
La apertura humana a la trascendencia divina en la antropología de V. E. Frankl

Human Openness to Divine Transcendence in the Anthropology of V. E. Frankl

RECIBIDO: 5 DE OCTUBRE DE 2015 / ACEPTADO: 16 DE DICIEMBRE DE 2015

Juan Fernando SELLÉS

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra
Pamplona. España
jfselles@unav.es

Resumen: En este trabajo se estudia si, para V. E. Frankl, el acceso humano a Dios es racional o sólo experiencial, cognoscitivo o meramente afectivo, natural o exclusivamente sobrenatural, innato o únicamente adquirido, consciente o solamente inconsciente.

Palabras clave: V. E. Frankl, Acceso a Dios, Fideísmo.

Abstract: This paper examines whether, according to V. E. Frankl, human access to God is rational or only experiential, cognitive or merely affective, natural or exclusively supernatural, innate or only acquired, conscious or only unconscious.

Keywords: V. E. Frankl, Human Access to God, Fideism.

PREFACIO: LA APERTURA TRASCENDENTE AL SENTIDO ÚLTIMO

Un estudioso del pensamiento de Frankl, indica que la apertura humana a Dios es el núcleo de su antropología de V. E. Frankl¹. El pensador austríaco alude en muchos textos a que la autotranscendencia es constitutiva del ser humano². La reiterada defensa frankliana de esta apertura nos lleva a preguntarnos si, por estar el hombre orientado al sentido y ser crecientemente en orden a él, tal realidad distinta de sí es el ser divino. Es sabido que para el fundador de la tercera escuela vienesa de psiquiatría el sentido es relativo a cada persona, a una situación específica, que difiere de hombre a hombre, de día en día, de hora en hora³. Por tanto, es pertinente preguntarnos si el sentido al que Frankl alude es siempre medial o existe para el hombre un sentido último (*ultimate Meaning*), que es lo mismo que preguntar a qué apunta en último término la mencionada trascendencia del hombre.

Como el mismo Frankl admite, esta cuestión está en sintonía con el adagio agustiniano de que «el corazón del hombre está sin reposo hasta que no ha encontrado y cumplido el sentido y el final de su vida»⁴. A veces llama a Dios el «ser último»⁵. En algunos lugares denomina «supersentido» (*Super-Meaning*) o «suprasentido» (*Supra-Sinne*) al sentido último, que equivale a lo que entiende por sentido «celestial»⁶. En ocasiones indica que el sentido último «resulta incomprensible»⁷, pues para él, este sentido no puede ser captado plenamente con medios intelectuales, porque supera esencialmente la capacidad del hombre en cuanto ser finito⁸. En ocasiones escribe que tal sentido

¹ Cfr. JOLÍN, J., *Autotranscendencia de la persona humana en Viktor Frankl*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2003, 412.

² Cfr. FRANKL, V., *La idea psicológica del hombre*, Madrid: Rialp, 1984, 26; *La voluntad de sentido*, Barcelona: Herder, 1988, 114; *Ante el vacío existencial. Hacia la humanización de la psicoterapia*, Barcelona: Herder, 1980, 111; *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 1980, 99; *Raisons de vivre*, Bellegarde: Ed. du Tricorne, 1993, 49-50; *La psicoterapia y la dignidad de la existencia*, Buenos Aires: Almagesto, 1992, 17; *El hombre doliente*, Barcelona: Herder, 1987, 45. Cfr. respecto de este tema: LUKAS, E., *Psicoterapia en dignidad*, Buenos Aires: San Pablo, 1995, 175-176.

³ Cfr. FRANKL, V., *Raisons de vivre*, ed. cit., 52; *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona: Herder, 1990, 148.

⁴ Cfr. FRANKL, V., *Raisons de vivre*, ed. cit., 53.

⁵ Cfr. *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 292. Cfr. sobre este punto: KOVACS, G., «Ultimate reality and meaning in Viktor E. Frankl», *Ultimate Reality and Meaning* 5 (1982) 118-139.

⁶ Cfr. FRANKL, V., *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Barcelona: Herder, 1997, 190.

⁷ *Ibid.*, 191. Cfr. asimismo: *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*, 2 ed. Barcelona: Herder, 2001, 49.

⁸ Cfr. *ibid.*, 68.

no se puede conocer, sino sólo vivir⁹. Como se ve, la apertura que le niega al conocer se la concede a la «existencia». Esto parece denotar que para nuestro autor el conocer sea inferior al ser¹⁰.

Hasta aquí unas claves franklianas acerca del sentido último. Sobre ellas podemos plantear una serie de cuestiones que intentaremos resolver en este trabajo: 1^a) ¿El sentido último es, para Frankl, Dios? 2^a) En caso afirmativo, ¿la apertura humana a Dios es, según él, natural o exclusivamente sobrenatural? 3^a) ¿Es innata o adquirida? 4^a) Si bien las ciencias no pueden acceder a conocerlo, ¿acaso el hombre no dispone de ningún saber superior al científico que pueda corresponderse con tal sentido? 5^a) ¿El que tal sentido sea «inabarcable» en esta vida comporta que sea enteramente «incomprensible»? 6^a) Ya que el pensador vienés admite al menos que estamos «existencialmente» abiertos a él, ¿en qué consiste tal apertura «existencial»? Si usamos estas preguntas como hilo conductor de nuestra investigación, tal vez podamos dirimir si el planteamiento del autor en este punto es realista o más bien fideísta, con las consecuencias que derivan de una u otra posición.

1. ¿LA APERTURA HUMANA A DIOS ES NATURAL O SOBRENATURAL?

Más que sostener que Dios sea el sentido último al que el hombre camina, Frankl indica que Dios es quien nos puede dotar de sentido último¹¹. Pese a que admite que «es ilícito, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, y constituye además un diletantismo filosófico, el negar o poner en duda, por ejemplo, la existencia de un ser divino»¹², sin embargo, Frankl no admite que de modo natural o filosófico se pueda acceder a él. En efecto, sostiene que el sentido último sólo se alcanza por fe (*Glauben*)¹³, pues afirma que lo que sobrepasa (en el hombre) su ser-en-el mundo (con palabras de Heidegger) sólo se vislumbra con la fe¹⁴. Incluso mantiene que mientras hay personas

⁹ Cfr. *ibíd.*, 49. Más abajo reitera: «el sentido último de la vida humana no es asunto de conocimiento intelectual, sino más bien de compromiso existencial. Éste excede y va más allá de la capacidad intelectual de un ser finito como el hombre». *Ibíd.*, 93.

