



Tear Online é licenciada sob uma Licença Creative Commons.

HOMO INCOMPLETUM: O VAZIO COMO ESTADO EXISTENCIAL E A ESPIRITUALIDADE INTEGRAL

Homo Incompletum: emptiness as an existential state and integral spirituality

Leonardo Ferreira Gonçalves*

Larissa Bragança de Vasconcelos Pessoa**

Emmanuel Brasil***

Resumo:

Este artigo propõe uma análise antropológico-filosófica da condição humana a partir do conceito de *homo incompletum*, argumentando que o vazio existencial não representa meramente uma deficiência ontológica, mas constitui o fundamento essencial para o desenvolvimento de uma espiritualidade integral e autêntica. Por meio de uma investigação interdisciplinar que articula filosofia existencial, psicologia humanista e teologia contemporânea, busca-se demonstrar como a contemporânea "ditadura da felicidade"¹ compromete a possibilidade de uma experiência existencial significativa ao negar a dimensão constitutiva da incompletude humana. A partir da logoterapia de Viktor Frankl, da fenomenologia existencial e da teologia do *Deus absconditus*, propõe-se um modelo interpretativo que reconhece a aceitação da incompletude como condição sine qua non para uma vida espiritualmente profunda e existencialmente significativa, apontando caminhos para uma espiritualidade integradora que transcende os reducionismos contemporâneos.

Palavras-chave: Homo incompletum. Vazio existencial. Espiritualidade integral. Sentido da vida. Logoterapia.

Abstract: This article proposes an anthropological-philosophical analysis of the human condition based on the concept of *homo incompletum*, arguing that existential emptiness does not merely represent an ontological deficiency, but constitutes the essential foundation for developing an integral and authentic spirituality. Through an interdisciplinary investigation that articulates existential philosophy, humanistic psychology, and contemporary theology, it seeks to demonstrate how the contemporary "dictatorship of happiness" compromises the possibility of a meaningful existential experience by denying the constitutive dimension of human incompleteness. Drawing from Viktor Frankl's logotherapy, existential phenomenology, and the theology of *Deus absconditus*, an interpretative model is proposed that recognizes the acceptance of incompleteness as a sine qua non condition for a spiritually profound and existentially meaningful life, pointing to paths for an integrative spirituality that transcends contemporary reductionisms.

Keywords: Homo incompletum. Existential emptiness. Integral spirituality. Meaning of life. Logotherapy.

* Leonardo Ferreira Gonçalves é bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Brasília, é mestre em Teologia pelas Faculdades EST (São Leopoldo) e atualmente está realizando o doutorado em Teologia pelas Faculdades EST (São Leopoldo). Email: leomovlab@gmail.com

** Larissa Bragança de Vasconcelos Pessoa é licenciada em Pedagogia pela UNB (Brasília DF) atualmente está realizando o mestrado em Teologia pelas Faculdades EST (São Leopoldo). Email: larabv3@hotmail.com.

*** Emmanuel Brasil é Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB). Atua como Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Ciência Política do Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa de São Paulo. Email: emmanuel.brasil@idp.edu.br

¹ BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

1 Introdução

A condição humana é fundamentalmente caracterizada por uma dimensão de incompletude ontológica. O ser humano existe e opera sob o que pode ser tecnicamente descrito como um vácuo existencial – uma inquietude fundamental que o impele constantemente à busca por sentido, transcendência e completude. Essa condição, longe de representar uma mera deficiência a ser superada, constitui o próprio fundamento da possibilidade humana de construção de significado e abertura para a dimensão da transcendência².

Contudo, a sociedade contemporânea, marcada pelo que Zygmunt Bauman³ denominou "ditadura da felicidade", caracteriza-se por uma sistemática tentativa de negação e supressão dessa incompletude constitutiva. Observa-se uma tendência cultural generalizada de busca incessante por gratificação imediata e eliminação de qualquer forma de desconforto existencial, configurando o que Han⁴ descreve como uma "sociedade positiva" que rejeita "toda forma de negatividade".

Este artigo apresenta uma análise crítica dessa tendência cultural, buscando demonstrar que o reconhecimento e a aceitação do vazio existencial, longe de representarem uma postura pessimista ou niilista, constituem elementos essenciais para o desenvolvimento de uma espiritualidade autêntica e integral. Para tal fim, propõe-se o conceito de *homo incompletum* como chave hermenêutica para compreender a permanente inadequação humana e sua relação com as questões transcendentais que permeiam a existência.

A hipótese central que orienta esta investigação sustenta que a tentativa contemporânea de eliminar todas as formas de vazio ou sofrimento configura-se paradoxalmente como um movimento contrário à autêntica busca por significado existencial. Argumenta-se, assim, que o sentido existencial não equivale à ausência de vazio, mas se constitui precisamente através do reconhecimento e da integração dessa incompletude como dimensão constitutiva da condição humana e como pré-requisito fundamental para a experiência de significado último.

² TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 45.

³ BAUMAN, 2009, p. 17.

⁴ HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 24.

Como afirma Frankl⁵, "o que o homem realmente precisa não é um estado livre de tensões, mas antes a busca e a luta por um objetivo que valha a pena". Esta perspectiva, que será desenvolvida ao longo do presente estudo, aponta para a necessidade de uma reconsideração radical da compreensão contemporânea acerca do sentido da vida e da dimensão espiritual da existência humana.

O presente estudo constitui fundamentalmente uma investigação bibliográfica qualitativa, adotando uma abordagem hermenêutica para a análise de textos filosóficos, teológicos e psicológicos relacionados à temática do vazio existencial, da incompletude humana e da espiritualidade. A pesquisa orienta-se pelos princípios metodológicos da fenomenologia hermenêutica⁶, buscando não apenas descrever, mas compreender interpretativamente os fenômenos em questão.

O procedimento metodológico compreende as seguintes etapas:

Revisão sistemática da literatura acerca dos conceitos de vazio existencial, incompletude humana, espiritualidade e busca por significado, abrangendo obras fundamentais da filosofia existencial, da psicologia humanista-existencial e da teologia contemporânea.

