



EL ROL DE LA AFECTIVIDAD EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA*

10.62506/phs.v6i33.233

O papel da afetividade na filosofia prática

JESSICA MARÍA ARANGO LÓPEZ**

Affectivity in practical philosophy

Resumen: El tema de la vida afectiva viene ganando centralidad no solo dentro de la filosofía, específicamente la fenomenología, sino también en otras disciplinas de las ciencias humanas y sociales. Este renacer de la afectividad ha propiciado un sin fin de investigaciones en diferentes disciplinas en torno a lo que hoy se denomina giro afectivo de la filosofía. El presente artículo se suma a este esfuerzo académico, al determinar que la afectividad tiene un rol central en la filosofía práctica, particularmente en el desarrollo de talleres filosóficos. Así, el artículo parte de la exposición del concepto de afectividad planteado por Michel Henry, para identificar su papel dentro de los talleres y comprender su rol central en la filosofía práctica. A continuación, se determinará el tema del taller, a saber, el sentido de vida, que será definido desde la teoría de Viktor Frankl, a lo que le seguirá una presentación general del taller que se realizó. Todo lo anterior dará lugar a una exposición de los resultados de la aplicación del taller y un análisis de los mismos.

Palabras clave: Afectividad; Filosofía Práctica; Sentido de Vida; Estado de Ánimo.

Abstract: Affectivity as a research topic has been gaining importance not only within philosophy, specifically phenomenology, but also in other disciplines concerning human and social sciences. This revival of affectivity has been followed by a surplus of investigations in different domains, prompting philosophy's so called affective turn. The present article adds to this academic effort by determining that affectivity has a central role in practical philosophy, particularly in the development of philosophical workshops. Thus, the article starts with an overview of the concept of affectivity as it was interpreted by Michel Henry, looking to identify its central role within the workshops and in practical philosophy. Then, the theme of the workshop will be determined, namely, the meaning of life, which will be defined from Viktor Frankl's theory, followed by a general presentation of the workshop that was created. This will be followed by a presentation of the results of the application of the workshop, which will be subsequently analyzed.

Keywords: Affectivity; Practical Philosophy; Meaning of Life; Frame of Mind.

Resumo: O tema da vida afetiva está a ganhar centralidade não só na filosofia, especificamente na fenomenologia, mas também em outras disciplinas das ciências humanas e sociais. Este renascimento da afetividade tem levado a muitas investigações em diferentes disciplinas sobre aquilo que hoje é nomeado de viragem afetiva na filosofia. Este artigo contribui para este esforço académico ao determinar que a afetividade tem um papel central na filosofia prática, particularmente no desenvolvimento de ateliers filosóficas. Assim, o artigo começa com uma exposição do conceito de afetividade proposto por Michel Henry, para assim identificar o seu papel nos ateliers e compreender o seu papel central na filosofia prática. Em seguida, será determinado o tema do atelier, a saber, o sentido da vida, que será definido a partir da teoria de Viktor Frankl, seguido de uma apresentação geral do atelier realizado. Seguir-se-á, finalmente, uma apresentação dos resultados do atelier e uma análise dos mesmos.

Palavras-chave: Afetividade; Filosofia Prática; Sentido de Vida; Estado de Ánimo.

* Trabajo de grado para optar por el título de Filósofa, elaborado bajo la dirección del profesor Jeison Andrés Suárez Astaiza.

** Pontificia Universidad Javeriana seccional Cali, Colombia. Email: jesymaralo@averianacali.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-3089-3151>



Introducción

Los postulados de Viktor Frankl han servido, desde el nacimiento de la logoterapia a principios del siglo XX, para comprender al ser humano como alguien cuya motivación se encuentra en la orientación hacia los valores (de creación, experiencia o actitud). Si bien la logoterapia fue desarrollada y modificada por su autor, así como por teóricos posteriores, existe un problema central para la misma que se ha mantenido vigente: el sinsentido. El ser humano, dice Frankl (2019), se diferencia de otros animales por no tener instintos que le digan qué hacer y, como sigue cada vez menos tradiciones, qué puede (o debe) esperar. Queda así a la deriva, desarrollando un sentimiento que el autor denomina sinsentido.

Una fortaleza que encuentra la logoterapia es que, al haber tantos teóricos interesados en ella, cada uno ha buscado abordar el problema del sinsentido a su manera y desde distintos ámbitos. Más allá de la forma clásica - la psicoterapia con enfoque existencial - se ha evidenciado que la logoterapia tiene aplicaciones en ámbitos como el deporte (Frankl, 2020a), la educación (Enzo, 2017), la oncología (Sánchez et al., 2014) e incluso la gerontología (Kimble, 2004). De ahí que la flexibilidad de la teoría haga posible un abordaje del sinsentido desde la filosofía práctica – entendida como la aplicación de conceptos filosóficos al actuar cotidiano.

El presente artículo busca identificar un rol de la afectividad en la filosofía práctica a partir del desarrollo de un taller filosófico sobre la búsqueda de sentido. La elección de la modalidad de taller se debe a la efectividad del mismo, tal como se observa en las investigaciones de Enzo (2017) y Sánchez et al. (2014), en las que se evidenció, principalmente, una mejoría frente al vacío existencial (sinsentido) de los participantes de los talleres. Se debe añadir que ambas investigaciones demostraron la aplicabilidad de los postulados logoterapéuticos a un ciclo de talleres - si bien los grupos de edad y la forma como se presentaba el contenido fueron distintos -.

La creación de talleres filosóficos, como se ha podido anticipar, parte de la siempre vigente pregunta por el sentido de vivir una vida filosófica, empero las dinámicas que aparecen en el desarrollo del taller (tallerista-participante y participante-sí mismo) no invitan a responder dicha pregunta, sino a trabajar en un aspecto de la vida propia, partiendo de postulados filosóficos. Aquí el tallerista debe aprovechar el *estado de ánimo* y sobre todo las *disposiciones afectivas* de cada participante para llevarlo a la acción. De ahí que la parte más importante de su labor sea, precisamente, identificar formas de movilizar a los participantes a partir de la teoría o el concepto que pretenda desarrollar.

1. Estados de ánimo y disposiciones afectivas

La afirmación de que el tallerista debe aprovechar tanto el estado de ánimo como la disposición afectiva del participante no es superflua. Por el contrario, la creación de talleres experienciales, filosóficos o no, presupone la presencia de ambos conceptos; de no hacerlo, la sola creación de los talleres carecería de sentido, porque su objetivo siempre es lograr la apertura del individuo hacia el mundo – en particular a la experiencia del taller – para poder movilizarlo. Con el fin de comprender mejor este punto, el presente apartado tiene como punto de partida la definición del estado de ánimo (*Stimmung*), tal y como la expone Martin Heidegger en el §29 de *Ser y Tiempo*.

