

# O HOMO HUMANUS À LUZ DA VERDADE DO SER E DO SENTIDO DA VIDA: O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER E DE VIKTOR FRANKL ACERCA DA HUMANITAS

## HOMO HUMANUS IN THE LIGHT OF THE TRUTH OF BEING AND MEANING OF LIFE: THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER AND VIKTOR FRANKL ABOUT HUMANITAS

Marcus Túlio Caldas | Maria Eugênia Calheiros de Lima  
UNICAP

Resumo. Este artigo examinou as concepções de Martin Heidegger e Viktor Frankl acerca da condição humana. Buscou compreender as similaridades e diferenças entre suas perspectivas, como também refletir sobre possíveis aproximações nas questões relativas à “humanidade do homem” (*Humanitas*) na contemporaneidade. A via metodológica, de cunho qualitativo, consistiu no exame dos principais textos que abordam este tema nas obras de Heidegger e de Frankl, em busca dos elementos mais reveladores das compreensões pretendidas. Um olhar expectante, lançado livremente sobre os escritos, evitou promover um cotejamento direto ou sistemático entre as duas perspectivas. Assim, à maneira de cintilações, vários aspectos do pensamento dos autores ganharam visibilidade em seus movimentos originais de convergência e divergência. Ainda que a partir de diferentes postos - a ontologia fundamental heideggeriana e a ontologia dimensional frankliana -, suas compreensões se mostraram afins no tocante à importância de pensar o *Homo humanus* à luz da Verdade do Ser e do desvelamento do Sentido. O artigo pretende somar esforços para inspirar uma clínica fenomenológica existencial mais plenamente humana e calcada em uma ética ontologicamente fundada, que possa prescindir de valorações prescritivas. Isto significa pensar a psicoterapia como uma passagem para a libertação do homem em face da sua Verdade e do seu Sentido de ser.

Palavras-chave: *Homo humanus*, *Humanitas*, condição humana, Verdade do Ser, Sentido.

Abstract. This article examines Martin Heidegger and Victor Frankl’s conceptions about the human condition. It seeks to understand the similarities and differences between their perspectives as well as reflect on their proximities on questions related to “man’s humanity” (*Humanitas*) at the present. The qualitative methodological approach consisted on examine the most important texts dealing with this theme in the works of Heidegger and Frankl to find elements which would help our understanding. This expectant, free look of their writings avoided an artificial systemic correlation between the two perspectives. Therefore, as scintillations, many aspects of their thoughts were able to be seen on their original movement of convergence and divergence. Even though they started from different positions, Heidegger’s fundamental ontology and Frankl’s dimensional ontology present similar understandings concerning the importance of thinking about the *Homo humanus* in the light of the Truth of Being and the unveiling of Meaning. The article aims adding efforts to inspire a more fully human clinical practice, based on an ontologically grounded ethics, which may abdicate of prescriptives valuations. This ultimately means thinking of psychotherapy as a path to release the man to his Truth and his Meaning of Being.

Key words: *Homo humanus*, *Humanitas*, Human Condition, the Truth of Being, Meaning of Life.

O interesse pela vertente fenomenológica existencial do pensamento tem ultrapassado o âmbito da filosofia desde as primeiras décadas do seu aparecimento. O que podemos denominar de “vocação transbordante” do pensar fenomenológico existencial – por ser tão amplamente relativa ao humano –, antecipou as tendências interdisciplinares posteriores e levou o conhecimento dos mestres a diversas outras áreas, permitindo o acesso a discípulos de diversas formações. Dir-se-ia que, desta forma, seus pensadores cumpriram, e ainda cumprem, a quase utópica e desestim vel tarefa de “re-unir” os fragmentos dessa *Humanitas* destroçada durante o curso avassalador da modernização do conhecimento ocidental.

Este foi o caso de Martin Heidegger nos Seminários de Zollikon, quando cerca de sessenta médicos, liderados pelo médico su o Medard Boss, mantiveram encontros regulares com o filósofo entre os anos de 1959 e 1969, na pequena comuna de Zollikon, junto a Zurich. Foi a partir desses encontros que Boss desenvolveu a abordagem psicoterápica conhecida como *Daseinsanalyse*, largamente inspirada pela fenomenologia existencial de Heidegger.

No prefácio à primeira edição alemã do livro que tomou o nome dos famosos seminários, Boss testemunhou da humanidade do mestre que lhes havia proporcionado “sólido alicerce” para a medicina que exerciam:

“A prova inabalável da grandeza da humanidade de Heidegger está na paciência incansável e sem esmorecimento com que ele mantinha esse empreendimento até o limite de suas possibilidades físicas. Com esse comportamento para com o grupo de Zollikon, ele provou que não apenas sabia falar e escrever sobre a forma mais elevada de humanidade, a *solicitude libertadora (vorausspringenden F rsorge)*, que ama desinteressadamente e liberta o outro para si mesmo, mas estava disposto mais ainda a vivê-la de modo exemplar” (Seminários de Zollikon / Martin Heidegger, 2009a, p. 14).

Este têm também foi o caso de Viktor Emil Frankl, cuja obra tem conduzido pesquisadores de todos os continentes a buscarem as razões pelas quais um médico e professor de neuropsiquiatria chegou a desenvolver propostas psicoterápicas de profunda fundamenta o filoss fica. Pergunta-se como lhe foi possível vencer o desafio de conciliar a medicina biologista - fortemente arraigada na

metafísica moderna -, com a visão antimetafísica do pensamento fenomenológico existencial; a antropologia com a ontologia; traços agostinianos com os tom sticos; e, da mesma forma, o materialismo acad mico com a concepção noética do humano.

A forma com que Frankl teceu os diversos eixos do seu pensamento, sob as claras influências de Max Scheler, Karl Jaspers e Nicolai Hartman, poderia levar os leitores fugazes a consider -lo um mestre do ecletismo, se desatentos   tessitura teórica que se revela complexa na sua articulação total, embora elaborada em linguagem acessível. Sabe-se que estudos mais recentes - a partir da Análise existencial e de esferas humanizantes da medicina atual -, têm buscado as conexões entre o pensamento de Martin Heidegger e o de Viktor Frankl, fortemente vinculados pela centralidade da questão do Sentido.