Análise crítica da obra de Viktor Frankl, com ênfase particular em sua concepção de vazio existencial e sua abordagem logoterapêutica, buscando estabelecer conexões com o conceito proposto de *homo incompletum*.

Investigação das contribuições existencialistas de Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, particularmente no que concerne à compreensão ontológica da condição humana como fundamentalmente marcada pela finitude e pela incompletude.

Estudo do conceito teológico de *Deus absconditus* e suas implicações para uma compreensão da espiritualidade que integre a experiência do vazio e da incompletude, explorando a dialética presença-ausência na experiência religiosa.

Elaboração de uma síntese teórica que articule os conceitos de *homo incompletum*, vazio existencial e espiritualidade integral, propondo um modelo compreensivo que transcenda os reducionismos contemporâneos.

⁵ FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2019, p. 135.

⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2015.

A pesquisa adota uma perspectiva interdisciplinar, integrando contribuições da filosofia, psicologia, sociologia e teologia, em consonância com a complexidade do fenômeno investigado. A abordagem hermenêutica busca não apenas explicar, mas compreender existencialmente as dimensões do vazio e da incompletude na experiência humana, reconhecendo o caráter interpretativo de toda aproximação a estes fenômenos⁷.

Em consonância com os princípios da hermenêutica filosófica⁸, reconhece-se que a investigação não se constitui como um acesso neutro ou objetivo aos fenômenos, mas como um diálogo interpretativo que parte de uma pré-compreensão e se desenvolve em um constante movimento entre as partes e o todo, entre os textos analisados e o horizonte compreensivo do pesquisador.

2 Espiritualidade Integral

A proposta de uma espiritualidade integral fundamentada no conceito de *homo incompletum* apresenta-se como alternativa significativa à contemporânea "ditadura da felicidade" criticada por Bauman⁹ e aos diversos reducionismos que caracterizam as abordagens atuais da dimensão espiritual humana. Ao reconhecer o vazio existencial como parte constitutiva da condição humana e como potencialmente positivo na busca por significado, esta perspectiva oferece uma compreensão mais profunda e autêntica da jornada espiritual.

A espiritualidade integral não se refere a uma nova religião ou a um sistema doutrinário fechado, mas a uma *postura existencial* que pode ser cultivada em diferentes tradições religiosas, filosóficas ou mesmo em contextos seculares. Ela é adjetivada de **integral** por três motivos fundamentais: **(1) Integra a totalidade da experiência humana:** Ao contrário de abordagens que buscam suprimir ou negar o sofrimento, a finitude e a negatividade, a espiritualidade integral reconhece e acolhe essas dimensões como partes constitutivas e potencialmente transformadoras da vida. Como observa Merton¹⁰, o sofrimento não é um problema a ser resolvido, mas um mistério a ser vivido. **(2) Integra múltiplas dimensões do saber:** Conforme a

⁷ RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

⁸ GADAMER, 2015.

⁹ BAUMAN, 2009.

¹⁰ MERTON, T. **Novas sementes de contemplação**. Petrópolis: Vozes, 2007

abordagem interdisciplinar deste artigo, ela dialoga com a filosofia, a psicologia e a teologia para construir uma compreensão mais complexa da condição humana. **(3) Integra a tensão entre opostos:** Caracteriza-se por uma permanente tensão dialética entre imanência e transcendência, presença e ausência, vazio e plenitude, habitando esse campo como um espaço fecundo de revelação¹¹.

A espiritualidade integral manifesta-se concretamente através de práticas e atitudes que promovem a aceitação da incompletude como caminho para o sentido. Suas principais características são: **(1) Abertura ao Mistério:** Cultiva uma atitude de reverência diante do que ultrapassa a compreensão, reconhecendo os limites do conhecimento humano, o que Otto¹² descreveu como o *mysterium tremendum et fascinans*. **(2) Atenção Plena e Escuta do Vazio:** Desenvolve um exercício contínuo de atenção, no qual o vazio não é eliminado, mas escutado como fonte de profundidade. **(3) Integração da Sombra:** Envolve a aceitação dos aspectos negados ou reprimidos da personalidade, o que Jung¹³ considera um passo fundamental para o desenvolvimento de uma personalidade integrada. **(4) Dimensão Ética e Relacional:** A transcendência se realiza primariamente na relação ética e na responsabilidade pelo outro. Conforme Levinas¹⁴, o encontro com a alteridade é o que verdadeiramente nos interpela e nos abre ao infinito.

Esta abordagem encontra um forte aliado na logoterapia de Viktor Frankl¹⁵, que propõe que o sentido pode ser encontrado não apenas na criação e na experiência, mas crucialmente, através da atitude que tomamos diante do sofrimento inevitável. Da mesma forma, a teologia do *Deus absconditus* (o Deus oculto) articula uma dialética de presença-ausência, onde Deus pode ser encontrado paradoxalmente nos espaços de vazio e abandono¹⁶.

A valorização da incompletude como dimensão essencial da experiência humana estabelece um diálogo fecundo com diversas tradições filosóficas, psicológicas e espirituais. Como observa Kierkegaard¹⁷, "a angústia é a vertigem da

¹¹ TILLICH, P. **Coragem de ser**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

¹² OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

¹³ JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹⁴ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Lisboa: Edições 70, 2008.

¹⁵ FRANKL, 2019.

¹⁶ LUTERO, M. **Obras selecionadas**: debates e controvérsias II. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

¹⁷ KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de angústia**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 157.

liberdade", sugerindo que é precisamente na experiência da incompletude e da abertura existencial que reside a possibilidade de uma liberdade autêntica.

A crítica à "ditadura da felicidade" contemporânea não implica, contudo, uma glorificação do sofrimento ou uma postura niilista diante da existência. Como enfatiza Frankl¹⁸, "o sofrimento deixa de ser sofrimento, em certo sentido, no momento em que encontramos um significado", apontando para a possibilidade de integrar mesmo as experiências mais dolorosas em uma narrativa existencial significativa.

