, p. 197).

Na citação temos um vislumbre da complexidade de trabalhar sobre o conceito de espírito, pois este não é objetivável, não é passível de estudo e observação. É possível perceber uma semelhança desse pensamento de Frankl com o que foi posto por Scheler enquanto característica do novo princípio espiritual proposto por ele, justamente pelo espírito não ser passível de objetivação, não podemos estudá-lo como objeto, pois é ele próprio que detém essa característica de objetivar, assim não pode ser objetivado. Portanto, nosso conhecimento do espírito enquanto dimensão antropológica humana só é possível considerando o humano como totalidade e englobando os aspectos psicofísicos, tal conhecimento se dá a partir dessa relação do espírito com o psicofísico, na qual o espírito se contrapõe ao corpo-alma e é possível percebê-lo. Neste contexto, afirma Frankl (2019a):

> Devemos responder que não é pelo fato de se compor de corpo, alma e espírito, mas pelo fato de que o espiritual se confronta com o corporal e com o psíquico, de que o homem como espírito, coloca-se sempre diante de si próprio como corpo e alma. O que ele “tem” perante si próprio é corpo e alma; o que está perante o corpo e a alma é espírito. Assim, somente nesse sentido é que concordamos com o conceito de que todas essas separações e individualizações são meramente heurísticas. (p. 168)

O ser humano é considerado como unidade por Frankl, essas separações teóricas entre as dimensões espiritual e psicofísica são efetuadas no intuito de conhecer as especificidades de cada uma, enquanto método analítico. Portanto, o ser humano é entendido como uma totalidade na qual essas dimensões estão numa dinâmica entre si, esses diferentes modos de ser estão numa interação integrando o

que é o ser humano. Como não é possível conhecer o espírito em seu estado puro, pois seu conhecimento não nos é acessível, é a partir dessa interação com o psicofísico que o espírito é percebido.

Nessa confrontação o espírito aparece, torna-se perceptível. Desta maneira, o que o humano "é" em sua completude pode se manifestar. Assim, Frankl nos traz que: "O homem 'tem' corpo e alma, mas 'é' espírito. Em certo sentido, porém, pode-se também dizer: o corpo e a alma o têm, ao homem, uma vez que o homem é incondicionado somente na medida em que ele é espírito; no entanto, como homem pura e simplesmente, é, e permanece condicionado." (FRANKL, 2019a, p. 168-169). É possível perceber na obra frankliana dois modos de compreender o humano. Um deles, como já exposto, como uma *tridimensionalidade biopsicoespiritua*l, a partir da ontologia dimensional. *Já outro modo de compreender* que pode ser identificado em suas obras é o ser humano como ente "bipartido". Isso não significa cindido, mas sim como dois aspectos distintos em seu modo de ser, nesse caso como sendo uma facticidade e uma existencialidade. A facticidade diz respeito a vida organísmica enquanto corpo e alma, já a existencialidade diz respeito à dimensão espiritual.

Na afirmativa de que o homem tem corpo e alma, mas é espírito, a facticidade é o campo do ter. Deste modo, o ser humano tem um corpo, um organismo com funções, um psiquismo, uma afetividade. Já o espiritual está situado no campo do ser, o campo do que "é". Nesta dinâmica facticidade e espiritualidade estão em oposição. O que o ser humano tem em sua esfera psicofísica, enquanto corpo, instintos, dinâmicas psíquicas e emoções, exercem seu condicionamento, deste modo o corpo-alma tem ao humano. Mas em contrapartida o ser humano enquanto "é" espírito passa a ser incondicionado, pois tem a possibilidade de oposição a facticidade e pode comunicar sua liberdade por meio de um posicionamento. Deste modo o psíquico e o físico estão no campo do 'ter', o que Frankl denominou de paralelismo psicofísico, pois ambos os modos de ser (físico e psíquico) pertencem a mesma dimensão humana, a da facticidade. Já a capacidade de oposição do espiritual em relação ao psicofísico Frankl denominou de antagonismo noopsíquico, que se caracteriza pela força antagônica exercida pela existencialidade em face da facticidade.

Em relação ao funcionamento do ser humano Frankl propõe o conceito de noodinâmica em alternativa do conceito de psicodinâmica utilizado por outras teorias psicoterapeuticas. A partir de uma compreensão psicodinâmica o ser humano é considerado um ser movido pela satisfação das necessidades e pela busca do

equilíbrio homeostático do organismo psicofísico. Já o conceito de noodinâmica proposto por Frankl, por considerar a dimensão espiritual no humano, compreende o funcionamento humano como um campo de tensão saudável entre o ser e o dever ser. Nas palavras do autor: “O que chamo de noodinâmica constitui a dinâmica de um campo de tensão cujos polos são representados pelo homem e pelo sentido que o convoca.” (FRANKL, 2020c, p. 98). Portanto, concebe o humano não apenas como um ser levado a suprir as necessidades psicofísicas em busca de prazer, mas sim como um ser direcionado a busca de sentido e impulsionado por uma tensão saudável entre o ser e o dever ser.

Assim, psicofísico e espírito funcionam nessa dinâmica, sem negação de nenhuma das regiões ontológicas do ser humano. Justamente por isso,

> Nunca afirmamos, contudo, que o homem seja apenas espírito, nem contestamos que ele tenha um *psychophysicum*. Muito menos nos opomos que ele tenha instintos. O homem tem instintos - do ponto de vista ôntico -, e deve também tê-los - do ponto de vista ético. Não negamos, de nenhum modo, os instintos do homem; o que negamos é a instintividade do homem. O que negamos é que o homem seja movido pelos instintos. Ele os “tem” mas não é movido por eles. O homem tem instintos, mas estes não o têm. Ele faz alguma coisa por instinto, mas o instinto não o plasma. (FRANKL, 2019a, p. 209).

Daqui se depreende que Frankl não nega que o humano tenha condicionamentos correspondentes a sua vida fática, mas sobre eles é capaz de ter uma atitude de liberdade e não determinação. Sob a força do espírito o ser humano passa a ser incondicionado. Portanto, o ser humano tem muitas características similares ao animal, possui uma dinâmica biológica, um organismo que funciona e que tem necessidade de alimento, descanso, entre outras. Também possui uma dinâmica psíquica, com emoções, impulsos, dinâmicas e mecanismos psíquicos. De acordo com Frankl, “[...] apesar de seu lado especificamente humano, o homem não deixa de ser um animal. Ser homem e ser animal não estão mais em contradição. Não há exclusão de um em detrimento de outro.” (FRANKL, 2019a, p. 57). Mas o que diferencia o ser humano e o torna distinto dos animais é justamente esse modo de ser espiritual que por si tem uma autonomia. Portanto, o humano é também animal ao considerarmos sua dimensão psicofísica, não deixa de sê-lo. Mas destaca-se, deixa de ser somente um animal ao incluir o espiritual. Deste modo, estará sob influência de seus instintos, mas estes não o determinam.

Ao considerar essa questão sobre a determinação ou não determinação do ser humano, é importante fazermos uma distinção entre determinismo e pandeterminismo que foi realizada por Frankl para apresentar o conceito de ‘liberdade da vontade’. O termo pandeterminismo foi criado por Frankl para fazer uma distinção ao termo determinismo. Segundo ao autor: “A liberdade da vontade envolve o debate “determinismo versus pandeterminismo”.” (FRANKL, 2020a, p. 07). Para Frankl:

> [...] a liberdade da vontade, opõe-se ao princípio que caracteriza a maior parte dos atuais saberes que se ocupam do homem: o determinismo. No entanto nosso primeiro pilar apenas se opõe, especificamente, ao que costumo chamar de pandeterminismo, pois falar de liberdade da vontade não implica, de forma alguma, um indeterminismo a priori. Afinal, a liberdade da vontade significa a liberdade da vontade humana, e esta é a vontade de um ser finito. O homem não é livre de suas contingências, mas, sim, livre para tomar uma atitude diante de quaisquer que sejam as condições que sejam apresentadas a ele. (FRANKL, 2020a, p. 26).

Frankl apresenta uma crítica aos saberes que sustentam uma visão de humano reducionista, utilizando o termo pandeterminismo. Para o autor o determinismo é um fato, afinal o ser humano é um ser finito e não onipotente, que em sua existência se depara com uma série de fatores não escolhidos previamente por ele, mas que se dão e se apresentam em sua vida. Assim faz jus as condicionalidades postas a existência humana, considerando que existem sim algumas condições que são dadas ao ser humano independente de sua escolha, por exemplo, características genéticas, lugar em que nasceu, situações vividas, entre outras. Neste sentido, existem sim determinações postas ao ser humano. Mas perante essas determinações impostas, considera que o humano por sua liberdade espiritual pode tomar uma atitude livre perante elas. Já o termo pandeterminismo diz respeito a uma compreensão que considera o humano como um ser totalmente determinado. Ou seja, sem a possibilidade de escolha e atitude frente as determinações impostas pelo destino. É a essa visão de humano, pandeterminista, que Frankl opõe-se levantando uma crítica. Portanto, Frankl não nega o determinismo e em contrapartida cria o termo pandeterminismo para referir-se as concepções que consideram o ser humano como totalmente determinado e sem a capacidade de apresentar uma atitude diante dessas determinações.

Na definição do autor o pandeterminismo é uma

> visão do ser humano que descarta a sua capacidade de tomar uma posição frente a condicionantes quaisquer que sejam. O ser humano não é completamente condicionado e determinado; ele mesmo determina se cede aos condicionantes ou se lhes resiste". (FRANKL, 2020b, p. 153).

O fato do ser humano poder se posicionar com autonomia sob o psicofísico o coloca em nível acima das próprias dimensões biológica e psicológica, portanto o coloca em uma posição que o distingue dos animais, o levando a região dos fenômenos especificamente humanos, e essa dimensão é a espiritual. Assim, a dimensão espiritual é a dimensão dos fenômenos especificamente humanos.

Frankl utiliza alguns sinônimos para referir-se a dimensão espiritual, irá utilizar também os termos: existência e pessoa, inclusive utilizando o binômio pessoa espiritual. Assim, quando Frankl fala de existência e pessoa está se referindo justamente a esse aspecto do ser humano que inclui sua dimensão espiritual. Nos momentos em que faz referência à existência, ele contrapõe a mesma a facticidade. Facticidade aqui trata-se da realidade psicofísica. Quando utiliza o termo pessoa ou pessoa espiritual faz uma contraposição ao organismo. Assim, o espiritual tem dois sinônimos: existência e pessoa, e tem três aspectos aos quais se contrapõe, o psicofísico, a facticidade e o organismo. Deste modo o ser humano é esse todo no qual esses dois aspectos - psicofísico e espiritual - estão sempre em relação. No livro *O Sofrimento Humano* Frankl irá definir essa relação como instrumental. De acordo com Frankl, "[...] A relação entre a pessoa espiritual e o organismo somático é instrumental. O espírito instrumenta o psicofísico - a pessoa organiza o organismo psicofísico - sim, ela o forma "para si", na medida em que o faz utensílio, órgão, *instrumentum*." (FRANKL, 2019a, p. 161). Neste contexto, utiliza a analogia de um músico com seu instrumento, na qual o músico representa a dimensão espiritual, enquanto o instrumento representa a dimensão psicofísica. Por exemplo, um piano não tem a arte em si, mas é a condição que possibilita ao artista expressar sua arte. Já o artista tem o potencial da arte em si mesmo, mas para expressar e realizar esta arte, ele precisa do piano.

O humano enquanto ser antropologicamente constituído por uma dimensão espiritual é capaz de fazer uso dessa realidade do organismo psicofísico para expressar e realizar os fenômenos humanos provenientes da pessoa espiritual, assim é possibilitado inclusive desenvolver habilidades físicas, psíquicas, afetivas e intelectuais, justamente pelo ordenamento espiritual nesse campo. Os impulsos

provenientes da esfera organísmica são ordenados pelo espiritual, assim sempre são instintos de um ser espiritual e não de um ser animal. O ser humano difere do animal porque esses instintos são perpassados por essa espiritualidade, por esse modo de ser autônomo.

Deste modo, nesta relação instrumental o psicofísico provê a condição de manifestação do espírito. O organismo biológico e psíquico serve como um instrumento para a realização da própria vida da pessoa enquanto sujeito de um corpo e um psiquismo. Cabe ressaltar que ao usar essa analogia do instrumento e a palavra utensílio, a intenção não é considerar esta dimensão como objeto ou como mera 'coisa', mas sim como condição de possibilidade para manifestação do espiritual. É por meio dessa realidade biológica e psíquica que o humano pode ser, agir e existir, manifestando o espírito.

Sobre esta relação entre esses dois aspectos existentes, Frankl nos fala de natureza e *supernatureza*. Natureza faz referência à dimensão psicofísica e supernatureza a dimensão do espírito, de acordo com o autor:

> [...] a supernatureza não abre nenhuma brecha na natureza, não perfura, não cria a continuidade da relação causal natural. Pelo contrário, a natureza é, já foi dito, sempre aberta, sempre pronta para a "recepção" do sobrenatural, sem que a recepção implique uma "violação" de sua própria lei por uma lei mais alta. (FRANKL, 2019a, p. 183).

Portanto essa relação entre espírito e psicofísico não se trata de dominação ou objetificação, um complementa ao outro na realização da existência. Enquanto o espírito instrumenta o psicofísico ordenando as ações, o psicofísico é condição de possibilidade da manifestação da dimensão do espírito. Assim, ambos se complementam *em* unidade. Desta forma, a dimensão espiritual não se sobrepõe à psicofísica de forma a violar suas próprias leis, mas numa relação dinâmica e receptiva.

Sobre a ontogênese do espírito do ponto de vista constitutivo do humano, Frankl coloca que não é possível determinar sua origem. De acordo com ele: "Segundo Aristóteles, o espírito é *χύραχεν*, isto é, ele vem "pela porta adentro"; mas não sabemos de onde vem" (FRANKL, 2019a, p. 176). Afirma ainda: "Não sabemos de onde vem o espiritual, a pessoa espiritual, até alcançar o corpóreo-psíquico. Uma coisa é certa: não provém dos cromossomos." (FRANKL, 2019a, p. 177). Assim, não

determina a origem, porém, deixa claro que não é derivado das dimensões psicofísicas, como afirma: “[...] o bios jamais engendra o logos, assim como a physis jamais causa a psyche; [...]” (FRANKL, 2019a, p. 149).

Em relação ao aspecto físico do ser humano é possível objetivar sua gênese considerando os cromossomos herdados dos pais geneticamente, sua formação psíquica também pode ser entendida de acordo com suas experiências e educação recebida. Desta forma, Frankl descreve que do ponto de vista do organismo biológico a constituição humana é transmissível, adicionável e divisível. É transmissível, pois características genéticas são passadas dos pais aos filhos pelos cromossomos de forma hereditária. É adicionável, considerando os aspectos relativos à concepção humana, tanto os espermatozóides quanto os óvulos são adicionáveis somando-se para gerar uma nova vida. E é divisível, pois as células germinativas por sua vez dividem-se em determinado momento. Porém, os critérios que se aplicam ao organismo psicofísico não se aplicam à existência espiritual de acordo com o autor. Nas palavras de Frankl (2019a):

> [...] É certo que o “ser” espiritual é “ser” individualizado, a existência é pessoal; sim, a pessoa existencial é, em essência, unidade e totalidade, e isto significa que ela não é, essencialmente, divisível ou adicionável. Mesmo quando distinguimos entre físico, psíquico e espiritual, nunca o fazemos como se o homem fosse assim “composto”, como se tais elementos fossem partes, já que o homem não é um “ser” aditivo, mas integral. (p. 174).