Este é o primeiro texto de uma série de três nos quais examinaremos estas conexões entre Heidegger e Frankl em trechos diversos de suas jornadas intelectuais. Os primeiros estudos que ora apresentamos, contudo, exigiram uma busca paciente pelos distanciamentos e aproximações dos seus pressupostos, de forma a não forçar comparações diretas entre ambos os pensares. Assim, descobrimos que um olhar mais compreensivo sobre os contextos e despertamentos intelectuais de cada um nos propiciou discernir os aspectos que - em aparentemente antagonismo -, são provenientes do mesmo nascedouro e, seguindo cursos diferentes, em algum ponto podem reunir suas  guas. Para a descoberta do que lhes   próprio em suas obras, mais que análises, nos foi requerida uma contemplação das realidades dos seus entornos históricos e das trilhas nas quais estes pensadores conduziram suas ideias sobre o homem e sua humanidade.

## 1 A ÉPOCA DA CONSUMAÇÃO DO HUMANO E DA FUGA DOS DEUSES

O pensamento do século XX se iniciou sob uma orquestração marcada por acordes proféticos de diversas origens. Embora mult vocos, estes se afinavam no sentido do questionamento da autocompreensão do homem e dos descaminhos aos quais poderia ser conduzido o milenar esforço civilizatrio através do humanismo moderno, até então inquestionado. Na virada para o último século daquele mil nio - no qual a humanidade havia

despertado para a autossuficiência da razão em si mesma fundada -, ressoa destacadamente a advertência nietzschiana de uma iminente desolação. *O deserto avança. Ai daquele que oculta desertos!*, proclamava o filósofo nas palavras do profeta Zarathustra (Nietzsche, 2011, p. 342). Por outro lado, no seu anúncio da morte de Deus, reverberava a acusação extensiva à humanidade por inteiro: *Para onde foi Deus?... Nós o matamos, vós e eu!* (Nietzsche, 2002, p. 134). Ao conceber o homem em transição para a condição de um super-homem (*Übermensch*) Nietzsche, através de sua obra de caráter poético-filosófico, denunciou a inquietação e o atordoamento da sua época. Em sua última fase, o filósofo tentou estabelecer um novo quadro de valores, a partir da distinção que percebeu entre o espírito apolíneo e o espírito dionísio na cultura grega. Nietzsche resolve esta dualidade pela escolha do elemento dionísio como o aspecto afirmativo da vida. A vontade de viver representaria a negação da “cultura alemã de sua época”, assim como uma crítica à racionalidade hegeliana, à moral burguesa e, principalmente, a certo ascetismo que manifestaria uma “vitalidade descendente”, à qual Nietzsche “opõe como valor supremo a vitalidade ascendente, a vontade de viver, em última instância, a vontade de poder” (Ferrater Mora, 2004, p. 2090). No centro desta crítica, vicejaria a ideia de superação do homem para dar lugar à pujança do super-homem: aquele que abandona sua cultura decadente e - em contraposição à moral de escravo, de rebanho, da compaixão feminina e cristã -, luta pela supremacia da sua força, pela posse de uma virtude para além do bem e do mal e, finalmente, por uma moral de senhor. Ainda segundo Ferrater Mora (2004), este super-homem seria a primeira transmutação dos valores e refiguração de uma condição humana revolucionada, que exigiria a superação do homem e a extinção da própria filosofia pela qual o humano se reconhece.

Após a Primeira Guerra Mundial, as ciências humanas, a literatura e as artes plásticas passaram a expressar o horror de uma humanidade perplexa diante da brutal irracionalidade bélica. Pairava sobre o mundo humano, especialmente sobre a Europa, as mais sombrias interrogações acerca da razão, do humano e de Deus. O filósofo Edmund Husserl, no artigo *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, propõe - sob uma perspectiva histórico-filosófica -, lançar uma nova luz sobre a compreensão da crise do mundo europeu. Husserl afirma que estados e

povos também definham e adoecem. Em sua comparação, ressalta a diferença entre a medicina naturalista, de base ingênua, e a medicina científico-natural, fundamentada em disciplinas teóricas, que utilizam especialmente a Física e a Química em suas explicações da natureza. Aponta para o fato de desenvolverem um cuidado puramente voltado para a corporalidade humana, não dando conta da personalidade dos homens em suas vidas e realizações. Escreve: “A palavra vida não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida ativa em vista de fins, realizadora de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade. Tudo isto é tema das diversas ciências do espírito” (Husserl, 2006, p. 12).

Para a compreensão da posição husserliana perante as ciências do seu tempo é interessante o comentário de Pedro M. S. Alves - tradutor e professor de filosofia da Universidade de Lisboa - contido na introdução à edição portuguesa de *A crise da humanidade europeia*, ao interpretar a visão de Husserl de que a crise das ciências não corresponderia propriamente a uma falha da racionalidade científica, mas a uma espécie de estreitamento devido à unilateralidade de sua compreensão, uma vez que foi metodologicamente estruturada sobre o *eidos* Natureza. O texto husserliano proporia, portanto, igual investimento para o *eidos* Homem, a fim de “dar a forma de uma cultura racional à vida ética individual e comunitária, surpreender a renovação como exigência basilar da humanidade autêntica...” (Husserl, 2006, p. 7).

Husserl afirma que as nações europeias estão doentes em sua humanidade e que, como resposta, proliferavam débeis propostas terapêuticas, tão ingênuas quanto as mezinhas da medicina natural. Pergunta-se por que as tão desenvolvidas Ciências do Espírito nunca chegaram a constituir uma “medicina das nações e das comunidades supranacionais” na Europa, com a mesma excelência vigente na medicina científica. Husserl relaciona a crise europeia com o sentido teleológico da humanidade do mundo europeu. Supõe que a sua decadência decorre da queda na “fobia ao espírito e na barbárie”, pela alienação do verdadeiro sentido da sua racionalidade. Propõe então “o renascimento da Europa a partir do espírito da Filosofia, por meio de um heroísmo da razão que supere definitivamente o naturalismo” (Husserl, 2006, p. 51).