¹⁰ Cfr. *ibíd.*, 94.

¹¹ Cfr. FRANKL, V., *El hombre doliente*, ed. cit., 266-267 y 288. Cfr. sobre esto: BRUZZONE, D., «Vollonta di disgnificato e Senso Ultimo. Le natura teocentrica dell'autotrascendenza», *Attualità in Logoterapia* 3 (2001) 7ss.

¹² FRANKL, V., *Psicoterapia y existencialismo*, ed. cit., 28.

¹³ *Ibíd.*, 46. Cfr. TORELLÓ, J. B., «Viktor Frankl abre las puertas de la fe», *Palabra* 398 (1997) 64-66.

¹⁴ FRANKL, V., *Psicoterapia y existencialismo*, ed. cit., 47.

que «viven la misión (de su vida) como un mandato (y que) la vida trasluce la existencia de un mandante trascendente»¹⁵, estas personas –que según nuestro autor conforman un numeroso grupo¹⁶–, deben tal encargo a su fe. Por tanto, en lo natural no parece que, para V. E. Frankl, los hombres estén cognoscitivamente abiertos a Dios.

Más aún, si bien el pensador austríaco estima que la responsabilidad –como se ve en su «análisis existencial»– es una nota clave que describe a la persona, en el fondo no acepta que la respuesta humana se concrete ante un quién divino: «el concepto de la responsabilidad es formal... no entraña ninguna clase de determinaciones concretas... *Nada nos dice acerca del “ante quién” o del “porque” de la responsabilidad*»¹⁷. Frankl considera que tal concreción es, al menos en el campo de la logoterapia, ilegítima, porque supone dar un salto para él injustificado del orden natural, común a todos los hombres, al sobrenatural, exclusivo de algunos¹⁸. Según el vienés, estamos, por tanto, ante una zona fronteriza¹⁹, que en modo alguno es válido traspasar.

Sin embargo, otras veces Frankl parece dar a entender que la religiosidad es algo natural, pues la concibe como lo más íntimo del ser humano²⁰; escribe incluso que es, como la conciencia, ínsita en el hombre, y ambas están abiertas al Dios personal²¹, hasta el punto de que el hombre irreligioso es responsable de no advertir a quién está abierta su conciencia²². En ocasiones indica que la religión está en el nivel de lo espiritual, no de lo corpóreo o de lo psíquico y que ese nivel es humano²³. En otras define la religión como «la búsqueda del hombre del significado *último*»²⁴. Por lo demás, es claro que vincula la religión más a la voluntad que al intelecto cuando habla de aquélla como de «voluntad de un super-sentido»²⁵. En algunos pasajes mantiene que Dios no es una rea-

¹⁵ *Ibid.*, 78. Cfr. al respecto: LOMBARDO, R. G., «La vida como misión», *Revista LOGO: teoría, terapia, actitud* XVI/30 (1999) 3ss.

¹⁶ Cfr. FRANKL, V., *Psicoterapia y existencialismo*, ed. cit., 28.

¹⁷ *Ibid.*, 281. Cursivas en el original. Cfr. asimismo: *ibid.*, 282.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 282.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 293.

²⁰ Cfr. FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona: Herder, 1977, 59.

²¹ Cfr. *ibid.*, 59. Cfr. sobre esto: ROSE, H. H., «Viktor Frankl on Conscience and God», *The Jewish Spectator* (1976) 49-50.

²² Cfr. *ibid.*, 61. Cfr. también: *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*, Barcelona: Herder, 2005, 108.

²³ Cfr. FRANKL, V., *Raisons de vivre*, ed. cit., 128; *El hombre en busca del sentido último*, ed. cit., 21.

²⁴ *El hombre en busca del sentido último*, ed. cit., 24. Cfr. también: *ibid.*, 204.

²⁵ Cfr. FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, ed. cit., 114, nota 16.

lidad extraña en antropología: «el análisis de la existencia no es posible sin incluir la trascendencia. Por consiguiente, una teoría sobre la esencia del hombre, sobre la existencia humana, no puede detenerse en la existencia, en la inmanencia del ser humano»²⁶, a lo que añade que «la teoría del ser del hombre debe quedar abierta al mundo y al supermundo, debe dejar abierta la puerta a la trascendencia. Pero a través de la puerta abierta se proyecta la sombra del absoluto»²⁷. Además, admite que con la apertura a Dios desde la intimidad personal humana se descubre que él, más que un bien –como lo describía la filosofía clásica griega y medieval–, es un ser personal²⁸.

Varios lugares son en los que Frankl parece admitir que la religiosidad sea natural al hombre²⁹. Sin embargo, si atendemos al tratamiento frankliano de este tema en su obra *La voluntad de sentido*, vemos que en ella el autor sigue netamente la estela kierkegaardiana: «las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son quizás otra cosa que blasfemias, profanaciones de Dios»³⁰. Lo que sigue –no menos chocante que lo anterior–, es una reafirmación en esta misma tesis: «A un ser de la esencia de Dios no conduce camino óntico alguno, sino ontológico»³¹. ¿Acaso no admite ningún acceso natural humano a Dios? Que sea cognoscitivo: no. Otra cosa es que el llamado por él camino «existencial» sea natural³². El camino del amor accede, según Frankl, a Dios: «aquello en que nuestra capacidad de amar podría colmarse a eso lo llamamos Dios, y por lo tanto *es* Dios»³³. Cabe, por tanto, acceder a Dios, no en términos de verdad, sino en términos de amor, aunque este acto también comporta conocimiento, acto que él parece colocar dentro del «afecto». En cualquier caso, es precisamente este amor el que, según él, da paso a la fe sobrenatural: «el paso realizado por la fe hacia la dimensión ultrahumana se fundamenta en el amor»³⁴. En consecuencia, para Frankl, sólo cabe acceder a Dios por vía de

²⁶ FRANKL, V., *El hombre doliente*, ed. cit., 272.

²⁷ *Ibid.*, 274.

²⁸ Cfr. *ibid.*, 275 y 287.

²⁹ Cfr. FRANKL, V., *La idea psicológica del hombre*, ed. cit., 163 y 165. Esta afirmación la repite prácticamente con las mismas palabras *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 154.

