

# LA TRASCENDENCIA, BASE DEL CUIDADO PERSONAL Y SOCIAL

Eugenio FIZZOTTI

## Resumen

A pesar de los avances tecnológicos, se advierte una sensación de vacío existencial en un hombre cada vez más masificado y solo. Frankl sostiene que el cuidado personal y social requiere la identificación y aclaración de motivaciones antropológicas radicadas en situaciones existenciales y ancladas en la búsqueda de sentido de la vida.

Partiendo del desarraigo del hombre de su mundo, ligado a una visión cientifista de éste, se propone una visión no sólo de índole psicofísico-orgánica sino también espiritual-personal que se aborda desde la intencionalidad humana y que nos lleva a visiones de vida de llamamiento o misión.

Un paso más allá nos lleva a la religiosidad, analizando las últimas obras de Frankl en relación a este aspecto vital que mantuvo en total discreción en sus obras anteriores. Por último se recoge un testimonio de la vida de Frankl que muestra su apertura y profundidad vital en este sentido.

## Abstract

### **Transcendence, basis of personal and social care**

Despite technological advances, we found an existential emptiness in a man increasingly crowded and lonely. Frankl argues that the social and personal care requires the identification and clarification of anthropological concerns based on existential situations and anchored in the search for meaning in life.

Based on the uprooting of man from his world, linked to a reductionist pseudo-scientific view of him, a vision is proposed not only of psycho-physical-organic nature but also spiritual-personal, which is approached from human intentionality and leads to visions of life marked by appeal or mission.

A step further brings us to religion, analyzing the latest work of Frankl in relation to this vital aspect, that he kept discreetly in his earlier works. Finally, we include testimony of Frankl's life which shows his deep vital involvement and opening in this regard.

**Palabras clave:** Sentido de la vida. Transcendencia. Religiosidad.

**Key words:** Meaning in life. Transcendence. Religiosity.

## **Introducción**

Una lectura desapasionada de la condición humana hace emerger con extrema claridad que, no obstante los avances desde el punto de vista tecnológico, se avanza cada vez más a tientas en la oscuridad existencial, se advierte una sensación de vacío y se pierde de vista el sentido de la propia, original e irreplicable existencia. Cada vez más masificado pero cada vez más solo, cada vez más científicado pero cada vez más inseguro, cada vez más ateo y secularizado pero cada vez más vacío interiormente, el hombre de nuestros días está cultivando la desconfianza intrínseca en sí mismo.

Por lo tanto, para que el hombre recupere terreno y recobre la confianza en sí mismo, es indispensable elaborar una visión antropológica que considere como fundamental la búsqueda de sentidos, de valores, de contenidos auténticos, que respondan a las exigencias de su más profunda dimensión existencial, o sea de su dimensión espiritual. Entonces, si por un lado la cuestión del sentido de la vida confiere radicalidad al ser humano, por el otro la renuncia a descubrir y a realizar un sentido personal puede desembocar y manifestarse en la experiencia neurótica. Es por esto que Frankl sostiene que el cuidado personal y social requiere la identificación y aclaración de motivaciones antropológicas radicadas en situaciones existenciales que se revelan ancladas en la búsqueda de sentido en los valores de la vida. En otras palabras, la esencia del cuidado personal y social está constituida ya sea por la lucha contra el vacío existencial como por el redescubrimiento de los valores considerados como significativos para la propia subsistencia (Frankl, 1984; Fizzotti y Gismondi, 1998).

## **El vacío existencial**

Sabemos bien que para Frankl el vacío existencial se presenta a menudo como angustia ante la nada y se configura como la proyección de la vacuidad existencial que es, en todo caso, la expresión de la inconsistencia de la vida personal. El ser humano, carente de contenido interior, se cierra en sí mismo y vive la experiencia de la nada, en lo más íntimo de su ser, como angustia o como desesperación (Frankl, 1992, p. 204).

A la persona que se encuentra en una situación de vacío interior, a nivel humano le quedan dos posibilidades: huir hacia la existencia anónima e inauténtica (Heidegger, 1969) o caer en la desesperación que puede también manifestarse en la experiencia neurótica.