## 2 HEIDEGGER: A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E A VERDADE DO SER

É neste panorama que Martin Heidegger, discípulo de Husserl e estudioso de sua fenomenologia, despontaria em 1927 com sua obra “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*), dedicada ao seu mestre. Apresentando uma radical mudança na compreensão acerca do humano, do mundo e do pensar filosófico, Heidegger começaria pela franca oposição à concepção metafísica inerente às ciências modernas que - embora procedentes do Iluminismo -, haveria lançado mais sombras do que luzes sobre o conhecimento, provocando a “fuga dos deuses” e o “obscurecimento do mundo” pela despotencialização do espírito (Heidegger, 1999b, p. 71).

*Ser e Tempo* trata da analítica do *Dasein*, termo que Heidegger toma para expressar realidade humana enquanto um “ser-aí”, um ente que – apesar de ser lançado no mundo em angústia (*Angst*) - se diferencia dos demais entes pela sua determinação ontológica de abrir-se à realidade do ser e compreendê-lo. Esclarece Heidegger que “... elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser” e que este perguntar é ele mesmo essencialmente determinado pelo ser, pois “... a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (Heidegger, 2012, p.47).

Algumas notas explicativas que constam de uma edição brasileira de *Ser e Tempo*, datada de 2009, esclarecem os usos dos termos *Dasein* “existência” para se referirem ao homem. O termo *Dasein* seria usado na língua alemã desde o século XVIII como tradução do termo latino *praesentia*. *Dasein* como presença não seria sinônimo de homem ou de humanidade, mas conserva com estes termos uma relação estrutural, evocando a constituição ontológica do humano. Por “existência” designa-se a riqueza das relações entre presença e Ser, entre presença e entificações, sempre através do homem como “entificação privilegiada”. Uma vez que apenas o homem existe – pois até mesmo Deus “é”, mas não existe -, esse privilégio corresponderia “à aceitação do dom da existência que lhe entrega a

responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom” (Heidegger, 2009b, p. 561-562).

As considerações mais diretamente relacionadas ao humano se encontram, contudo, na sua obra *Über den Humanismus* (“Sobre o Humanismo”), publicada pela primeira vez em 1947 em Berna, Suíça. Este texto correspondente a uma carta escrita, no ano anterior, em resposta a perguntas que lhes foram dirigidas pelo filósofo e germanista francês Jean Beaufret (1907-1982), conhecido pela recepção do pensamento heideggeriano na França. Entre as perguntas, responde principalmente àquela sobre como restituir o sentido da palavra Humanismo.

O texto “Sobre o Humanismo” começa por questionar os fundamentos do pensamento moderno sobre o homem. Nele, Heidegger discorre sobre sua visão do humano à luz da Verdade do Ser, tendo o pensamento como o consumidor da “referência do Ser à Essência do homem”, uma vez que “consumar é conduzir uma coisa à plenitude de sua Essência” (Heidegger, 2009c, p. 24). Heidegger ensina que no pensamento o Ser se torna linguagem e esta, como casa do Ser, se faz morada do homem, vigiada por pensadores e poetas para consumir a manifestação do Ser.

Torna-se claro que a perspectiva heideggeriana compreende a humanidade do homem em relação à sua Essência, tomada não como quiddidade, mas como a estrutura que suporta o desenvolvimento do seu agir. O autor lembra que a *humanitas* emergiu na República Romana, a partir da *Paidéia* grega incorporada pela *virtus romana*. Deste encontro entre romanidade e helenismo, nasceria o primeiro humanismo, que oporia o *homo humanus* ao *homo barbarus*. (Heidegger, 2009c, p. 35). A Renascença viria, nos séculos XIV e XV, reavivar um humanismo que excluiria, como inumana, a escolástica medieval. Já no século XVIII, surgiria o humanismo alemão a partir de Goethe, Winckelmann e Schiller, em cujo rol Heidegger não inclui Hölderlin, por seu pensar filosófico-poético mais originário.

Refletindo sobre as bases do pensamento de Heidegger, João Mac Dowell (1993), afirma que o pensamento do jovem filósofo não se originou ao sabor das ideias de sua época, embora registre o cruzamento de todas as correntes filosóficas do seu tempo. A formação religiosa marcante a partir do seu mundo ambiente (*Umwelt*) na pequena Messkirch explicaria sua escolha inicial pelos estudos

em Teologia, em Friburg, através dos quais lançaria na Escolástica o primeiro pilar do seu pensamento. O despertar para a vocação filosófica viria, contudo, da leitura da obra *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (em tradução literal, *Sobre o significadomúltiplo do Serem Aristóteles*), de Franz Brentano (MacDowell, 1993, p. 24).

Inicialmente Heidegger não se aperceberia da alteração de sentido que sofreriam os termos tradicionais escolásticos, que passariam a ser condicionados pelo pensamento moderno. Ainda segundo Mac Dowell (1993), o grande desenvolvimento das ciências no final século XIX passaria a engendrar uma mentalidade restrita à experiência sensível, e a própria filosofia estaria impregnada pelo Empirismo positivista. Este autor explica que Hume se torna o inspirador do Empiriocriticismo e da filosofia da imanência e que todas as correntes da época tendiam a reduzir a realidade aos dados empíricos. Afirma que nos âmbitos nos quais predomina a mentalidade positivista “... é natural que a Psicologia experimental se arvore em intérprete exclusiva dos fenômenos da consciência”, nesta chamada Era da Psicologia, explicando que o Psicologismo se dá pela “a interpretação da verdade através das causas psíquicas” (MacDowell, 1993, p. 28).