Na passagem, assim compreendemos, temos Frankl reafirmando sua visão de humano integral, apesar das suas diversidades de modos de ser, especificando que o elemento espiritual atribui ao mesmo essa característica de totalidade e individualidade. Sendo a existência pessoal denomina que cada ser humano é um *novum* absoluto. Portanto, afirma que:

> Na medida em que o homem é espírito, existe como pessoa; porém, nesse sentido, pode-se também dizer que a sua existência é una, total e nova. Una porque é indivisível; total porque inadicionável; e nova porque a existência é intransmissível. Em rigorosa oposição a sua facticidade psicofísica, a pessoa espiritual-existencial do homem é *individuum*, um *insummabile* e um *novum.* (FRANKL, 2019a, p. 175)

Percebamos que, por atuação do espírito, é possibilitado ao humano uma existência pessoal, que em sua gênese é *una*, total e nova. Deste modo, Frankl coloca

que a pessoa enquanto essência desse modo de ser espiritual é um indivíduo, pois não pode ser dividida, ela é inteira constituindo a unidade que é o ser humano. Por isso, também não é passível de soma, nada pode se agregar a ela, já que é uma totalidade, já que é total, íntegra. Apresenta-se como um ente totalmente novo sendo sujeito dos próprios atos espirituais. A existência não se dá pela procriação, mas acontece na medida em que produz a si mesma pelo agir humano. Neste sentido é possível afirmar nas palavras do autor: “[...] que a vida de um homem é sua própria obra” (FRANKL, 2019a, p. 172). De acordo com o colocado por Frankl, a gênese do espírito é um mistério, mas podemos percebê-lo em suas manifestações.

Frankl menciona que o espiritual entra de algum modo no corpo-alma e é envolvido pelo silêncio, estando oculto sob as camadas do psicofísico, aguardando o momento que possa fazer do organismo psicofísico seu campo de expressão. Cita o exemplo de uma criança que sorri pela primeira vez como o momento em que a pessoa espiritual se manifesta rompendo esse silêncio. Neste momento, algo se mostra, algo brilha em momento luminoso para em seguida desaparecer novamente e se ocultar no silêncio do organismo psicofísico. De acordo com Frankl, nesta situação: “‘Algo’, como dissemos há pouco, anuncia-se; não deveríamos dizer “alguém”? Trata-se aqui exatamente de alguém e não de alguma coisa; não é de nenhuma coisa, mas da pessoa espiritual.” (FRANKL, 2019a, p. 177). Assim, a pessoa espiritual tem em seu próprio organismo psicofísico um campo de expressão no qual aparece de maneira pessoal, diferenciando-se de um mero objeto ou de um autômato sujeito a comportamentos condicionados. Portanto, não se trata de “algo”, mas de “alguém”. Aqui vemos o caráter de personificação que é atribuído ao humano enquanto existência espiritual, assim a pessoa se relaciona com seu organismo de forma dialógica. A pessoa enquanto sujeito da própria existência dialoga com sua facticidade construindo a si mesma e sua história.

Ao discorrer sobre os conceitos dos dois autores ora estudados foi possível evidenciar similitudes entre as teorias propostas por cada um. Como já mencionado neste trabalho, Frankl sempre fez referência a Scheler enquanto influência que lhe impactou intelectualmente de forma significativa. Ao estudarmos em detalhes os conceitos de cada autor pudemos perceber algumas consonâncias entre eles e de como Frankl se apropria à sua maneira da visão metafísica contida na antropologia filosófica scheleriana, sendo a conceituação de espírito fundamental para a construção da visão de humano encontrada na análise existencial frankliana. Neste

capítulo, vimos aspectos constitutivos do espírito; no próximo, iremos abordar a dinâmica, expressão e manifestação do ser humano enquanto pessoa espiritual, que diz respeito aos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência.

3 O PRINCÍPIO ESPIRITUAL HUMANO COMO CAMINHO PARA O AUTODISTANCIAMENTO E A AUTOTRANSCENDÊNCIA

3.1 A abertura ao mundo em Frankl e Scheler

Como vimos, o espírito confere ao humano algumas características peculiares se comparado a outros viventes. Entre essas características, podemos citar a possibilidade de abertura ao mundo que faculta ao humano a *liberdade*.

Scheler nos traz a definição de que: “Espírito é objetividade [...]” (SCHELER, 2003, p. 36); e ainda nos diz que: “[...] o “portador” de espírito é aquele ser cujo trato com a realidade exterior assim como consigo mesmo se inverteu em um sentido dinamicamente oposto ao do animal com a inclusão de sua inteligência.” (SCHELER, 2003, p. 36-37). Nos viventes (no caso aqui, o animal), toda ação ou reação eliciada parte de seu sistema pulsional em relação ao meio ambiente. Inclusive os comportamentos inteligentes, todos provém de seu sistema nervoso, tendo uma constituição fisiológica, ao qual estão submetidos psiquicamente instintos, pulsões e percepções sensíveis. Já no ser humano acontece uma inversão em relação ao comportamento animal, inclusive considerando o nível de inteligência racional. Essa inversão não se dá na diferença de grau de inteligência prática ou racional, no nível fisiológico e de desenvolvimento cerebral, mas se dá em outro nível. Esta inversão, portanto, significa que a diferença não é de grau, mas qualitativa, pertencendo a uma diferença de natureza.

Para explicar essa inversão do comportamento humano em relação ao comportamento animal, Scheler identificou três atos para ambos os comportamentos, humano e animal. Em relação ao comportamento animal, o *primeiro ato* deste, parte do estado fisiológico-psíquico em direção ao seu meio ambiente de forma totalmente fechada. Deste modo, a estrutura fisiológica e morfológica do animal formam uma unidade funcional rigorosa com o meio ambiente. Portanto, toda ação e reação do animal estão situadas nos limites seguros de seu meio ambiente. O *segundo ato* do comportamento animal é a produção de uma alteração no meio ambiente de modo objetivando uma meta pulsional diretriz. O *terceiro ato* corresponde a uma alteração do estado fisiológico-psíquico do animal em consequência de sua ação no ambiente.

Como resultado desses atos podemos entender que o comportamento animal parte da pulsão em direção ao ambiente e do ambiente em direção a pulsão, na forma:

Pulsão Meio Ambiente…

No esquema de Scheler, podemos compreender que o comportamento animal está encerrado em uma dinâmica estabelecida entre o sistema pulsional e o meio ambiente, da forma que o animal emite um comportamento direcionado ao meio, resultando em uma alteração deste meio ambiente que por consequência retorna ao sistema pulsional do animal na forma de uma alteração de seu organismo psicofísico. De acordo o filósofo alemão: “O que não é interessante para os instintos e para as pulsões também não é dado ao animal, e o que é dado só é dado como centro de resistência para sua requisição e aversão [...]” (SCHELER, 2003). Portanto, todo comportamento animal está ligado ao seu sistema pulsional determinado biologicamente, assim o animal está fechado dentro desse sistema, pois todo comportamento acontece dentro deste ciclo de ações e reações ao meio.

Já com um ente de espírito, ou seja, com o humano, algo diverso acontece. Se o ser humano se serve de seu espírito ele tem a capacidade de emitir um comportamento em oposição ao apresentado pelo animal. Deste modo, é capaz de comportar-se de forma autônoma em relação a sua própria esfera vital que está no mesmo nível do animal. O *primeiro ato* passível de ser descrito neste comportamento propriamente espiritual é que ele independe do estado fisiológico, psíquico e pulsional do organismo, e também do ambiente externo. Sendo: “[...] ‘motivado’ pelo puro modo de ser de um complexo representacional e intuitivo alçado à dignidade de objeto [...]”, de forma independente das pulsões instintivas e de estímulos do meio ambiente.” (SCHELER, 2003, p. 37). O *segundo ato* diz respeito a uma livre inibição de um impulso motor que é emitido a partir do centro da pessoa, ou também, a uma desinibição de um impulso que estava inicialmente contido, resultando em uma reação apropriada. “O *terceiro ato* é uma alteração vivenciada como autovalente e definitiva da objetividade de uma coisa.” (SCHELER, 2003, p. 38).

Como comportamento do espírito, e não apenas considerando a esfera vital do ser humano que é semelhante à dos animais, o humano é capaz de agir no mundo de forma *autovalente*, quer dizer, de uma forma que vale por si mesma, por uma maneira autônoma, insinuando uma independência da esfera orgânica e psíquica que está

ligada ao mundo objetivo. Deste modo, o comportamento humano não é dependente de um componente ambiental ou de um impulso fisiológico para que aconteça, mas é de tal forma livre destas esferas vitais, possibilitando a “abertura ao mundo”. Nosso autor utiliza para o ato do espírito a seguinte representação:

Homem ⇆ Mundo ⇉ …

Neste esquema proposto por Scheler podemos perceber que, diferente do esquema apresentado para o comportamento animal, no ser humano este comportamento não é fechado dentro de um esquema fisiológico de respostas ao meio ambiente, mas vai além dele. O comportamento humano não é restrito ao meio ambiente, mas tem uma direção para além dele, alcançando o nível de mundo. As setas sinalizam uma direção ‘para fora’. A explicação proposta por Scheler para o comportamento humano é caracterizada por uma inversão do esquema dinâmico fechado apresentado no comportamento animal. Esta capacidade de abertura ao mundo é proporcionada pela característica do espírito de desprendimento do orgânico. Desta forma, inversamente o ser humano não é um ser ‘fechado’, mas sim ‘aberto’ ao mundo. Como afirma o pensador: “[...] um ser “espiritual” não está mais vinculado a pulsões ou ao meio ambiente. Ao contrário, ele está muito mais “livre do meio ambiente”, e, como gostaríamos de denominá-lo “aberto para o mundo” um tal ser espiritual tem “mundo”. (SCHELER, 2003, p. 36). Deste modo, o humano, sendo dotado de espírito, consegue desligar-se das pulsões e do meio ambiente, não estando fechado a este sistema, mas sim com uma abertura proporcionada pelo espírito.

Assim, o comportamento humano proveniente do espírito, na ótica de Scheler, se diferencia do comportamento apenas animal pelo fato de ter uma motivação essencial que é independente de estímulos do meio ambiente e da interação destes com o sistema pulsional. Sendo independente é capaz de inibir um impulso motor, ou ao contrário, desinibir um impulso motor anteriormente contido. Por exemplo, ao ver um prato de comida o ser humano é capaz de esperar o momento certo de comer, ao invés de sair correndo de forma incontida para pegar a comida ou agredir outra pessoa para pegar esse alimento, mesmo estando com muita fome. Também, um impulso anteriormente contido pode ser desinibido, por exemplo, apesar de um ser humano estar com sono e cansado é capaz de levantar-se no horário para cumprir com uma

obrigação como trabalhar ou participar de uma reunião. Deste modo, o comportamento humano enquanto designação do espírito pode expressar-se de maneira livre e independente da dimensão exclusivamente biológica, isto é o que Scheler denomina de abertura ao mundo.

Portanto, por característica do espírito o ser humano é capaz de se elevar até a abertura do mundo, assim seu comportamento tem uma expansão ilimitada, estando para além do meio ambiente. Para Scheler, este princípio que é o espírito é algo que não é redutível a vida em si, mas está sobreposto a ela, possibilitando um certo tipo de direção ou orientação. Deste modo, a dimensão da espiritualidade no humano transcende à vontade como seres vivos a partir de uma perspectiva exclusivamente biológica ou orgânica.

O animal não objetifica, ou seja, não é capaz de transformar seu mundo em objeto, vive imerso no mundo. O animal "[...] vive *ekstaticamente* em meio ao seu mundo, um mundo que enquanto estrutura, ele carrega por toda parte para onde vai [...]" (SCHELER, 2003, p.38). Assim, está direcionado exclusivamente à realidade vital que corresponde aos seus estados orgânicos. Estando cindido com o mundo o animal não tem a capacidade de distanciar-se e tornar o mundo objeto. De acordo com Scheler:

> O animal não consegue levar a cabo este peculiar afastamento, este distanciamento que converte o "meio ambiente" em "mundo" (ou em símbolo do mundo), um distanciamento de que o homem é capaz: o animal não consegue empreender a transformação dos centros de "resistência" afetivos e circunscritos pulsionalmente em "objetos". Portanto, ser-objeto é a categoria mais formal do lado lógico do espírito." (SCHELER, 2003, p. 38).

Assim, o espírito por seu desprendimento do orgânico possibilita ao humano também a capacidade de se distanciar das esferas vitais e criar símbolos. Isso o torna capaz de transformar seu meio ambiente em mundo. Diferente do animal, ao ser humano é possibilitado adquirir uma orientação de mundo, neste sentido falamos em mundo enquanto âmbito de significatividade e não em termos geográficos, assim mundo existe enquanto correspondente a um indivíduo específico. O mundo, na visada de Scheler, está relacionado ao nível espiritual, ou seja, refere-se sempre a uma pessoa. Acerca da relação entre pessoa e mundo em uma leitura da filosofia scheleriana, é elucidador o comentário de Costa (1996):

> A cada pessoa corresponde um mundo como seu correlato objetivo, concretamente constituído por diversos domínios de objetos designados como mundo interno, mundo externo, mundo ideal, mundo dos valores etc. Entretanto, a pessoa não é parte do mundo em que vive, pois se contrapõe a ele, objetivando-o, podendo julgá-lo, ordená-lo e dirigi-lo. O mundo enquanto correlato da pessoa individual é o que Scheler denomina microcosmo, reflexo e síntese original do macrocosmo. Por isso, cada pessoa vive, à sua maneira, o problema universal do mundo em que está inserida e ao qual deve estar aberta pelo conhecimento e pelo amor. (p. 32).

Daqui se depreende que o mundo de uma pessoa tem especificidades ligadas a ela e se constrói a partir de uma relação da pessoa com o mundo objetivo. E ainda mais, a pessoa, enquanto ser espiritual, pode ordenar seu mundo pela capacidade de objetivação do espírito, justamente por essa contraposição possível ao humano. Assim sendo, o humano não apenas é reflexo ou consequência do ambiente em que vive, mas tem a capacidade de construir seu mundo enquanto correlato de sua pessoa. Portanto, o mundo tem um significado distinto de pessoa para pessoa, de uma época para outra, em relação a contextos sociais diferentes, entre outros.

Frankl apropria a ideia de abertura ao mundo para fundamentar sua própria teoria da análise existencial e, reconhecendo sua dívida de influência para com Scheler, afirma:

> [...] As teorias motivacionais advindas desse pensamento, ainda aderindo o princípio da homeostase, lidam com o homem como se ele fosse, de fato, um sistema fechado. Isso, contudo, acaba por negligenciar a abertura essencial da existência humana, que foi bem evidenciada por Max Scheler, Adolf Portmann e Arnold Gehlen. Particularmente, o biólogo Portmann e o sociólogo Gehlen nos mostraram que o homem é aberto ao mundo. (FRANKL, 2020a, p. 37)

Percebe-se o quanto Frankl é um crítico das teorias motivacionais, pois estas consideram o humano como um ser movido pelas necessidades com o objetivo de restabelecer o equilíbrio homeostático. Para ele, tais teorias são reducionistas, pois apenas consideram o aspecto psicofísico. Sua crítica se deve ao fato de que, por este ângulo, o humano é visto apenas como um ente que busca satisfação do prazer e alívio de tensões e necessidades; deste modo está compreendido neste ciclo de satisfação e alívio de tensões do organismo psicofísico. Porém, nosso autor observa que a vida humana vai muito além da busca pelo prazer e alívio das necessidades, evidenciando a abertura essencial da existência humana, possibilitada pela compreensão do humano a partir de uma dimensão espiritual. Retomando a ontologia

dimensional proposta por Frankl, para a compreensão antropológica, podemos observar a seguinte analogia utilizada pelo autor para explicar a abertura ao mundo:

> Assim como no caso da taça, um vaso aberto cuja projeção deu como resultado figuras fechadas, o homem constitui-se no plano biológico como um sistema fechado de reflexos fisiológicos; no psicológico, como um sistema fechado de reações psicológicas. De novo, da projeção resulta uma contradição, já que é inerente à natureza do homem que seja aberto, “aberto para o mundo” (Scheler, Gehlen e Portmann). O caráter fechado do sistema de reflexos fisiológicos e de reações psicológicas não contradiz, porém, de modo algum, à luz da ontologia dimensional, a humanidade do homem. Ela o faz tão pouco quanto o caráter fechado das projeções no plano horizontal e lateral do cilindro contradiz a abertura deste. (FRANKL, 2019a, p. 188-189).