Permanecem, no entanto, questões importantes que merecem investigação mais aprofundada: **(1) implicações práticas** e a busca por entender quais as implicações concretas desta compreensão para o desenvolvimento de abordagens terapêuticas e de aconselhamento espiritual que integrem a dimensão da incompletude como potencialmente positiva; **(2) dimensão social e política** e como situar esta visão em um contexto social e político mais amplo, evitando uma abordagem puramente individualista da espiritualidade e reconhecendo as dimensões estruturais do sofrimento humano; **(3) relação com a ciência contemporânea** e como o conceito de *homo incompletum* se articula com os desenvolvimentos recentes nas neurociências, na física quântica e em outras áreas científicas que sugerem uma visão mais complexa e menos determinista da realidade.

A integração destas questões em uma perspectiva mais ampla e interdisciplinar representa um desafio significativo para o desenvolvimento futuro da proposta apresentada neste artigo. Como observa Morin¹⁹, "o pensamento complexo não resolve por si só os problemas, mas constitui uma ajuda à estratégia que pode resolvê-los", apontando para a necessidade de uma abordagem que reconheça a complexidade irreduzível da condição humana e de sua dimensão espiritual.

3 Espiritualidade Integral e Sociabilidade Contemporânea

O fenômeno da espiritualidade contemporânea caracteriza-se pela lógica de consumo e privatização das experiências transcendentais. Este movimento, que Bauman²⁰ conceitua como "modernidade líquida", evidencia a dissolução das

¹⁸ FRANKL, 2019, p. 133.

¹⁹ MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 38.

²⁰ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

estruturas coletivas que antes sustentavam os sentidos existenciais compartilhados. A consequência imediata é a emergência de uma configuração espiritual autocentrada, onde o indivíduo torna-se critério principal de validação da experiência transcendente, destituindo-a de seu potencial coesivo social para convertê-la em recurso terapêutico individualizado.

Taylor²¹, ao analisar a "era da autenticidade", identifica a valorização crescente de percursos individualizados de construção de sentido, emancipados de estruturas dogmáticas tradicionais. Esta valorização da interioridade produz consequências paradoxais: junto à ampliação da liberdade individual, intensifica-se o sentimento de desorientação e isolamento. A espiritualidade transmuta-se em projeto de autoexploração subjetiva, orientado pela realização emocional imediata, dificultando a construção de narrativas coletivas capazes de sustentar vínculos sociais significativos.

Illouz²² corrobora esta tendência ao identificar uma espiritualidade ancorada no "narcisismo terapêutico", convertendo o autoconhecimento em capital simbólico. As práticas espirituais são consumidas como bens, enquanto a linguagem do sofrimento existencial cede espaço à performance emocional. O sofrimento, quando reconhecido, é ressignificado como deficiência de autogestão, não mais como condição existencial compartilhada, evidenciando o esvaziamento do potencial coletivo da espiritualidade.

A contribuição de Sennett²³ amplia esta crítica ao identificar na "tirania da intimidade" um fator de desestruturação da vida pública. A exposição emocional excessiva, característica da espiritualidade contemporânea, compromete os códigos de civilidade e inviabiliza a manutenção de um espaço simbólico comum. O sujeito espiritual da modernidade tardia, ao privatizar sua autenticidade, reproduz formas sutis de isolamento, convertendo a espiritualidade em exercício de autolegitimação afetiva.

Não obstante esta individualização, determinadas práticas preservam potencial significativo na reconstrução dos vínculos sociais. Observa-se o

²¹ TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

²² ILLOUZ, Eva. **Emotions, Imagination and Consumption**: A new research agenda. *Journal of Consumer Culture*, vol. 9, issue 3, 2009.

²³ SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

desenvolvimento de comunidades estruturadas em torno do cuidado mútuo, da escuta qualificada e da empatia. Iniciativas como grupos de meditação coletiva e espaços de espiritualidade plural reconfiguram o campo relacional como alternativas ao esgarçamento das estruturas tradicionais. Estas práticas operam como microestruturas de solidariedade que tensionam o paradigma da subjetividade isolada e reposicionam a alteridade no centro da experiência espiritual.

Durkheim²⁴ já identificava na religião um mecanismo de cimentação moral das coletividades, responsável pela regulação emocional e integração social. Berger²⁵ enfatiza que o universo simbólico religioso constitui elemento fundamental na construção de "estruturas de plausibilidade" que tornam o mundo inteligível. Mesmo em contextos de pluralidade e secularização, os espaços de espiritualidade podem funcionar como agências de reintegração simbólica, propiciando narrativas compartilhadas que acolhem o sofrimento e reconstituem vínculos de pertencimento.

A incompletude humana encontra na relação com a alteridade sua expressão mais radical. A alteridade, conforme Levinas²⁶, não se apresenta como objeto de compreensão, mas como presença que interpela e desestabiliza a ipseidade. Esta concepção ressoa na vivência espiritual contemporânea, deslocando o eixo da transcendência autocentrada para uma espiritualidade fundamentada no encontro intersubjetivo. O reconhecimento da incompletude no outro estabelece o fundamento de uma ética relacional que transcende a empatia superficial e configura-se como compromisso com a dignidade alteritária.

Esta abertura à alteridade encontra-se tensionada pelas configurações de sociabilidade digital, caracterizadas pela espetacularização da felicidade performática. As redes sociais constituem ambiente onde a experiência espiritual frequentemente se reduz a signos de bem-estar e simulações de transcendência que ocultam um vazio relacional. A busca por validação digital substitui a busca por sentido existencial, deslocando a experiência do sagrado para o domínio da autopromoção. Este esvaziamento do espaço público pela cultura da intimidade emocional produz

²⁴ DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

²⁵ BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

²⁶ LEVINAS, 2008.

comunidades organizadas pelo espelhamento narcísico, onde a alteridade é instrumentalizada para a construção identitária.

A espiritualidade persiste como campo ambivalente, atravessado por disputas simbólicas entre autenticidade individual e necessidade relacional. A tensão dialética entre busca de sentido existencial e desejo de validação social traduz uma profunda crise de mediação simbólica. Esta crise reatualiza a experiência da insuficiência como fundamento da espiritualidade e da ética. A espiritualidade configura-se, portanto, como espaço de enunciação da própria condição humana enquanto carência ontológica e incompletude constitutiva, remetendo à categoria do *homo incompletum* como conceito expressivo da precariedade constitutiva do ser humano em sua relação com o mundo e a alteridade.