A tese de doutoramento de Heidegger, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus* (traduzida literalmente, *A doutrinado Julgamento no Psicologismo*), apresenta uma crítica aos principais autores do psicologismo - como Wundt, Maier e o próprio Brentano -, uma vez que, mesmo tentando escapar do materialismo rudimentar da geração anterior, não teriam conseguido fugir ao relativismo da atitude positivista. Nesta época, a Escola de Marburgo fundamentava sua epistemologia puramente nas ciências exatas. A Escola de Baden, pelo contrário, sob a direção de Windelband e de Rickert - assim como sob a influência do espiritualismo de Lotze -, reconhece as limitações do conhecimento físico-matemático e produz uma Lógica das ciências humanas (*Geistwissenschaft* ou ciências do espírito). Nestas, reconhece-se que a natureza é explicada por leis, porém a história e a cultura exigem uma compreensão a partir dos valores que nela se encarnam.

A filosofia dos valores (*Werttheorie*) passaria a dominar na Universidade de Freiburg, que tinha Heidegger como estudante. Rickert brilhava entre

seus mestres e a ele Heidegger dedicaria o seu trabalho de habilitação sobre Duns Escoto, tributando-lhe a sua compreensão da problemática lógica moderna (MacDowell, 1993, p. 31). Para Rickert somos obrigados a atribuir a certos juízos, uma validade absoluta que constituirá a verdade, sejam estes juízos singulares ou universais. A refutação do Realismo e a superação do Relativismo são seus grandes objetivos, o que tentaria realizar através da introdução da compreensão da “verdade” como valor que se impõe ao sujeito transcendental. Sobre esta fonte, fundamental para a compreensão da importância que “valores” e “sentido” ocupariam no pensamento maduro de Heidegger, explica magistralmente MacDowell:

“Os valores lógicos (verdade), éticos, religiosos etc., não existem, como coisas singulares, que se sucedem no tempo; eles valem (*gelten*), pertencem a um plano ideal, objetivo e absoluto. Reservando as expressões ser e ente à *racionalidade empírica*, Rickert considera os valores como algo não-entitativo (*unwirklich*). Entre as duas esferas, do real e dos valores, medeiam os atos humanos, não, porém, na singularidade empírica, aspecto segundo o qual eles pertencem à realidade psíquica. Enquanto aptos a reconhecer valores ou a imprimi-los no real (obra de arte, etc.), estes atos são portadores de um sentido, que se situa numa esfera especial, porém não entitativa (*Mittelreich*). Este sentido dos atos corresponde ao sujeito transcendental, distinto do “eu” psíquico e real” (MacDowell, 1993, p. 32).

Este entendimento sobre o pensamento de Rickert nos permitirá apreender como, neste contexto, toda realidade física ou psíquica se situa em total imanência em relação ao Sujeito transcendental como consciência representante e judicante. A este se opõe, como Objeto transcendental, os valores universais e necessários, impositores do dever (*Sollen*) de reconhecimento. Para a teoria do conhecimento de Rickert a verdade transcende e funda a realidade, ocupando-se de uma distinção estratégica entre a realidade contingente e a verdade absoluta, esta última como o “juízo”, através do qual se pode conhecer a realidade.

Esta filosofia dos valores atrairia Heidegger como interessante investigação no terreno da filosofia transcendental. Este declara que desde 1909 tentava assimilar os pressupostos da investigação lógica de Husserl, que liderava o movimento fenomenológico e refutava vigorosamente o psicologismo. Auxiliado pelos ensinamentos dos

mestres Rickert, Husserl e Lask, Heidegger começaria a caracterizar a sua própria problemática cuja raiz era a aceitação de um plano transcendente à experiência sensível, alimentado pela tensão entre o “idealismo” da filosofia dos valores e o “realismo” da metafísica tradicional (MacDowell, 1993, p.38). Recusa-se a aderir simplesmente a um dos polos lógicos que privilegiam sujeito ou objeto, assim como a postular um Absoluto real. Recusa-se, também, a dialogar com o pensamento moderno, pois isto corresponderia a procurar os fundamentos do ser a partir da Lógica transcendental, quando seu objetivo seria superar as limitações da perspectiva moderna.

A tradição da qual Heidegger procedia, segundo Safranski (2005), o levaria a defender-se desta modernidade que perdera o sentido do divino. Somente após sua reflexão sobre a ideia de historicidade, veio a aprender com Dilthey que toda verdade também é histórica. Safranski ressalta que Heidegger passa das indagações sobre o ente e o ser, suas duas questões centrais, para outra pergunta de caráter semântico: “O que queremos dizer com a expressão *ente* e em que sentido falamos de ser?”. E esta pergunta estaria “absolutamente dentro do contexto das ciências modernas” (Safranski, 2005, p. 189).

Uma carta para Karl Jaspers, ainda segundo Safranski, teria relatado uma autopercepção de Heidegger como o zelador de um museu, que descerra as cortinas para que sejam vistas as grandes obras filosóficas. A sua obra de 1985, *Vorträge und Aufsätze* (Conferências e Ensaios), conteria uma reflexão, em linguagem poética ou metafórica, na qual o filósofo apresentava a imagem de uma ponte como transição dos mortais entre o céu e a terra, expressando a audácia da transição e do prazer de “andar no ar, entre o céu e terra”. Este mesmo autor lembra que na análise do *Dasein* de Heidegger seríamos criaturas capazes de construir pontes “por cima, ao redor e dentro de si” e atravessar abismos, buscando preservar-se. E acrescenta que “o *Dasein* [maiuscula nossa] é um ser que se envia para o outro lado, mas sobre seus pés a ponte cresce apenas à medida que nela se anda” (Safranski, 2005, p. 498).

### 3 FRANKL: A ONTOLOGIA DIMENSIONAL E O PRIMADO DO NOÛS

A perspectiva de Viktor Frankl sobre o homem e a sua humanidade parte de um ponto de

observação diverso daqueles dos pensadores até agora examinados, ou seja, situa-se na esfera acadêmica das ciências médicas modernas, no âmago do conhecimento científico-naturalista e suas práticas. Médico neuropsiquiatra, desde cedo empreendeu uma jornada intelectual que o levou ao encontro de muitos dos maiores pensadores do seu tempo. A partir de um destino pessoal incomum e de um intenso envolvimento com o cuidado clínico e a dor humana, Frankl construiu um pensar inusitado sobre o homem como ser integral.