En relación con la primera posibilidad, Frankl pone de relieve el comportamiento de aquellos quienes “no saben en qué emplear tantas horas libres y, por supuesto, desconocen mucho más aún el modo de emprender algo por iniciativa propia. Recurren entonces, para aturdir su vacío interior, a la bebida, los chismes y el juego...” (Frankl, 2005, p. 66), tratando así de escapar “del vacío y desolación que siente en su interior. Y, con esta huida, se precipita en el ajetreo” (Frankl, 1992, p. 192). Se trata, por lo tanto, del hombre que se abandona a la evasión.

Con respecto a la segunda posibilidad, el vacío existencial puede constituir la premisa antropológica decisiva del naufragio en la experiencia neurótica, que representa la desesperación causada por el fracaso absoluto de todos los esfuerzos dirigidos a realizar valores con significado espiritual. En el fondo la neurosis noógena se reduce a la destrucción de la intencionalidad, o sea de la apertura a un horizonte de valores. Y la vida humana viene así a reducirse a la pura presencia, consumiéndose “en el puro presente sin historia” (Frankl, 2000, p. 62).

## **Reduccionismo científico**

Como es sabido, la psicología ha hecho suya, en los primeros decenios del siglo pasado, la exigencia de una rigurosa científicidad que le ha consentido alinearse con las ciencias de la naturaleza. En consecuencia, la investigación se ha limitado a la datidad empírica aislada y concluida en sí y el proceso del saber científico no ha logrado percibir el fenómeno desde su inmediatez y origen, sino que lo ha privado de su cualidad fenomé-

nica, reduciéndolo a puro y simple objeto. En otras palabras, las categorías naturales han dado muestra de ser inadecuadas para clarificar y comprender el ser y la pluridimensionalidad de la realidad. Y la asunción del método de las ciencias naturales como instrumento de comprensión de la realidad humana ha conducido a la objetivación de la subjetividad y a la reducción del hombre a pura efectualidad biológica y psicológica.

Así delineada, la investigación psicológica ha postulado el organismo descomponible en elementos primordiales e irreducibles y ha desarraigado al hombre de su “mundo”, extrayéndolo de la situación en la cual está inmerso, negando su apertura y su autotranscenderse, percibiéndolo como una exterioridad petrificada, un “dato”, reduciendo su estructura fundamental, como afirma Heidegger, a la condición de una “cosa-simplemente-presente” (Heidegger, 1969, p. 269).

La persona, en cambio, “se explicita también a sí misma: se explicita, se despliega, se desarrolla, y lo hace en el transcurrir de la vida. Lo mismo que una alfombra, al desenrollarse, revela su motivo inconfundible, así también con el transcurrir de la vida, con su devenir, vamos viendo la esencia de la persona” (Frankl, 1992, p. 262). La verdadera y propia realidad del “ser-hombre” comienza sólo allí donde termina la posibilidad de fijarlo y determinarlo, de definirlo en forma unívoca y conclusiva. Esto quiere decir que el hombre, todavía antes de ser, decide lo que es, o sea declina en existencia. “Pertenece a la esencia del hombre es ser también abierto, “abierto al mundo” [...]. Porque ser hombre significa, por sí mismo, estar orientado hacia más allá de sí mismo. La esencia de la existencia humana se encuentra en su autotranscendencia, por así decirlo. Ser hombre significa estar, desde siempre, orientado y dirigido a algo o a alguien, estar dedicado a un trabajo al que se enfrenta un hombre, a otro ser humano al que ama, o a Dios a quien sirve. Esta autotranscendencia rompe el marco de todas las imágenes del hombre que conciben al hombre, en el sentido de un monadologismo, como un ser que no tiende hacia el sentido y los valores, más allá de sí mismo, y que de esta manera no se orienta al mundo, sino que está interesado exclusivamente por sí mismo en cuanto que sólo le interesa conservar o restaurar la homeostasis” (Frankl, 2000, p. 51).

Las enunciaciones expuestas ponen en evidencia la temática existencial sobre la cual Frankl funda su argumentación y consienten, además, delinear brevemente el objeto de la investigación psicológica que de ella

dimana. Se desea comprender y penetrar “la totalidad del hombre, la cual no es sólo de índole psicofísico-orgánica sino también espiritual-personal” (Frankl, 1992, p. 262), y se expresa esencialmente en el ser-en-el-mundo como trascendencia. De aquí deriva que la esencia del hombre llame al problema, sea de la existencia o de la trascendencia.