Recorrendo a alegoria de uma tridimensionalidade utiliza o exemplo de uma taça, um recipiente aberto, que ao ser aplicada uma luz sobre o mesmo e projetada sua sombra em uma parede, não é possível identificar sua abertura. Do mesmo modo, o ser humano quando visto somente a partir de sua constituição organísmica é como um sistema fechado de reflexos e impulsos. O ser humano possui sim um sistema fisiológico e psicológico em funcionamento, porém este não abarca sua totalidade, que só pode ser compreendida considerando sua dimensão espiritual, que possibilita sua abertura ao mundo. Deste modo, o fato do humano ser constituído por uma dimensão psicofísica não anula sua humanidade, assim como as figuras projetadas a partir da sombra da taça também não contradizem sua abertura.

O que Frankl quer dizer com isso? Nosso autor quer ressaltar que temos uma dimensão em comum com os animais, que é a dimensão psicofísica, ou seja, ele não quer negar esse aspecto do humano, pelo contrário, ele precisa ser reconhecido e considerado. Mas, chama a atenção para ampliar a compreensão do humano para além de sua constituição fisiológica e psíquica, evidenciando sua abertura essencial. Utiliza o exemplo de um avião, que não perde a capacidade de se locomover no chão pelo fato de poder voar, assim também o ser humano continua também sendo animal, porém não somente. Portanto, há o reconhecimento do campo psicofísico do humano e de suas influências sobre ele, por exemplo, influências inconscientes e condicionamentos comportamentais que podem ser ampliados ou diminuídos, porém isso não constitui a totalidade humana, há algo para além disso, que é essa abertura ao mundo possibilitada por esta dimensão mais ampla da ontologia dimensional, a dimensão espiritual. Ao que afirma o psicólogo:

> [...] afirmei que o homem é aberto ao mundo. Ele o é em contraste com os animais, que não são abertos ao mundo (*Welt*), mas, sim, limitados a um meio (*Umwelt*) específico da espécie. O meio, o ambiente do animal, contém os elementos necessários à constituição instintiva da espécie. Em contraste, derrubar as barreiras do meio imposto à espécie *Homo sapiens* é uma característica constitutiva da existência humana. O homem busca e em sua busca, tende a atingir – o mundo, mundo esse repleto de outros seres humanos a encontrar e de sentidos a preencher. (FRANKL, 2020a, p. 45).

Aqui, Frankl ressalta o caráter de abertura da existência humana, assim como Scheler faz uma diferenciação de meio ambiente (*Umwelt*) e mundo (*Welt*), portanto o humano é-no-mundo. Podemos observar neste ponto uma destacada influência de Scheler em Frankl, nesta compreensão o humano vai além da interação com um meio ambiente a partir de um sistema fisiológico fechado. A dimensão espiritual permite esse desprendimento do orgânico possibilitando uma liberdade ao humano que resulta na sua abertura ao mundo. Deste modo, o ser humano não apenas tem um meio, mas um mundo de significados. Esta abertura o possibilita um direcionamento, um movimento para fora que ruma a autotranscendência. O que isso significa se ilustra em uma nova menção a Scheler feita por Frankl:

> Desde Scheler e Gehlen, sabemos que o homem é um ente aberto ao mundo, e que de modo algum se fecha num ambiente restrito à sua espécie. Ao contrário do animal, o que ele “tem” não é ambiente, é “mundo”; rompe todo ambiente “na direção” do mundo, e acaba ultrapassando o mundo, transcendendo-o para alcançar o transmundo. (FRANKL, 2019a, p. 323)

Diferentemente dos animais, o humano é capaz de objetivar a si e o mundo, devido a atuação da dimensão espiritual. O humano pode transcender essa relação fechada dos instintos com o ambiente para se relacionar com um mundo de significados enquanto um ser-pessoal. Esse movimento de abertura possibilitado pela dimensão espiritual - ênfase aqui - *promove o humano a uma autotranscendência.*

É possível perceber, diante do exposto, que a proposta de uma dimensão mais abrangente como a dimensão espiritual na antropologia frankliana dá a condição de abertura ao mundo para o humano, direcionando-lhe a uma *transcendência*, tema que será trabalhado mais adiante nesta pesquisa.

3.2 A liberdade humana

Diante da concepção antropológica apresentada pelos autores, o princípio espiritual tem algumas características que permitem ao humano a capacidade de realizar o ato da redução fenomenológica e de abertura ao mundo. Esse "descolamento" e "separabilidade" do espiritual em relação ao psicofísico possibilita ao humano a condição de liberdade. Scheler já havia lançado a proposta de liberdade humana com a inclusão do conceito de espírito em sua antropologia filosófica. Considerando assim:

> Se colocarmos no ápice do conceito de espírito uma função particular de conhecimento, a espécie de conhecimento que só ele pode dar, então a determinação fundamental de um ser espiritual, como quer que este venha a ser constituído psicologicamente, é o seu desprendimento existencial do orgânico, sua liberdade, sua separabilidade [...] (SCHELER, 2003, p. 36).

A liberdade é colocada por Scheler como função superior específica do espírito, que possibilita ao humano se desvincular de sua vida instintiva e de seu meio ambiente, atuando independente da constituição psicológica deste. Com a inclusão da dimensão espiritual e da capacidade atribuída a ela inaugura-se também a concepção do conceito de liberdade humana.

Neste sentido (e sob influência de Scheler), Frankl também trabalhará com esta conceituação em sua teoria, sendo a liberdade um dos pilares de sua análise existencial, constituindo um dos fundamentos que organizam todo o sistema do pensamento de Frankl. Portanto, de acordo com ele: "Poderíamos ainda dizer o seguinte sobre a liberdade do espiritual: já por definição, espiritual é apenas a parte livre do homem. Chamamos de 'pessoa' a priori, geralmente, só ao que se comporta como ser livre." (FRANKL, 2019a, p. 211). Com isso, Frankl atribui ao espiritual a capacidade de liberdade humana e coloca na condição de "pessoa" ao humano que consegue exercer essa liberdade.

E como podemos compreender a dinâmica da liberdade na teoria frankliana? Frankl considera o humano, propriamente, como uma unidade biopsicoespiritual. Os modos de ser físico e psíquico podem estar num determinismo, porém o modo de ser espiritual é livre dessas determinações. Sobre isso, o autor evidencia que:

> [...] a liberdade de um ser finito como o homem é uma liberdade limitada. O ser humano não é livre de condicionamentos, sejam eles

> de natureza biológica, psicológica ou sociológica. Mas ele é, e sempre permanece, livre para tomar uma posição diante de tais condicionamentos; ele sempre conserva sua liberdade para escolher sua atitude perante esses condicionamentos. O homem é livre para elevar-se sobre o plano dos determinantes somáticos e psíquicos. (FRANKL, 2020c, p. 23).

O humano, inserido no plano da facticidade, não está livre de condicionamentos; mas enquanto ser espiritual é livre para tomar uma postura diante desses condicionantes biopsicossociais. Não há uma negação da vida pulsional e instintiva, esta é parte constituinte da natureza humana, o psicofísico têm suas determinações, porém perante elas o espiritual pode exercer uma atitude livre. Na dimensão biopsíquica, o espírito humano está sob a influência de condicionamentos, mas sempre pode tomar uma postura diante dos mesmos não permitindo que estes o determinem.

Ao ser humano é possível uma escolha que envolve sempre uma resposta a si mesmo, a responsabilidade inerente à condição humana. Para Frankl, liberdade e responsabilidade seguem em compasso, pois quando o ser humano é livre pode fazer escolhas e é responsável por elas, isso o proporciona ser o juiz de suas próprias ações, diferente do que acontece com o comportamento animal.

Neste movimento de liberdade e responsabilidade, o humano constrói a si próprio. Mas como podemos entender esse movimento de criação que o ser humano empenha em face de si mesmo? Frankl diferencia a pessoa espiritual do caráter[9] psíquico do ser humano, é o que se enuncia no seguinte trecho:

> Há muito já foi pronunciada a epígrafe para aquilo que se encontra em face do homem, isto é, o caráter. Aquilo no homem com que a pessoa espiritual é confrontada é o caráter psíquico. A pessoa é livre; o carát|er, no entanto, não é livre em si, pelo contrário, é exatamente aquilo frente ao qual a pessoa é livre. Isto resulta da circunstância de que a pessoa é espiritual, enquanto o caráter representa alguma coisa de psíquico, e, como sabemos, corresponde e provém da predisposição hereditária. O que um homem recebeu no decorrer da vida como herança psíquica forma o seu caráter, representando, por assim dizer, o genótipo psíquico; o que o homem faz das suas disposições, o que ele forma com base nelas, corresponderia, portanto, ao fenótipo. A entidade responsável por essa formação é a pessoa espiritual. Assim, podemos dizer: o caráter é criado, a pessoa é criativa. (FRANKL, 2019a, p. 213).

[9] Ao mencionar caráter psíquico Frankl refere-se as predisposições hereditárias psíquicas, conjunto de suas disposições, inclinações e limitações psicológicas, seu repertório comportamental.

Daqui se depreende, com Frankl, que todo humano tem caráter psíquico resultante de sua genética, do modo que foi educado e das experiências da existência, características essas que não foram escolhidas por ele, mas que estão determinadas pelo psicofísico ou pelo social, no que Frankl chamou de destino.

O conceito de destino para Frankl refere-se ao que não é escolhido pelo sujeito, é o que a vida lhe apresenta de forma fatal, ou seja, que é inevitável e independente de seu livre-arbítrio. Frankl cita três tipos de destino, sendo estes: o destino biológico, o destino psicológico e o destino sociológico. O destino biológico diz respeito ao campo fisiológico e corporal, genética, predisposições hereditárias. Já o destino psicológico está relacionado com atitudes anímicas, tendências instintivas e impulsos. E o destino sociológico refere-se a estrutura social na qual o sujeito está inserido, na comunidade. (FRANKL, 2019).

Portanto quando falamos em destino na obra frankliana estamos nos referindo a determinações que foram destinadas a cada ser humano independente de sua escolha, por exemplo, seu aspecto físico, hereditariedade a alguma doença, família em que nasceu, experiências traumáticas vivenciadas... Em contrapartida, para além de ter um caráter psíquico, *o humano é pessoa espiritual*, e nesse aspecto, significa que o ser humano não é um ser pronto e acabado, mas que tem possibilidades de ser. Portanto, o caráter é determinado pelo destino, mas por força da pessoa espiritual é passível de modificação, pois a pessoa é criativa e a partir da abertura ao mundo e da liberdade a pessoa pode atuar neste processo de autocriação. Processo no qual a pessoa espiritual confronta-se com o caráter psicofísico, assim a existência humana é essa eterna luta entre seu destino interior ou exterior e ao mesmo tempo essa sua possibilidade de escolher que é proporcionada pela liberdade. Neste sentido, Frankl ainda afirma:

> O que dissemos torna-se claríssimo se recorrermos à fórmula simples e, no entanto, tão exata de Allers: “O homem ‘tem’ um caráter, mas ele ‘é’ uma pessoa.” Podemos ainda acrescentar: como pessoa que ele é, o homem tem caráter e tem liberdade em face desse caráter. A disposição de caráter não é, por conseguinte, em caso algum, decisiva; ao contrário, decisiva, em último lugar, é sempre a tomada de posição da pessoa. “Em última instância” decide, portanto, a pessoa (espiritual) sobre o caráter (psíquico) e, neste sentido, podemos dizer: em último lugar, decide o homem sobre si mesmo. (Que ele não faça sempre isso efetivamente, mas só facultativamente, não modifica a validade de princípio dessa asserção.) O homem tem, portanto, liberdade não só em relação às influências do seu mundo

> ambiente, mas também em relação a seu próprio caráter. (FRANKL, 2019a, p. 214).

Essas palavras de Frankl nos permite entrever que o organismo (ou seja, o biológico e o psíquico), está no campo do ter; o ser humano ‘tem’ um caráter e neste processo do vir a ser da pessoa (espiritual) precisa dialogar com ele, colocar-se em face desse psicofísico com a liberdade inerente a dimensão espiritual. A pessoa dialoga com o caráter psíquico na medida em que em função de sua liberdade escolhe suas atitudes, o que faz com o que sente, como age em determinadas situações, como desenvolve suas potencialidades. Isso é uma tomada de posição que é possível a pessoa espiritual, essa atitude perante a si mesma em face de seu biopsíquico. Na medida em que esse processo acontece, a pessoa não só configura seu organismo, mas também realiza sua própria essência. Ainda sobre isso, Frankl também nos fala que:

> A liberdade da pessoa é, portanto, não só uma liberdade de caráter como também uma liberdade para a personalidade. Ela é liberdade da própria facticidade e liberdade para a própria existência. Ela é liberdade do “ser-assim” e liberdade para “tornar-se outro”. (FRANKL, 2019a, p. 215).

É, portanto, possível ao humano ser livre em relação ao seu caráter orientado até então pelo psicofísico e com abertura para criar a própria personalidade, que é criada a partir da pessoa espiritual. O humano enquanto pessoa não é algo pronto, mas aberto a possibilidades de ser e na medida que responde a essas possibilidades têm a opção de mudar, de se desenvolver. Assim também, a pessoa não só decide sobre algo, mas decide sobre si mesma e à medida que vai se configurando vai se tornando uma personalidade.

O humano não deixa de ter instintos e impulsos, mas diferente do animal, o impulso do ser humano é sempre um impulso personalizado, ou seja, é sempre de uma pessoa. Deste modo, não é um instinto independente, mas é sempre perpassado pela liberdade. E esse processo é o que pode ser chamado de humanização, no qual o ser humano deixa de ser somente animal e vai se humanizando. Enquanto pessoa é possível ao ser humano humanizar seus impulsos e emoções de modo que não sejam apenas orientados para a satisfação das necessidades e busca do prazer, mas sim voltados para a realização humana na busca de sentido e orientada aos valores.

Considerando esse modo de ser espiritual é possível compreender a personalidade não como algo dado, mas como algo a se fazer, como algo que o ser humano é chamado a realizar. O ser humano não é simplesmente, ele está, ele é um ser que está sendo, está se fazendo e, portanto, poderíamos dizer que a personalidade se torna a própria biografia da pessoa; neste sentido, Frankl afirma: “[...] na medida em que concebemos a vida não como a existência do corpo, mas como o ser-assim espiritual (essência), por conseguinte em sentido não biológico e sim biográfico, podemos dizer que a vida de um homem é sua própria obra.” (FRANKL, 2019a, p. 172). Diante da liberdade humana, Frankl nos diz que: “O homem é mais que o organismo psicofísico: é pessoa espiritual. Nessa qualidade, é livre e responsável, livre “do” psicofísico e “para” a realização de valores e o preenchimento do sentido de sua existência.” (FRANKL, 2019a, p. 231). Neste caso a pessoa é livre da determinação psicofísica e livre para criar e realizar valores. Enquanto livre “do” psicofísico tem a capacidade de se opor frente às limitações, circunstâncias e condicionamentos existentes em sua vida tomando uma posição de sua escolha. E como livre “para” realização de sentido tem essa capacidade de abertura para sair de si e buscar sentido no mundo, alinhado ao seu dever ser.

Esta dupla liberdade irá conferir ao humano duas características humanas que são respectivamente o autodistanciamento e a autotranscendência, conceitos esses que serão abordados nos próximos tópicos deste trabalho.

3.3 *Autodistanciamento* e a força de oposição do espírito

O autodistanciamento é um dos conceitos teóricos definidos por Frankl em sua análise existencial e que tem correlação com a proposta antropológica que o mesmo inaugura. Em sua compreensão: “A liberdade do homem contém a possibilidade de uma tomada de posição em relação a si mesmo, de um distanciamento relacionado a si mesmo” (FRANKL, 2019a, p. 234) e é “[...] esse distanciar-se de si mesmo, enquanto organismo psicofísico, que constitui pela primeira vez efetivamente a pessoa espiritual enquanto tal.” (FRANKL, 2021, p. 61). Assim, de maneira geral, podemos compreender o autodistanciamento como a capacidade de o humano, enquanto pessoa espiritual, em se distanciar de sua própria condição psicofísica.