En la obra mencionada, Heidegger desarrolla su investigación a partir de la pregunta por el sentido del ser y lo hace en relación con el *Dasein*. A grandes rasgos, el *Dasein* tiene como estructura fundamental el ser-en-el-mundo, que no significa *estar* en el mundo, sino habitarlo. Se trata, pues, de un ente que tiene la posibilidad de encontrarse con los demás entes del mundo y es capaz de una apertura que lo distingue de los otros entes. De igual manera, el *Dasein* tiene movimientos existenciales que le son exclusivos, como la caída (*Verfallen*), que consiste en perderse en la existencia impropia (por medio de las tareas de la mundanidad) y la elección (*Wahl*), que se da cuando le son ofrecidas varias posibilidades, lo cual constituye un movimiento constante que solo se detiene con la muerte, que es la imposibilidad de todas las demás posibilidades. Si



bien una lectura superficial de la obra podría generar la creencia de que *Dasein* es un término intercambiable por “individuo” o “ser humano”, en lecciones posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger justifica el uso de *Dasein* en la neutralidad del término, que implica una interpretación del mismo, previa a la concreción fáctica (Berciano, 1992). Así, se comprende que el *Dasein* es un ente que habita el mundo, capaz de abrirse al mismo, y que debe ser comprendido desde una neutralidad que precede a la determinación óntica que implican términos como “individuo”.

Ahora bien, como afirma Santisteban (2016) “no es posible concebir al *Dasein* haciendo abstracción de la disposición afectiva” (p. 218). Cuando Heidegger inicia su análisis de lo que es la *Stimmung*, lo hace en el marco de la denominada “analítica del *Dasein*”, que se interesa por “la constitución fundamental de este ente, el estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2023, p. 150); en otras palabras, es guiada por la pregunta por el ser del ser-en-el-mundo. En su investigación, el autor identifica la apertura al mundo como algo propio del *Dasein*, apertura que a su vez está siempre mediada por un determinado estado de ánimo. Se encuentra, pues, anímicamente templado porque estar-en-el-mundo supone esa determinación anímica. En la cotidianidad, el *Dasein* experimenta un tránsito entre los distintos estados de ánimo – y se exhibe a través de tres estructuras existenciales, a saber, comprender, encontrarse y el habla (*Ser y Tiempo*, §31-34). Si bien el libro dedica algunos párrafos al análisis del habla, es de interés para la investigación detenerse en la relación entre la *Stimmung* y el comprender (*Verstehen*), pues parece haber una relación de reciprocidad entre ellos: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión [...] El comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (Heidegger, 2023, pp. 162), por lo que la comprensión implica una apertura al mundo en la cual el *Dasein* se enfrenta a un *poder ser* que aún no se encuentra ante sus ojos (es decir, no puede convertirse en objeto de reflexión), pero que lo hace responsable de sus posibilidades. De ahí que la apertura de la comprensión se relacione con lo porvenir, esto es, con el futuro del *Dasein*, y se encuentre afectada por el estado actual del mismo.

Más allá de la disposición afectiva propia del comprender, Santisteban (2016) identifica en la *Stimmung* una comprensión que va más allá de las vías tradicionales del conocimiento, porque se trata de algo que hace parte de la estructura fundamental del ser-en-el-mundo. En efecto, la apertura que se logra por medio de la *Stimmung* no lo abre hacia el futuro como la comprensión, sino hacia el mundo en sí, dejándose afectar por él, siendo una de las formas más fundamentales en las que el *Dasein* es afectado por el mundo: la inhospitalidad. Como se aclaró anteriormente, ser-en-el-mundo es *habitar*; de ahí que la inhospitalidad implique, precisamente, la desazón de no poder habitar el mundo. Dicha desazón es la manifestación de lo que Heidegger (2023) denomina angustia en el §40 - que no es lo mismo que el miedo, porque el miedo tiene un referente óntico. No es superfluo que las discusiones de Heidegger sobre la *Stimmung* desemboquen en consideraciones sobre la angustia; por el contrario, esta es caracterizada dentro de la obra como *Grundstimmung*, es decir, como estado de ánimo fundamental, de lo que se sigue que haya una particularidad en la apertura al mundo causada por la angustia, puesto que en ella la apertura al mundo rescata al *Dasein* de la caída y la inauténticidad.

Cabe ahora preguntarse ¿qué es la caída? y ¿cómo se rescata al *Dasein* de ella? La caída es presentada como la tendencia hacia la vida inauténtica, donde el *Dasein* se refugia en lo mundano y cotidiano para no encargarse de sí mismo. En palabras de Heidegger (2023) “este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno” (p. 193). Se debe añadir que la caída no implica que el *Dasein* se encuentre inicialmente en un estado más alto, sino que ha caído en el mismo punto que hace parte de su ser. Así las cosas, “la caída es una determinación existencial del *Dasein* mismo, y no dice nada acerca del *Dasein* en cuanto ente que está-ahí” (pp. 177-178).

Es la cotidianidad la que le permite al *Dasein* evadir la desazón, que solo se hace consciente cuando llega la angustia - de ahí que esta última sea comprendida como la angustia frente a la propia existencia (Heidegger, 2023) -. El rescate de la caída se da a través de la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo, lo que implica elegir la existencia propia y auténtica por encima de la existencia impropia o inauténtica, que es la caída. La libertad y responsabilidad de esta elección es algo que Frankl retomará en su teoría y que presentaremos más adelante.

Se empieza a entender de qué manera la *Stimmung* se encuentra en el fundamento de cualquier taller experiencial. En efecto, el tallerista parte de una comprensión de cada participante como un *Dasein*, un ser que se puede abrir al mundo y es capaz de



caer en la existencia impropia. La *Stimmung*, como apertura al mundo en sí, es clave a la hora de crear un taller, porque es ella quien posibilita la caída, y por ende la posibilidad de elegir entre una existencia propia o impropia. Lo que cambiaría en cada caso, sin embargo, sería lo que se entiende por existencia impropia, aunque parece que esta es precisamente el objeto de interés central de cualquier taller; de ahí que más adelante se plantee una definición propia para los talleres sobre sentido de vida que se pretende crear.

Hasta aquí, se podría afirmar que la suposición de una *Stimmung* es suficiente para la creación de cualquier taller, pero esto sería quedarse con la mitad de la imagen. Empero, la *Stimmung* posibilita la apertura del *Dasein* y lo pone en una situación donde puede escoger entre dos tipos de existencia, mas no lo presenta con lo que genera esa necesidad de decidir; solo cuando se relaciona la *Stimmung* con la disposición afectiva es que se puede comprender cómo sucede la movilización del individuo, como se observará a continuación.