Os relatos biográficos acerca de Viktor Frankl dão conta do investimento das primeiras décadas de sua vida no amadurecimento da sua visão acerca do homem, originando-se da convergência entre a sua história pessoal e o conhecimento adquirido no contexto vienense do início do século XX. Sabe-se que é relevante a história de vida de um autor para a compreensão de suas ideias, mas no caso de Frankl essa importância se torna capital, uma vez que ele a tomou como um verdadeiro “laboratório existencial”, para validar suas teorias. Sua experiência como prisioneiro de campos de concentração serviria, assim, para comprovar que o ser humano é portador - além das dimensões física e psíquica -, de uma dimensão mais abrangente que pode dotá-lo de uma surpreendente força de resistência. Isto o teria levado a concluir que o ser humano é capaz de elevar-se “acima de toda a sua condicionalidade” e de conferir sentido à existência mesmo nas situações extremas, graças ao “poder de resistência do espírito” (Frankl, 2003, p. 41). Iniciando precocemente sua vida intelectual, aos quinze anos, sua comunicação com Sigmund Freud através de carta e aos dezesseis já proferiria uma palestra sobre o sentido da vida. Aos dezenove anos (em 1924), frequentou os círculos da psicanálise e teve seu primeiro artigo científico publicado por indicação de Freud, no periódico *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Líder estudantil, Frankl atuava junto à juventude obreira socialista e inaugurou, em 1929, com o apoio de Hugo Sauer e Charlotte Bühler, diversos centros de assistência gratuita para jovens necessitados de ajuda psicológica no período entre guerras, modelo este que foi levado a países vizinhos.

Ao se avizinhar a Segunda Grande Guerra, o contexto social de Frankl tornou-se tenso, especialmente no círculo judaico, no qual muitos intelectuais judeus passam a emigrar. Renunciando à emigração, no ano de 1942 foi detido pelo governo

nazista e deportado, com seus parentes, para diversos guetos e campos de concentração, onde faleceram seus pais e sua esposa. Destituído do quanto havia construído, Frankl viveu uma experiência de despojamento que posteriormente viria a denominar de seu *Experimentum Crucis*, ou seja, uma experiência crucial para comprovação da sua teoria. Para ele, suas vivências de superação se constituíram em uma prova de que há uma dimensão espiritual operante no humano, posição que defende no prefácio à edição de 1984 do seu livro *Em busca de sentido*. Assim, Frankl propõe uma ousada inovação metodológica, que consiste em considerar que suas experiências do seu confinamento como “validação existencial” de suas teorias. Desejava comunicar a ideia de que a vida possui um sentido incondicional ainda que nas situações mais adversas, pois havia comprovado que a “capacidade de resistência do espírito” o teria feito sobreviver à extrema adversidade e que a comprovação da sua tese poderia inspirar meios de cuidados clínicos para pessoas em situação de desespero (Frankl, 2008; p. 9- 10).

O termo *Experimentum Crucis* é frequentemente interpretado apenas como “experiência de sofrimento”, pela analogia à dimensão simbólica da cruz. Este seria um significado conotativo, uma vez que este relato possui um significado metodológico mais direto, denotando o experimento científico pelo qual Frankl propõe comprovar sua teoria. Este fato é importante para a compreensão do desenvolvimento da obra e do pensar franklianos.

Na obra de Viktor Frankl, a construção da concepção acerca do humano acontece como um *continuum*, de modo que os novos conhecimentos – como seu doutoramento em filosofia – contribuem apenas para melhor expressar o que já seria latente em suas ideias. Torna-se aconselhável não dividir em etapas a construção teórica de Frankl e apenas acompanhar o desenvolvimento da sua concepção do humano pela dupla perspectiva antropológica e ontológica. Desde seu primeiro livro, *Ärztliche Seelsorge* (literalmente, “Cuidado médico da alma”), a perspectiva frankliana do humano passa a se diferenciar. Os originais confiscados foram reconstituídos ainda no campo de concentração, a partir de pedaços de papéis retirados do lixo. Em uma época em que a Antropologia filosófica se diferenciava como disciplina através da obra de Max Scheler e a Antropologia médica não tinha se

formalizado, a antropologia frankliana já se configurava sob condições inteiramente adversas.

Buscar por concepções mais integrais do humano para responder às grandes demandas clínicas e sociais pelo sentido do existir tornou-se uma questão central para Frankl. A partir de uma antropologia inclusiva em relação ao espiritual, tornou-se capaz de tematizar a espiritualidade no âmbito acadêmico e de propor saídas para a crise de sentido do mundo atual. Frankl percebeu os reducionismos presentes na antropologia médica moderna, seja como biologismo, psicologismo ou sociologismo (Frankl, 2008, p. 134). Para responder a estes fatos, concebeu modalidades psicoterápicas que reconheciam a espiritualidade, tomando-a como ponto de partida (Frankl, 1995). Denominou de *Logoterapia* - do grego *logos*, que tomou como “sentido” -, esta proposta psicoterápica aberta à “dimensão noética”. Este termo, por sua vez, provém do grego *nôus*, ‘razão’, ‘espírito’, e foi adotado por Frankl para nomear o espiritual enquanto dimensão propriamente antropológica do humano (Frankl, 2007).

A natureza peculiar desta dimensão requer uma reflexão mais acurada sobre o conhecimento dito antropológico. A Antropologia é a ciência recente que estuda o homem em seu sentido lato, sendo conhecido o fato de que o homem é considerado, no âmbito científico-antropológico moderno, o animal racional saído das cavernas para construir os seus contextos socioculturais. Já a Antropologia filosófica, surgida em torno do século VIII A.C., a partir da interrogação fundamental sobre o humano, já a pergunta “o que é o homem?”. Não toma o homem apenas como um objeto de seu discurso, mas aponta para sua singularidade e para sua vocação de interrogante de si mesmo. A crise surgida pela dispersão disciplinar, no entanto, teria fragmentado a Antropologia filosófica nas diversas ciências do homem (Vaz, 2009, p. 4).