4 A Noção de *Homo Incompletum* e suas Raízes Filosóficas

O conceito de *Homo Incompletum* proposto neste trabalho encontra suas raízes e ressonâncias em diversas correntes do pensamento filosófico e antropológico ocidental. Particularmente significativas são as contribuições da fenomenologia existencial, que oferece um fundamento ontológico para a compreensão da incompletude como dimensão constitutiva do ser humano.

Martin Heidegger²⁷, em sua análise fenomenológica do *Dasein* (ser-aí), caracteriza a condição humana fundamentalmente como ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), enfatizando a finitude e a incompletude como estruturas ontológicas do ser humano. Segundo o filósofo alemão, é precisamente essa consciência da própria finitude que possibilita ao ser humano uma existência autêntica:

O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia. [...] A angústia diante da morte é angústia 'diante' do poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O 'diante que' dessa angústia é o ser-no-mundo pura e simplesmente. O 'porquê' dessa angústia é o poder-ser do *Dasein* em sentido absoluto.²⁸

Na mesma direção, Jean-Paul Sartre²⁹ desenvolve a noção de que o ser humano é fundamentalmente caracterizado pela falta, pela ausência de uma essência pré-determinada. Para Sartre, o homem é primeiramente existência, um projeto

²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 326.

²⁸ HEIDEGGER, 2015, p. 326.

²⁹ SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

sempre inacabado que se constrói continuamente através de suas escolhas. "O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo"³⁰, o que implica reconhecer a incompletude como condição ontológica que fundamenta a liberdade humana.

Essa tradição filosófica existencial nos permite compreender o vazio existencial não como mera falta ou deficiência, mas como uma condição ontológica que possibilita e fundamenta a busca por significado. Como observa Camus³¹, "a luta para chegar ao cume basta para encher um coração de homem. É preciso imaginar Sísifo feliz". A felicidade autêntica, nessa perspectiva, não resulta da eliminação do absurdo ou do vazio existencial, mas de seu reconhecimento e integração na própria experiência de vida.

5 A Crítica à "Ditadura da Felicidade" na Sociedade Contemporânea

No contexto cultural contemporâneo, marcado pelo consumismo e pelo imperativo do prazer imediato, Zygmunt Bauman³² desenvolveu o conceito de "ditadura da felicidade" para descrever a tendência sistemática de rejeição de qualquer forma de sofrimento, desconforto ou vazio existencial. Segundo o sociólogo polonês:

A vida líquida é uma vida de consumo. Projeta o mundo e todos os seus fragmentos animados e inanimados como objetos de consumo, ou seja, objetos que perdem a sua utilidade (e portanto o seu lustre, a sua atração, o seu poder de sedução e o seu valor) enquanto são usados.³³

Nesse contexto cultural, todas as formas de vazio e sofrimento são percebidas como patológicas e devem ser imediatamente eliminadas, configurando o que Han³⁴ denomina "sociedade positiva" ou "sociedade do desempenho". Para o filósofo sul-coreano:

A sociedade positiva, da qual se elimina a negatividade do outro, é uma sociedade do desempenho [...]. O sujeito do desempenho explora a si mesmo até consumir-se completamente (burnout). Desenvolve uma

³⁰ SARTRE, 2014, p. 25.

³¹ CAMUS, Albert. O mito de Sísifo. Rio de Janeiro: Record, 2019, p. 87.

³² BAUMAN, 2009.

³³ BAUMAN, 2009, p. 16.

³⁴ HAN, 2017.

autoagressividade que não raramente desemboca na violência contra si mesmo.³⁵

Paradoxalmente, essa busca incessante por estados positivos e pela eliminação de qualquer forma de negatividade mostra-se frequentemente contraproducente na autêntica busca por significado existencial. Como observa Frankl³⁶, "a neurose coletiva de nosso tempo poderia ser descrita como uma neurose noógena de massa", caracterizada pela sensação de vazio e falta de sentido, mesmo em condições materiais satisfatórias ou privilegiadas.

De acordo com Lipovetsky³⁷, vivemos na "era do vazio", não porque experimentamos o vazio existencial de maneira autêntica, mas porque o negamos sistematicamente através do consumo e da busca por satisfação imediata. Para o filósofo francês, "quanto mais a cidade desenvolve as possibilidades de encontro, mais os indivíduos se sentem sós; quanto mais as relações se tornam livres, emancipadas das antigas restrições, mais rara se torna a possibilidade de conhecer uma relação intensa"³⁸.

Essa crítica à "ditadura da felicidade" contemporânea não constitui uma apologia ao sofrimento ou uma negação da importância do bem-estar, mas um reconhecimento de que a busca por uma existência significativa transcende a mera satisfação hedônica e requer a integração das dimensões de negatividade e incompletude constitutivas da condição humana.

6 A Logoterapia de Viktor Frankl e a Busca por Significado

A Logoterapia desenvolvida por Viktor E. Frankl oferece uma contribuição fundamental para a compreensão do vazio existencial como potencial positivo na busca por significado. Fundamentada na experiência pessoal de Frankl como sobrevivente de campos de concentração nazistas, a logoterapia (do grego *logos*, "sentido") propõe-se como uma abordagem terapêutica centrada no significado da existência humana.

³⁵ HAN, 2017, p. 30.

³⁶ FRANKL, 2019, p. 102.

³⁷ LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2007, p. 311.

³⁸ LIPOVETSKY, 2007, p. 74.

Para Frankl³⁹, "a busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida, e não uma 'racionalização secundária' de impulsos instintivos". Essa "vontade de sentido" constitui-se como força motivacional primária, distinguindo-se tanto do princípio do prazer freudiano quanto da vontade de poder adleriana.

Segundo Frankl⁴⁰, há três vias principais através das quais o ser humano pode encontrar sentido em sua existência: **(1) através da criação** e pelo trabalho, pela arte, pela produção de algo significativo; **(2) através da experiência** e pelo encontro com o outro, pelo amor, pela contemplação da verdade e da beleza; **(3) através da atitude perante o sofrimento inevitável** e pela transformação de uma tragédia pessoal em triunfo humano.