³⁰ FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, ed. cit., 66.

³¹ *Ibid.*, 66.

³² «Exigir pruebas lógicas para la existencia de Dios es más que impropio, si las fuéramos a pedir al análisis existencial, a un análisis existencial del hombre religioso. Otra cosa es, por supuesto, la posibilidad de lo que podríamos llamar una demostración fenomenológica... desde la naturaleza inmanente a la trascendente». *Ibid.*, 68.

³³ *Ibid.*, 69.

³⁴ FRANKL, V., *Ante el vacío existencial*, ed. cit., 110.

fe sobrenatural: «existe sólo una única verdad, la gran “verdad de la fe”: la sinceridad de la fe, la sinceridad con que se profesa una fe, con la que la fe se vive»³⁵, pues según ella «Dios se encuentra en una dimensión inalcanzable para él (hombre, incluso por medio del análisis existencial)»³⁶.

Cuando Frankl alude a la responsabilidad, sostiene que se presenta «el interrogante por el “ante qué” (*vor dem*) de la responsabilidad. Y a esta pregunta el análisis existencial no puede contestar: el interrogante queda abierto. Se mantiene abierta en el análisis existencial del mismo modo que la puerta que da a la trascendencia... En lo trascendente, sin embargo, mora lo absoluto. Y lo absoluto permanece en lo trascendente»³⁷. Sostiene que pasar de ahí es reprochable a la antropología de teomorfismo (*Teomorphism*). Pero esta última hipótesis susceptible de ser revisada, al menos porque no es de recibo que con la anterior afirmación se invaliden de un plumazo todas las antropologías del s. XX que descubren que la intimidad personal humana está naturalmente abierta al Dios personal. «Diré –escribe Frankl– que el sentido último o, yo lo prefiero denominar así, el suprasentido no es del dominio del pensamiento, sino más bien de la creencia (*Glaube*). No podemos enfrentarnos a él de manera intelectual sino de manera existencial, con nuestro ser completo, es decir, por la fe»³⁸. Si el sentido último no es natural sino sobrenatural, según esta tesis parece que, para el pensador vienés, la apertura al sentido último no es natural, sino sólo de fe. En efecto, en un pasaje de sus últimos escritos Frankl niega que la apertura humana a Dios sea natural, pues sostiene que sólo es de fe: «todo lo que a uno le acontece debe tener algún fin último, o sea un metasentido (*Metta-Sine*). Mas este metasentido no se puede conocer, sólo se puede creer en él»³⁹. No deja de

³⁵ FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, ed. cit., 72. En otra obra escribe: «La dimensión en que se encuentra el hombre religioso es más elevada, quiero decir, más amplia y universal que la dimensión en que se encuentra la psicoterapia. Pero esta irrupción en una dimensión más elevada no se produce a través del conocimiento, sino de la fe». FRANKL, V., *Ante el vacío existencial*, ed. cit., 110. Un conocedor del pensamiento frankliano escribe: «Frankl afirma claramente que sólo puede haber una verdad, pero añade que la humildad lleva a saber que “puede ser otro su dueño”. Se puede estar equivocado, y, por tanto, hay que ser tolerante». VIAL MENA, W., *La antropología de Viktor Frankl*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2000, 132.

³⁶ FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, ed. cit., 77.

³⁷ *Ibid.*, 103. Agrega que «del mismo modo que un animal desde su entorno no puede entender el mundo humano, el hombre tampoco puede aprehender el mundo superior, excepto por un intento de alcanzarlo, de presentirlo por la fe». *Ibid.*, 114.

³⁸ FRANKL, V., *Raisons de vivre*, ed. cit., 133.

³⁹ FRANKL, V., *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*, Buenos Aires: San Pablo, 1997, 46. Cfr. sobre el metasentido según Frankl: MARHABA, S., «Il meta-senso come unico senso possibile. Nuovi orizzonti della visione esistenziale di Viktor E. Frankl», *Ricerca di senso* 9/1 (2012) 11-26.

insinuar que haya un sentido final para la vida humana⁴⁰, pero indica que no se puede alcanzar noéticamente. En algún lugar añade que tal sentido sólo se alcanza a conocer al final de la vida⁴¹, no durante la misma. Pero en otros pasajes se ve claro que la fe suplanta al conocer en el acceso a Dios, pues Frankl afirma que «la ciencia está ciega ante la existencia del significado último»⁴², porque conocerlo «es imposible al menos en términos puramente intelectuales. Siempre queda un resto irracional. Pero que no sea “conocible” no tiene que significar que deje de ser creíble. De hecho, cuando se acaba el conocimiento, se pasa la antorcha a la fe»⁴³. Seguramente en esta opinión frankliana pesa en exceso la mentalidad kierkegaardiana, aunque a distinción del pensador danés, el vienés admite que la fe no es opuesta a la razón, sino que está unida y sumada a ella⁴⁴.

En definitiva, como respuesta a la pregunta que encabeza este epígrafe cabe sostener que, para Frankl, la apertura humana a Dios no es natural sino sobrenatural, es decir, propia de la fe.

2. ¿ES INNATA O ADQUIRIDA?

Sobre la religiosidad (*Religiosität*) Frankl escribe que «nos es también imposible, naturalmente, considerarla como algo innato. A nuestro juicio la religiosidad no puede ser innata al no estar encadenada a lo biológico»⁴⁵. Sin embargo, para un pensador que distingue en el hombre tres capas –la biológica, la psíquica y la personal– llama la atención la precedente respuesta, puesto que lleva a pensar que de esas tres sólo considera innata la inferior, la biológica. Pero de ser así, ¿cómo dar cuenta de que con el paso del tiempo aparezcan las capas superiores de lo humano? Desde luego, no podrá ser educiéndolas de la inferior, porque de lo inferior no surge por emanación espontánea lo superior, sino por otros motivos.

⁴⁰ «En mis últimas publicaciones, frecuentemente vuelvo al tema de lo que puede considerarse como pura casualidad y cómo detrás de esta aparente casualidad puede encontrarse un sentido superior o más profundo, un sentido final». *Ibíd.*, 47.

⁴¹ Cfr. *Trás las huellas del logos. Correspondencia con Viktor E. Frankl*, Buenos Aires: San Pablo, 1996, 97; *Sincronización en Birkenwald*, Barcelona: Herder, 2013, 55.

⁴² *El hombre en busca del sentido último*, ed. cit., 193.