Max Scheler, que viria a retomar a Antropologia filosófica na atualidade, estudou esta crise, demonstrando que a falta de consenso sobre o humano vem pluralidade das ciências especializadas. Scheler tenta construir uma nova Antropologia filosófica, de base “maximamente ampla” (Scheler, 2003, p. 6), face à grande complexidade para o estudo do homem na contemporaneidade. De fato, em seu livro *A posição do homem no Cosmos* (*Die Stellung des menschen im Kosmos*), Scheler trata a Antropologia filosófica como uma via direta posta

entre as ciências positivas e a metafísica (Ferrater Mora, 2004). Scheler destaca que a missão da antropologia consiste em mostrar como a estrutura fundamental do ser humano explica todos os “monopólios” do homem: a linguagem, a consciência moral, a justiça, a arte, a religião, a ciência, a historicidade e a sociabilidade, etc. Considerando que pulsão e sentido se compertencem, Scheler afirma que todo racionalismo pleno está fundado no “ideal ascético”, sendo por isso que o homem é o “asceta da vida”, o único ser capaz de dizer “não” às determinações da realidade. Este homem aperfeiçoa seu ser pela postura de indiferença perante as contingências da existência para achar a verdadeira vida e a verdadeira determinação no equilíbrio da eterna tensão entre ímpeto e espírito.

Torna-se claro que o homem apresentado por Viktor Frankl sofreu profunda influência scheleriana. Segundo nossa observação, porém, Frankl construiu sua antropologia a partir de várias influências sem que tenha aplicado diretamente nenhuma delas. Os textos consultados revelaram uma tecedura sutil e com marcas próprias que, em alguns aspectos, são inovadoras. Para conhecê-las, prosseguiremos na descrição de algumas de suas configurações teóricas mais importantes sobre o humano.

A percepção frankliana do homem como pessoa se coaduna com a visão da espiritualidade como dimensão noética, a qual opera em constante referência aos valores e ao sentido. Frankl considera a estreita implicação entre *valor* e *sentido* os quais, por fazerem parte da esfera espiritual, se constituem em meio estratégico para lidar com a dimensão noética na psicoterapia. A realização da pessoa humana, para Frankl, está além da simples “conformidade à vida”, sendo mais relevante “a realização e a descoberta de sentido”. E esta descoberta é concernente aos “valores que cada indivíduo deve realizar na unicidade de sua existência e de seu destino” (Frankl, 1995, p.18).

O termo “valor” comumente se refere a algo a ser “apreciado” mercadologicamente, mas significa também algo estimável, “valioso” e, nos dois casos, indicam uma escolha ou preferência (Ferrater Mora, 2004, p. 2970). Frankl atribui a Scheler a explicação de que “a salvação do homem consiste na realização de seus valores mais elevados” (1995, p. 19). No mesmo texto, assume uma hierarquia de valores que sustenta sua clássica pergunta pela “psicologia das

alturas”, indagando-se sobre a psicologia interessada nos “... estratos 'elevados' da existência humana e que mereça, nesse sentido e em oposição ao nome de 'psicologia profunda', a denominação de 'psicologia elevada'”?

Os valores de criação, vivenciais e de atitude constituem as três categorias de valores propostas por Frankl na sua proposta logoterápica, sendo que a última diz respeito àqueles valores que podem persistir nas situações extremas, quando todas as possibilidades se tornam rarefeitas. Assim, mesmo em uma existência pobre de valores criadores e vivenciais, subsistem os valores atitudinais, possibilitando o encontro de sentido nas situações-límitrofes. Restaria ao homem a *liberdade* de decisão sobre sua *responsabilidade* perante os valores, ainda que lhe restem tão somente os valores de atitude. Esta premissa frankliana torna-se evidente em uma de suas assertivas antropológicas mais fundamentais: “ser homem é ser livre e ser responsável” (Frankl, 1995, p. 83).

Pode-se afirmar que o a perspectiva frankliana herda o desenvolvimento histórico da noção de pessoa, embora - na nossa percepção - seja a antropologia filosófica e teológica de Agostinho que marca mais claramente sua antropologia e sua ontologia. Trata-se de um legado milenar que Frankl atualiza e contextualiza pela nova linguagem e pelo caráter contemporâneo do seu pensamento. Nas suas conhecidas “dez teses sobre a pessoa” (apresentadas em conferência introdutória a um evento das Escolas Superiores de Salzburg) Frankl resume seus postulados antropológicos.

Além da sua antropologia fundada na personalidade do humano, Frankl concebeu uma ontologia dimensional, um recurso por ele desenvolvido visando tornar mais compreensível sua visão acerca do homem, assim como para reafirmar a grandeza da condição humana, em oposição aos reducionismos que proliferavam em praticamente todas as esferas do conhecimento na sua época.

Frankl buscava meios para construir uma argumentação consistente para enfrentar a rígida racionalidade acadêmica moderna. Ao iniciar o texto denominado *Imago hominis* (Frankl, 2003, p. 42), como parte do seu primeiro livro (*Ärztliche Seelsorge*), refere-se aos esforços de Nicolai Hartmann e de Max Scheler para resgatar o humano das aspirações reducionistas da ciência pluralista. Hartmann (através da sua ontologia) e Scheler (através da sua antropologia) representaram

especialmente as dimensões corporal, anímica e espiritual do homem: Hartmann trataria dos estratos do ser (*Stufen*), enquanto Scheler conceberia as camadas (*Schichten*) em torno do eixo espiritual central da pessoa.

Preocupado com a fragmentação do humano que se lhe assemelhava a um vaso partido “em cacos” -, propõe definir o homem como “unidade apesar da pluralidade”. Vendo na existência humana a coexistência da unidade antropológica com as diferenças ontológicas de que o homem participa, identificou-as com a *unitas multiplex* da filosofia de Tomás de Aquino. Inspirado no modelo do método da *ethica ordine geometrico demonstrata*, de Spinoza, embora sem se identificar propriamente com sua teoria, Frankl idealiza uma *imago hominis ordine geometrico demonstrata*, na qual imagina algumas analogias geométricas para transmitir sua ideia de homem (Frankl, 2003c, p. 42).