Um tal ato é possibilitado pela liberdade inerente à dimensão espiritual humana. Já vimos anteriormente que para Scheler o ser humano é capaz do ato de ideação,

possível de ser alcançado por meio do método da redução fenomenológica, e este é um ato desempenhado pelo espírito, sendo descrito pelo autor como o ato que melhor define o espírito humano. Devido sua capacidade de objetificação, que proporciona seu descolamento e separabilidade do orgânico, o ser humano é capaz de empreender este ato. Mediante a isso, o humano é ente que pode dizer não a sua determinação psicofísica, comportando-se de maneira ascética. Conforme pensa Scheler:

> O homem é o ser vivo que, por força de seu espírito, pode se comportar a princípio asceticamente em relação a sua vida, à vida que o faz estremecer violentamente [...]. Comparado com o animal que sempre diz "sim" ao que é real – mesmo aí onde ele se atemoriza e foge -, o homem é aquele "que pode dizer não", ele é o "asceta da vida", [...] (SCHELER, 2003, p. 52-53).

O filósofo sustenta que o espírito é algo que se opõe à vida, ou seja, que o humano considera a si mesmo com uma certa distância em algumas ocasiões, e isso é algo típico, específico do ser humano. Isso permite ao humano objetivar seus impulsos, apetites e instintos e, a partir disso, ter um posicionamento no qual há possibilidade que seus impulsos biológicos sejam reconduzidos e reorientados a partir de uma posição do espírito. Frankl mediante a influência scheleriana afirma: "[...] já que o espírito não é substância, mas puro movimento. Ouvimos antes que ele se pode caracterizar como o que se opõe, como o que se coloca 'contra'." (FRANKL, 2019a, p. 217). Em consonância do proposto por Scheler, também Frankl sinaliza a essa capacidade de oposição e tomada de posição do espírito em relação a facticidade, afirmando também que:

> E, em verdade, esse espiritual – em outras palavras, a pessoa – sofre desse revolvimento existencial caracterizado para além de si mesmo graças àquilo que denominamos na análise existencial como o poder opositor do espírito. E, assim, vemos como se contrapõe ao paralelismo psicofísico um antagonismo psiconoético. (FRANKL, 2021, p. 61-61).

Frankl atribui essa capacidade de distanciamento ao que denomina de poder opositor do espírito, ou seja, é um ato desempenhado pela pessoa enquanto ser espiritual em relação à dimensão psicofísica. As dimensões psíquica e biológica estão em um paralelismo, ou seja, ambas fazem parte de uma mesma dimensão, já o espiritual se contrapõe a elas no que Frankl chamou de antagonismo psiconoético, ou

seja, essa confrontação do espiritual ante o organismo psicofísico, constituindo esse ato o conceito de autodistanciamento. De acordo com Frankl:

> O espiritual nunca se absorve numa situação; ao contrário, está sempre apto para “desistir”, renunciar, ganhar distância, alhear-se da situação. Somente a partir dessa distância tem o espiritual liberdade, e por meio dessa liberdade espiritual pode o homem decidir-se a favor de uma posição ou contra, a favor de uma disposição ou contra, um traço de caráter ou uma tendência instintiva. Em poucas palavras: somente com base nessa liberdade espiritual pode o homem afirmar ou negar o instinto, conforme o caso. (FRANKL, 2019a, p. 211).

Confere-se aqui que, para o autor, um tal posicionamento do espírito perante o psicofísico não necessariamente é uma negação. Nem sempre a pessoa precisa dizer não aos seus instintos. Mas o ser humano enquanto pessoa é capaz de elevar-se perante si mesmo distanciando-se de seu psicofísico e a partir deste lugar de liberdade tomar uma posição de dizer sim ou não para seus instintos, pulsões e condicionamentos. Essa capacidade também brinda o ser humano com o autoconhecimento e, a partir deste lugar de distanciamento, ter a capacidade de reconhecer e escolher a atitude adequada para seu próprio desenvolvimento ou perante uma situação desfavorável. À diferença do animal, que sempre responde a vida pulsional de forma autômata, ao humano acontece o inverso, a este um impulso pode ser personalizado, ou seja, pode passar pelo crivo da pessoa espiritual. A partir desse exame minucioso da pessoa espiritual, o humano pode negar ou afirmar o instinto, como Frankl nos torna compreensível. Neste sentido também afirma:

> Nessa correlação entre psyche e physis, em contraste com o paralelismo psicofísico obrigatório, há, na verdade, alguma coisa que podemos designar como o antagonismo facultativo psiconoético. Esse antagonismo corresponde, por inteiro, à capacidade do homem de se distanciar do psicofísico. Em vez de se identificar com os instintos, o homem distancia-se deles – embora possa de tal distância também dizer-lhes sim. Finalmente, isto forma o que há de humano no homem: que o homem pode distanciar-se dos instintos e não se deve identificar com eles [...] (FRANKL, 2019a, p. 218).

Mediante o exposto, pudemos apreender até aqui que o ser humano enquanto pessoa espiritual é capaz de tomar um distanciamento de sua dimensão psicofísica a partir de um antagonismo facultativo psiconoético, possibilitado pela liberdade inerente ao espiritual. A partir dessa distância, possível de ser executada pela pessoa espiritual, acontece a objetivação do psicofísico, dos instintos e condicionamentos. Executado este ato o ser humano, já não se identifica com seus instintos e

condicionamentos, mas o olhar a partir de uma visada externa, a partir de um lugar “de distância”, podendo neste caso ser capaz de responder dizendo sim ou não para seus instintos e condicionamentos. Portanto, esse modo de ser espiritual permite um posicionamento perante a realidade biológica e psíquica, por exemplo, diante de uma emoção vivenciada, de uma limitação física, de uma circunstância ocorrida, de uma situação vivenciada, inclusive de uma situação de sofrimento. O autodistanciamento possibilita ao humano uma posição perante sua facticidade psicofísica. Para Frankl a liberdade de escolha é facultada ao ser humano pelo espiritual, mas liberdade não quer dizer onipotência, ou seja, a liberdade humana é uma liberdade finita. Voltando ao conceito de liberdade já trabalhado anteriormente, iremos retomá-lo com o intuito de contextualizar o conceito de autodistanciamento. De acordo com o autor: “A liberdade do homem é finita. O homem não é livre do condicionamento, é apenas livre para tomar uma posição em relação a esse condicionamento, que não atua, aliás, de maneira inequívoca, pois, em última análise, depende de o homem decidir se vai ou não se submeter.” (FRANKL, 2019a, p. 233). Não é possível ao ser humano escolher vários aspectos pré-determinados a si, existem vários condicionamentos já colocados pela vida fática, por exemplo: carga genética, família em que nasceu, contexto social e cultural no qual foi criado, experiências que passou, entre outros. Mas diante desses condicionamentos é possível ao humano um posicionamento e a escolha de uma atitude responsável perante eles. Neste sentido, Frankl afirma que o ser humano é um ser incondicionado. Deste modo Frankl declara: “[...] o homem incondicionado é o homem como tal, o *Homo humanus*.” (FRANKL, 2019a, p. 106). Por outras palavras, o humano, enquanto verdadeiramente humano, é ontologicamente concebido na teoria frankliana como biopsicoespiritual, sendo que o espiritual o possibilita, o faculta ser incondicionado. Podemos identificar isso na afirmativa frankliana:

> O homem se nos revelou livre porquanto ser espiritual, e quando não é efetivamente livre, o é pelo menos facultativamente, ou pode vir a sê-lo. Nesse sentido, e só nesse, é o homem um “homem incondicionado”: ele é condicionalmente incondicionado; não tem que ser o que é, mas pode sê-lo. (FRANKL, 2019a, p. 230).

Neste sentido, o ser humano é facultativamente incondicionado. Significa que ele não é necessariamente incondicionado, mas pode optar por ser, pode exercer sua liberdade e opor-se às determinações e condicionamentos. O ser humano tem um corpo biológico e um psiquismo, mas enquanto ser espiritual tem também essa

autonomia e ainda a capacidade de se posicionar perante os fatos e situações de sua vida fática. Diante disso, Frankl dá a diretiva de que se:

> [...] cumpre demonstrar em que medida o homem, em sua condicionalidade, está sempre além dela, ou pelo menos pode estar, e em que medida consegue "existir", na incondicionalidade, acima de sua condicionalidade factual e acima da condicionalidade de sua "facticidade". (FRANKL, 2019a, p.106)

A facticidade é essa composição da dimensão biológica e psíquica e que se chama facticidade porque é aquele fato dado, aquilo que o ser humano não escolheu, mas que foi dado pela vida, por exemplo: pais, genética, características pessoais, educação, experiências que aconteceram não por escolha do indivíduo, mas por circunstâncias da vida, entre outros. Portanto, são fatos dados que não foram escolhidos pelo indivíduo, como já vimos anteriormente neste trabalho trata-se do destino, aqui estão os condicionamentos aos quais o ser humano está submetido. Neste contexto, o espiritual se posiciona, se confronta diante da facticidade. Enquanto existência assume um posicionamento diante da facticidade e o destino é algo que deve ser superado mediante escolhas e responsabilidade do indivíduo. Superar no sentido de não ser simplesmente o resultado daquilo que é determinado, daquilo que não foi escolhido pelo indivíduo.

Sobre a relação da facticidade com o modo de ser espiritual, Frankl faz a seguinte analogia: "Esse 'dono da casa' nada mais é senão a pessoa espiritual do homem, em estrita oposição ao seu caráter psíquico." (FRANKL, 2019a, p. 214). Por sua capacidade de autodistanciar-se, o humano pode objetivar sua constituição psicofísica; assim, o psicofísico está no campo do 'ter' e o espiritual está no campo do 'ser'. O autor coloca o espiritual como dono da casa, quer dizer: enquanto pessoa, o ser humano é capaz de autodistanciar-se de si mesmo e do mundo, assim é capaz de ser dono dos seus atos, do seu corpo, de sua afetividade, de suas emoções, de suas reações. Deste modo, pode ter autonomia, apesar da dependência psicofísica, e se posicionar diante das circunstâncias postas diante de si pela vida. Notemos que o que Frankl pretende propriamente acentuar é:

> [...] o fato de que o homem, como ser espiritual, não só se encontra colocado em face do mundo – interior e exterior -, mas também toma posição em relação a ele; pode, de qualquer modo, sempre "tomar posição", "comportar-se" perante o mundo, e este comportar-se é propriamente livre: O homem em cada momento de sua existência, toma posição perante o ambiente natural e social, o meio exterior,

> como perante o mundo interior vital psicofísico, o meio interior. (FRANKL, 2019a, p. 209).

A citação nos autoriza a sustentar que, para Frankl, o humano tem uma predeterminação, ou seja, um destino que pode ser interior e neste caso está relacionado com aquilo que está na constituição do indivíduo, com o biológico e o psíquico. Há ainda um destino que é exterior porque se refere ao social e às circunstâncias vividas, mas não como algo escolhido pelo indivíduo, mas com o qual o mesmo se confronta em seu viver. Apesar do destino imposto, o ser humano é sempre capaz de efetuar um autodistanciamento interior e exterior e assim responder de maneira livre às situações impostas por seu destino.

Vimos até aqui que o *autodistanciamento é a capacidade humana de oposição às determinações da facticidade, realizado pelo modo de ser espiritual, a partir do poder opositor do espírito.* Poderíamos ainda ressaltar que ele é caracterizado pela separabilidade do espiritual em relação ao psicofísico, incluindo uma tomada de posição da pessoa espiritual. Neste sentido, o autodistanciamento possibilita ao humano que este venha a tomar uma atitude inclusive perante uma situação de sofrimento, que é o que Frankl denominou de valores de atitude, e é um ato possível de ser desempenhado pelo *Homo patiens*.

Este termo, *Homo patiens*, é criado por Frankl para fazer menção ao ser humano que sofre e que vivencia esse sofrimento buscando encontrar sentido nessa situação de dor inevitável e escolhendo uma atitude diante da mesma. Cria este termo em comparação a denominação Homo sapiens, utilizado usualmente para nomear a espécie humana. Para Frankl o *Homo sapiens* “[...] é a dimensão do homem racional, do animal de inteligência [...]” (FRANKL, 2020a, p. 96), portanto diz respeito a dimensão psicofísica, âmbito no qual o ser humano enquanto animal racional transita “[...] sobre um eixo cujo polo positivo é o sucesso, tendo o negativo como o insucesso, o fracasso.” (FRANKL, 2020a, p. 96). Já o *Homo patiens* é aquele que é capaz de converter uma situação desesperadora em realização, a depender da atitude capaz de executar frente a esse sofrimento. Por isso, vai além do sucesso e insucesso e o que pode alcançar é a realização, neste sentido o autor afirma que este tem “[...] como polo positivo a realização, a satisfação, e, como negativo, o desespero.” (FRANKL, 2020a, p. 96). Podemos interpretar que o termo *Homo sapiens* para designar o humano é compreendido por Frankl enquanto dimensão psicofísica, o aspecto animal.

Já o termo *Homo patiens* é utilizado pelo autor para designar o ser humano em sua humanidade, no sentido de considerar também sua dimensão espiritual, que é a dimensão capaz de realizar essa conversão de desespero em realização por meio do encontro de sentido, como veremos a seguir. Frankl define *Homo patiens* como: “[...] o homem em sofrimento, que, em virtude de sua humanidade mesma, mostra-se capaz de erguer-se sobre sua dor e de tomar uma atitude significativa em relação a ela [...]” (FRANKL, 2020ª, p. 96). Este ato de elevar-se sobre a sua dor por meio de uma atitude é o que Frankl irá denominar de valores de atitude.

Valores de atitude é uma das três taxonomias de possibilidade de realização de sentido propostas por Frankl. O autor propõe uma tríade axiológica como possibilidades de encontro de sentido na vida, essa tríade comtempla: *valores de criação, valores de experiência e valores de atitude*. Os *valores de criação*, dizem respeito ao que o ser humano dá ao mundo, ou seja, a um trabalho que desenvolve, uma obra que realiza, uma boa ação que executa, dedicação a criar algo relacionado a arte ou praticar um esporte, desenvolver uma habilidade. Os *valores de experiência* estão relacionados com o que o ser humano recebe do mundo, ou seja, vivências positivas, contemplação do belo, apreciação da natureza, momentos de alegria e encontro com outros seres humanos. Já os *valores de atitude* dizem respeito a uma atitude possível de ser executada pelo ser humano diante de um destino de sofrimento inevitável. Frankl menciona inclusive que os valores de atitude configuram “a experiência mais nobre de sentido” (FRANKL, 2020a, p. 90), permitindo que a pessoa possa crescer e elevar-se por sobre si mesma. Podemos entender que é nobre, no sentido de que, mesmo diante da dor a pessoa empreenda o encontro de sentido na superação de sua condição de sofrimento, e isso é uma tarefa árdua que nem todos conseguem realizar, dada sua dificuldade. Portanto, o ser humano que consegue encontrar sentido mesmo em meio ao sofrimento, elevou-se sobre si, conquistando o próprio crescimento enquanto pessoa. Os valores de atitude ão capazes de ser desempenhados pelo ser humano devido a capacidade espiritual de autodistanciamento, configurando uma de suas formas no que Frankl denominou heroísmo como veremos adiante.

A propósito disso, Frankl cita duas manifestações da capacidade humana de autodistanciamento, são elas: o *heroísmo* e o *humor*. Será delas que nos ocuparemos no próximo tópico deste trabalho.

3.3.1 O heroísmo e o humor como manifestações do autodistanciamento.

Para Frankl: “Humor e heroísmo constituem nossas capacidades unicamente humanas de autodistancimento. Em virtude deste, o homem é capaz de distanciar-se não apenas de uma situação, mas de si mesmo.” (FRANKL, 2020a, p. 27). O que isso significa? Ora, já vimos a importância do autodistanciamento para o ser humano, pois através deste é possível ao mesmo tomar distância das situações e de si mesmo, tomando uma postura, fenômeno que o possibilita mudar a si mesmo e as situações. O autodistanciamento possibilita ao humano responder às circunstâncias que se apresentam diante de si próprio. Entre as manifestações dessa capacidade exclusivamente humana de distanciamento Frankl cita o heroísmo e o humor.