⁴³ *Ibíd.*, 194.

⁴⁴ «Yo diré más bien que creer es algún tipo de pensamiento *sumado a* algo más, siendo ese algo más la existencialidad del o de la que hace ese pensamiento». *Ibíd.*, 195.

⁴⁵ *La presencia ignorada de Dios*, ed. cit., 74.

Para Frankl, el origen de la capa espiritual es Dios, y parece inclinarse por una animación retardada, es decir, que Dios infunda el espíritu al cuerpo biológico humano no desde el primer momento, sino más tardíamente. Sin embargo, esta tesis parece contrastar con lo que Frankl defiende en otros lugares, a saber, que «la persona espiritual es algo original, último, aunque luego haga su propia evolución»⁴⁶. Por su parte, del surgimiento de lo psíquico Frankl parece inclinarse porque esto lo adquiriera el propio sujeto a lo largo de la vida biográfica. Con todo, si se defiende que tanto lo espiritual como lo psíquico son adquiridos, ambas tesis admiten corrección: la primera, porque el «acto» (la persona humana) siempre precede ontológicamente a lo «potencial» (la naturaleza humana); la segunda, porque sin existir cierta «potencialidad» (en la naturaleza humana) el «acto» (la persona) no tiene nada que activar⁴⁷.

En cualquier caso, de ninguna manera considera Frankl que apertura «natural» a Dios equivalga a «innata» (*angeboren*): «si respetamos el carácter espiritual y existencial de la religiosidad inconsciente, más que relegarla al reino de la facticidad psicológica, se nos hace imposible verla como algo innato. Ya que no puede ligarse a la herencia en un sentido biológico, es obvio que tampoco podrá transmitirse hereditariamente. Ello no conlleva negar que toda religiosidad siga los esquemas de determinados estadios pre-establecidos y patrones de desarrollo. Pero esos patrones no son arquetipos innatos y heredados, sino que son moldes culturales determinados en los que se gesta la religiosidad personal. Estos moldes no se transmiten de una forma biológica, sino que lo hacen a través del mundo de los símbolos tradicionales inherentes a una cultura determinada. Este mundo de los símbolos no es innato a los hombres, sino que, más bien, los hombres nacen en él»⁴⁸.

Como se ve, para Frankl lo «innato» denota primordialmente a lo biológico. En consecuencia, como la apertura humana a Dios no es biológica, no será nativa, sino adquirida. Pero como todo lo adquirido por el hombre es, según el vienés, de orden cultural, entiende que la religión también lo sea; por eso escribe: «pasaremos a definir la religión como un sistema de símbolos, o

⁴⁶ *La idea psicológica del hombre*, ed. cit., 157.

⁴⁷ Sobre este segundo respecto Ratzinger escribió que «sólo se puede ejercitar aquello que de alguna forma ya se posee». RATZINGER, J., *Mirar a Cristo, Ejercicios de Fe, Esperanza y Amor*, Valencia: Edicep, 1989, 11.

⁴⁸ *El hombre en busca del sentido último*, ed. cit., 88.

más bien, como un sistema de símbolos que los humanos no podemos definir en términos conceptuales»⁴⁹. Como es sabido, los símbolos son los signos culturales más elevados, porque son los más significativos, remitentes.

En suma, como respuesta a la cuestión que encabeza este epígrafe hay que sostener que, para Frankl, la apertura del hombre a Dios no es innata sino adquirida.

3. ¿ES CONSCIENTE O INCONSCIENTE?

Frankl defiende que la tendencia a Dios de todo hombre es inconsciente: «hay siempre en nosotros una tendencia inconsciente hacia Dios, es decir, una relación inconsciente pero intencional a Dios. Y precisamente por ello hablamos de la presencia ignorada de Dios... Nuestra fórmula “Dios inconsciente” vendría a significar la relación escondida del hombre a Dios»⁵⁰. Que sea «inconsciente» (*unbewusste*), implica que no es cognoscitiva sino «existencial»: «la religiosidad... sólo es auténtica allí donde es existencial... la verdadera religiosidad... es existencial»⁵¹. Pero con esta respuesta –que recuerda al planteamiento de Kierkegaard– surge la duda de qué entiende Frankl por «existencial», pues si lo «existencial» está privado de «conocimiento», debe estar vinculado, o bien a la voluntad, que no es cognoscitiva, o bien a una fe que esté al margen del conocer.

Como el pensador danés, el vienés opone el *logos* a la *fides*, pero mientras aquél se refugiaba en la fe abandonando pronto el campo del *logos*, la logoterapia de éste procura quedarse con un *logos* que quiere ser aseptico respecto de toda religiosidad. Por esto, Frankl defiende a lo largo de toda su obra la autonomía absoluta de la psicoterapia respecto de la religión⁵². No repara, por tanto, en que la religiosidad es natural al hombre, mientras que el ateísmo, agnosticismo e indiferentismo no lo son. Sin embargo, esta asepsia ante la religión es

⁴⁹ *Ibid.*, 198.

⁵⁰ *La presencia ignorada de Dios*, ed. cit., 69. Más adelante añade: «La religiosidad pertenece a la existencia espiritual (inconsciente), y no a la facticidad psicofísica». *Ibid.*, 73. Y más adelante aún agrega: «La religiosidad inconsciente emerge del centro del hombre, de la persona misma (y en este sentido verdaderamente “existe”), en cuanto que en la Profundidad de la persona, en el inconsciente espiritual, no se queda en estado latente como religiosidad reprimida». *Ibid.*, 74.

⁵¹ *Ibid.*, 84.

⁵² Cfr. *ibid.*, 84-85. Cfr. asimismo: *La idea psicológica del hombre*, ed. cit., 105; *La voluntad de sentido*, ed. cit., 114; *Ante el vacío existencial*, ed. cit., 109 y 112; *Raisons de vivre*, ed. cit., 131-132; *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 46, 285-286; *La psicoterapia y la dignidad de la existencia*, ed. cit., 31; *El hombre en busca del sentido último*, ed. cit., 100-101.

en cierto modo matizada por el padre de la logoterapia cuando escribe que ésta debe ocuparse también del último sentido⁵³, que es «sentido», conocimiento por tanto, y que es «último», o sea, trascendente. Por lo demás, y en esto Frankl acierta de pleno, afirma que como no existen dos personas iguales, su vinculación con la trascendencia divina debe ser distinta en cada quién⁵⁴.