El problema principal, a la hora de hablar sobre la disposición afectiva, es la ambigüedad propia de dicho concepto dentro de la filosofía. Ya Richir (1986) advertía que el concepto denota una clara pasividad frente al mundo - propia del acto de recibir -, pero también el sistema de los afectos y el concepto de *pasión*; de las tres, la definición que se adoptará aquí se encuentra estrechamente relacionada con la que se mencionó primero. Después de todo, la disposición afectiva hace posible la afección, a saber, la potencialidad de recibir algo del mundo, pero su complejidad va más allá de lo que se podría inferir de tan simple definición.

En su obra *La esencia de la manifestación*, Michel Henry (2015) dedica la sección IV al análisis de la disposición afectiva como “la revelación del ser tal como se revela a él mismo en su pasividad original respecto de sí, en su pasión” (p. 446) y “la esencia de la subjetividad” (p. 451). Ambas definiciones serán elaboradas a continuación.

Tomemos como punto de partida la primera definición. La disposición afectiva es definida, en principio, como la forma en que el ser se revela al mundo, sobre todo a un horizonte particular – que aquí llamaremos horizonte de posibilidades –, donde se debe presentar el ente que genera la afección. Empero, la afección no es un “choque de entes”, el encuentro entre el ser afectado y el afectante; por el contrario, la afección tiene su fundamento en la autoafección, que es el estar-ya-afectado antes de afectarse en el tiempo. En palabras de Henry (2015) “La identidad de lo afectante y lo afectado es la afectividad y, únicamente como tal, como autoafección de la esencia en su inmanencia radical, es su Sí mismo, el Sí mismo de la esencia, la ipseidad” (p. 445), de lo que se sigue que a partir de la autoafección se desarrolle el sentido interno, que es el acto que forma el horizonte de posibilidades, acto que se recibe a sí mismo - porque sin dicha recepción original no sería posible la sensación -.

Si bien la auto-afección es condición del sentido interno, no por eso se debe creer que la disposición afectiva necesita del sentido. Todo lo contrario: “lo que se siente sin que ello sea por la mediación de un sentido es en su esencia afectividad” (Henry, 2015, p. 440). ¿A qué se llega entonces por la mediación de un sentido? A la sensibilidad. De la afirmación según la cual la sensación es el poder tanto de recibir como de ser afectado por algo se sigue que la afección es anterior a la sensación. La mediación de la sensación por un sentido se denomina sensibilidad, que es el sentir de un sentirse a sí mismo; no implica una contemplación de la realidad captada, sino su captación en el sentir; captación en la cual aparece el dato sensible como su contenido.

La disposición afectiva, por su parte, es sensación sin la mediación de un sentido. Ahora bien, ¿qué es lo que siente? El sí-mismo, considerado en su realidad. Henry (2015) explica que el sentirse a sí mismo no es diferente al sentimiento, pues encuentran su esencia en la disposición afectiva. Entonces, el sentimiento también se siente a sí mismo, de lo que se sigue que no puede ser sentido ni percibido, pues hacerlo implicaría la mediación de un horizonte sensible lo cual sucede en el marco de la sensibilidad. En el caso del sentimiento, no se trata de una realidad empírica, sino de algo que se recibe y se experimenta a sí mismo, algo que es afectado por sí mismo, sin importar cuál sea su contenido. Por lo anterior, el sentimiento nunca es de lo otro, sino que siempre es sentimiento de sí. El contenido de un sentimiento, es decir, lo que determina su tonalidad, se revela a partir del sentimiento de sí por su carácter afectivo que lo hace, además, pasivo respecto de sí. La pasividad indica el carácter de *estar-ya-dado-a-él-mismo* del sentimiento, que es una forma de identidad que lo liga a su contenido, por lo que el autor considera que el sentimiento sufre, se sufre a sí mismo, porque no puede ser nada más que eso - lo que también supone cierta plenitud en el modo como el sentimiento



siempre viene a sí, se realiza, sin ningún esfuerzo -.

La pasividad propia de la disposición afectiva nos permite profundizar la segunda definición que fue presentada con anterioridad, a saber, que es la esencia de la subjetividad. Ya se había anticipado el papel de la subjetividad en la definición de Richir (1986), quien considera que la disposición afectiva implica una distinción entre subjetividad (componentes internos del sujeto) y exterioridad (mundo). Se puede decir que Henry (2015) le da una mayor profundidad a esa definición cuando establece que la subjetividad es el ser del sujeto, el ser-sí mismo que hace posible la entrega de lo que él es.

La subjetividad ontológica del ser, su capacidad para recibirse, solo es posible porque “la esencia de la subjetividad es la afectividad” (Henry, 2015, p. 454). En efecto, el sentirse a sí-mismo, proporcionado por la disposición afectiva, es la base de cualquier subjetividad porque es a partir de ella que el ser se sitúa frente a un horizonte definido – lo que llamaremos horizonte de posibilidad – y efectivo, y se afecta a sí mismo, lo que permite tanto el sentimiento de sí como los sentimientos en general.

Es preciso rescatar aquí una tercera definición propuesta por Henry (2015): “la afectividad es la esencia de la vida” (p. 454). Dicha definición no se presenta en un sentido romántico y subjetivo, sino precisamente a la estructura interna de todo lo que es. El ser humano no puede desprenderse de su disposición afectiva, porque sin ella carecería de su propia esencia y, por lo tanto, no existiría; el ser es afectivo porque debe afectarse, sentirse a sí mismo, para ser. Así, es precisamente por la disposición afectiva que se puede hablar de vida, porque ésta, en un sentido ontológico, se siente a sí misma. La vida es autónoma y depende de sus circunstancias, de un horizonte de posibilidades siempre abierto, que hace posible todo el proceso ya detallado. Surge aquí, sin embargo, una pregunta de suma importancia: ¿es la disposición afectiva propiamente humana? La respuesta la encontramos en la ontología dimensional propuesta por Viktor Frankl.

2. La ontología dimensional

Hasta aquí, se ha comprendido que los análisis de Heidegger sobre la *Stimmung*¹ y la disposición afectiva son fundamentales a la hora de plantear y realizar talleres filosóficos. Esta porque lo presenta con un horizonte de posibilidades que hace que el ser se afecte a sí mismo, y aquella porque genera la posibilidad de decidir a partir del ente que afecta. Hace falta entonces encontrar la clave que permita aplicar ambos conceptos al mundo cotidiano del individuo, y esa clave se encuentra en la ontología dimensional propuesta por Viktor Frankl (2002; 2012; 2018).