A ontologia dimensional de Viktor Frankl é por ele resumida como um tipo de pensamento dimensional “que concebe o fisiológico, o psicológico e o noológico como dimensões do homem-unitário total” (Frankl, 1995, p. 67). A ruptura com a estreiteza dos dogmas científicos seria, para Frankl, tão necessária quanto a libertação em relação aos dogmas religiosos. A inclusão da plena humanidade do homem permitirá à ciência ser sensível ao mundo de valores e sentido, o que a capacitaria para um cuidado mais abrangente. É na tri-unidade que o homem encontra sua “pátria”, declara Frankl (1995, p. 72), e se autoconstitui em sua *humanitas*. Essa condição humana plena exige o encontro do outro como modo de coexistência aberto ao sentido, que possibilita uma mútua autotranscendência. Afirma Frankl (1998) que autotranscendência significa estender-se e não apenas em direção ao sentido, mas também em direção ao outro ser humano.

#### 4. A HUMANITAS EM HEIDEGGER E FRANKL: A COMPREENSÃO EXPECTANTE E O “ENCADEAMENTO DE CINTILAÇÕES”.

A questão da humanidade do homem, embora seja constante no cerne do pensamento filosófico, tem emergido ciclicamente e, com especial ênfase, quando este se encontra ameaçado na sua condição. A contemporaneidade, contudo, trouxe de volta este tema de forma inusitada. A ameaça ao humano já não se refere apenas à

sobrevivência física da espécie ou à sua liberdade e autonomia, mas à possibilidade de ser o homem capaz de promover, no decorrer do seu desenvolvimento histórico, a sua própria metamorfose para formas inumanas de ser.

O humanismo em um sentido geral seria, para Heidegger, todo movimento no sentido de libertar o homem para a sua humanidade e, nesta liberdade, encontrar sua maior dignidade. As diversas espécies de humanismos, porém, teriam em comum fundar a humanidade do homem em uma interpretação já determinada do ente em sua totalidade, ou seja, uma interpretação antecipadamente dada dos fundamentos do mundo, da sua natureza e da sua história. Por isso, rejeita a ideia de pessoa “com base em Kant e do idealismo alemão, que se desenvolveu através da ligação com a teologia medieval” (Heidegger, 2012a, p.28). Heidegger escreveu que “... todo humanismo se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica” (Heidegger, 2009c, p. 37). E a metafísica representaria o ente em seu ser, mas não seria capaz de pensar a diferença entre eles, assim como não alcançaria questionar o homem frente à Verdade do Ser. Em suas palavras:

“Desse modo, a Essência do homem é apoucada e nunca pensada em sua pro-veniência. A proveniência da Essência do homem permanecerá sempre para a humanidade Histórica seu por-vir Essencial. A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*. Ela não pensa na direção de sua *humanitas*” (Heidegger, 2009c, p. 40).

Observando o conjunto da obra de Heidegger, concluímos que está marcada por um novo olhar sobre o humano e seu mundo. Nele há um pungente apelo à renúncia aos pressupostos do “humanismo desumanizante” em que se tornou a metafísica moderna, fundamento de todo conhecimento científico e até mesmo da ideologia em que está imerso o senso comum dos dias atuais. A leitura dos seus textos, embora exija uma iniciação ao pensamento fenomenológico existencial, tem se tornado essencial à crítica consistente do cuidado clínico reducionista dos dias atuais, que objetiva tanto o paciente quanto o seu cuidador e, ademais, os torna “sujeitos” a uma dominação tecnometodológica onipresente.

Diante da questão da possibilidade de recuperação dos caminhos para uma reaproximação do Ser - estando o homem subordinado à moderna

metafísica da subjetividade -, Heidegger responde que este “terá primeiro que aprender a existir no ‘inefável’ (*Namenlose*)”, deixando-se de novo apelar pelo ser para restituir à palavra “a preciosidade da sua Essência e ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser”, sendo que esta recondução poderá acontecer pelo cuidado (*Cura*), segundo afirma:

“Não haverá nesse apelo, não haverá na tentativa de preparar o homem para tal apelo, um esforço pelo homem? Para onde se dirige “a Cura” senão no sentido de reconduzir o homem de volta à sua Essência? O que isso significa senão tornar o homem (*homo*) humano (*humanus*)? Destarte é a *humanitas* a preocupação de um tal pensamento. Pois *humanismus* é curar e cuidar que o homem seja humano e não inumano, isto é, estranho à sua essência. Todavia em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua Essência”(Heidegger, 2009c, p. 34).

Já a perspectiva frankliana, ancorada na fenomenologia e na filosofia da existência - pela influência de Max Scheler, Karl Jaspers e Nicolai Hartmann -, encontrou muitos pontos de aproximação ao pensamento de Martin Heidegger. Sua perspectiva também foi forjada pela vivência histórica do crítico período que culminaria com as duas grandes guerras. Nas décadas seguintes, Frankl vivenciou - como intelectual e como médico - a geração que propôs a supremacia do qualitativo sobre o quantitativo, criadora das metodologias que abandonariam “os padrões científicos convencionais” (Denzin, 2006, p. 372). A sua obra revela inquietação por uma nova perspectiva e pela construção de um olhar mais compreensivo sobre o humano, enfatizando a necessidade de um revigoramento da visão integral do humano, visando um cuidado abrangente em relação à espiritualidade do homem.

A principal característica da ideia frankliana do homem é a veemente afirmação da natureza espiritual e incondicionada do homem, diferindo radicalmente das perspectivas deterministas e materialistas (Caponetto, 1995, p. 7). A compreensão dessa unidade-totalidade do ser humano só se dá “ontologicamente”, afirma Frankl (2003, p. 17). No último postulado das dez teses apresentadas, afirma que o homem só é humano à medida que se compreende a partir da transcendência, e que a crença na existência de um

*logos* como sentido é a espiritualidade compatível com a Logoterapia. Frankl distingue a religião como o campo da fé, da crença nos aspectos inacessíveis ao homem, pois - conforme se saberia desde Kant -, se encontrariam além do espaço e do tempo (Frankl, 2008). Assim se torna claro que a Logoterapia não corresponde a uma invasão do campo da clínica pela religiosidade, o que corresponderia a um duplo equívoco: além da pretensão de sacralizar a esfera do conhecimento laico, também contribuiria para uma maior secularização do sagrado.