Frankl afirma que la religiosidad es inconsciente⁵⁵. Pero es una pena que junto a tesis excelentes como la de que el mejor modo de acceso humano a Dios es el de seguir la propia intimidad, se encuentren en las mismas obras franklianas otras afirmaciones susceptibles de corrección, como la de que tal acceso es exclusivamente emocional, no cognoscitivo⁵⁶. Con esto no se quiere negar, por ejemplo, que –como defiende Frankl⁵⁷– el amor personal, ínsito en el corazón humano, acceda a Dios, pues éste está transido de conocer personal humano, ya que de lo contrario no sería personal. Lo que se quiere negar es la tesis de que en la persona humana no se dé ningún conocer natural abierto al ser divino. Por lo mismo, tampoco se quiere negar –como Frankl admite– que la fe sobrenatural acceda a Dios, sino que se niega la tesis frankliana de que la fe sobrenatural no comporte conocimiento personal, pues una fe sin tal conocer no es fe sobrenatural. Pero evidentemente Frankl le niega en buena medida la carga noética a la fe, por lo que la apoya, no sobre la luz cognoscitiva, sino sobre todo –more kierkegaardiano– en el desconocimiento⁵⁸.

Frankl no distingue entre «religión» (natural) y «fe» (sobrenatural)⁵⁹. Admite que nuestra apertura a Dios, más que cognoscitiva es volitiva, pues pone en manos de la «decisión» (*Entscheidung*) esta cuestión, pero «decidir» es

⁵³ «La logoterapia... está en su pleno derecho de ocuparse no sólo de la voluntad de sentido, sino también de la voluntad de un último sentido, un “ultra sentido”, como yo suelo llamarlo, y que la fe religiosa es en último término una fe y una confianza en este ultrasentido». *La presencia ignorada de Dios*, ed. cit., 95.

⁵⁴ Cfr. *La presencia ignorada de Dios*, ed. cit., 96; *La idea psicológica del hombre*, 152; *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, ed. cit., 119.

⁵⁵ Cfr. *El hombre doliente*, ed. cit., 288. Cfr. FIZZOTTI, E., «Frankl e le nuove dimensioni dell'inconscio», *Studi Cattolici* 358 (2010) 262ss.

⁵⁶ Cfr. *El hombre doliente*, ed. cit., 288. Por eso habla de «nostalgia» y «anhelo» de Dios.

⁵⁷ «Al igual que el anhelo, el amor puede marcar un camino hacia Dios: *amo, ergo est*». *Ibid.*, 288.

⁵⁸ «En toda opción de fe hay tantas razones teóricas a favor de una posibilidad como a favor de otra; por ejemplo, en favor del absurdo de la existencia como a favor del sentido último, a favor de un supersentido. Así, tanto la existencia de Dios como su no existencia son una posibilidad teórica, pero sólo una posibilidad, no una necesidad. A mí me pueden forzar a saber, más no a creer. La fe empieza justamente cuando yo tengo que elegir, decidirme por una de las posibilidades». *Ibid.*, 288.

⁵⁹ Cfr. *La idea psicológica del hombre*, ed. cit., 103. Cfr. al respecto: FIZZOTTI, E., «Religione e fede in Viktor Frankl», *Settimana* 39/40 (2006) 13ss.

un acto de la voluntad⁶⁰. Y, como se ha visto, admite asimismo que la religiosidad es inconsciente⁶¹. Acepta que «el sentido es una pared detrás de la cual no podemos retroceder y que, simplemente, tenemos que aceptar; este sentido último debemos aceptarlo, porque ya no podemos averiguar nada más allá de él dado que, al intentar responder al interrogante por el sentido de la existencia, la existencia del sentido ya se presupone. En resumen, la fe del hombre en un sentido, es a la manera kantiana, una categoría trascendental»⁶². Esta referencia a Kant no es baladí, pues si la clave de su *Crítica de la razón pura* –como el pensador de Königsberg refiere en el Prólogo a la segunda edición de la misma– radica en el «tuve, pues, que suprimir el saber para dejar paso a la fe»⁶³, algo similar lleva a cabo el pensador de Viena, como *mutatis mutandis* lo llevó a cabo en su día el filósofo de Copenhague. Por lo demás, Frankl matiza que «esta religiosidad inconsciente no es del “ello” sino del “yo”, no es psíquica sino espiritual, no orgánica sino personal, en una palabra, existencial»⁶⁴.

El problema de Viktor E. Frankl en este tema estriba, pues, en no distinguir entre religión natural y sobrenatural⁶⁵, porque la primera es netamente antropológica (filosófica por tanto, no estrictamente de teología sobrenatural); tan natural como pretende serlo la logoterapia centrada en el núcleo personal. Consecuentemente, no se trata –como él supone– de fundir la logoterapia con la religión sobrenatural⁶⁶, sino de ver primero su vínculo con la religión natural y, a más a más, si libremente se acepta la revelación, su apertura a la religión revelada, porque la fe sobrenatural no es otra cosa que la elevación del conocer personal natural. Por lo demás, tampoco es correcto sostener –como Frankl afirma– que en lo que de ordinario se llaman «religiones» todas sean iguales, valgan lo mismo y estén en el mismo plano⁶⁷. En efecto,

⁶⁰ «No es posible ser un poco ateo y un poco teísta. Tampoco entre lo verdadero y lo falso, y no sólo entre lo bueno y lo malo es posible ni “dialéctica” ni “síntesis”, sino sólo decisión por uno o por otro». *Ibid.*, 144.

⁶¹ «Hay una “espiritualidad” inconsciente, una moralidad inconsciente y una creencia inconsciente». *Ibid.*, 147.

⁶² *La voluntad de sentido*, ed. cit., 115.

⁶³ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1978, Prólogo a la 2ª ed., B XXX, p. 27.

⁶⁴ FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, ed. cit., 123.

⁶⁵ Esta indistinción es explícita en *Raisons de vivre*, ed. cit., 132.

⁶⁶ «La fusion de la psychothérapie et de la religion engendre nécessairement de la confusion, car elle confond deux dimensions différentes». *Ibid.*, 132.