Pues bien, la única dirección significativa reconocida por la psicología naturalista es la de tender a alcanzar un equilibrio interior, que se obtiene adaptando el individuo a la “realidad” o a la “sociedad”. Solo que el ambiente al cual el hombre debe adaptarse resulta ser, en tal perspectiva, simplemente algo “dado”, una realidad preconstruida, preformada, concluida en sí, radicalmente extraña a la condición humana y por lo tanto carente de todo significado existencial. Y considerar el mundo como “dado” implica desconocer al hombre como aquel quien forma la realidad y por consiguiente anular el carácter de unicidad y de singularidad de la existencia humana.

### **Intencionalidad humana**

En cambio, analizando el hombre en su más verdadera originalidad, se observa que “su realidad es siempre una posibilidad y su ser un poder. El hombre no se agota nunca en su facticidad. Ser hombre, podríamos decir, no consiste en los hechos sino en las posibilidades” (Frankl, 2000, p. 129). Y la misma sociedad “se revela, así, como algo “exigido”, y no simplemente como afectivamente “dado”, como el “estado” de sociabilidad del hombre” (Frankl, 2000, p. 123), como un lugar donde las posibilidades son únicas e irrepetibles, por lo que “el sentido de la existencia personal en cuanto personal, el sentido de la persona humana en cuanto personalidad, apunta más allá de sus propios límites, apunta hacia la comunidad; en su orientación hacia la comunidad trasciende de sí mismo el sentido del individuo” (Frankl, 2000, p. 123).

En tal cuadro cultural Frankl introduce expresamente la noción de intencionalidad, con el fin de definir la estructura fundamental del ser del hombre en cuanto existente. Esto significa que la radical intencionalidad está constituida por la tensión originaria que caracteriza al ser humano.

En perspectiva intencional, la existencia humana es vista como un continuo de superación, de apertura al ser. La existencia, al referirse a otros, resulta ser trascendencia y, en este sentido, Frankl afirma que “la

esencia de la existencia humana se encuentra en su autotranscendencia” (Frankl, 2000, p. 51). En otras palabras, el ser humano se descubre inmerso en la radical finitud, pero a la vez advierte la inclinación a trascender el límite que lo determina. En tal modo, la exigencia de la trascendencia se vive como insatisfacción, inquietud y, por ende, como llamada insistente a convertirse en eso que todavía no se es.

Si la existencia se explica como encuentro entre la determinación finita de la situación y la originaria infinita apertura a la trascendencia, la búsqueda del sentido profundo de la propia existencia resulta, y es efectivamente, el dinamismo primario. Así que preguntarse si la vida tiene sentido y cuál es ese sentido no debe considerarse, desde el punto de vista de Frankl, como algo morboso sino como la expresión del ser-hombre, de lo más humano que hay en el hombre.

“Lo importante [...] es [...] que el hombre sienta y viva su responsabilidad en cuanto al cumplimiento de todas y cada una de sus misiones, tal como en cada caso se le plantee; cuanto mejor comprenda el carácter de misión que la vida tiene, tanto mayor sentido tendrá su vida para él” (Frankl, 2000, p. 102).

La consciencia de la propia responsabilidad de responder al llamamiento que hace la vida, algunos la viven en una doble dimensión: de quién proviene la misión y en qué está fundada. “Viven la misión como un mandato. La vida trasluce la existencia de un mandante trascendente [un Alguien que nos manda]. Constituye éste, a nuestro modo de ver, uno de los rasgos esenciales del *homo religiosus*: un hombre en cuya conciencia y responsabilidad se da junto a la misión el que se la impone” (Frankl, 2000, p. 102). Para ellos la vida se vuelve transparente, haciendo traslucir aquella que Frankl llama la “revolución copernicana”: “*es la vida misma la que plantea cuestiones al hombre. Éste no tiene que interrogarla*: es a él, por el contrario, a quien la vida interroga: y él *quien tiene que responder a la vida, hacerse responsable*. Las respuestas que el hombre dé a estas preguntas deberán ser siempre respuestas concretas a preguntas concretas. En la responsabilidad de la Existencia tenemos su respuesta; es en la existencia misma donde el hombre “responde” a sus cuestiones” (Frankl, 2000, p. 104).