Esta terceira via é particularmente relevante para a compreensão do *homo incompletum*, pois assume que o vazio e o sofrimento, longe de serem meros obstáculos, podem constituir-se como condições de possibilidade para a realização existencial e para a descoberta de sentido. Como afirma Frankl:

Quando já não somos capazes de mudar uma situação – pensemos numa doença incurável, como um câncer em estado terminal – somos desafiados a mudar a nós mesmos [...] O que importa, portanto, não é o sentido da vida de um modo geral, mas antes o sentido específico da vida de uma pessoa em um dado momento.⁴¹

Nessa perspectiva, a busca por significado deixa de ser teleologicamente orientada para a eliminação do vazio existencial, passando a integrar esse vazio como dimensão constitutiva da própria experiência humana de sentido. Como observa Lukas⁴², discípula de Frankl, "o sentido nunca é dado, está sempre por ser encontrado", o que implica reconhecer a permanente incompletude como condição para uma busca significativa.

7 A Teologia de Deus Absconditus e a Dialética da Presença-Ausência

O conceito teológico de *Deus absconditus* (Deus oculto), desenvolvido por Martinho Lutero e posteriormente elaborado por diversos teólogos contemporâneos, oferece importantes contribuições para a compreensão da relação entre vazio e

³⁹ FRANKL, 2019, p. 124.

⁴⁰ FRANKL, 2019.

⁴¹ FRANKL, 2019, p. 135.

⁴² LUKAS, Elisabeth. **Prevenção psicológica**: a prevenção de crises e a proteção do mundo interior do ponto de vista da logoterapia. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 43.

plenitude na experiência espiritual humana. Esta noção teológica articula-se de maneira particularmente fecunda com o conceito de *homo incompletum* proposto neste trabalho.

Lutero⁴³, em sua obra *De Servo Arbitrio*, desenvolve a distinção entre o *Deus absconditus* (Deus oculto) e o *Deus revelatus* (Deus revelado), enfatizando que Deus permanece fundamentalmente inacessível em sua essência última, revelando-se paradoxalmente através de sua ocultação:

Deus habita numa luz inacessível, como testemunha Paulo. Ele permanece, porém, em sua natureza inefável. [...] Assim, Deus oculta sua eterna bondade e misericórdia sob a eterna ira, sua justiça sob a iniquidade. Este é o grau supremo da fé: crer que é misericordioso aquele que salva tão poucos e condena tantos, crer que é justo aquele que, por sua própria vontade, nos fez necessariamente condenáveis⁴⁴.

Essa concepção de um Deus que "se revela ao se esconder" estabelece uma dialética fundamental entre presença e ausência que ressoa profundamente com a condição existencial do *homo incompletum*. Como observa Moltmann⁴⁵, "o Deus crucificado é o Deus humano que clama em solidariedade com aqueles que sofrem", sugerindo que a divindade se manifesta precisamente nos espaços de vazio, sofrimento e incompletude da experiência humana.

Paul Tillich⁴⁶, por sua vez, desenvolve o conceito de "Deus além de Deus" para articular essa dialética da presença-ausência na experiência religiosa:

O Deus acima do Deus do teísmo não é menos do que o Deus do teísmo, mas mais. Ele não tem nome, a não ser nomes simbólicos, porque a linguagem se tornou significativa apenas no encontro do finito com o finito. O Deus acima do Deus do teísmo não é um Deus para quem podemos nos dirigir.⁴⁷

A ideia de uma "plenitude que se esvazia", expressa teologicamente no conceito cristão de *kenosis* (auto-esvaziamento divino), estabelece uma compreensão da espiritualidade que não busca simplesmente eliminar o vazio, mas encontrar

⁴³ LUTERO, 1984.

⁴⁴ LUTERO, 1984, p. 146.

⁴⁵ MOLTSMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como fundamento e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2014, p. 87.

⁴⁶ TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1972.

⁴⁷ TILLICH, 1972, p. 182.

significado na própria tensão entre finitude e transcendência, entre vazio e plenitude. Como afirma Marion⁴⁸, "Deus só pode ser pensado como impensável".

Esta perspectiva teológica oferece fundamentos para uma espiritualidade integral que reconhece a incompletude não como obstáculo à experiência religiosa autêntica, mas como sua própria condição de possibilidade. Como observa Weil⁴⁹, "a ausência de Deus é o modo mais admirável de presença divina".

8 O Ser Humano como *Homo Incompletum*: Antropologia da Incompletude

Compreender o ser humano como *homo incompletum* significa reconhecer que a incompletude não constitui uma deficiência acidental ou uma falha a ser corrigida, mas um traço constitutivo e essencial que fundamenta a própria existência humana como projeto aberto e inacabado. Esta concepção encontra ressonância nas diversas correntes da filosofia existencial, particularmente na noção sartriana de que "o homem é um ser cuja existência precede a essência"⁵⁰.

A condição humana de incompletude manifesta-se em múltiplas dimensões: **(1) dimensão ontológica** e o fato de que o ser humano é fundamentalmente caracterizado pela falta, pela incompletude de uma natureza pré-determinada que defina de antemão toda a sua existência; **(2) dimensão epistemológica** e como a consciência humana é marcada por uma constante inadequação entre pensamento e realidade, entre o conhecer e o ser. Como afirma Jaspers⁵¹ "o conhecimento é sempre perspectivo, parcial, histórico", o que implica reconhecer os limites constitutivos da cognição humana; **(3) dimensão existencial** e como a finitude temporal e a consciência da mortalidade estabelecem os limites fundamentais da experiência humana, configurando o que Heidegger⁵² denomina *ser-para-a-morte*. Segundo o filósofo alemão, "a morte é uma possibilidade de ser que o próprio Dasein sempre tem que assumir. Com a morte, o próprio Dasein é iminente em seu poder-ser mais próprio"⁵³; **(4) dimensão relacional** e como a intersubjetividade humana é marcada por uma permanente tensão entre o desejo de fusão completa com o outro e a

⁴⁸ MARION, Jean-Luc. **Dieu sans l'être**. Paris: PUF, 1991, p. 139.