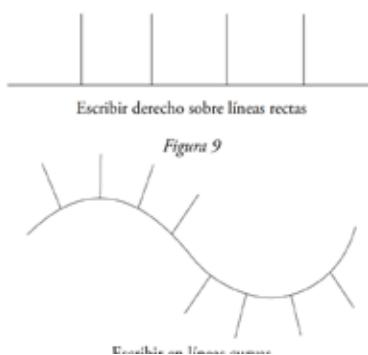
Para Viktor Frankl, la ontología consiste en un análisis de las formas como el ser humano se relaciona con el mundo. En particular, se interesa por la búsqueda de sentido y cómo ésta no solo se encuentra influenciada, sino que depende, de factores internos (valores y metas) y externos (personas y cosas). Se trata, pues, de un estudio sobre cómo un individuo se relaciona con el mundo que le rodea y, a partir de esta relación, encuentra un sentido para su existencia - de ahí que la logoterapia se denominara inicialmente como *análisis existencial*².

Ahora bien, la ontología dimensional supone una división del ser humano en dimensiones, a saber, la física, la psíquica y la espiritual, a las que se le asigna diferentes funciones. Se trata de una herramienta explicativa que usa Frankl con dos fines fundamentales. En primer lugar, realizar una división funcional del ser humano, que le permite establecer a la dimensión espiritual como superior. En segundo lugar, le permite establecer que la existencia propiamente dicha del ser humano es, en su fundamento, espiritual. Lo último se manifiesta, sobre todo, en el hecho de que Frankl asigna un lugar físico a las otras dimensiones (la física es el cuerpo y la psíquica es la mente), pero no a la espiritual; decisión que puede ser interpretada como una toma de postura desde la cual la dimensión espiritual no tiene un lugar definido en la persona porque ella, en sí, es la persona.

En síntesis, la ontología es importante porque presenta el objeto del análisis existencial (que no es el análisis *de* sino *sobre* la existencia). El planteamiento de una ontología dentro de la teoría es importante, precisamente porque permite evidenciar cuáles son las dimensiones del ser humano que entran en juego durante su vida (de ahí que sean funcionales: cada una cumple con algo); pero también permite comprender que la existencia es un fenómeno propiamente humano el cual viene dado por la presencia de una dimensión espiritual. A partir de esta visión preliminar de la logoterapia, procederemos a definir su perspectiva del ser humano y a explicar cuáles son los tres ejes temáticos que la fundamentan. La ontología dimensional es representada de la siguiente forma:

¹ Si bien los análisis de Heidegger vienen después de los de Husserl, a la par con los de Jaspers, y anteceden a los de Schmitz, es pertinente aquí referirse solo a los del primero, por ser el referente inicial del artículo.

² No debe confundirse el análisis existencial (*Existenzanalyse*) de Frankl con el de Heidegger y los psiquiatras existencialistas (*Daseinanalyse*). Cf. Frankl (2012, p. 13).

**Figura 1**Modelo tridimensional del ser humano³.

(Tomado de: Lukas, 2020, p. 27).

En el modelo tridimensional, la dimensión somática del ser humano se limita a la actividad biológica y fisiológica, por lo que se trata de algo compartido tanto con plantas como con los animales. La dimensión psíquica, por su parte, se corresponde con las cogniciones y las emociones (independientemente de su complejidad), propias del cerebro - por lo que es compartida con los animales - (Lukas, 2020). Sin embargo, al analizar su disposición en el plano, es fácil percibirse de que lo psíquico y lo somático se limitan a un plano inferior denominado psicofísica.

No se debe ignorar la importancia de que la ontología sea *dimensional*, es decir, que se presente como un modelo tridimensional. Como se puede observar en la figura 1, la ontología dimensional se representa como un cubo donde la dimensión somática se corresponde con el largo de la base: es decir, es lo que se encuentra directamente al frente del ser humano. Reducir el cubo a la dimensión somática lo convertiría en una línea que solo puede ser sometida a un limitado estudio el cual no trasciende el espacio que ocupa dentro del plano. Añadir la dimensión psíquica implica agregar el ancho de la base del cuadrado, lo cual no supone una profundidad en el sujeto porque para ello se requiere de altura - pero sí complejiza al ente -; Lukas (2020) determina que las plantas solo tienen dimensión somática, mientras que la vida con las dos dimensiones mencionadas es propia de los animales. Como se puede inferir desde el plano, la dimensión psíquica se limita a la base de lo que es el sujeto en su fundamento psicofísico y para observar esta dimensión se debe mirar desde arriba al sujeto, siendo consciente de su forma cuadrada ya que no solo hablamos de su espacio dentro del plano, sino también de su área, lo que permite el estudio de otros aspectos que lo componen, como los ángulos internos y externos además de sus contornos. Sin embargo, las dimensiones hasta aquí tratadas no permiten diferenciar al ser humano de otras especies, por lo que, siguiendo la analogía dimensional, el ser humano debe ser un cubo.

De lo anterior, se sigue que solo al añadir la dimensión espiritual es posible distinguir al ser humano de animales y plantas. En efecto, es ella quien representa la altura y su aparición implica tanto la profundidad (volumen), como la elevación (altura) característica del ser humano. Frankl es insistente en que la dimensión espiritual es superior (2001; 2012; 2020b; 2021), por lo cual debe elevarse por encima de lo psicofísico que se limita a ciertas posibilidades; la dimensión espiritual, por su parte, hace uso de dicha base para abrir al ser humano a las posibilidades de sentido - problema central para Frankl que será abordado más adelante -, que no podrían ser vistas de otra manera. Para explicar las posibilidades de sentido que se abren a partir de la dimensión espiritual, es preciso recurrir a un ejemplo que usa Frankl (2012) partiendo del dicho "Dios escribe derecho en renglones torcidos". El autor recurre a este refrán para establecer que, dado que hay problemas a los que no es posible encontrar solución, el ser humano debe ser capaz de entender por qué no se solucionan; y la respuesta es que sí tienen una solución, pero solo puede ser dada por un ser superior, que va más allá de las posibilidades humanas. El refrán tiene varias interpretaciones, pero de acuerdo con lo anterior se puede plantear la que parece ser más afín a la exposición de Frankl: Dios solo presenta al individuo con situaciones que parecen exceder sus capacidades porque Él se encargará de ayudarlo cuando sus capacidades se agoten. Así, la frase se explica pensando en que, incluso durante la sequía más fuerte, Dios⁴ puede hacer germinar frutos (escribir recto) en el campo (líneas curvas). Tal como Frankl (2012) lo representa, es evidente que la escritura de este tipo no sería posible en un plano de dos dimensiones:

³ La dimensión noética es la misma dimensión espiritual de la que hablamos anteriormente y la dimensión somática es la física.

⁴ Hablamos de Dios con la finalidad de usar los ejemplos y la terminología de Frankl; sin embargo, su presencia debe ser tomada aquí como una forma de decir que el sentido es una posibilidad metafísica.