## Transcendencia

Nos encontramos aquí en el punto de unión entre la llamada a un sentido y la fe del hombre. Como refiere Frankl expresamente, “en ese caso lo ve precisamente con los ojos de Albert Einstein, para quien preguntarse por el sentido significa ya tener religión. Quisiera añadir aquí que también Paul Tillich piensa de modo análogo, como lo prueba al ofrecernos la siguiente definición: “Ser religioso significa preguntarse apasionadamente por el sentido de nuestra existencia” (Frankl, 1985, pp. 94-95).

No es de sorprenderse, entonces, si Frankl habla del “Dios inconsciente”, en el sentido que “existe una espiritualidad inconsciente, una moralidad inconsciente y una fe inconsciente” (Frankl, 2005, p. 95). Y la religiosidad inconsciente “no pertenece [...] a la esfera del inconsciente impulsivo, sino a la del inconsciente espiritual. Yo no tiendo a Dios, sino que cada vez es necesario que me decida en pro o en contra de Él. No existe el instinto religioso, por lo menos no en el sentido que se pueda hablar “como de un instinto de agresión”, y no existe siquiera –hacia el interior de la esfera de la espiritualidad inconsciente– el instinto moral, en el sentido en que existe un instinto sexual, por no hablar de la fe inconsciente. Mi conciencia no me induce: sucede más bien que cada vez me tengo que decidir delante a mi conciencia” (Frankl, 2005, p. 96).

Aquí se aclara para Frankl la diferencia entre el hombre religioso y el hombre no-religioso: el primero se pone a nivel de trascendencia, ve su existencia como un llamado y un don y siente la responsabilidad de responder a una instancia que no es él mismo. En cambio, “el hombre irreligioso es, por consiguiente, aquel que acepta su conciencia en la facticidad psicológica de ésta, el que ante este hecho prácticamente se detiene en lo mero inmanente, se para, por decirlo así, antes de tiempo. En efecto, considera la conciencia como una cosa última, como la última instancia ante la cual ha de sentirse responsable. [...] Es como si hubiera llegado a una cumbre inmediatamente inferior a la más alta. ¿Por qué no sigue adelante? Porque no quiere dejar de seguir teniendo “tierra firme bajo sus pies”; porque la verdadera cima se esconde a su vista, se halla oculta por la niebla, y en esta niebla, en esto desconocido, nuestro hombre no se atreve a internarse. A ello sólo se atreve precisamente el hombre religioso” (Frankl, 2005, pp. 61-62). Riesgo que constituye un acto de confianza radical en el sentido y en el sobre-sentido, más allá de las pequeñeces del confesionario y de las miopías religiosas que quisieran ver en Dios a un seductor y un acaparador de almas.

La existencia humana se presenta, entonces, como la respuesta a una “llamada” que la vida hace de continuo y la realidad se configura como un conjunto de indicaciones que deben ser redescubiertas, como un complejo de valores que exigen convertirse en “vocación”. Y la vida se revela, en su sentido más profundo, como disponibilidad a acoger y a realizar las tareas que emergen en cada situación.

En este sentido la existencia personal asume valor sólo si está “consagrada” y, por lo tanto, entregada a una realidad que la trasciende. En concreto, gracias a la intencionalidad vivida hacia el valor, entendido como una tarea a realizar, el hombre “alcanza ya un nivel de valor, que le salva; al ser capaz de elevarse sobre sí mismo, entra en una zona espiritual y se confirma como ciudadano de un mundo espiritual cuyos valores quedan adheridos a él” (Frankl, 2000, p. 100).

Es por esto que Frankl recalca que “en tanto que existo, existo de cara a un sentido y a unos valores; en tanto que existo de cara a un sentido y a unos valores, existo de cara a algo que me rebasa necesariamente en valor, que es de un rango esencialmente superior a mi propio ser: yo existo de cara a algo que no puede ser algo, sino que tiene que ser un alguien, una persona o – por exceder totalmente de mi persona – una superpersona. Es decir: en tanto que existo, existo de cara a Dios” (Frankl, 2003, pp. 286-287).

## **Religiosidad**

Llegados a este punto es oportuno recordar que el vasto y múltiple panorama de la producción científica de Víctor E. Frankl se ha enriquecido con la publicación del volumen *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, que reviste un interés particular ya sea por el estilo literario que por la temática que enfrenta. Nació, de hecho, de un intenso y prolongado diálogo que en agosto de 1984, en su casa de Viena, el psiquiatra tuvo con el filósofo de la religión Pinchas Lapide, también él judío (Frankl y Lapide, 2005).