O heroísmo foi abordado por Frankl com exemplos do próprio campo de concentração no qual esteve preso e pôde testemunhar gestos humanos de heroísmo, como agir com coragem mesmo diante de situações desafiadoras. Frankl relata: [...] me fazia testemunha do inesperado grau de capacidade, que sempre permanece, de o homem resistir às piores situações, enfrentando-as corajosamente. Agir dessa maneira distanciando-se de si mesmo, perante as piores situações, constitui uma capacidade unicamente humana.” (FRANKL, 2020a, p. 27). Observemos desde aqui que tomar distância de si próprio oportuniza ao humano posicionar-se e agir de forma heroica diante de uma situação desafiadora. Frankl fala sobre os valores de atitude, estes se referem a uma atitude do ser humano diante de uma situação de sofrimento inevitável. O sofrimento quando possível deve ser evitado, mas na vida existem situações de sofrimento que são inevitáveis, perante essas o ser humano pode ter uma atitude perante seu sofrimento. Essa atitude é possível de ser tomada devido a capacidade unicamente humana desempenhada pela pessoa espiritual de distanciar-se do psicofísico.

Frankl indica inclusive que, em muitas situações, a única resposta possível à dor é uma atitude heroica perante ela, de sofrer seu sofrimento com dignidade, de elevar-se moralmente. Assim, sustenta que:

> Existem situações em que se está impedido de trabalhar ou de gozar a vida; o que, porém, jamais pode ser excluído é a inevitabilidade do sofrimento. Ao aceitar esse desafio de sofrer com bravura, a vida recebe um sentido até seu derradeiro instante, mantendo esse sentido até o fim. (FRANKL, 2020b, p. 138).

Neste sentido, Frankl relata a triste experiência dos prisioneiros em Auschwitz que estavam destinados a câmara de gás, não tinham como fugir ou evitar a situação da morte iminente, mas muitos tomaram uma postura de elevação em relação a situação, caminhando para seu destino corajosamente com a cabeça erguida e um pai nosso ou a oração judaica Shemá Yisrael nos lábios, revelando a capacidade humana de se posicionar com uma atitude heroica, permitindo uma postura interna diante da situação extremamente desafiadora.

Para Frankl, "[...] essa capacidade humana de distanciar-se de quaisquer condições que venha a enfrentar não se manifesta apenas através do heroísmo - como no caso dos campos de concentração -, como também pelo humor." (FRANKL, 2020a, p. 27). O humor é colocado pelo autor como uma manifestação da capacidade humana de autodistanciamento, sendo uma capacidade exclusivamente humana, pois um animal não é capaz de rir das situações e nem de si mesmo. De acordo com o autor: "Afinal, o humor é um fenômeno humano que, por suas características, possibilita ao homem o distanciar-se de qualquer coisa e de quem quer que seja, e de si mesmo também, consequentemente, para se fazer inteiro senhor de sua pessoa." (FRANKL, 2019b, p.314). O humor é visto por Frankl como uma ferramenta para distanciar-se de situações dolorosas. Fazer uma piada sobre uma situação desafiadora, rir de si mesmo diante de determinado comportamento pode auxiliar a criar distância do sofrimento, portanto pode ser utilizado terapeuticamente. Se analisarmos, o fato de uma pessoa rir dela mesma é devido ao fato de conseguir olhar sua situação e a si mesma como se fosse uma espectadora, como se estivesse 'olhando de fora'. É como diz o pensador:

> Bastam uns instantes em que o paciente se ri de si mesmo próprio interiormente para estar ganho o jogo. É que este riso, todo humor, cria distância, faz com que o paciente se distancie da sua neurose. E não há nada melhor para fazer com que um homem possa criar distância entre si próprio e de quem quer que seja do que o humor. (FRANKL, 2019b, p. 314).

A capacidade do indivíduo de rir das situações permite a ele relativizar o seu sofrimento, funcionando como uma válvula de escape que ajuda o indivíduo a superar determinadas situações de sofrimento criando distância delas. Se observarmos a vida cotidiana é possível notar como indício de que alguém superou uma situação difícil quando esta pessoa consegue rir daquela situação, quando consegue enxergar o lado cômico daquela história vivenciada. Também, nos é tão comum ouvir no Brasil a

expressão: “rir pra não chorar”, expressão que pode bem descrever a relação do humor com a tentativa de inserir distância de situações dolorosas. Neste mesmo sentido, Scheler também menciona a característica humana do humor relacionada com essa capacidade do espírito de elevação sobre a facticidade, segundo ele:

> Somente o homem – uma vez que é pessoa – consegue se alçar por sobre si mesmo – enquanto ser vivo -, e, a partir de um centro como que para além do mundo espaço-temporal, incluindo aí ele mesmo, tornar tudo objeto de seu conhecimento. Desta feita, o homem como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo. Enquanto tal, ele também é capaz da ironia e do humor que constantemente envolvem uma elevação por sobre a própria existência. (SCHELER, 2003, p. 44-45).

Podemos perceber a influência scheleriana nos conceitos teóricos de Frankl. Na citação é possível evidenciar que para Scheler, devido a capacidade humana proporcionada pela força do espírito, é possível ao humano se elevar para além de si mesmo e além do mundo espaço-temporal. A partir deste patamar ele alcança a capacidade de objetivação, tornando a si e ao mundo objeto de estudo. Esse desprendimento existencial proporciona ao ser humano os atos de ironia e humor. Scheler diz que a espiritualidade é algo que se opõe à vida, ou seja, que o ser humano é capaz de considerar a si mesmo com uma certa distância em algumas ocasiões, e isso é algo específico da esfera espiritual. Neste ato impulsos biológicos são reorientados, e é exatamente por isso, que enquanto pessoa espiritual o ser humano tem o poder de se posicionar sobre sua própria vida.

Tendo explanado sobre as principais manifestações do autodistanciamento mencionadas por Frankl, sendo heroísmo e do humor, encerramos este tópico do trabalho e na sequência trataremos do conceito de autotranscendência.

3.4 Autotranscendência e a abertura para o sentido

O conceito de autotranscendência foi introduzido por Frankl no contexto da logoterapia desde o ano de 1949. (FRANKL, 2005). O autor nos apresenta a definição de que: “[...] o ser humano deva sempre estar endereçado, deve sempre apontar para qualquer coisa ou qualquer um diverso dele próprio, ou seja, para um sentido a realizar ou para outro ser humano a encontrar, para uma causa, à qual se consagrar ou para uma pessoa a quem amar.” (FRANKL, 2005 p. 36). Portanto, autotranscendência é este movimento do ser humano de fluir para adiante de si; considerando sua abertura

ao mundo, no qual o ser humano esquece de si próprio e direciona-se para o mundo, para algo ou alguém distinto dele mesmo. Este é um conhecimento que está conectado a ontologia e antropologia, por isso devemos levar em consideração a visão de mundo para o autor, na qual ele vê o mundo como tendo sentido e enxerga uma abertura para o transcendente, evidenciando sua visão de ser humano a qual abrange um modo de ser espiritual.

A visão de mundo frankliana propõe um *mundo objetivo dos sentidos e dos valores*. Para o autor o sentido não é simplesmente subjetivo ou criado de forma aleatória pela pessoa, ele está no mundo objetivo e deve ser descoberto pelo indivíduo. “Frankl passa a defender, então a objetividade do sentido, que se fundaria não no sujeito, mas no mundo” (PEREIRA, 2021, p. 61). Portanto, esse processo de descoberta de sentido se dá numa relação do sujeito com o mundo, diante de uma situação concreta. Segundo Frankl: “[...] o sentido não pode ser separado de seu contexto [...] (FRANKL, 2020, p. 39) e “a realidade sempre se apresenta na forma de uma particular situação concreta [...]” (FRANKL, 2020, p. 39). Assim, ao sujeito se apresentam determinadas situações postas pela vida e a ele cabe responder a elas. De acordo com Frankl,

> O sentido é, pois, uma silhueta que se recorta contra o fundo da realidade. É uma possibilidade que se destaca luminosamente, e é também uma necessidade. É aquilo que é preciso fazer em cada situação concreta; e esta possibilidade de sentido é sempre, como a própria situação única e irrepetível. (FRANKL, 2016, p. 35).

Ao utilizar a analogia da silhueta que se recorta contra o fundo da realidade, Frankl destaca que a percepção, a descoberta de sentido está na própria realidade do mundo objetivo, portanto não é apenas algo interno do sujeito, tem relação com a concretude do mundo. Por este motivo é algo transcendente, pois trata-se do direcionamento do indivídio em direção ao mundo para a descoberta de significado. Assim, o sentido é um chamado para o agir humano, para um dever-ser. Deste modo, o mundo objetivo é o espaço de ação da pessoa espiritual como ser de liberdade e responsabilidade, e é esse mundo objetivo que vai orientar o dever-ser neste processo de autotranscendência humana.

Frankl afirma que: “A antropologia deve colaborar na concretização desse traço transcendental do modo de ser do homem [...]” (FRANKL, 2019a, p. 323). Com esta, podemos inferir que a autotranscendência é característica constitutiva do ser humano, integrando a existência humana no que esta tem de transcendente. Já vimos

anteriormente neste trabalho sobre a antropologia frankliana a partir do aspecto da constituição do ser humano, contemplando sua ontologia dimensional a qual concebe o ser humano como biopsicoespiritual, incluindo a dimensão espiritual na compreensão dele. Agora, a partir dos fenômenos de autotranscendência e autodistanciamento iremos abordar a antropologia frankliana por um viés da dinâmica da pessoa. Frankl afirma:

> [...] abranjo o fato antropológico fundamental de que o ser homem sempre indica um transcender na direção de um sentido, que o homem preenche, ou de um companheiro, que ele encontra. E somente na medida em que o homem assim se transcende, ele se realiza – a serviço de uma causa, por amor a alguém. Dito de outra forma: o homem só se torna completamente homem quando se dirige para uma causa ou para uma pessoa. E só chega a se realizar quando se esquece e se supera a si mesmo. (FRANKL, 2019a, p. 77-78).

Aqui Frankl afirma que em sua visão de humano e de mundo a autotranscendência é um fato antropológico primordial, ou seja, é fundamental para sua base antropológica. Esse movimento para fora de si mesmo que o ser humano é capaz de fazer é o que caracteriza a autotranscendência. E o ser humano é capaz de fazer esse movimento justamente porque é espiritual, o que lhe faculta a possibilidade de abertura ao mundo e propicia esse transcender. Frankl enfatiza que somente por meio da autotranscendência o humano é capaz de alcançar sua verdadeira humanidade, é por meio dela que caminha em direção à humanização. Ou seja, o que diferencia o ser humano de um objeto é essa capacidade espiritual de transcender para além de si, direcionando-se para a realização de sentido e para o encontro humano e com o mundo. Neste sentido, Frankl afirma que: “O homem, de fato, está sempre orientado para algo que o transcende, seja um sentido a realizar, seja uma pessoa a encontrar. De uma maneira ou de outra, sua natureza o leva a se ultrapassar. A transcendência de si mesmo constitui, assim, a essência da existência humana.” (FRANKL, 2019a, p. 21). Deste modo, a natureza humana em sua verdadeira essência deve estar neste constante movimento de sair de si em direção ao mundo, o contrário disso é sinônimo de adoecimento. Para o autor em questão: “[...] a existência vacila e desmorona se não for vivida essa qualidade da autotranscendência” (FRANKL, 2005, p. 50). Um ser humano que está fechado em si mesmo acaba por não alcançar a dimensão do sentido. De acordo com Frankl:

> [...] somente na medida em que eu desisto, em que renuncio ao meu ser-assim, tudo que é mais do que eu pode tornar-se visível. Esta

> renúncia é o preço que devo pagar para conhecer o mundo, para conhecer aquilo que é mais do que a simples expressão do meu próprio ser. Em síntese: devo transcender a mim mesmo. (FRANKL, 2019a, p. 52).

Aqui, Frankl aponta que o conhecimento do mundo se dá na renúncia do próprio ser-assim. Isso quer dizer que o ser humano deve anular a si mesmo? Não, afinal esse movimento parte do próprio ser humano. No termo autotranscendência a primeira parte da palavra “auto”, já sinaliza que este ato parte do indivíduo. Não é também uma negação do eu, mas significa que o indivíduo não deve viver “ensimesmado”, centrado apenas em si mesmo, ou seja, a pessoa parte de si, mas não é seu próprio foco. Neste ato deve esquecer-se de si para que seja possível ver para além de si mesmo e neste movimento de abertura alcançar o mundo e encontrar sentido.

Frankl utiliza uma analogia para ilustrar esse movimento de autotranscendência. Para este fim traz a metáfora de um olho, que por sua natureza é incapaz de ver a si próprio, um olho somente consegue enxergar-se olhando para um espelho, ou seja, que é diferente de si próprio, assim vê-se refletido. Mas o olho em sua natureza olha para o mundo. Um olho, somente quando adoecido pode ver a si próprio, no caso da catarata pode ver sua própria catarata ou no caso do glaucoma pode ver um halo colorido ao olhar para luzes. “Mas um olho são não vê nada de si – é autotranscendente.” (FRANKL, 2005 p. 36). Aqui percebemos a importância deste conceito para o autor, neste sentido, se o indivíduo não é capaz de vivenciar esse movimento de esquecer-se de si e direcionar-se ao mundo, ele não é capaz de constituir-se enquanto um indivíduo equilibrado. Não é possível ter uma vida saudável em sentido existencial com equilíbrio mental e emocional, sem transcender a si mesmo na direção do outro e do mundo. Assim, um funcionamento centrado apenas em si mesmo, sem visar a autotranscendência pode levar o indivíduo ao adoecimento emocional.

Nesse contexto, vale o acréscimo quanto a

> [...] tudo isso valer para os atos reflexivos, o conhecimento do meu próprio eu, pois o eu, além de não poder “penetrar” no não-eu, também não o pode em si mesmo: fazendo de mim o objeto, passo a ser, em relação a mim mesmo, transcendente. O ente espiritual só “é” na medida em que se realiza completamente a si mesmo. Já por isso ele nunca pode ser visado em si mesmo e por si mesmo, ou só na medida em que o seja como ser transcendente a si próprio. (FRANKL, 2019a, p. 132).

Como já dito, o espiritual tem capacidade de objetivação que o oportuniza a fazer o próprio eu psíquico e biológico objeto de conhecimento. Quando o espiritual realiza esta objetivação passa a ser transcendente a si mesmo, a esse modo de ser biopsíquico. Nosso autor diz que o ente espiritual só “é” na medida em que se realiza a si mesmo, ou seja, é ato, ação. Situa-se no campo do ser e não do ter, da existência e não facticidade. Desse modo, não pode ser visado em si mesmo, pois não é objeto, mas sim transcendência. Portanto, a transcendência é uma estrutura de base a partir da qual os atos se dão. E na medida em que a transcendência se dá a si mesma, ela também pode ser considerada como um ato primigênio.

Frankl, fazendo uma declaração das raízes fenomenológicas de seu pensamento, justamente nesse ponto, referência Brentano e Husserl, bem como a confirmação de Scheler sobre a temática da autotranscendência, de acordo com ele:

> Esta autotranscendência da existência humana se reflete no campo cognitivo sob a forma daquilo que desde Brentano e Husserl é chamado de “intencionalidade” do ato espiritual. Essa capacidade do espírito humano de transpassar o conteúdo consciente e imanente, até um “objeto” transcendente à consciência, constitui, ao mesmo tempo, um indício de que o espírito humano como tal, isto é, na sua qualidade especificamente humana, destaca-se qualitativamente, na sua maneira de funcionar, do psiquismo dos outros seres vivos. Isto foi confirmado não só pelo antropólogo Max Scheler, como também por Arnold Gehlen e pelo biólogo Adolf Portmann. (FRANKL, 2019a, p. 252-253).