**Figura 2***Diferencia entre escribir en renglones rectos y curvos⁵.*

Escribir derecho sobre líneas rectas

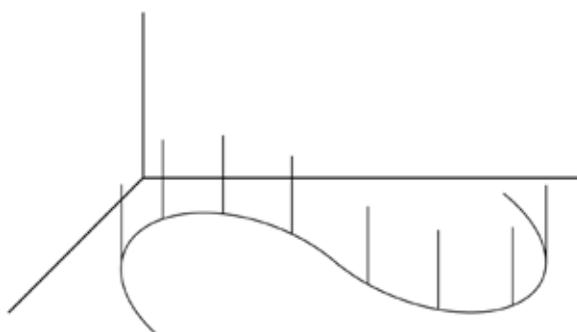
Figura 9

Escribir en líneas curvas

Figura 10

(Tomado de: Frankl, 2012, p. 145).

A continuación, se debe traer a colación un hecho resaltado por Lukas (2020) que explica que la voluntad de sentido sigue intacta, aunque el cuerpo se encuentre limitado. Al ir más allá del plano psicofísico, las posibilidades de sentido se encuentran en la dimensión espiritual, lo que las sitúa no como una escritura recta en renglones rectos sino como una escritura recta en renglones torcidos, de acuerdo con lo anteriormente explicado. De esto se sigue que el sentido se convierte en una posibilidad accesible únicamente por medio de una nueva dimensión, a saber, la espiritual, lo que se sustenta en el hecho de que, al llevar el dibujo al plano de tres dimensiones, una nueva posibilidad se hace manifiesta:

Figura 3*Escritura recta sobre renglones torcidos⁶.**Figura 11*

(Tomado de: Frankl, 2012, p. 146).

En el plano, la elevación de los renglones rectos se da, precisamente, como parte de la dimensión espiritual. En este sentido, se hace evidente que la elevación de la dimensión espiritual sobre el plano psicofísico cumple la función de explicar de qué manera en ella se hacen posibles cosas que desde una perspectiva uni o bidimensional no lo serían, como sucede con la búsqueda y el encuentro de sentido. Esta elevación permite comprender, también, que la espiritualidad y, por tanto, la búsqueda de sentido son exclusivas de los seres humanos.

Lo anterior no es superfluo: es la principal demostración del antropocentrismo presente en la logoterapia. En efecto, para el autor, la dimensión espiritual tiene tres características fundamentales: es superior (como se observa en el plano), es profunda (va hacia lo inconsciente) y es la dimensión propiamente humana (Frankl, 2021) porque gracias a ella el ser humano es libre de escoger su destino y tiene la capacidad de darle sentido a lo que está viviendo.

Haciendo uso de la visión antropocéntrica de Frankl, es posible coincidir con la definición lograda en el apartado anterior y proponer la disposición afectiva como propia del ser humano. Esto se sustenta en tres

⁵ Como se puede evidenciar, hay una posibilidad (escribir recto) que no es factible en un plano de dos dimensiones cuando la línea es curva.

⁶ La esquina del plano se asemeja a la representación propia de la ontología dimensional.



paralelos con la teoría de Henry: en primer lugar, que las dimensiones física y psíquica están relacionadas con las sensaciones y los sentimientos - dos cosas que tienen en su esencia a la disposición afectiva, pero que en su efectividad fenomenológica se distinguen por darse después del sentimiento de sí-mismo propio de la auto-afección. Del mismo modo, la dimensión espiritual parece sentirse sin la mediación de un sentido; su presencia no depende del procesamiento de la información que proviene de un horizonte de posibilidades, sino que lo antecede y, más bien, usa la conciencia para determinar a qué estímulos responder. Así, se podría decir que la conciencia y la dimensión psicofísica necesitan de la interacción con la dimensión espiritual – que es propiamente afectiva porque se siente a sí misma –, para propiciar la búsqueda de sentido.

En segundo lugar, la dimensión espiritual es originaria en los seres humanos, porque los dota de existencia: la capacidad de interactuar con el mundo circundante en el tiempo que dura el periodo vital, buscando siempre la actualización del sentido. ¿Qué quiere decir esto? Que la dimensión espiritual se encuentra siempre en una búsqueda de lo que hace que el ser humano sea su versión más auténtica; al igual que en la auto-afección se busca el sentimiento del sí-mismo. La búsqueda de sentido, que es el estado usual del ser humano para Frankl, puede compararse aquí con el sufrimiento y la plenitud presentes en la teoría de Henry. En efecto, el ser humano *sufre*, porque el sufrimiento del sinsentido lo moviliza a dotar de sentido su vida; y una vez realiza su sentido, entonces viene la plenitud del sentirse a sí mismo. Pero como la cotidianidad no es algo estático, una vez realizado el sentido se transforma, de ahí que el ser humano se encuentre condenado a un constante movimiento *hacia* su esencia, que solo deja de escaparse cuando en el momento de su muerte.

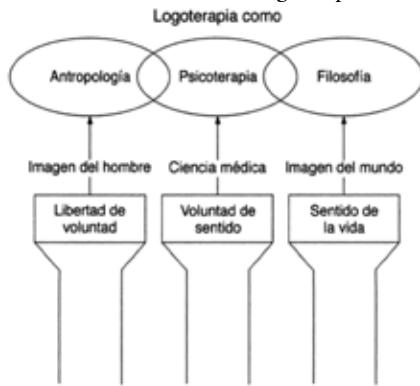
Finalmente, la dimensión espiritual también sitúa al ser humano en la subjetividad. Sin importar que se trate de una característica definitoria del mismo, Frankl reconoce que cada ser humano se inclina hacia diferentes sentidos. Así, la dimensión espiritual usa la conciencia para subjetivizar al ser humano: lo sitúa, lo delimita, y le dice exactamente qué es lo que debe hacer, por medio de la aparición de los valores frankianos, que son de creación, vivenciales o de actitud, garantizando una reacción distinta en dos personas que se enfrenten a una misma situación.

3. Fundamentación teórica de un taller

Hasta aquí se debe entender, en primer lugar, que la creación de un taller filosófico - o de cualquier otro tipo - debe partir del supuesto de que todo participante tiene una *Stimmung*, una disposición que es esencialmente afectiva. De igual manera se comprende que los talleres se plantean como algo fundamentalmente humano, porque la *Stimmung* solo está presente en los *Dasein* que son los seres que habitan el mundo y se abren al mismo, y la disposición afectiva es propia de quienes poseen una dimensión espiritual, a saber, los humanos.