⁴⁹ WEIL, Simone. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, 1996, p. 79.

⁵⁰ SARTRE, 2014, p. 19.

⁵¹ JASPERS, Karl. **Filosofia da existência**. Rio de Janeiro: Imago, 1958, p. 173.

⁵² HEIDEGGER, 2015.

⁵³ HEIDEGGER, 2015, p. 320.

irredutível alteridade que caracteriza toda relação. Como observa Levinas⁵⁴, "a relação com outrem não anula a separação, não resulta numa totalidade que absorveria o outro e a mim mesmo".

Nesta perspectiva antropológica, o vazio existencial não constitui uma condição meramente negativa, mas um espaço de possibilidade que impulsiona o ser humano em sua busca por significado e transcendência. Como observa Frankl⁵⁵, "o que o homem realmente precisa não é um estado livre de tensões, mas antes a busca e a luta por um objetivo que valha a pena, uma tarefa livremente escolhida".

Marcel⁵⁶ articula essa condição de incompletude como fundamento da abertura humana à transcendência: "Ser humano é estar em caminho, sempre além de si mesmo, sempre insatisfeito com o já alcançado, sempre em busca de algo mais". Esta insatisfação constitutiva, longe de representar uma deficiência, configura-se como a própria condição de possibilidade para o crescimento existencial e espiritual.

9 Espiritualidade Integral: A Resposta ao Vazio Existencial

A busca por transcendência e significado, essência do que denominamos espiritualidade, emerge como resposta potencial ao vácuo existencial que caracteriza a condição humana. Uma espiritualidade integral, contudo, distingue-se fundamentalmente daquelas abordagens que visam meramente eliminar ou negar o vazio, reconhecendo a incompletude como pré-requisito essencial para o desenvolvimento espiritual autêntico.

Como observa Tillich⁵⁷, "religião é o estado de ser tomado por uma preocupação última", o que implica reconhecer a dimensão espiritual não como um compartimento isolado da existência humana, mas como uma orientação fundamental que permeia todas as dimensões da vida. Nesta perspectiva, a espiritualidade não constitui uma opção, mas uma tendência espontânea da existência humana em sua busca pelo sentido da vida.

⁵⁴ LEVINAS, 2008, p. 245.

⁵⁵ FRANKL, 2019, p. 135.

⁵⁶ MARCEL, Gabriel. **O mistério do ser**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1955, p. 147.

⁵⁷ TILLICH, 2009, p. 32.

Tillich⁵⁸ afirma ainda que "a religião é o conteúdo da cultura e a cultura é a forma da religião", sugerindo uma compreensão da espiritualidade que transcende as formas religiosas institucionalizadas e se reconhece como dimensão antropológica fundamental. Esta visão encontra ressonância na afirmação de Eliade⁵⁹ de que "o homem é um *homo religiosus* por natureza", expressando uma tendência constitutiva à busca por transcendência.

A espiritualidade integral, como resposta ao vazio existencial do *homo incompletum*, caracteriza-se pelos seguintes aspectos: **(1) integração da negatividade** e como, ao contrário das formas de espiritualidade que buscam negar ou suprimir o sofrimento, a finitude e a incompletude, uma espiritualidade integral reconhece e integra essas dimensões como constitutivas da experiência humana. Como observa Moltmann⁶⁰, "a fé não elimina o sofrimento, mas o transforma em comunhão com Deus e com os que sofrem"; **(2) dialética da presença-ausência** e como uma espiritualidade que responde à condição do *homo incompletum* caracteriza-se por uma permanente tensão entre experiências de presença e ausência, plenitude e vazio. Segundo Marion⁶¹, "o divino se dá em um jogo de revelação e ocultamento, em uma fenomenologia saturada que excede nossa capacidade de apreensão conceitual"; **(3) abertura ao mistério** e como a espiritualidade integral reconhece os limites do conhecimento humano e cultiva uma atitude de reverência diante do mistério que ultrapassa toda compreensão. Como afirma Otto⁶², o numinoso se caracteriza como *mysterium tremendum et fascinans*, "algo que atrai, cativa, arrebatada e fascina", mas que permanece inapreensível em sua totalidade; **(4) dimensão ética** e como a resposta espiritual ao vazio existencial manifesta-se concretamente no compromisso com o outro e na responsabilidade ética. Segundo Levinas⁶³, "a transcendência não é uma visão do Outro, mas uma doação original a ele", sugerindo que a experiência do transcendente se realiza primariamente na relação ética com a alteridade.

⁵⁸ TILLICH, 2001, p. 45.

⁵⁹ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 98.

⁶⁰ MOLTSMANN, 2014, p. 92.

⁶¹ MARION, 1991, p. 143.

⁶² OTTO, 2007, p. 59.

⁶³ LEVINAS, 2008, p. 295.

O conceito teológico de *Deus absconditus* mostra-se particularmente fecundo para compreender a relação entre vazio e plenitude na experiência espiritual. A noção de um Deus que "se revela ao se esconder" estabelece uma dialética entre presença e ausência que corresponde à condição existencial do *homo incompletum*. Como observa Bonhoeffer⁶⁴, "o Deus que está conosco é o Deus que nos abandona", apontando para a paradoxal experiência de encontrar o divino precisamente nos espaços de ausência e sofrimento.

Esta compreensão, expressa na ideia de "plenitude que esvazia" (*kenosis*), fundamenta uma espiritualidade que não busca simplesmente eliminar o vazio, mas encontrar significado na própria tensão entre finitude e transcendência. Como afirma Weil⁶⁵, "a ausência aparente de Deus neste mundo é a expressão real de sua presença como amor absoluto".

10 A Aceitação da Incompletude como Caminho para o Sentido

A aceitação da condição de incompletude constitui um passo fundamental para a descoberta de sentido existencial e para o desenvolvimento de uma espiritualidade autêntica. Como observa Frankl⁶⁶, "o homem não deve questionar qual o sentido da sua vida, mas antes reconhecer que é ele quem está sendo questionado".