Frankl alinha a autotranscendência ao conceito de *intencionalidade*, estrutura psíquica de base da fenomenologia de Brentano e, diferentemente, da de Husserl. Sinaliza também que esta estrutura engendradora de atos, enquanto ela própria ato espiritual, marca diferença qualitativa e não apenas de grau, do ser humano em relação aos outros seres. Para explicar o percurso feito do espiritual à autotranscendência, elucida que este é ato intencional, ou seja, dinâmica constituinte do próprio campo fenomenal que a consciência intencional é, e só assim direcionando-se com um *in-tendere* ao fenômeno, este considerado um correlato de si, um que manifesto no mundo. Podemos confirmar essa afirmação na citação do autor: “Os atos espirituais, no entanto, são, por natureza, sempre intencionais, o que significa que eles têm, por sua vez, objetos para os quais são intencionalmente dirigidos.” (FRANKL, 2019a, p. 251). Este transcender intencional só é possível acontecer devido a abertura da existência humana possibilitada pelo modo de ser espiritual, já tão bem-

sinalizada por Scheler. Dessa forma, o conteúdo “essencial” da consciência pode atravessar a barreira do psicofísico numa transcendência. A compreensão do que isso significa em muito se favorece com essa consideração:

> Se imaginarmos o homem em termos de um sistema fechado, tomaremos em consideração apenas as forças que impulsionam, mas não os motivos que atraem. Vejamos a entrada principal de qualquer hotel americano. De dentro da sala de recepção é vista apenas a placa “empurrar”. A placa “puxar” é visível só pelo lado de fora. O homem tem sua porta como o hotel. Ele não é uma mônada fechada, e a psicologia degenera em Monadologia, se não quiser reconhecer que ele é aberto à realidade. Essa abertura da existência é correspondida pela autotranscendência. A qualidade da autotranscendência da presença humana é refletida, por sua vez, na qualidade “intencional” dos fenômenos humanos, como a denominam F. Brentano e E. Husserl (FRANKL, 2005, p. 56).

Ao considerar o humano como um ser fechado, este só seria visível no que se impulsiona por meio de instintos e de pulsões, porém ao considerar sua abertura ao mundo é possível ter em vista um horizonte de sentido e valores que o atrai. Frankl tem clareza quanto ao humano não ser uma mônada, ou seja, uma realidade encerrada em si mesma, mas este seria uma experiência *em aberto*, aberto à realidade do mundo que o cerca com seu referente intencional. Como já vimos anteriormente, essa abertura é própria desse modo de ser espiritual, e ela é refletida justamente pela autotranscendência. Podemos compreender que esse *ser-aberto-para-além-de-si* é o que Frankl trata como “autotranscendência”. Por sua vez, a autotranscendência se reflete na intencionalidade dos atos por excelência humanos. Isso quer dizer que o comportamento humano não procede apenas em virtude de si mesmo, não é meramente ação para satisfação das próprias necessidades, como a busca de prazer e alívio de tensão, enquanto um sistema fechado de um dinamismo biopsíquico. Mas essa abertura dotada de intencionalidade permite que os atos que são verdadeiramente humanos, que são próprios da pessoa espiritual, se dirijam para além de si. Nesse sentido, podemos entender a partir dessa intencionalidade dos atos humanos, que eles são expressão da autotranscendência e dessa capacidade do ser humano de perceber a realidade que está para além de si, sua abertura ao mundo. E assim, é justamente por essa característica autotranscendente da existência que o ser humano é um ser orientado à busca de sentido.

Vejamos duas citações de Frankl neste contexto: “O primeiro aspecto da autotranscendência, o anseio e o alcance de um sentido, pode ser representado por

meio de um conceito tirado da teoria da motivação, que costumo chamar de “busca de sentido”. (FRANKL, 2019a, p. 78). Ainda, relaciona a autotranscendência ao direcionamento ao sentido dizendo que: “Em virtude da autotranscendência da existência humana o homem é um ser em busca de sentido. Ele é dominado pela vontade de sentido.” (FRANKL, 2005, p. 92). Portanto, em função da autotranscendência o homem é um ser em busca de sentido. Desta forma, Frankl está conectando o conceito de autotranscendência, com a busca por sentido. É justamente porque o indivíduo é capaz de transcender, de ir além dele mesmo, que ele consegue ir na direção da busca de sentido. Assim:

> [...] ser homem significa, já de si, ser para além de si mesmo. A essência da existência humana, diria eu, radica na sua autotranscendência. Ser homem significa, de per si e sempre, dirigir-se e ordenar-se a algo ou a alguém: entregar-se o homem a uma obra a que se dedica, a um homem que ama, ou a Deus, a quem serve. (FRANKL, 2019b, p. 68).

Para Frankl, o sentido da vida é um pressuposto fundamental de sua teoria do humano em busca desse sentido. A busca por sentido implica em um mundo repleto de outros seres humanos a encontrar e sentidos a preencher. Esta busca humana passa pela necessidade de o indivíduo sair de si mesmo e ir em direção ao mundo, neste movimento intencional de encontro de sentido, o qual tende a alcançar o mundo e outros seres humanos. Portanto, o ser humano está sempre endereçado a alguma coisa que não seja ele mesmo, pode ser um trabalho, uma atividade, um outro ser humano, sua relação com o divino, uma causa a que considere digna se dedicar, entre outros. Podemos confirmar isso na citação do autor:

> [...] pela essencial autotranscendência do ser homem, o que defino como lançar-se por cima de si mesmo na direção de alguma coisa ou de alguém, a saber, de um sentido a ser realizado ou de um parceiro a ser encontrado; em qualquer caso, o ser homem é autenticamente humano na proporção em que se coloca a serviço de uma coisa ou do amor por outrem. Sim, pode-se dizer que o homem é verdadeiramente ele mesmo (e, com isso, se realiza) na medida em que a dedicação a uma tarefa ou na afeição a um parceiro esquece-se de si. (FRANKL, 2019a, p. 252).

Deste modo, o ser humano alcança sua humanização na medida em que autotranscende, e isso se dá no encontro com outros seres humanos nos relacionamentos mais amplos da vida, com amigos, familiares e relacionamento amoroso. Mas não só com pessoas, também na realização de sentidos, por exemplo

com ideias, com a arte, com valores, religião, entre outros. E é dessa forma que o ser humano alcança a realização. Deste modo, precisa transcender para experimentar sua humanidade em plenitude e assim alcançar também a autorrealização.

Frankl alerta que a autorrealização só acontece como um efeito colateral da busca de sentido. Assim a autorrealização não deve ser buscada diretamente. O autor afirma que: “Digamos, em síntese: somente a existência que transcende a si mesma, somente a vida humana que ultrapassa seus limites na direção do mundo é capaz de se realizar. Do contrário, ao visar diretamente a autorrealização, fracassa.” (FRANKL, 2019a, p. 48). Como já foi visto anteriormente o movimento que é esperado do ser humano a caminho de sua humanização é de abertura para o mundo neste movimento de transcender a si próprio. Ao se fechar e focar somente em si mesmo esse movimento não pode acontecer resultando no vazio existencial. De acordo com Frankl:

> Parece-me bastante óbvio que a autorrealização é um efeito e não pode ser o objeto de intenção. Refletida nesse fato está a verdade antropológica fundamental de que a autotranscendência é uma das características básicas da existência humana. Apenas na medida que o ser humano esquece de si mesmo, para se liberar do interesse e da atenção egocêntricos, é que ele alcança um modo autêntico de existência.” (FRANKL, 2020c, p. 65).

É esquecendo de si mesmo e direcionando-se para o mundo que o ser humano se realiza, logicamente que transcender a si mesmo não significa descuidar-se de si, mas a partir de si mesmo direcionar-se para o outro e o mundo. O ‘eu’ está presente, mas é o ponto de partida, não a finalidade. Frankl nos traz que o ser humano não se realiza buscando a autorrealização como objeto direto de sua atenção, quanto mais a pessoa busca se realizar olhando só pra si mesma, mais distante ela fica deste objetivo, da mesma forma que ele fala também sobre a busca da felicidade. Felicidade, podemos entender aqui, como análoga a autorrealização. Frankl utiliza a seguinte figura para ilustrar este esquema:

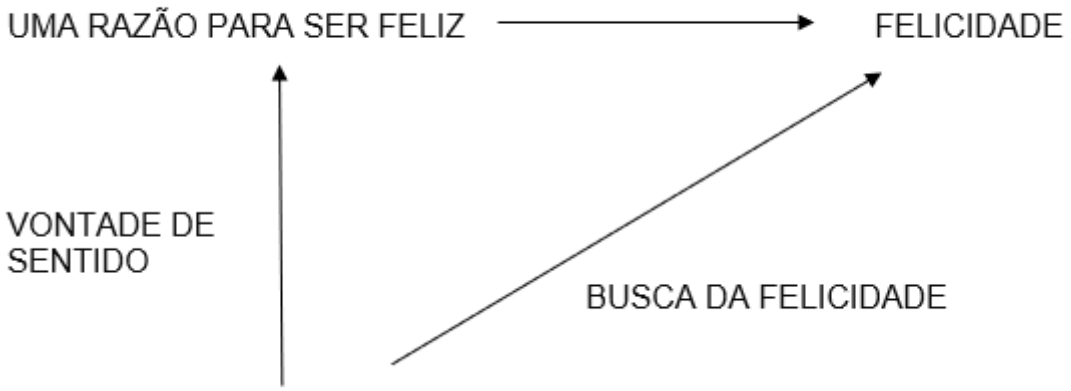

Figura 1 – “A felicidade” por Frankl
Fonte: Adaptado de Frankl (2020a).

Nas palavras do autor: “[...] a felicidade não vem quando a tratamos como um objeto visado diretamente; ela é um subproduto.” (FRANKL, 2019a, p. 42) Deste modo o ser humano não pode e não deve buscar a felicidade, porque quanto mais ele busca a felicidade mais distante da felicidade fica. Mas o ser humano deve buscar o sentido esquecendo-se de si, que a felicidade acontece por consequência. A felicidade não deve ser perseguida numa busca direta, o que deve ser buscado é sim uma razão para ser feliz por meio da busca de sentido. Frankl em seu livro *O Sofrimento Humano* cita Kierkegaard aludindo o conceito de autotranscendência dizendo: “Kierkegaard tinha razão quando declarou que a porta da felicidade se abre para fora; quem a força no sentido inverso acaba por bloqueá-la” (FRANKL, 2019a, p. 22). Para iluminar esse movimento de encontro de sentido por meio da autotranscendência Frankl nos traz a imagem de um “bumerangue”:

> Indagamo-nos: se o homem é assim tão atento, tão concentrado na realização de si mesmo, então nos vem à mente o bumerangue, cuja função, como geralmente se supõe, é retornar às mãos do caçador, mas isso não corresponde à verdade, já que só retorna quando o caçador erra o alvo. O mesmo sucede ao homem: só retorna a si mesmo, só (hiper) reflete sobre si mesmo quando não encontra o sentido que pode fazer de sua vida algo digno de ser vivido. Se o homem é, fundamentalmente, um ser em busca de sentido, e nesta busca torna-se produtivo, então alcança também a felicidade – é o sentido, pois, tal como se evidencia, que lhe dá o motivo para “ser feliz”! (FRANKL, 2019a, p. 87).

Percebamos que nosso autor utiliza esta analogia para dizer que o ser humano, em sua natureza biopsicoespiritual, é semelhante ao bumerangue. Quando ele está

se voltando sempre para si mesmo ele não está alcançando o objetivo da existência que é a autotranscendência. O bumerangue é jogado com o intuito de acertar um alvo, se acaso ele volta para as mãos de quem o jogou é porque ele não alcançou o objetivo. Logo, Frankl irá dizer que assim também é o ser humano, quando se volta para si mesmo não alcança o sentido da existência que está no voltar-se para fora de si, em direção ao mundo e ao outro, nesse movimento de autotranscendência.

No texto *As formas do saber e da cultura (1925)*, que pode ser encontrado na obra *Visão Filosófica de mundo (1986),* podemos identificar esse mesmo gesto no pensamento de Scheler, enunciado nos seguintes termos: “Entretanto – e este é um entretanto muito importante – certos objetivos são alcançados somente quando não são visados voluntariamente.” (SCHELER, 1986, p. 40). Aqui, Scheler destaca que um objetivo é mais facilmente alcançado quando não é aludido espontaneamente. Scheler ainda afirma:

> A cultura não é um “querer-tornar-se-obra-de-arte”; ela não é um contemplar-se enamorado de si mesmo, da sua própria beleza, sua virtude, sua forma e seu saber. Ela é justamente o contrário de tal autocomplacência voluntária, cujo ponto culminante é o ‘dandismo’. O homem não é e não deve ser uma obra de arte! É no processo da sua vida no mundo e com o mundo; é no vencer ativo das paixões e das resistências deste e das suas próprias, no amor e na ação, seja esta referente às coisas, ao próximo, ao Estado; é no trabalho árduo que, ao trazer resultados, aumenta, eleva e amplia as forças e o próprio eu [...]. (SCHELER, 1986, p. 41).

Scheler destaca que o ser humano não deve querer ser uma obra de arte, no sentido de focar em si, em suas próprias qualidades e características, nesse olhar demasiado para si mesmo, mas deve entregar-se ao dinamismo de sua relação com o mundo e no mundo. É no movimento para fora de si que a pessoa encontra a realização da existência. Quando o ser humano enquanto pessoa consegue colocar as suas emoções, a sua energia, sua ação para fora de si, direcionando-se para o mundo, para os sentidos, para outras pessoas, para causas as quais se dedicar ou um trabalho a realizar, é neste movimento que encontra a si mesmo, a sua verdadeira humanidade e alcança a realização.

Destacando a importância do conceito de autotranscendência para a análise existencial frankliana finalizamos este tópico com a seguinte citação: “[...] a autotranscendência é o traço e a característica mais importante e preeminente da

existência humana, na medida em que a vida do homem sempre aponta para algo além de si mesma; ela é sempre direcionada a um sentido a preencher (mais que a um eu a realizar ou a potencialidades individuais a desenvolver)" (FRANKL, p. 105).

Na sequência, tematizaremos os fenômenos do amor e consciência como manifestações da autotranscendência.

3.4.1 Amor e Consciência como as principais manifestações da autotranscendência

Em sua análise existencial (= Logoteoria), Frankl apresenta os fenômenos do amor e da consciência como as principais manifestações da autotranscendência humana, segundo o autor: "[...] tomarei dois fenômenos que, provavelmente, são os mais humanos: o amor e a consciência. Essas são as duas mais surpreendentes manifestações de outra capacidade exclusivamente humana, a capacidade de autotranscendência. [...]" (FRANKL, 2020a, p.29). Esses fenômenos estão relacionados à já mencionada *autotranscendência humana* (consabido movimento de abertura que a pessoa faz para além de si mesma em direção ao mundo, no qual busca sentido por meio da consciência orientada aos valores ou o encontro com outro ser humano a quem amar).

É importante clarificar aqui o uso da palavra consciência no contexto da análise existencial. Na obra frankliana, o conceito de consciência não se resume a Consciência Psicológica (*Geivusstsein*), que diz respeito apenas a processos cognitivos, como estar acordado, por exemplo. No dicionário de logoterapia de Gubermam e Soto (2005) é possível encontrar algumas definições de consciência. Uma delas é a já mencionada Consciência Psicológica (*Geivusstsein*) que se refere aos aspectos psicofísicos do ser humano, ligada à facticidade. Também os autores trazem a definição de Consciência Estética, que está relacionada à arte, aos valores criativos e de experiência, a Consciência Espiritual ou Ética (*Gewissen*) que está relacionada com um dever ser e a Consciência Ontológica ou Reflexiva (*Bewusstsein*) que se refere a consciência que descobre um ser que é e constitui uma reflexão secundária. A Consciência Espiritual ou Ética (Gewissen) e a Consciência Ontológica ou Reflexiva (Bewusstsein) funcionam de maneira conjunta e dependem uma da outra mutuamente (GUBERMAN, SOTO, 2005). Portanto o fenômeno da consciência para Frankl vai além da facticidade psicofísica, além de processos cognitivos, não se

resume a parte biopsicológica do humano, mas deve ser compreendido em sua transcendentalidade essencial, ou seja, considerando o ser humano enquanto um modo de ser espiritual. Assim, “[...] a consciência moral se revela como uma função essencialmente intuitiva: a fim de antecipar o que precisa ser concretizado [...]” (FRANKL, 2021, B, p. 78). Na teoria frankliana, a consciência vai além de algo que pode ser racionalizado, sendo perceptível intuitivamente e direcionando o ser humano a uma tarefa concreta, a um dever ser. Vejamos, nas palavras de Frankl, uma descrição a respeito da consciência:

> Quando partimos do princípio de que a consciência moral é um tipo de órgão do sentido da vida, podemos então igualá-la a um guia que vai “apontando” para qual direção temos de nos mover, para qual direção temos de avançar, a fim de nos aproximar de uma possibilidade de sentido cuja realização exige uma situação concreta. (FRANKL, 2019a, p. 93).