⁶⁷ «Una confesión (religiosa) no puede pretender ser superior a las demás». *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 294. «Ninguna religión puede declararse superior a otra». *El hombre en busca del sentido último*, ed. cit., 198.

esto no es correcto por varios motivos: Uno, porque no todas son religiones, sino que unas –la mayoría–, las que son búsquedas humanas de Dios, son propiamente «religiones», mientras que en otras –la judía y cristiana–, es Dios quien ha buscado a los hombres manifestándose a ellos; por tanto, más que religiones son «revelaciones». Otro, porque la distinción entre unas y otras es jerárquica, y no sólo en lo que respecta a la superioridad de las revelaciones respecto de las religiones, sino porque, en las que son religión, unas descubren más de Dios que otras; y en las que son revelación, una es completa y otra no, pero este último discernimiento hay que reservarlo a la teología sobrenatural.

En definitiva, como respuesta a la pregunta que encabeza este epígrafe hay que indicar que la apertura humana a Dios es, según Frankl, inconsciente.

DESENLACE: EL PROBLEMA DEL FIDEÍSMO

Frankl acepta que Dios es el referente último de nuestra vida, y esto no lo admite por medio del conocimiento natural, del cual dice que está ciego respecto del ser divino, sino exclusivamente por fe: «no conocemos al gran espectador de nuestras vidas. Está sentado en la oscuridad, ahí (*gesto indicador*), en algún palco. Pero nos está observando constantemente»⁶⁸.

Frankl salta de la ciencia natural a la fe sin pasar por las diversas partes de la filosofía que accede a Dios⁶⁹. Este planteamiento es netamente fideísta. Con todo, esta fe no tiene en Frankl la carga de falta de conocer y de aceptación de lo absurdo que se encontraba en las descripciones de Kierkegaard, porque el pensador vienés matiza en algún pasaje que «*la fe no es un pensamiento del que se ha quitado la realidad de lo pensado, sino un pensamiento al que se ha añadido la existencialidad del pensante*»⁷⁰.

Es verdad, como afirma Frankl, que en la fe el existente está enteramente comprometido; y también lo es que en la fe el existente no prescinde ni de su razón ni de su conocer personal, los cuales son distintos. Sí; aunque esto último no se suela tener en cuenta, además de la luz de la razón, el existente es, ante todo, luz, sentido, no oscuridad, es decir, es conocer personal. En efecto,

⁶⁸ *Sincronización en Birkenwald*, ed. cit., 55.

⁶⁹ Cfr. *El hombre doliente*, ed. cit., 149.

⁷⁰ *Ibíd.*, 152-153. Cursivas en el original.

es obvio que toda persona sabe que ella no se reduce a su razón y que tal conocer en modo alguno es racional, sino otro tipo de conocer personal superior al de la razón que mira a la razón desde arriba de ella. Y es precisamente esa luz la que es elevada por la fe sobrenatural, no directamente el conocer de la razón, pues es obvio que caben muchas personas con fe, por ejemplo, los niños bautizados, cuya razón no pasa de *tabula rasa*. Por tanto, en la razón como potencia pasiva no puede inherir la fe, que es perfección, actividad, riqueza. En cambio, carece de sentido decir de tales personas que como personas son *tabula rasa*, pues la persona no es una potencia pasiva, sino un acto, en concreto un «acto de ser» libre, con sentido o verdad, o sea, abierto cognoscitivamente. Por eso la fe (y las demás virtudes teologales) inciden directamente sobre la persona y, por eso, en concreto, la fe es una elevación del conocer personal, de la luz, verdad o sentido que cada persona nativamente es. Por lo demás, esta tesis no supone novedad alguna, pues equivale a advertir la distinción real tomista entre *actus essendi-essentia* no sólo en antropología, sino también en teoría del conocimiento.

Sin embargo, los aludidos matices franklianos parecen entrar en contradicción con otros pasajes de su obra en los que manifiesta a las claras su fideísmo⁷¹. Pero ésta, *Fideismus*, es palabra que no aparece en su obra. Ante estas discordancias cabe afirmar que la teoría del conocimiento no es lo fuerte en la filosofía de Frankl, que, aunque también fue doctor en filosofía, se dedicó fundamentalmente a la psicoterapia; de otro modo: el pensador vienés desconoce el alcance de los niveles superiores del conocer humano, los que en la tradición medieval se encuadraban en la «*ratio superior*» o en el «*intellectus*». Pero este desconocimiento también es comprensible, porque dichos niveles están olvidados –salvo honrosa y reciente excepción– a lo largo de la filosofía moderna y contemporánea, ceñida en exclusiva a alguna vertiente racional.

A lo que precede se puede objetar que Frankl tiene en cuenta los niveles superiores del conocer humano al menos cuando él distingue el «*intellectus*» de la «*ratio*». Sin embargo, a esta objeción hay que replicar que Frankl no sólo niega que la «*ratio*» alcance lo divino⁷², sino que también niega que lo alcan-

⁷¹ Cfr. *ibíd.*, 163 y 246.

⁷² «El que duda de la existencia de un supersentido y por ello cae en la desesperación, está en Dios algo: la *ratio* como única posibilidad de búsqueda y de interpretación del sentido». *Ibíd.*, 280.

ce el «*intellectus*»⁷³. Pero decir que ambos no están abiertos naturalmente a Dios es incurrir en un error, pues ambas dimensiones conocen que Dios existe y asimismo algo de él, aunque el «*intellectus*» conoce más de Dios que la «*ratio*». Más aún, dentro de lo que en la tradición medieval se llamaba en general «*ratio*» e «*intellectus*» existen diversos niveles o caminos de acceso a la divinidad, y en unos se conoce más del ser divino que en otros. Es comprensible que tras esta negación del alcance del conocer superior humano, Frankl lo sustituya por la fe⁷⁴. Pero con este reemplazo incurre en fideísmo, siendo éste demasiado manifiesto en sus escritos.