Esta inversão perspectiva implica reconhecer que o significado existencial não resulta da eliminação do vazio ou do sofrimento, mas de uma mudança na atitude perante esses aspectos inevitáveis da condição humana. Segundo Frankl:

Quando já não somos capazes de mudar uma situação – pensemos numa doença incurável, como um câncer em estado terminal – somos desafiados a mudar a nós mesmos. [...] Em última análise, viver não significa outra coisa que arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento.⁶⁷

A aceitação da incompletude como caminho para o sentido manifesta-se em diferentes dimensões. Em primeiro lugar, **a consciência dos limites** constitutivos da condição humana – como a finitude temporal, as limitações cognitivas, e a

⁶⁴ BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 186.

⁶⁵ WEIL, 1996, p. 125.

⁶⁶ FRANKL, 2019, p. 125.

⁶⁷ FRANKL, 2019, p. 134-135.

vulnerabilidade física e emocional – representa o ponto de partida para uma relação autêntica consigo mesmo e com o mundo. Como observa Jaspers⁶⁸, "é na experiência dos limites que o ser humano encontra a possibilidade de sua autêntica realização". Essa consciência, ao invés de paralisar, abre a possibilidade de integração e transformação interior.

Nesse processo, destaca-se também a **integração da sombra**, isto é, a aceitação dos aspectos negados, reprimidos ou rejeitados da própria personalidade – aquilo que Jung⁶⁹ denomina "sombra". Para o autor, esse enfrentamento constitui um passo fundamental para o desenvolvimento de uma personalidade verdadeiramente integrada. "O encontro com a sombra é uma estreita passagem, um portal angustiante, mas não há experiência de profundidade sem ele"⁷⁰. Trata-se de atravessar zonas obscuras do eu não como ameaça, mas como parte do processo de individuação e autoconhecimento.

A isso soma-se a **abertura à incerteza**, que se traduz na capacidade de tolerar a ambiguidade e o não-saber, cultivando uma maturidade existencial que permite habitar com serenidade os espaços de indefinição. Como afirma Lévinas⁷¹, "o encontro com o outro é sempre um encontro com o infinito, com o que excede minha capacidade de totalização", o que pressupõe uma postura humilde e receptiva frente ao mistério do real. Por fim, essa aceitação da incompletude conduz ao **cultivo da gratidão**: uma disposição interior que reconhece o valor da vida em todas as suas manifestações, inclusive nas experiências de sofrimento. Como nos lembra Merton⁷², "a gratidão não é apenas a maior das virtudes, mas a mãe de todas as outras".

A integração da incompletude como dimensão constitutiva da experiência humana não conduz ao conformismo ou à resignação passiva, mas a uma forma paradoxal de plenitude que emerge precisamente do reconhecimento dos próprios limites. Como afirma Tillich⁷³, "a coragem de ser é a coragem de afirmar o próprio ser a despeito das forças do não-ser que estão presentes em todo ser finito".

⁶⁸ JASPERS, 1958, p. 195.

⁶⁹ JUNG, 2016.

⁷⁰ JUNG, 2016, p. 32.

⁷¹ LEVINAS, 2008, p. 274.

⁷² MERTON, 2007, p. 143.

⁷³ TILLICH, 2009, p. 158.

11 Implicações para uma Espiritualidade Integral na Contemporaneidade

Uma espiritualidade fundamentada no conceito de *homo incompletum* apresenta implicações significativas para a cultura contemporânea, oferecendo um contraponto à "ditadura da felicidade" e aos diversos reducionismos que caracterizam a abordagem atual da dimensão espiritual.

As principais características de uma espiritualidade integral baseada no reconhecimento da incompletude humana se manifestam em diferentes aspectos interligados que estruturam a experiência espiritual como abertura ao mistério do ser. Em primeiro lugar, destaca-se a aceitação da incompletude como status existencial. Trata-se de reconhecer a incompletude não como deficiência a ser superada, mas como condição constitutiva que possibilita o crescimento e a transcendência. Como afirma Merleau-Ponty⁷⁴, “a consciência é sempre consciência de algo que ela não é”, indicando uma abertura constitutiva que está no cerne da experiência humana. Esse reconhecimento desloca a espiritualidade do ideal de perfeição para a disponibilidade à transformação.

Além disso, essa espiritualidade integral não busca negar o sofrimento, mas integrá-lo. Diferente das abordagens escapistas, que veem a dor como obstáculo ou falha, essa perspectiva compreende o sofrimento e o vazio como dimensões fundamentais da existência espiritual. Merton⁷⁵ destaca que “o sofrimento não é um problema a ser resolvido, mas um mistério a ser vivido”, reafirmando o valor formativo da dor. Assim, a espiritualidade torna-se espaço de reconciliação com os aspectos sombrios da existência, permitindo que sejam transfigurados em significado. Esse movimento está ligado à consciência de que a espiritualidade não é uma chegada, mas um processo contínuo de busca, sempre aberto, sempre incompleto. Como observa Kierkegaard⁷⁶, “ser humano é estar sempre em devir, sempre em caminho, sempre além de si mesmo”.

Esse dinamismo existencial implica também uma valorização da tensão criativa entre opostos fundamentais, como imanência e transcendência, finitude e infinitude. A espiritualidade integral não busca eliminar essa tensão, mas habitá-la

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 237.

⁷⁵ MERTON, 2007, p. 89.

⁷⁶ KIERKEGAARD, 1979, p. 143.

como um campo fecundo de experiência e revelação. Tillich⁷⁷ expressa isso ao afirmar: “o homem é finito e consciente de sua finitude. Essa é a base da religião e da cultura”. Nesse horizonte, as práticas espirituais não visam a evasão ou a anestesia diante da dor, mas sua ressignificação. A espiritualidade torna-se, então, um exercício contínuo de atenção e presença, na qual o vazio não é eliminado, mas escutado. Simone Weil⁷⁸ sintetiza essa atitude ao dizer que “a atenção absolutamente sem mistura é oração”. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade que acolhe a incompletude como fonte de profundidade e abertura ao outro, ao mistério e ao sentido.