Si se acepta lo anterior, el siguiente paso en la creación de un taller filosófico debe ser la determinación de la temática. Esto puede obedecer al entorno y se puede presentar en la forma de un requerimiento curricular, una necesidad evidenciada en una población, un interés personal, una forma de ilustrar los resultados de una investigación, entre otros. De igual manera, se debe buscar una coherencia entre la temática del taller y el autor, o la disciplina desde donde se plantea. En el caso del taller a desarrollar en el presente artículo, se escogió el sentido de vida, obedeciendo a los tres pilares de la logoterapia. En efecto, la logoterapia resulta de la unión de las siguientes áreas de estudio: la antropología, la psicología y la filosofía. Lukas (2020) expone los tres pilares en la siguiente imagen:

Figura 4
*Pilares teóricos de la logoterapia*⁷.



(Tomado de: Lukas, 2020, p. 24).

Como se puede evidenciar, al eje antropológico de la logoterapia corresponde a lo que Frankl denomina libertad de voluntad. Dicha libertad viene directamente de la imagen logoterapéutica del hombre, que se puede resumir en la siguiente oración: *es un ser que se pregunta y que toma decisiones*. La libertad de voluntad implica, precisamente, la libertad

⁷ Si bien los pilares están separados, los círculos superiores muestran que los ejes están necesariamente interrelacionados.



de apelar a la posibilidad que tiene cada individuo de actuar por sí mismo (Lukas, 2020), atendiendo al hecho que, para Frankl, el ser humano no es libre de sus condiciones sino de adoptar una actitud frente a ellas (Frankl, 2002).

Por su parte, la voluntad de sentido se relaciona con el eje psicológico de la logoterapia. El hecho de que pase por la ciencia médica se debe a que Frankl y otros investigadores han evidenciado que la voluntad de sentido es algo real y no solo un fragmento de la visión frankiana del mundo⁸. Se trata, pues, de la capacidad humana de encontrar sentido no solo en la realidad actual del sujeto, sino también en sus posibilidades (Frankl, 2002). Decir que es una capacidad humana implica, en consonancia con lo anteriormente expuesto, que se trata de una capacidad propia de la dimensión espiritual del ser humano. Por ello, si bien la voluntad de sentido puede ser afectada por aspectos psicofísicos, su componente interior permanece intacto (Lukas, 2020).

Finalmente, el sentido de vida constituye el eje filosófico de la logoterapia. A grandes rasgos, se puede anticipar que se trata de algo que implica la visión del mundo en tanto el individuo es quien busca el sentido, el cual es presentado por la vida. El logro de Viktor Frankl a la hora de teorizar sobre el sentido es precisamente operar un giro copernicano donde se cambia la pregunta ¿qué puedo esperar de la vida?, por la alternativa ¿qué espera la vida de mí en esta situación? Respondiendo la segunda pregunta es, precisamente, la forma en la que se halla el sentido, razón por la cual Frankl insiste en que el ser humano es, ante todo, un ser que se pregunta y que toma decisiones.

Lo anterior justifica el uso del sentido de vida como una temática propia pero también adecuada para un taller filosófico. Ahora bien, ya se había anticipado la importancia de conocer a profundidad el concepto central del taller. Si bien la *Stimmung* y la disposición afectiva pueden aparecer como presupuestos propios del tallerista, es crucial el amplio conocimiento del tema sobre el que va a versar el taller; esto porque, como es evidente, un tallerista que desconoce las distintas dimensiones de un concepto no estará a la altura de lo que trata de entregar a los cursantes del taller y, por ello, no podrá aprovechar dichas dimensiones a la hora de plantear las actividades que compondrán el taller. Así, es importante cuestionar minuciosamente el concepto, para conseguir la mayor profundidad posible. Con lo anterior en mente, es menester ampliar en el sentido de vida - concepto central de nuestro taller -: su naturaleza, condiciones y relación con las otras dimensiones del ser humano. Inicialmente, debemos dar respuesta a la pregunta ¿en qué consiste el sentido de vida?

Una revisión etimológica del término *logoterapia*, partiendo del *logos* griego, lleva a la conclusión de que el sentido no solo implica la forma de interpretar una situación, sino también el por qué de esta (el significado que le es dado), el para qué (propósito) de la misma y la espiritualidad (puesto que *logos* también traduce espíritu). La unión de las cuatro traducciones es lo que constituye el sentido para Frankl.

Ahora bien, cuando al hablar del sentido de vida el intento de dar con una definición se vuelve más complejo. De acuerdo con el autor, una de las principales fuerzas que mueven al ser humano es la voluntad de sentido, es decir, la necesidad de cumplir con el propósito de su existencia de la mejor manera posible (Frankl, 2019). La existencia, sin embargo, es un concepto muy abarcante para Frankl, pues se refiere a la totalidad del periodo vital del individuo y es algo propiamente humano (es decir, exclusivamente de seres espirituales). Al ser enfrentado con la carga de la existencia, una herramienta esencial para el ser humano es la voluntad de sentido puesto que constituye una fuerza que lo guía hacia la realización de sus aspiraciones, lo que Lukas (2020) denomina “ansia de sentido” (p. 22). Ahora bien, el ansia de sentido solo se satisface cuando se genera una correspondencia entre un componente interno, que sería el ansia, y uno externo, que sería el sentido que ofrece la situación (Lukas, 2020).

Dado que se trata de algo exclusivamente humano, la oferta de sentido es una de las cosas que permite separar los conceptos “vida” y “existencia” en Frankl, pues a simple vista parecen ser sinónimos. Empero, Frankl entiende la existencia como la totalidad del periodo vital del individuo (es decir, el periodo durante el cual el espíritu puede actuar dentro del mundo) y como una cualidad propia de los seres humanos. La vida, por su parte, corresponde a todos los componentes del espacio que habita el sujeto, tales como las personas que le rodean; sus experiencias internas y externas; y sus vínculos. Los componentes a los que se hace alusión se deducen de la afirmación “el hombre apunta por encima de sí mismo hacia algo que no es él mismo, hacia algo o alguien, hacia un sentido cuya plenitud hay que lograr o hacia un semejante con quien uno se encuentra” (Frankl, 2002, p. 21). De igual manera, esta interpretación de la vida se corrobora con el enunciado “vida no significa algo vago, sino real y concreto” (Frankl, 2018, p. 106). Así, es posible comprender que la existencia es

⁸ Cf. El estudio de Crumbaugh y Maholick publicado como parte de *Psicoterapia y existencialismo* (Frankl, 2001)



el periodo vital del individuo mientras que la vida es el espacio en el que se desarrolla. Más aún, se entiende que la existencia no se corresponde con algo concreto porque la dimensión de la que parte (la espiritual) no tiene un lugar fijo en el cuerpo humano. Existir es, en últimas, el acto de tener espíritu; vivir, por su parte, implica todas las cosas que rodean al ser humano a través de su periodo vital.