Esta obra se distingue de las otras publicaciones de Frankl por el carácter coloquial y porque su enfoque temático presenta muchas novedades que nunca antes había expresado en una forma así tan sincera. Esto puede depender de la modalidad elegida, que ofrece la posibilidad de cerciorarse de la validez de los pensamientos declarados acerca de la expe-



riencia religiosa, de profundizarlos y desarrollarlos durante el debate y eventualmente confrontarlos en un contexto de respeto auténtico.

Quien tiene familiaridad con las obras de Frankl bien sabe que a menudo ha afrontado cuestiones de naturaleza religiosa pero que las ha discutido con extrema cautela y reserva y siempre bajo el signo de la fórmula pragmática según la cual, en el ámbito de la logoterapia y el análisis existencial, “la religión sólo puede ser un objeto, no una posición” (Frankl, 1984, p. 109). Contemporáneamente, su modelo psicológico reconoce la autenticidad de la religiosidad y de la fe del hombre y se opone a la presunción de querer explicarse solo y exclusivamente desde el punto de vista psicológico.

A título privado durante el curso de la conversación muy amistosa con Pinchas Lapidé, Frankl expone en manera extraordinariamente abierta sus opiniones personales sobre la fe. Era consabido – o por lo menos se suponía – que era creyente, que frente a las desgraciadas vividas (la más grave de las cuales fue estar internado durante tres años en los campos de concentración de Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering y Türkheim) no estaba dispuesto a renunciar a su propia fe religiosa y que en la vida se reunió muchas veces con los representantes de numerosos credos religiosos.

Sin embargo, algunos pasajes del libro son notables, porque rara vez Frankl ha expresado en forma así exhaustiva su concepción religiosa. Es por esto que es necesario poner el acento sobre el carácter relativamente íntimo del diálogo aquí publicado. Algunas veces, cuando describe la relación personal con las raíces de su fe, Frankl no habla sólo como psiquiatra y neurólogo y ni siquiera en nombre de la logoterapia en general, sino que se pone como persona privada frente a la pregunta religiosa sobre el sentido de la totalidad del mundo.

La obra, por primera vez, muestra una mirada profunda y amplia sobre la fe personal de Frankl y hay que leerla y comprenderla como testimonio personal de la profunda amistad entre los dos dialogantes que, a pesar de y no gracias a la respectiva historia profesional y académica, discuten abiertamente, entre otras cosas, de cuestiones límite entre religión y psicología, dando a luz un panorama extraordinario, hasta ahora insospechado.

Un nuevo documento, todavía más precioso, abre unos claros extraordinarios sobre el comportamiento religioso de Frankl. Se trata de una carta encontrada en el archivo de su casa en Viena, fechada 15 octubre de 1946 y enviada al Párroco de Kahlenbergerdorf, en el distrito XIX de esta ciudad. Escribía así:

*“¡Reverendo! Cuando yo era el jefe de la unidad neurológica del hospital judío de Rothschild murió una joven de dieciséis años proveniente de Slesia e internada en Viena a causa de un tumor cerebral imposible de operar. La joven era católica y en ese tiempo a ningún párroco del interior de la ciudad de Viena le estaba permitido, a excepción del propio párroco, proceder a dar sepultura. De este modo, los restos de mi paciente – estábamos en octubre de 1941 – fueron bendecidos en la iglesia de Kahlenbergerdorf y enterrados en el cementerio local. Yo mismo, junto con mi esposa (que después murió en el campo de concentración de Bergen Belsen) que entonces era enfermera en la misma unidad donde la joven estaba internada y que había entablado con ella una bella amistad, tomé parte, junto a unos pocos parientes, en la celebración del funeral y en el entierro [agrega con bolígrafo: aún siendo de religión judía].*