Segundo o proposto na primeira seção deste texto, retomamos a afirmação de que a reflexão aqui desenvolvida se distancia do tradicional confronto entre ideias, exigido pelas perspectivas metodológicas fundadas na relação causa-efeito e nas métricas intransigentes. Compreendemos que cumprir com zelo as exigências nascidas de um caminho metodológico corresponde, no âmbito da pesquisa fenomenológica, ao “rigor” de outros caminhos. Evitando o cotejamento direto e “rigoroso” – termo aqui tomado no sentido de “inflexível” e “predeterminado” -, um olhar atento ao que se pode mostrar a partir da vida e das palavras dos autores, permitiu que os sentidos em comum pudessem se revelar, à maneira de cintilações que se encontram e se encadeiam até que seja possível, com seus nexos, iluminar as realidades que se busca compreender.

Esta via nos possibilitou a percepção das fontes comuns aos dois autores estudados e, ainda, o quanto a diferença que seus marcos existenciais imprimiram no agir e no pensar de ambos. E concluímos que este modo de trazê-los, na livre singularidade das suas ideias, permitir-nos-á continuar a ouvi-los, ora como solistas - revelando os acordes que puderam extrair da solidão de seus caminhos -, ora como dueto, nos trechos em que suas perspectivas se harmonizam e permitem um encontro de tons nos pensamentos “afinados”. A nós, seus ouvintes, não cabe comparecer a este concerto portando um diapasão para regular suas frequências ou medir seus timbres. Pertencem-nos aprender a ouvir com aquela “solicitude libertadora” dos mestres, recolhendo do insólito dueto Heidegger-Frankl, aquilo que pode nos fecundar o intelecto e o espírito.

## Referências

- Blank, M. F. (2011). *Introdução à Ontologia*. 2ª ed. – Lisboa: Instituto Piaget.
- Denzin, N. K. (2006). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2ª ed. Trad. R. Netz. – Porto Alegre: Artmed.
- Caponetto, M. (1995). *Viktor Frankl, uma antropologia médica. Examen crítico de los fundamentos médico-antropológicos de la Logoterapia*. Buenos Aires: Instituto Antonio Zinny.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Dicionário de Filosofia*. José Ferrater Mora 2ª ed.; vol. IV– São Paulo: Loyola.
- Frankl, V. E. (1998). *Psicoterapia y Humanismo Tiene um sentido la vida?* 2ª ed.; 4ª reimp. - Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (2003). *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da Logoterapia e análise existencial*. Trad. Alípio Castro. 4ª ed. – São Paulo: Quadrante.
- Frankl, V. E. (2007). *Fundamentos y Aplicaciones de la Logoterapia*. – 1ª ed. 3ª reimp. – Buenos Aires: San Pablo.
- Frankl, V. E. (2008). *La voluntad de sentido: Conferencias escogidas sobre logoterapia*. (Com uma colaboración de Elisabeth Lukas). – 3ª ed. - Barcelona (ES): Herder.
- Freire, J. B. (2007). *El humanismo de la Logoterapia de Viktor Frankl*. 2ª ed. - Pamplona (ES): Edic. Universidade de Navarra.
- Heidegger, M. (1999). *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (2009a). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora UNESF.
- Heidegger, M. (2009b). *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Schuback; posfácio de Emanuel Carneiro Leão. 4ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2009c). *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (2012a). *Ontologia*. . Trad. De Renato Kirchner. – Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2012b). *Ser e Tempo*. Edição bilíngue. Tradução, organização e notas de
- Husserl, E. (2006). *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. *Lusosofia*. Tradução de Pedro M. S. Alves, aprovada pelos Arquivos Husserl de Lovaina. - Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis. Acessado em 21.10.12 de: [http://www.lusosofia.net/textos/husserl\_edmund\_crise\_da\_humanidade\_europeia\_filosofia.pdf].
- MacDowell, J. A. (1993). *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio da caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola.
- Nietzsche, F. (2002). *A gaia ciência*. 1ª edição. -Curitiba (PR): Hemus Livraria e Editora, 2002.

Nietzsche, F. (2011). Assim falava Zaratustra. Petrópolis, RJ: Vozes.

Safranski, R. (2005). Heidegger: um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal. 2ª ed. - São Paulo: Geração Editorial.

Scheler, M. (2008). El puesto del hombre em el cosmos. Trad. José Gaos. - 1ª ed. 1ª. Reimp. - Buenos Aires: Editorial Losada.

Vaz, H. L. (2009). Antropologia Filosófica. Vol. I 9ª ed. – São Paulo: Loyola.

Enviado em: 31/10/2012

Aceito em: 3/11/2012

## Sobre os autores

**Marcus Túlio Caldas.** Médico psiquiatra (UFF). Técnico da Coordenação de Tabagismo e Outros Fatores de Risco de Câncer da Prefeitura da Cidade do Recife. Doutor em psicologia pela Universidade de Deusto, Bilbao Espanha, na área de família e saúde. Membro do Laboratório de Clínica Fenomenológica Existencial da Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Professor Adjunto II da graduação em psicologia e da pós-graduação mestrado e doutorado em psicologia clínica) da Universidade Católica de Pernambuco. Membro da comissão científica da ABLAE (Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial). E-mail: marcus\_tulio@uol.com.br

**Maria Eugênia Calheiros de Lima.** Médica (UFPE), especializada em Dermatologia. Experiência clínica em Psicodermatoses e Oncologia Cutânea / Ministério da Saúde. Mestra em Psicologia Clínica (UNICAP) e doutoranda em Psicologia Clínica na mesma instituição. Membro da comissão científica da ABLAE (Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial); atual diretora da Associação Pernambucana de Logoterapia (APELO); docente do programa de pós-graduação da ALVEF (Associação de Logoterapia Viktor Emil Frankl – Curitiba – PR). E-mail: eugeniocalheiros@hotmail.com