Una característica fundamental de la vida (como el espacio donde se da la existencia), consiste en que no es el individuo quien le da sentido, sino que es ella misma quien se presenta con situaciones a las que es posible, y a veces necesario, buscarles un sentido. Así parece comprenderlo Frankl (2018), cuando explica que “no importa lo que esperamos de la vida, sino que importa lo que la vida espera de nosotros” (p. 106). De ello se sigue que no es el individuo quien le da sentido a la vida como quiera, sino que debe de interpretar su entorno para encontrar la mejor manera de dotar de *logos* a lo que está viviendo.

Así, la pregunta fundamental no sería ¿cuál es el sentido de mi vida? Sino ¿qué espera la vida de mí en ésta situación? Para responder a ella, empero, es necesario *desligarse* de la situación. Frankl (2018) introduce un caso que vivió durante su reclusión en un campo de concentración, donde por un momento dejó de sentirse presente ahí y se vio a sí mismo dictando una clase sobre la psicología de los campos. En ese momento se desligó: de haberse quedado pensando en su situación presente habría estado demasiado ocupado con su dolor como para comprender lo que la vida esperaba de él en ese momento. Sin embargo, a pesar de encontrarse así, fue capaz de dar un paso atrás, reconocer lo que estaba sintiendo y enfocarse en lo que la vida esperaba de él. Solo entonces comprendió que podía darle sentido a su situación particular si se distanciaba de la situación y la observaba como si ya hubiese sucedido (Frankl, 2018).

El acto de desligarse hace parte de lo que Frankl (2012; 2018; 2002) denomina *autotrascendencia*. Se trata de una característica propiamente humana, que implica una suerte de entrega. De hecho, solo cuando el ser humano empieza a olvidarse de sí mismo y empieza a entregarse a lo otro (una persona o causa), se acerca a la actualización⁹ de su sentido de vida; de ahí que para Frankl el fundamento de la autotrascendencia esté en el amor, al cual define como el camino que lleva a lo más profundo de la persona; una herramienta para llevar a otro a la realización de su potencial; y un fenómeno primario de la existencia humana (Frankl, 2018).

La autotrascendencia, como se dijo anteriormente, es la capacidad de olvidarse de uno mismo con miras a que otro realice sus *posibilidades* (Frankl, 2012). De ello podemos deducir que el amor no es el único factor que entra en juego en el momento de la autotrascendencia, sino que también debe estar presente la fe ya que sin ella el individuo no podría olvidarse de sí mismo, pues se trata de un salto al vacío en el que espera que su acciones lo ayuden a actualizar su sentido; pero tampoco existiría una creencia en que el otro es capaz de realizar sus posibilidades, lo que haría que cualquier salto de fe fuera obsoleto. Con todo, es precisamente por medio del amor y la fe en sí mismo y en el otro que el individuo puede realmente ser-en-el-mundo, porque solo a través de ellos se entrega a las causas y personas en las que cree; actualiza su sentido; y ayuda a los demás a actualizar los suyos. Así, la autotrascendencia es, precisamente, una herramienta que permite actuar con miras a la actualización del sentido.

Dado que el amor es un fenómeno esencial de la existencia humana que nos permite adentrarnos en la persona profunda, es claro que sus distintas manifestaciones deben generar algo en el cuerpo del individuo. En efecto, una persona que ama a alguien o algo se sentirá *movida* por la persona o causa de su elección; el amor es la manifestación física y espiritual de la búsqueda de sentido, pero no se debe confundir con su causa. En efecto, la búsqueda de sentido empieza con una sensación de inconformidad, un sufrimiento, que lleva al individuo al *movimiento*; a la búsqueda de su esencia, como se dijo anteriormente.

Lo anterior permite afirmar que, para darle sentido a una situación, ella debe estar enraizada en el sujeto: debe hacer parte de él, tener una conexión directa con quien la vive ya que, de no ser así, podría haber sido parte de su existencia pero no de su vida; y debe hacer parte de las dos para convertirse en algo a lo que se le puede buscar un sentido: la situación debe pasar por el cuerpo para que el individuo pueda apropiarse de ella. Empero, a pesar de la estrecha relación que se debe tener con la situación, quien la vive también debe ser capaz de desligarse de la misma pues es muy difícil entender lo que la vida quiere de un individuo

⁹ Se debe aclarar que Frankl (2001) equipara la realización del sentido de vida (autorrealización) con la actualización (autoactualización) del mismo; sin embargo, parece preferir el uso del primer término antes que el segundo. La razón de esto es semántica: si hablamos de una *realización* del sentido podemos estar asumiendo erróneamente que la búsqueda culminó en el acto que consolida una posibilidad de sentido específica; en cambio, hablar de una *actualización* del sentido es decir que se actuó de manera recta frente a una posibilidad de sentido, pero por eso mismo la posibilidad ya es obsoleta: es necesario buscar el nuevo sentido que plantea la vida.



si este no está dispuesto a olvidarse de sí mismo (lo que siente) y a escuchar lo que la vida espera de él.

Con lo anterior se comprende que el sentido tiene un fundamento claramente estético y no puede ser hallado sin recurrir a las otras dimensiones del ser humano. Si bien es cierto que la primera y última palabra la tiene la dimensión espiritual, al ser el origen de la conciencia y por lo tanto de toda experiencia *humana* que venga “después” de la auto-afección, sería absurdo plantear una teoría sobre la búsqueda de sentido que prescinda del cuerpo y las emociones. Por el contrario, la dimensión somática es necesaria porque el sujeto necesita sentir lo que está viviendo, dándole al cuerpo una utilidad probatoria a la hora de corroborar que la situación es algo *real* y, por ser real genera algo en su cuerpo. La dimensión psíquica funciona de una manera similar: a través de ella también pasan las percepciones y sensaciones y es su labor relacionarlos tanto con las cogniciones como con las emociones del ser humano, preparándolo así para dar una respuesta acorde. Entonces, si bien la dimensión espiritual tiene la primera (porque constituye al sujeto) y última (porque decide qué se vuelve o no consciente) palabra, su funcionamiento depende, necesariamente, de la labor de las demás dimensiones.

Ahora bien, la ontología dimensional solo puede ser comprendida pasando de lo abstracto a lo real. Decir que el sentido de vida debe pasar por *el* individuo y darse en relación con el horizonte de posibilidades lleva inevitablemente a la conclusión de que se trata de algo único e irrepetible. Lo anterior se debe a que el contexto presenta al individuo con situaciones de este tipo, generando un llamado a interpretarlas, a encontrarles una razón y un propósito; por lo que el sentido de una situación nunca será el mismo - incluso si dos personas la están viviendo a la vez -. Más aún, la respuesta a la pregunta sobre lo que la vida espera del individuo no debe de darse a modo de reflexiones o palabras, sino “con una conducta recta y adecuada” (Frankl, 2018, p. 106).