A consciência é colocada pelo autor como um instrumento que orienta o ser humano nesta abertura rumo a um sentido a ser concretizado. Algo que vai transcender o indivíduo para além dele. Possibilita vislumbrar uma teleologia no horizonte humano, ou seja, uma intencionalidade na existência humana e isso se conecta com a noção mais ampla de um sentido para a vida. Portanto, a consciência atua direcionando o ser humano na busca de sentido para sua existência. De acordo com Frankl: “[...] a consciência moral desvela uma coisa que precisa ser feita, [...]” (FRANKL, 2021b, p. 79), ou seja, aponta ao humano algo que se revela como necessário fazer.

Ainda sobre a consciência e sua relação com o sentido, Frankl afirma: “O sentido não só deve ser achado, como pode ser achado. E nessa busca o homem é orientado pela consciência. E, uma palavra, a consciência é o órgão do sentido, é a capacidade de descobrir o sentido único e irreproduzível que se esconde em cada situação.” (FRANKL, 2019a, p. 30). Portanto, a consciência indica para o ser humano algo de caráter único, um dever ser individual, algo que só pode ser feito por uma pessoa específica, revelando a unicidade do sentido e da pessoa humana. Cada existência humana é única e cada possibilidade de descoberta de sentido também. Deste modo não há uma lei universal ou uma receita a ser seguida por todos os indivíduos, o sentido é algo particular de cada ser humano e é a consciência que mostra ao indivíduo o que é seu dever ser, o que cabe a ele fazer diante de cada

situação que a vida apresenta, diante de cada oportunidade de descobrir sentido na existência. Assim, a consciência é uma guia para busca de sentido nesta abertura própria da existência humana e está relacionada com o dever ser.

Neste sentido podemos acrescentar: “Só a consciência moral consegue, por assim dizer, eleger a lei moral “eterna”, universalmente concebida, com vistas à situação respectiva concreta de uma pessoa concreta” (FRANKL, 2021b, p. 79). A conceituação de consciência moral é universal, pois está relacionada ao que precisa ser feito, ao dever ser do indivíduo e sua responsabilidade perante a isso. Engloba a liberdade aberta ao indivíduo ao fazer suas escolhas e a responsabilidade sobre elas, perante a consciência. Assim ela é universal porque se aplica a todo ser humano, mas tem caráter de unicidade pois diz respeito a pessoa de forma específica, cada pessoa é única e cada sentido em cada situação também é único. Assim a consciência atua como um guia na busca de sentido, sendo uma das manifestações da autotranscendência, guiando o indivíduo em direção ao mundo para a realização de sentidos.

Outra manifestação da autotranscendência mencionada por Frankl é o amor. No sentido que amar é sair de si mesmo a ir em direção ao outro e ao mundo. Esse amor pode ser direcionado para o mundo, a natureza, a arte, a outros seres humanos, entre outros. Quando direcionado a outros seres humanos pode ocorrer em relações amorosas, em relações familiares, de amizade, entre outras. As relações entre seres humanos são particularmente especiais, pois é onde há possibilidade de existir uma relação entre dois seres espirituais.

Para Frankl: “[...] O amor, na medida em que é verdadeiro, é sempre amor de pessoa para pessoa, portanto, do mesmo modo, “de espírito, para espírito”; não é meu organismo que ama outro, mas o “eu” que ama “tu”. [...]” (FRANKL, 2019a, p. 192). Aqui existe a diferença entre pessoa e organismo biopsíquico. Enquanto ser humano é possível ao indivíduo relacionar-se de pessoa para pessoa, considerando a personalidade e unicidade de cada um, é uma relação de um “eu” para um “tu", essa relação considera o envolvimento da dimensão espiritual considerando o ser humano como um todo. De acordo com o autor: “Este “ser em” do ente espiritual em outro ente espiritual, este “ser em” entre seres espirituais nós os chamamos de “ser-um-no-outro” [...]” (FRANKL, 2019a, p. 140). Frankl ressalta essa capacidade humana de autotranscender nas relações utilizando a expressão “ser em” e “ser-um-no-outro”, para ele:

> O que é, afinal, este “ser em” do ente espiritual? Não é outra coisa senão a intencionalidade desse ente espiritual. O ente espiritual é intencional somente no fundo de sua essência, e assim é permitido dizer: o ente espiritual é ente espiritual, é ser-consciente, é “em si”, na medida em que “é” (está) em outro ente, na medida em que “tem” consciência de outro ente. Assim se realiza o ente espiritual em “ser-em”, e esse ser-em” do ente espiritual é sua possibilidade intrínseca mais antiga, logo sua capacidade primitiva própria. (FRANKL, 2019a, 139).

Neste ato de autotranscender o indivíduo entra em contato com o mundo e com outros seres humanos, e é no contato com outros seres humanos que é possível ter uma relação de espírito para espírito. Por sua natureza autotranscendente o ser humano é um ser que está sempre direcionado a algo que não a si mesmo, um ser de relação, estando sempre orientado de forma intencional em direção a algo ou alguém distinto de si próprio. A expressão “ser em” já denota um direcionamento para além de si mesmo. Frankl coloca a autotranscendência como uma capacidade primitiva do ser humano, ou seja, é inerente a natureza humana, algo primordial e próprio do existir, e o que é contrário disso traz adoecimento. Em consonância com isso, Frankl ainda afirma:

> Já ouvimos dizer que, como ente espiritual, a existência “é” sempre já “em” outro ente, e como esse outro ente, por sua vez, é também ente espiritual, o ente espiritual “é” também sempre “em um outro; porém, como asseguramos, expressamente, um tal “ser em outro” é sempre acima do espaço e, portanto, revela-se que a existência, mesmo no sentido espacial só pode transcender quando ela – por cima do espaço, por cima do “aí” – transcende para além do superespacial.” (FRANKL, 2019a, 173).

Essa capacidade autotranscendente humana de “estar junto a” proporciona estar junto as coisas, perceber a realidade que está para além de si próprio, como o mundo, os objetos, a natureza, permitindo esta abertura inclusive para que consiga estar junto a si mesmo, se dar conta de quem é, se autoconhecer. Diferente do animal por exemplo que vive, mas não sabe que está vivo, não tem a capacidade de pensar, avaliar e refletir sobre si. Este fato está relacionado com a capacidade de objetivação do espírito já apresentada por Scheler, que proporciona ao humano sua abertura e transcendência. O ser humano enquanto ser espiritual tem a capacidade de se dar

conta de si, porque é capaz de estar para além de si. Na proporção que o humano é um ser aberto ao mundo o modo autotranscendente é seu modo de ser primordial.

Portanto, o ser humano como ser espiritual tem um modo de ser para além de si. Aquilo que é o modo próprio de existir da pessoa espiritual, é justamente esse modo autotranscendente, ou seja, essa capacidade de estar para além de si. Esse modo de ser espiritual possibilita ao humano "ser em outro". Esse "estar" ou "ser junto a" sinaliza que o modo de ser humano não é um modo de ser fechado em si, que é próprio da facticidade do biopsíquico. Esse modo de ser para além de si, autotranscendente possibilita a pessoa espiritual estar junto a outra pessoa espiritual. Frankl vai clarificar o uso dessa terminologia dizendo que estar junto a outro ser não é apenas no sentido espacial. Cita o exemplo de sua irmã que morava na Austrália, enquanto ele morava em Viena, exemplifica que como ser espiritual era possível para ele estar junto a sua irmã, logicamente não de maneira espacial, mas por exemplo: pensando nela, tendo consciência de sua existência, sentindo amor por ela, tudo isso possibilitado por sua capacidade de transcender a si mesmo. Isso se configura não como um estar junto de forma física, mas sim pela possibilidade de conhecer, ter consciência de uma realidade que está para além de si próprio, e esse é o modo próprio de ser espiritual do ser humano. Portanto, o humano é um ser que é autotranscendente e é um ser em relação. De acordo com Frankl: "Aqui se deixa ver que todo ser se constitui como um ser-outro que significa "em relação"." (FRANKL, 2019a, p. 159).

Ainda sobre o aspecto relacional entre seres humanos e o fenômeno do amor Frankl afirma:

> [...] só o ser espiritual humano poderia entender o outro, ser-no-outro. Isso só é possível no integral dar-se-um-ao-outro que chamamos de amor. Na medida em que, por conseguinte, o ser-um-no-outro é o "ser" de uma pessoa "em" outra, como tal, e isso significa tanto quanto "em" essa outra pessoa em sua absoluta alteridade (alteridade, perante todas as demais pessoas); essa alteridade o ser-em alcança amorosamente – na medida em que o processo se desenrola dessa forma, pode-se dizer que o amor representa absolutamente a *maneira de ser interexistencial*" (FRANKL, 2019a, p. 141-142).

O aqui mencionado "ser-um-no-outro" não se dá então só num plano cognitivo e intelectual, mas sim em um plano afetivo, refere-se aos sentimentos intencionais que são especificamente humanos. Esse estar junto a seres semelhantes e espirituais permite a um ser humano estar junto a outro de forma recíproca, por isso é

interexistencial, pois acontece somente entre pessoa e pessoa. Desta forma é possível um ser humano compreender o outro. Frankl relata que podemos “entender” um objeto, mas um ser humano podemos “compreender”. Ele diz isso se dá numa entrega e essa entrega é que nós chamamos de amor, ou seja, é a capacidade humana não só de conhecer e entender, mas de amar. Observamos essa afirmação em Frankl: “[...] não podemos compreender a coisa, podemos apenas explicá-la; o humano, porém, somos capazes de compreender – os homens podem compreender-se uns aos outros.” (FRANKL, 2019a, p. 141). O humano pode conhecer e explicar as “coisas”, já as pessoas não são passíveis de explicação, mas sim se compreendem. Isso sinaliza essa capacidade afetiva intencional, esse estar junto a outro no plano afetivo que é propriamente do amor, o amor permite compreender outro ser humano e isso se dá somente entre pessoas espirituais. Quando se olha para o ser humano somente como objeto é possível ter um entendimento de seu funcionamento corporal e cerebral, apenas do ponto de vista psicofísico, porém quando se olha para o ser humano como pessoa é possível compreendê-lo de forma integral, considerando todos os seus modos de ser, inclusive o espiritual, dessa forma não se olha para o humano apenas como objeto, mas como pessoa.

Aqui termina nosso terceiro capítulo, neste foram apresentados os fenômenos do amor e da consciência como as duas principais manifestações do fenômeno humano de autotranscendência. Tal como buscamos patentear, a consciência permite ao humano a capacidade de se dar conta da realidade, do que está além de si mesmo, do que o transcende totalmente; ainda oportuniza ao humano conhecer a si próprio e o que é diferente dele mesmo e projetar-se naquilo que ele é chamado a ser, seu dever ser ou vir a ser, dando-se conta do logos. Por sua vez, o amor é condição necessária para o ser humano, condição primordial do modo de ser do humano e oportunizadora do movimento de abertura do indivíduo para além de si para relacionar-se, levando este a compreender outro ser humano como pessoa. A autotranscedência, assim, é fundamental para a existência humana, sendo que o ser humano quando não está autotranscendendo é sujeito de incorrer no vazio existencial.

Mas não é apenas nosso terceiro capítulo que termina aqui, nesse ponto também se ultimam nosso movimento de tematização de temas e conceitos. Portanto, podemos agora transitar ao tópico no qual os saldos de nossa dissertação serão declarados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho, julgamos poder ter chegado a compreender de maneira mais aprofundada a relação entre os conceitos filosóficos schelerianos concernentes a uma antropologia filosófica e a análise existencial frankliana. Isso é importante, pois esta relação embasou a prática e a teoria psicoterapêutica a qual Frankl chamou de Logoterapia (e Logoteoria, respectivamente). Podemos indicar mais propriamente o quanto esta escola psicoterapêutica frankliana tinha como premissa básica a inclusão do *logos* na psicoterapia, propondo uma visão de humano inovadora para o contexto da psicologia da época.

Conquistamos clareza quanto a Frankl ter se empenhado continuadamente em evidenciar a proximidade entre psicologia e filosofia, atribuindo às raízes de seu pensamento uma vinculação com as escolas de filosofia fenomenológico-existenciais. A nós também ficou patente o quanto, entre essas influências filosóficas, o alemão Max Scheler ocupou um lugar de destaque, fazendo com que Frankl reconhecesse que sua logoterapia seria uma proposta psicoterapêutica resultante da aplicação das categorias schelerianas à psicoterapia. Portanto, depreendemos ser evidente o quanto a visão de humano, proposta na antropologia filosófica de Scheler, tem consonâncias com a compreensão de humano constante na ontologia dimensional da teoria frankliana.

É possível, uma vez mais, indicar que o *Zeitgeist* em que Scheler propôs suas ideias era fortemente influenciado pelo positivismo; tendo assim, sensível ênfase nas ciências naturais e o trabalho do filósofo em questão foi voltar o paradigma filosófico para um viés metafísico. Entre os problemas filosóficos visados por Scheler, o que mais se destacava ao olhar do filósofo foi a pergunta sobre o ser do humano. Inquietação essa que se constituiu como objetivo último de sua trajetória intelectual dando luz a sua antropologia filosófica.

Nossa pesquisa depreende que Scheler observou perspicazmente que, nunca na história, o humano esteve tão alheio a respeito de uma resposta sobre sua essência. A partir de um tal cenário, o filósofo passa a compreender que falta uma unidade para as diferentes concepções de humano apresentadas até aquele momento como resultado da consciência do humano sobre si. Perfaz um caminho utilizando-se de conhecimentos de diversas áreas, entre essas: teologia, filosofia e ciências

naturais, entretecendo constructos teóricos para dar base a inauguração de uma antropologia filosófica.

Julgamos ter logrado de nossas leituras que, ao formular uma antropologia filosófica, Scheler parte da observação dos entes existentes e traça um caminho de comparação destes com o ser humano. E não apenas isso, realiza uma descrição desde o nível inorgânico até o orgânico; considerando plantas e animais, aos quais classifica como entes pertencentes à esfera da vida psíquica, no âmbito da qual se situam os níveis: impulso afetivo, instinto, memória associativa e inteligência prática. De acordo com o autor, o ser humano contém todos esses níveis da esfera vital em sua constituição. Porém, Scheler chega ao ponto de observar que, entre o humano e todos os outros entes existentes, há uma diferença que não é apenas de grau. Diante deste fato, empenhamo-nos, nesse trabalho, em tornar evidente que essa diferença não é quantitativa, mas sim qualitativa, ou seja, em nível essencial. Assim, introduz um novo conceito à compreensão de humano, sendo este o conceito de espírito (*Geist*). Com a inserção de tal conceito inaugura-se uma nova compreensão de humano frente aos paradigmas da época.

Com este caminho de compreensão do humano desbravado por Scheler, Frankl recebeu suas influências filosóficas em âmbito teórico e o conceito de espírito foi apropriado por Frankl a sua maneira e serviu como chave basilar para a antropologia de sua Análise Existencial. Neste contexto, lutou contra uma visão determinista do humano, contribuindo para que este fosse compreendido de maneira mais abrangente e radical. É em face disso que surge a proposta de uma Ontologia Dimensional, esse projeto, que em nossa dissertação conferimos significativa importância, considera o humano como diverso e único ao mesmo tempo, sendo uma tridimensionalidade bio-psico-espiritual. Perante esta ontologia, o humano é uma unidade, apesar de possuir diferentes modos de ser. A novidade, perante os paradigmas vigentes na época dominados pelo saber das ciências naturais, foi a inclusão do conceito de *dimensão espiritual* que permitiu lançar um olhar para uma compreensão metafísica do humano. Assim inaugura no âmbito das psicoterapias da época uma visão antropológica inovadora, considerando a totalidade e evidenciando os riscos de estudar o ser humano apenas de forma seccionada, pois quando se olha apenas para a parte psicofísica o humano deixa de ser visto como pessoa e passa a ser visto como objeto. Depreendemos aqui que esse era um intuito de ambos os autores, compreender o humano de forma humanizada.