*Hace pocos días he buscado la tumba de la joven y he podido verificar que no hay ninguna señal de reconocimiento. Ya que tengo buenos motivos para creer que todos los parientes de mi paciente – que eran judíos – han desaparecido, por lo que no hay nadie más que cuide de la tumba, me siento interiormente incitado a hacerme cargo. En este sentido me permito, reverendo Padre, pedirle que celebre una Misa en sufragio de la joven: a tal fin le envío una contribución de 10 chelines con la esperanza de que sean suficientes. Además, le estaría muy agradecido si usted lograra conseguir el nombre de la joven en la lista de los difuntos y que me diera el número de la tumba, de manera que yo pueda proveer a colocarle una simple cruz de madera con la indicación del nombre de la joven allí sepultada y ser yo quien vaya a visitarla con frecuencia. Con la esperanza de no haberlo molestado demasiado, un atento saludo. Suyo Viktor E. Frankl [agrega con bolígrafo: adjunto 10 chelines]”.*

La señora Elly Frankl, viuda del psiquiatra vienés, es testigo de que, en efecto, esto se llevó a cabo y muchas veces acompañó a su marido a la tumba de la joven confirmando así la fe personal de Frankl y su extraordinaria apertura a la experiencia religiosa con el debido respeto hacia cada uno de los credos. Al mismo tiempo sorprende positivamente pensar que, mientras todavía estaban vivas las huellas de la tragedia de la deportación

de la cual había sido víctima junto con su familia (completamente aniquilada) Frankl se preocupara de pedir a un párroco que celebrara una Misa de sufragio por una joven fallecida años antes y se ofrecía a cuidar la tumba, colocándole también una simple cruz de madera.

Solo una personalidad interiormente libre, capaz de reconocer el valor inagotable de la persona y de su incontestable dignidad, está en grado de ir más allá de cualquier barrera y de cualquier prejuicio y, al mismo tiempo, comprender que ciencia y fe son de hecho caminos diferentes, pero ambos al interno de la misma búsqueda. Y es interesante, una vez llegados a este punto, reproducir un fragmento del diálogo tomado del libro antes indicado *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, expresión ulterior de apertura a la fe y a la humanidad. Dice Lapide: “Mire, el Dios en quien yo creo es un Dios de la libertad [...]. Siendo esto así, preguntas como ¿por qué tolera Dios esto, por qué permite esto o lo otro? son antropomorfismos no menores que los de toda la teodicea. En el fondo, Dios sería así el supremo gendarme del cielo que puede tolerar y prohibir, permitir y aprobar. Considero que estas imágenes de Dios, propias más bien de la infancia de la humanidad, han muerto en Auschwitz, y no sé si he de guardar luto por ello. El Dios que ciertamente ha muerto en Auschwitz es el bondadoso abuelo de larga barba blanca. Dios, como viejo notario que anota diariamente las buenas y las malas acciones de un hombre, ha sido incinerado en Auschwitz” (Frankl y Lapide, 2005, p. 85). Y Frankl, también él recordando los años transcurridos en los campos de concentración, los amigos y los colegas que allí perdieron la vida y los carceleros que los hirieron, afirma: “A los hombres hay que saber perdonarlos. Sólo odiaban el sistema, que a unos los llevaba a la culpa y a otros a la muerte. ¿Y no es mejor no excederse en llevar a otros a los tribunales? Por tanto, queremos no sólo recordar a los muertos, sino también perdonar a los vivos. De ese modo tendemos la mano a los muertos más allá de todas las tumbas, más allá de todo odio. Y cuando decimos: honor a los muertos, queremos añadir: y paz a todos los vivos de buena voluntad” (Frankl y Lapide, 2005, p. 88).

*Eugenio FIZZOTTI es doctor en filosofía, discípulo directo de Frankl y fundador de la Asociación de Logoterapia y Análisis Existencial Frankliana (ALAEF) y premio Viktor Frankl de la Ciudad de Viena; trabaja como profesor de Universidad.*

## Referencias

Fizzotti E. y Gismondi A. (1998). *Giovani, vuoto esistenziale e ricerca di senso. La sfida della logoterapia*. Roma: Las.

Frankl V.E. (1984). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

Frankl V.E. (1985). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder.

Frankl V.E. (1992). *Teoría y terapia de las neurosis. Iniciación a la logoterapia y al análisis existencial*. Barcelona: Herder.

Frankl V.E. (2000). *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México DC: Fondo de Cultura Económica.

Frankl V.E. (2003). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

Frankl V.E. (2005). *Alla ricerca di un significato della vita*, a cura di E. Fizzotti. Milano: Mursia (4ª ed.)

Frankl V.E. e Lapide P. (2005). *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Barcelona: Herder.

Heidegger M. (1969). *Essere e tempo*. Torino: UTET.