En la filosofía de Kierkegaard y en la de Frankl hay muchas dimensiones valiosas a rescatar y proseguir, pero en ambas existe un punto neurálgico que debe ser corregido: el *fideísmo*⁷⁵. Con todo, como se ha adelantado, el fideísmo frankliano está más atenuado que el kierkegaardiano, entre otras cosas porque admite que desde nuestra intimidad personal podemos saltar comparativamente a Dios: «siendo el espíritu humano de índole personal, no podemos concluir sin más que el espíritu divino sea igualmente espíritu personal; la conclusión correcta es que el espíritu divino es al menos tan persona, pero en rigor es suprapersonal... Hay otra razón para presentir (para “concluir por avance”) que Dios no puede menos de ser persona. Frente a la idea spinoziana de que aquel que ama a Dios no puede desear que este ser perfecto le corresponda en el amor, nosotros opinamos que el amor sólo puede dirigirse a una persona y no a una cosa; debe ser amor a un quién y no a un qué, a un tú y no a un ello, y por eso no puede ser un amor panteísta»⁷⁶. Es verdad que el

⁷³ «También se puede endiosar el intelecto, y también este endiosamiento conduce a la desesperación, cuando el hombre lo subordina todo a la comprensión del ser y del sentido. El sacrificio del entendimiento significa simplemente el reconocimiento de que hay algo más elevado que él, que es preciso estar dispuesto a sacrificarlo, a renunciar a él. El *sacrificium intellectus*, en efecto, no es la renuncia al intelecto, a la ratio como tal, sino sólo la renuncia a su endiosamiento, una renuncia, por tanto, condicionada, la renuncia a elevar la *ratio*, la razón, al rango de valor incondicionado». *Ibid.*, 380.

⁷⁴ «Lo que libra de la desesperación ante el aparente absurdo es su confianza en el supersentido oculto. Una confianza que incluye la renuncia a la cognoscibilidad del supersentido a favor de la fe en él». *Ibid.*, 280.

⁷⁵ Es patente en Kierkegaard. Cfr. al respecto mi trabajo: «El hombre como *relación* a Dios según Kierkegaard», *Scripta Theologica* 44/3 (2012) 561-582. Y es patente asimismo en Frankl: «en cuanto a la trascendencia, sabemos que Dios es en rigor impenetrable e inefable; sólo es posible creer en él, amarle». *El hombre doliente*, ed. cit., 289.

⁷⁶ *Ibid.*, 290-291. En otra obra defiende esta misma posición: «En el fondo no se puede hablar de Dios sino sólo a Dios, no de él como de una cosa, de un algo, de un ello ni tampoco propiamente de un él; sino sólo a él como un compañero, a un alguien, a un tú». *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 118.

amor personal es respecto de personas, no de cosas; pero también lo es que el *conocer personal* lo es respecto de personas, no de cosas. Y en uno y en otro caso, el primer referente es el Dios personal.

Desde la intimidad personal humana Frankl barrunta que ésta se debe corresponder con una persona capaz de vincularse a ella y dotarle de sentido. Pero cierra prematuramente el camino de acceso natural a Dios, el que podríamos llamar de teología natural desde el núcleo personal humano, para abrir rápidamente el sobrenatural: «¿cómo se salva el tú? ¿Qué es capaz de respetar a Dios como un tú? La *oración*: es el único acto del espíritu humano que puede hacer presente a Dios como un tú... *Como hay canciones sin palabras, hay también oraciones sin palabras, y como aquéllas son las más hermosas, éstas pueden ser las más religiosas*»⁷⁷. Por eso sostiene que toda teodicea es aporética⁷⁸, o también, que no cabe teología natural alguna desde la antropología⁷⁹. Como se recordará, la teología natural (tanto la de corte tomista como las de perfil moderno) suele estar planteada desde la metafísica, no desde la antropología, es decir, se ha procedido a demostrar la «existencia» divina, y en menor medida su «esencia» mirando hacia fuera, es decir, partiendo de ser del cosmos, no mirando hacia dentro, desde el ser personal humano. No es que este tradicional camino metafísico le parezca a Frankl escaso comparado con el antropológico, sino que estima que ambos son problemáticos, pues, en rigor, estima que no acceden a Dios⁸⁰. Esta hipótesis, que es errónea, le lleva de la mano al fideísmo.

Como es sabido, el problema del fideísmo no sólo es recurrente y muy generalizado en la historia, sino, por lo mismo, uno de los errores más combatidos por la doctrina de la Iglesia católica⁸¹. El fideísmo de Frankl afecta a

⁷⁷ *El hombre doliente*, ed. cit., 292.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 296. Cfr. también: *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 147.

⁷⁹ «Considero lo teológico como una dimensión que trasciende la dimensión antropológica y, por tanto, también la psicoterapia en cuanto tal». FRANKL, V., *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, ed. cit., 58.

⁸⁰ «He leído que (Tomás de Aquino) dice: podemos ciertamente saber *que* Dios existe, pero no podemos saber *qué* es Dios. Hace algunas décadas lo he expresado así en uno de mis libros: todas nuestras afirmaciones sobre Dios deben ser entendidas entre comillas. Dios es “de naturaleza personal”, Dios es “bondadoso”, etc. El antropomorfismo es inevitable. Lo importante es que seamos conscientes de ese antropomorfismo. De momento no es posible evitarlo. Pues estos atributos divinos son y seguirán siendo únicamente propiedades *humanas*, y, con no poca frecuencia, demasiado humanas. Así, ni Dios mismo escapa de ser simbolizado de un modo más o menos antropomórfico». *Ibid.*, 80.

⁸¹ Cfr. DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, cit., nn. 3033, 2751-2756, 2765-2768. Cfr. respecto mi trabajo: «El fideísmo», en *Riesgos actuales de la universidad*, Madrid: Eiuansa, 2010, 169-184.

su visión de Dios y de lo que de él puede conocer, porque escribe que «nosotros no podemos hablar de Dios, pero nosotros podemos hablar con Dios. Podemos rezar»⁸². Sin embargo, frente a eso hay que sostener que el hombre es capaz de ambas cosas y las dos son en él naturales. También pueden ser sobrenaturales cuando ambas son elevadas por Dios; elevación que nos permite conocer más de Dios, es decir, más de lo que permite el conocer natural, y hablar de él y con él según lo que ese mayor conocimiento nos permite. Como se ve, la distinción real entre religión natural y sobrenatural está oscurecida en el pensamiento frankliano, hasta el punto de negar que el conocer natural humano acceda a Dios⁸³. En esto su influjo y afinidad con Kierkegaard es manifiesto. No obstante, frente a este parecer hay que mantener que el conocer natural humano accede a Dios⁸⁴, además con múltiples niveles de conocimiento, descubriendo más de Dios los superiores que los inferiores. Añádase que, por encima de ellos, está la fe sobrenatural que es, ante todo, un nuevo modo de conocer otorgado por don divino y cuyo tema es exclusivamente el ser personal divino.