A pesquisa que ora se conclui, nos levou a compreender que, para Scheler, o humano é considerado um *ponto de intersecção*, no sentido que nele encontram-se aspectos relativos a todos os níveis de gradação dos entes existentes: inorgânica, vital psíquica e espiritual. Ao propor o conceito de espírito, Scheler põe a lume um conjunto de leis próprias autônomas do espírito, atribuindo a este a capacidade de objetivação. Por meio desta característica, o espírito é capaz de objetivar o mundo psicofísico. Deste modo, o humano, enquanto ser que é espírito é capaz de fazer do mundo objeto de seu estudo, inclusive de sua própria constituição psicofísica; assim é creditado a este a capacidade de conhecimento e autoconhecimento. A compreensão scheleriana de humano leva em conta tanto o aspecto vital e instintivo, quanto o aspecto do espírito, sendo que ambos são constituintes do humano e estão em interação. Diz-se assim pois, tal como apresentamos, a esfera vital fornece impulso ao espírito, e o espírito atua de forma a conduzir e reorientar os impulsos. Neste processo e por meio desta capacidade de atuação do espírito, o humano é capaz de constituir-se enquanto pessoa. Para Scheler, pessoa é o *centro de atos do espírito*, sendo, portanto, *pura atualidade*. Depreendemos, com isso, que para Scheler, o humano é este ser no qual todos os níveis da existência se dão, ao passo que pessoa é a construção única realizada por cada ser humano em sua própria existência, por meio desta interação entre os princípios vital e espiritual, no qual a pessoa é pura atualidade, ou seja: a ação. E por ser pura atualidade está sempre em processo de construção, de se fazer.

Julgamos poder afirmar, com segura distinção, que a concepção de humano e pessoa assemelha-se em ambos os autores; afinal, Frankl também considera os modos de ser físico, psíquico e espiritual como integrantes da totalidade que é o ser humano. Esses modos de ser estão em constante interação, na forma que se contrapõe os aspectos da facticidade e existência, de modo que o ser humano “tem” um psicofísico e “é” espírito. E nesta atuação do espírito, em relação a facticidade da vida humana, constitui-se como pessoa. Para Frankl, o humano tem um “destino” pré-determinado na forma de um “caráter”, mas perante a esta predeterminação pode atuar de forma livre e engendrar-se enquanto pessoa, construindo uma personalidade de acordo com sua escolha.

Tendo feito uma contextualização geral a respeito da concepção antropológica em ambos os autores e suas implicações na concepção de humano e pessoa, chegamos ao conceito de liberdade. Este ponto, demandou tratar conceitualmente, de

forma mais minuciosa, o conceito de espírito, sua liberdade e abertura ao mundo, bem como a ressonância desses nos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência.

A partir do exposto, concluímos que para Scheler o espírito é capaz de objetivar, isso é possível devido a sua capacidade de desprendimento e separabilidade do orgânico, o que lhe confere o caráter de liberdade e abertura ao mundo. Daqui também depreendemos que essas definições são também assimiladas por Frankl em sua Análise Existencial, afinal, para este, o humano, enquanto pessoa espiritual, é livre e responsável. É tanto livre “do” psicofísico, quanto livre “para” realização de valores e preenchimento de sentido de sua existência. Enquanto livre “do” é possível interpretar uma liberdade relativa à sua facticidade, o ser humano enquanto livre do psicofísico. Já a expressão livre “para” refere-se a liberdade de abertura para lançar-se ao mundo na realização de valores e preenchimento de sentido, “para” pode ser interpretado como um direcionamento intencional em um movimento de direção ao mundo, ou seja, para fora de si. Queremos aqui declarar nossa interpretação de que o *conceito de liberdade implica também o conceito de responsabilidade*, o que faria com que essas fossem como duas faces da mesma moeda na análise existencial frankliana.

Como saldo de nossa pesquisa, julgamos poder afirmar ter encontrado uma relação entre este conceito de liberdade inerente à dimensão espiritual humana e os conceitos de autodistanciamento e autotranscendência. Compreendemos na sequência como essa liberdade pode ser entendida por meio do conceito de redução fenomenológica que conduz ao ato de ideação e do conceito de abertura ao mundo.

Scheler refere-se ao ato de ideação como resultante da redução fenomenológica, este sendo o ato que melhor define o espírito humano. Como concluímos, por meio da elevação executada pelo espírito, é possível ao humano criar uma oposição à realidade psicofísica, o que o filósofo chama de ato ascético. Ao realizar esta suspensão o humano pode ser considerado o asceta da vida, ou seja, aquele que é capaz de dizer não a sua facticidade e não ser simplesmente imerso a ela como os outros animais. Por sua característica de elevação e desprendimento do orgânico, um ente dotado de espírito tem a característica de liberdade.

Julgamos ser um saldo dessa pesquisa a afirmação de que há um ponto de intersecção entre o conceito de espírito proposto por Scheler e o conceito de autodistanciamento frankliano. Frankl utiliza a expressão antagonismo facultativo

psiconoético para descrever o ato de autodistanciamento. E o que podemos depreender deste termo? Antagonismo significa uma força antagônica, ou seja, oposta, que é executada pelo espírito. O termo facultativo significa que esta oposição é facultada, escolhida pelo ser humano mediante sua liberdade. E psiconoético porque esta oposição acontece entre as dimensões psicofísica e noética-espiritual. Deste modo, o autodistanciamento é a capacidade do ser humano de tomar distância e se opor frente às determinações da facticidade. Diante das determinações da vida fática, entre essas: sua constituição psicofísica, instintos, acontecimentos não escolhidos, complexos, entre outros, é possível ao humano, a partir de uma condição de liberdade possibilitada pelo modo de ser espiritual, distanciar-se e responder de forma autônoma a essas condições pré-determinadas. Neste ato, o humano é considerado incondicionado, não porque não tenha condicionamentos atuantes em sua vida, mas porque é possível ao mesmo responder a eles a partir de uma condição de liberdade e escolha, implicando também em responsabilidade.

Scheler sem dúvida evidenciou a abertura ao mundo inerente à condição humana enquanto ser provido de espírito, diferente dos animais, restritos ao meio ambiente (*Umwelt*), o ser humano tem mundo (*Welt*). O autor caracterizou uma inversão do comportamento humano em relação ao comportamento. De forma que o comportamento animal é sempre encerrado em círculos de pulsões e reflexos fisiológicos e condicionamentos ao meio ambiente. Disso derivamos que o animal elicia determinado comportamento, por consequência acontece uma alteração no meio ambiente que retorna ao sistema pulsional do animal. Nessa dinâmica, o comportamento animal está restrito ao seu meio ambiente, ligado ao seu sistema pulsional. Já no humano o inverso acontece por força de sua dimensão espiritual que lhe permite sua separabilidade das esferas vitais, seu comportamento não se dá dentro de um sistema fisiológico fechado, possibilitando sua abertura ao mundo.

Quando apresentamos os saldos de nossa pesquisa, é possível, uma vez mais, indicar que Frankl também apresenta o ser humano como aberto ao mundo, utilizando as expressões *Umwelt e Welt.* Para Frankl, o ser humano não é apenas um ser em busca de equilíbrio homeostático, alívio das tensões e satisfação das necessidades, mas por sua natureza é autotranscendente, ou seja, voltado para fora de si mesmo. Assim, o conceito de autotranscendência na Análise Existencial frankliana diz respeito ao fenômeno de o modo de ser do humano ser direcionado para o mundo em busca de sentidos a realizar e outros seres humanos a encontrar. Não sendo encerrado em

círculos pulsionais, os atos humanos são providos de intencionalidade e movidos por uma vontade de sentido, fato que abre ao ser humano um horizonte de sentido a ser encontrado no mundo. Deste modo, considerando a verdadeira natureza humana, sustentamos o que já foi dito antes com Frankl, que o humano não é um ser voltado apenas para a satisfação das necessidades, mas atraído para a busca de sentido.

Foi mesmo um resultado desta pesquisa ter compreendido a visão antropológica constante na teoria dos autores estudados; foi apoiado nessa compreensão que concluímos haver significativa influência do conceito de espírito enfocado por Max Scheler nos conceitos de autodistanciamento e autotranscendência de Viktor Frankl. Outro saldo positivo de nossa pesquisa foi o de termos evidenciado a importância desses conceitos para o ser humano, já que vimos que, por meio da capacidade de autodistanciamento, é possível ao humano posicionar-se perante as imposições da facticidade e responder de forma livre diante de situações de adversidade. Isso faz com que seja uma possibilidade do ser humano não ser simplesmente um dado determinado, mas sim um processo de transformação e uma autoconstrução. A autotranscendência também é fundamental para o existir humano, por conferir a esta seu direcionamento para além de si mesmo, possibilitando sua abertura intencional à busca de sentido e para as relações humanas. Como compreendemos, é por meio deste processo de autotranscendência que o humano alcança a realização e a felicidade, resultante da busca por sentido e do seu direcionamento em direção ao outro. Ao fim, é possível reafirmar categoricamente a importância da compreensão desses fenômenos por serem fundamentais à vida humana.

Scheler responde ao humano que está desorientado por meio de suas investigações na construção de uma antropologia filosófica, buscando um entendimento acerca da natureza humana a nível essencial e metafísico, unificando os diversos campos do saber sobre o humano em uma mesma disciplina de forma a conceber o humano de maneira integral. Frankl sob forte influência scheleriana também responde a esta questão buscando uma compreensão de humano que possa dar conta de entendê-lo em sua complexidade. Ambos os autores chegam à conclusão de que o humano não deve ser compreendido de forma mecânica por meio de ações e reações que responde ao meio ambiente, nem como um ser apenas em busca de equilíbrio homeostático. Essa visão antropológica encontrada na obra dos autores traz elementos para a compreensão do funcionamento humano, revelando-o

como um ser autotranscendente e direcionado a busca de sentido, sendo esta uma resposta para a questão do sentimento de frustração existencial do homem contemporâneo.

É perceptível a influência da filosofia de Scheler sobre Frankl, influência essa, inclusive declarada por Frankl em sua autobiografia, também podemos encontrar menções a Scheler ao longo das obras de Frankl. Ao estudarmos as teorias de ambos os autores, podemos fazer a observação que a teoria de Scheler foi fundamental para a logoterapia adquirir algumas características que lhe são específicas, como a visão de homem e de mundo, que perpassam toda teoria reverberando em seus conceitos. Neste trabalho pudemos aprofundar a relação conceitual entre os dois autores identificando elementos em Scheler que foram fundamentais para a construção do modo de pensar frankliano. Assim o conceito de espírito proposto por Scheler deu base para os conceitos de autodistanciamento e autotranscendência.

Apesar da apropriação de Frankl da filosofia scheleriana é reconhecível que Frankl teve sua originalidade, pois utilizou os conceitos a sua maneira. Podemos observar que Frankl inovou ao propor um modelo de ontologia que se utiliza de um modelo geométrico para a compreensão do humano como unidade integral apesar das diversidades de modos de ser e dos fenômenos relativos ao ser humano. Outra originalidade a ser evidenciada é o próprio fato de Frankl utilizar essa base filosófica para a construção de um método psicoterapêutico, inclusive utiliza os recursos noéticos do autodistanciamento e da autotranscendência para criar duas técnicas terapêuticas, chamadas *intenção paradoxal* e *derreflexão*[10]. Na técnica de *derreflexão* é utilizado o recurso noológico da autotranscendência, enquanto na técnica de *intenção paradoxal* é utilizado o recurso noológico do autodistanciamento. O conceito de espírito proposto por Scheler somado ao conhecimento anterior de Frankl de outras escolas psicoterapêuticas, como a psicanálise, foi solo fecundo para que Frankl pudesse dar luz ao conceito de *inconsciente espiritual*[11], sendo outra originalidade a ser mencionada.

[10] “A intenção paradoxal e a derreflexão são duas técnicas desenvolvidas no contexto da estrutura da logoterapia” (FRANKL, 2005, p. 118).

[11] Conceito criado por Frankl na busca de reabilitar o conceito de inconsciente freudiano expandido a compreensão do mesmo para além da pulsionalidade instintiva. Não há a negação do inconsciente pulsional, apenas a proposta de um novo conceito que faria díade com este, contrapondo-se e buscando uma integração. O entendimento de ‘inconsciente’ no pensamento frankliano pode ser compreendido como realidade “irrefletida”, não reflexiva ou pré-reflexiva. O inconsciente espiritual refere-se a camada profunda da pessoa espiritual (PEREIRA, 2021).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, C. R. R. Prolegômenos à antropologia filosófica: histórico de um programa de pesquisa. **Princípios: Revista de Filosofia.** Natal, v. 26, n. 49, jan.-abr. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14284> Acesso em: 10 de maio de 2022

AQUINO, T. A. A**.** A fenomenologia da distinção humana: Scheler e o projeto da antropologia filosófica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 41, n. 130, p. 239-258, 2015.

AQUINO, T. A. A. **Logoterapia e análise existencial: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013, 126 p.

BELLO, A. A. **Introdução à Fenomenologia**. Tradução: Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006, 108 p.

COSTA, J. S. **Max Scheler: o personalismo ético**. São Paulo: Moderna, 1996, 127 p.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. A clínica Daseinsanalítica: considerações preliminares. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 30-36, jun. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000100006&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 27 jul. 2024.

FRANKL, V. E. **A vontade de Sentido: Fundamentos e aplicações da logoterapia.** Tradução: Ivo Studart Pereira. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2020a, 222 p.

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração.** Tradução: Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 49 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2020b.

FRANKL, V. E. **Logoterapia e Análise Existencial: Textos de Seis Décadas.** Tradução: Marco Antônio Casanova. 1. ed. - [Reimpr.]. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

FRANKL, V. E. **O que não está escrito nos meus livros: Memórias.** Tradução: Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2010, 158 p.

FRANKL, V. E. **O Sofrimento Humano: Fundamentos antropológicos da psicoterapia.** Tradução: Renato Bittencourt e Karleno Bocarro. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2019a, 368 p.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia e Existencialismo: Textos selecionados em logoterapia**. Tradução: Ivo Studart Pereira, 1. ed. São Paulo: É realizações, 2020c, 248 p.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia e Sentido da Vida: Fundamentos da logoterapia e análise existencial.** Tradução: Alípio Maia de Castro. 7. ed. São Paulo: Quadrante, 2019b.

FRANKL, V. E. **Sede de Sentido**. Tradução: Henrique Elfes. 5. ed. São Paulo: Quadrante, 2016, 86 p.

FRANKL, V. E. **Um sentido para a vida: Psicoterapia e Humanismo**. Tradução: Victor Hugo Silveira Lapenta. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2005.

GUBERMAN, M.; SOTO, E. P. **Diccionario de logoterapia**. 1. ed. Buenos Aires: Lumen Hvmanitas, 2005, 192 p.

HENCKMANN, W. **Max Scheler**. Munique: Beck, 1998.

KAHLMEYER-MERTENS, R. S. **10 lições sobre Scheler**. 1. ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2020, 200 p.

KLAUS, L. R. **Do supra-humano: a antropologia filosófica e a metafísica do ser absoluto em Max Scheler**. Curitiba, 2021.

MATHEUS, C. Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento. **Revista Margem**. São Paulo, n.16, p.13-27, dez. 2002. Disponível em: <https://www.pucsp.br/margem/pdf/m16cm.pdf> Acesso em: 12 de janeiro de 2021.

PEREIRA, I. S. **Tratado de Logoterapia e Análise Existencial**. 1. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2021, 382 p.

REIS, R. R.; LOPES, M. M. Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia.** Vol.5 N.1, 2016. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/19509> Acesso em: 15 de abril de 2022

SCHELER, M. **A Posição do Homem no Cosmos**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio De janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, M. **Visão Filosófica do Mundo**. Tradução: Regina Winberg. São Paulo - SP: Editora Perspectiva S. A., 1986.