A implementação desses princípios na vida espiritual contemporânea requer uma reconsideração radical das abordagens predominantes, que frequentemente privilegiam resultados imediatos, estados emocionais positivos e experiências extraordinárias em detrimento de um processo mais profundo e autenticamente transformador.

Como observa Taylor⁷⁹, “vivemos em uma época de 'autenticidade' em que as pessoas são incentivadas a encontrar seu próprio caminho, a descobrir sua própria realização”, o que frequentemente conduz a formas superficiais e individualistas de espiritualidade. Uma espiritualidade integral baseada no conceito de *homo incompletum* oferece uma alternativa mais profunda e autenticamente transformadora, reconhecendo que “a plenitude humana não consiste na realização de um potencial já existente, mas na resposta criativa à transcendência que nos interpela”⁸⁰.

12 Considerações Finais

Ao conceber o ser humano como *homo incompletum*, este artigo buscou demonstrar como uma espiritualidade verdadeiramente integral pode fundamentar-se no reconhecimento e na integração do vazio existencial como elemento constitutivo e potencialmente positivo da experiência humana. Este enfoque representa uma alternativa significativa à cultura contemporânea da “felicidade compulsória”, que tende a negar ou patologizar todas as formas de vazio, incompletude ou sofrimento.

⁷⁷ TILLICH, 2009, p. 127.

⁷⁸ WEIL, 1996, p. 118.

⁷⁹ TAYLOR, 2010, p. 513.

⁸⁰ TAYLOR, 2010, p. 521.

A convergência entre o pensamento existencial, particularmente nas contribuições de Heidegger e Sartre, a logoterapia desenvolvida por Viktor Frankl e a teologia do *Deus absconditus*, permite conceber uma espiritualidade que não busca eliminar a incompletude, mas encontrar significado nas próprias tensões entre finitude e transcendência, entre vazio e plenitude. Como afirma Weil⁸¹, "o vazio é a suprema plenitude, mas o homem não tem o direito de sabê-lo".

Esta perspectiva oferece um potencial promissor para o desenvolvimento de novas práticas espirituais e terapêuticas mais alinhadas à complexidade da condição humana. Ao invés de prometer estados permanentes de plenitude ou felicidade, uma espiritualidade integral baseada no *homo incompletum* convida a uma jornada de aceitação e integração de todas as dimensões da experiência humana, incluindo aquelas marcadas pelo vazio, pela dor e pela finitude.

Como observa Ricoeur⁸², "o símbolo dá o que pensar", sugerindo que as experiências de incompletude e vazio, quando integradas em uma narrativa significativa, podem constituir-se não como obstáculos, mas como portas de entrada para uma compreensão mais profunda da condição humana e de sua dimensão transcendente.

Pesquisas futuras poderão explorar as possibilidades de aplicação prática deste modelo em diferentes contextos culturais e religiosos, bem como sua contribuição potencial para o enfrentamento dos dilemas existenciais contemporâneos. Particularmente relevante seria investigar como esta compreensão do *homo incompletum* pode contribuir para a humanização das instituições de saúde, educação e assistência social, frequentemente orientadas por paradigmas reducionistas que negligenciam a dimensão existencial e espiritual do sofrimento humano.

Como enfatiza Frankl⁸³, "o homem não é destruído pelo sofrimento, mas pelo sofrimento sem sentido", apontando para a importância crucial de desenvolver abordagens que permitam integrar mesmo as experiências mais dolorosas em uma narrativa existencial significativa. A proposta de uma espiritualidade integral

⁸¹ WEIL, 1996, p. 125.

⁸² RICOEUR, 2013, p. 421.

⁸³ FRANKL, 2019, p. 164.

fundamentada no reconhecimento da incompletude humana representa uma contribuição potencialmente valiosa nessa direção.

Em última análise, o reconhecimento do *homo incompletum* não nos condena a uma existência fragmentada ou deficiente, mas nos abre à possibilidade de uma plenitude paradoxal que emerge precisamente da aceitação de nossos limites e da integração de nossa finitude. Como poeticamente expressa T.S. Eliot⁸⁴ em "Quatro Quartetos": "O que chamamos de começo é frequentemente o fim. E fazer um fim é fazer um começo. O fim é onde começamos".

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIOT, T. S. **Quatro quartetos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (Publicado originalmente em 1943).

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2019.

GADAMER, H. G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAN, B. C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2015.

⁸⁴ ELIOT, T. S. **Quatro quartetos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 39.

ILLOUZ, E. **Emotions, Imagination and Consumption: A new research agenda.** Journal of Consumer Culture, vol. 9, issue 3, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1469540509342053>. Acesso em: 24 de Abril de 2025.

JASPERS, K. **Filosofia da existência.** Rio de Janeiro: Imago, 1958.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2016.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia.** São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade.** Lisboa: Edições 70, 2008.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo.** Barueri: Manole, 2007.

LUKAS, E. **Prevenção psicológica: a prevenção de crises e a proteção do mundo interior do ponto de vista da logoterapia.** Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1989.

LUTERO, M. **Obras selecionadas: debates e controvérsias II.** São Leopoldo: Sinodal, 1984.

MARCEL, G. **O mistério do ser.** Porto: Livraria Tavares Martins, 1955.

MARION, J. L. **Dieu sans l'être.** Paris: PUF, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERTON, T. **Novas sementes de contemplação.** Petrópolis: Vozes, 2007.

MOLTMANN, J. **O Deus crucificado: a cruz de Cristo como fundamento e crítica da teologia cristã.** Santo André: Academia Cristã, 2014.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo.** Porto Alegre: Sulina, 2005.

OTTO, R. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

RAHULA, W. **O ensinamento de Buda.** Lisboa: Editorial Estampa, 1974.

RICOEUR, P. **A simbólica do mal.** Lisboa: Edições 70, 2013.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SUZUKI, S. **Mente zen, mente de principiante**. São Paulo: Palas Athena, 2012.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TILLICH, P. **Coragem de ser**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. 7^a ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

TILLICH, P. **Teologia sistemática**. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1972.

WEIL, S. **Espera de Deus**. São Paulo: ECE, 1996.