El fideísmo está latente en la mayor parte de los textos franklianos en los que alude a Dios. Sin embargo, los que siguen se puede considerar como cierta excepción: «¿qué es la fe sino un conocer decisivo, un conocer que hace valer todo el peso de su autoridad? La fe no es una razón a la que se le sustrae la realidad de lo razonado sino una razón a la que se le incrementa la existencialidad del razonar»⁸⁵. En otro lugar añade: «considero que creer no es un pensar, un acto espiritual disminuido en cuanto a la realidad de lo pensado, sino más bien un pensamiento enriquecido por la existencialidad del pensante. Lejos de significar “no saber”, creer significaba en realidad que el acto de fe se apoya en un acto existencial»⁸⁶. Con todo, estos textos están encapotados bajo

⁸² *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 134. Cfr. también: FLECKENSTEIN, K.-H., «Entrevista a Frankl», en LUKAS, E., *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida. El pensamiento esencial de Viktor E. Frankl*, Barcelona: Plataforma Editorial, 2008, 27.

⁸³ Cfr. FRANKL, V., *Raisons de vivre*, ed. cit., 136-137.

⁸⁴ Cfr. al respecto mi trabajo: «El acceso a Dios del conocer personal humano», *Studia Poliana* 14 (2012) 83-117. El acceso noético a Dios no sólo es propio de la razón (por diversas vías operativas de esta potencia), sino también a través de los hábitos innatos superiores a esta facultad y, por encima de ellos, a través del conocer personal o conocer a nivel de acto de ser.

⁸⁵ *Logoterapia y análisis existencial*, ed. cit., 149.

⁸⁶ *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, ed. cit., 103. Previamente en esta obra ha indicado: «El mundo religioso incluye al que podríamos llamar “mundo secular”. No tiene por qué haber en ello contradicción alguna. Por eso hablo de dos dimensiones, pues así se acentúa tanto la diferencia esencial como la correlación, la relación inclusiva entre lo teológico y lo antropológico».

una mayoría de pasajes de neto sabor fideísta. Qué sostuviese Frankl al final de sus días, al margen de lo que previamente había dejado publicado, es cuestión tan interesante como remitida a sus biógrafos.

Resumiendo: si se tiene en cuenta la mayor parte de la producción escrita de Frankl se advierte en ella que admite una apertura a Dios que no es cognoscitiva sino «experiencial», propia del afecto, de corte amante, de tú a Tú, que no está vinculada al conocer, sino exclusivamente a la fe —«(a Dios) no lo podemos pensar (*denken*) sino sólo creer» (*glauben*)—. Pero este parecer es netamente fideísta.

Ibid., 59. Y más adelante añade: «En la escuela primaria se nos decía constantemente que creer significa no saber, y que, por otra parte, no saber equivalía a ser un borrico. Creer se presentaba, en consecuencia, como la variante pobre de un acto del espíritu. Ahora pienso que lo correcto es precisamente lo contrario». *Ibid.*, 103.

Bibliografía

- AA.VV., *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*, Barcelona: Herder, 2005.
- BRUZZONE, D., «Volonta di disgnificato e Senso Ultimo. Le natura teocentrica dell'autotrascendenza», *Attualità in Logoterapia* 3 (2001) 7-40.
- FIZZOTTI, E., «Frankl e le nuove dimensioni dell'inconscio», *Studi Cattolici* 358 (2010) 262-266.
- FIZZOTTI, E., «Religione e fede in Viktor Frankl», *Settimana* 39/40 (2006) 13.
- FLECKENSTEIN, K.-H., «Entrevista a Frankl», en LUKAS, E., *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida. El pensamiento esencial de Viktor E. Frankl*, Barcelona: Plataforma Editorial, 2008.
- FRANKL, V., *La idea psicológica del hombre*, Madrid: Rialp, 1984.
- FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Barcelona: Herder, 1988.
- FRANKL, V., *Ante el vacío existencial. Hacia la humanización de la psicoterapia*, Barcelona: Herder, 1980.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 1980.
- FRANKL, V., *Raisons de vivre*, Bellegarde: Ed. du Tricorne, 1993.
- FRANKL, V., *La psicoterapia y la dignidad de la existencia*, Buenos Aires: Almagesto, 1992.
- FRANKL, V., *El hombre doliente*, Barcelona: Herder, 1987.
- FRANKL, V., *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona: Herder, 1990.
- FRANKL, V., *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Barcelona: Herder, 1997.
- FRANKL, V., *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*, 2 ed. Barcelona: Herder, 2001.
- FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona: Herder, 1977.
- FRANKL, V., *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*, Buenos Aires: San Pablo, 1997.
- FRANKL, V., *Tras las huellas del logos. Correspondencia con Viktor E. Frankl*, Buenos Aires: San Pablo, 1996.
- FRANKL, V., *Sincronización en Birkenwald*, Barcelona: Herder, 2013.
- JOLÍN, J., *Autotrascendencia de la persona humana en Viktor Frankl*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2003.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1978.

- KOVACS, G., «Ultimate reality and meaning in Viktor E. Frankl», *Ultimate Reality and Meaning* 5 (1982) 118-139.
- LOMBARDO, R. G., «La vida como misión», *Revista LOGO: teoría, terapia, actitud* XVI/30 (1999) 3ss.
- LUKAS, E., *Psicoterapia en dignidad*, Buenos Aires: San Pablo, 1995.
- MARHABA, S., «Il meta-senso come unico senso possibile. Nuovi orizzonti della visione esistenziale di Viktor E. Frankl», *Ricerca di senso* 9/1 (2012) 11-26.
- RATZINGER, J., *Mirar a Cristo, Ejercicios de Fe, Esperanza y Amor*, Valencia: Edicep, 1989.
- ROSE, H. H., «Viktor Frankl on Conscience and God», *The Jewish Spectator* (1976) 49-50.
- SELLÉS, J. F., «El hombre como *relación* a Dios según Kierkegaard», *Scripta Theologica* 44/3 (2012) 561-582.
- SELLÉS, J. F., «El fideísmo», en *Riesgos actuales de la universidad*, Madrid: Eiunsa, 2010, 169-184.
- SELLÉS, J. F., «El acceso a Dios del conocer personal humano», *Studia Poliana* 14 (2012) 83-117.
- TORELLÓ, J. B., «Viktor Frankl abre las puertas de la fe», *Palabra* 398 (1997) 64-66.
- VIAL MENA, W., *La antropología de Viktor Frankl*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2000.