La insistencia en una “conducta recta” lleva a dos puntos importantes. El primero es la cuestión de si el problema del sentido en Frankl es estético o, por el contrario, debe atribuirse al plano moral del individuo. El segundo es la forma en que la conducta debe ser recta. Sobre el primer punto, basta con recordar que, dentro de la bibliografía de Frankl, es posible hallar una gran cantidad de referencias a la teoría moral kantiana, al punto de que el autor se aventura a plantear su propio imperativo. Sin embargo, y como se verá a continuación, parece ser que en Frankl el plano estético antecede al plano moral del individuo.

¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, que el individuo es un ser estético y, en segundo lugar, que es moral: las referencias a la moralidad kantiana son abundantes en su obra, pero lo son a la hora de poner en contexto las acciones de individuos que responden a la oferta de sentido de la vida¹⁰. Por eso, el autor cita en varias ocasiones la segunda formulación del imperativo categórico, así como la afirmación kantiana de que el hombre debe hacerse digno de su felicidad (Frankl, 2020b). Aquí, se debe recordar que solo puede hallarse un sentido y, por ende, actuar de acuerdo con el mismo una vez ha pasado por el cuerpo. Así, la necesidad de un paso por lo psicofísico implica que el sentido debe ser primero estético y luego moral.

Hay que mencionar, además, que Frankl explica que la vida espera en toda situación algo del sujeto, mas no explica si este algo es inherentemente moral o, por el contrario, su moralidad depende de cómo el individuo decida realizar su deber. Sea como sea, ambas posibilidades hacen evidente que el sentido de vida es estético antes que moral, porque en los dos casos es necesario pasar por el proceso estético de desligarse y escuchar el llamado de la vida, además de permitir que la situación pase por el cuerpo, antes de determinar cómo se llevará a cabo el deber que la misma pone sobre el individuo.

En síntesis, el llamado de la vida debe pasar, en principio, por el cuerpo de quien lo recibe. Solo después es posible desligarse de la situación y determinar lo que se quiere hacer, y eso incluye la cuestión sobre la moralidad de los pasos a seguir. Frankl (2012) considera que antes de responder a la pregunta qué es el hombre es importante preguntarse dónde está. En otras palabras, solo cuando un individuo sabe cuál es el lugar en el mundo de la situación que vive puede determinar lo que debe hacer con ella; esta es la única forma en que le podrá encontrar un sentido.

Con lo anterior cubierto, es importante retomar la cuestión de la forma en la que la conducta debe ser recta. Para Frankl (2021) el “órgano” que hace posible captar el sentido es la conciencia. Se trata de un órgano que se enfrenta a una situación a partir de la cual emergen algunas posibilidades generales de sentido que el autor denomina valores. La elección de un solo valor viene después de un conflicto de conciencia, que es el momento en que ella debe decidir cuál de todas las posibilidades que se le presentan es la más acorde a lo que

¹⁰ Cf. Frankl, 2001, p. 8, 54, 89; Frankl, 2012, p. 34, 148; Frankl, 2019, p. 81; Frankl, 2020b, p. 13, 32, 63, 244.



espera la vida, un momento que representa, de manera evidente, el sufrimiento propio del tener que decidir; del encontrarse con múltiples opciones y saber que solo hay una correcta que acercará al individuo a la actualización de su sentido. Es aquí donde aparece la conciencia como la única esperanza de quien sufre, porque ella es la única capaz de emitir un juicio inequívoco sobre lo que se debe de hacer.

La forma en la que Frankl apela a la conciencia puede resultar contradictoria a simple vista, porque parece olvidar por completo la libertad de voluntad del individuo, obligándolo a seguir el llamado de la conciencia. Ante dicha contradicción, se puede traer a colación el postulado del autor, donde se establece que el ser humano sigue siendo libre ante su conciencia¹¹ (Frankl, 2021). Aquí entran en juego la libertad (de hacerle caso al llamado) y la responsabilidad, que implica decidir seguir el llamado porque se reconoce que es lo correcto. De igual forma, el individuo es libre de no seguir el llamado, lo que no implicaría el uso de la responsabilidad sino la caída en el conformismo o el totalitarismo.

Hasta aquí se ha anticipado una relación entre la ética, la estética y la conciencia. Es importante profundizar en la concepción frankiana de cada uno de ellos, con el fin de comprender de qué manera se da esta relación. En primer lugar, se encuentra la estética que plantea Frankl. Si bien el término estética es explicitado muy pocas veces en su obra, el autor le atribuye tres características: se encuentra entre la dimensión espiritual y la psicofísica, hace posible el conocimiento objetivo y se relaciona con el arte (Frankl, 2002; 2020b; 2021). En su tesis #4 sobre el ser humano, a saber, que la persona es espiritual, el autor sugiere que la dimensión espiritual es algo indestructible, que sale ilesa ante cualquier enfermedad o afección del aparato psicofísico (Frankl, 2002). Ahora bien, ella también requiere de lo psicofísico en tanto debe recibir y entregar estímulos al medio, por lo que la estética se podría caracterizar como algo propio del ser humano que media entre lo espiritual y lo psicofísico, a través de la cual el medio invita al individuo a la acción, pero también el individuo recibe y juzga desde el espíritu los estímulos que el medio pone en su cuerpo - lo cual puede ir desde ver un paisaje o una obra de arte, hasta recibir una terapia de electrochoques -.

Así las cosas, se puede comprender por qué Frankl (2020b) establece que la estética hace posible el conocimiento objetivo. El autor entiende el conocimiento objetivo como aquél donde hay una escisión necesaria entre sujeto y objeto, siendo el sujeto quien conoce el objeto al "tenerlo" en su forma más pura. La estética entraría aquí como la mediadora del conocimiento, en tanto se encarga de la recepción del estímulo generado por el objeto. De igual manera, la estética está también en lo que Frankl denomina "conocimiento existencial", que es una teoría previa al conocimiento objetivo donde el espíritu se encuentra en el objeto y el objeto se encuentra en el espíritu - postura epistemológica que parece recoger la efectividad de los entes, tratando de explicar de qué manera afectan al ser; lo anterior da a entender que hay una relación estética entre sujeto y objeto, retomando el *αἰσθητικός* griego, que significa percepción y sensación. Es decir, la estética del conocimiento existencial se encuentra en el hecho de que el objeto del conocimiento originalmente implica una auto-afección del ser, permitiendo que el espíritu juzgue que algo de verdad existe.

Por último, Frankl en algunas ocasiones parece limitarse a equiparar la estética con la relación entre el individuo y la obra de arte, que se puede dar como un individuo-espectador de la obra o como individuo-creador de la misma. En el primer caso, Frankl (2002; 2020b) reduce el interés estético al interés de una paciente por la música y lo hace describiendo el caso de una paciente que padecía de una enfermedad compulsiva, la cual fue curada tras la realización de una leucotomía¹². Al ser cuestionada después del procedimiento, la paciente indicó volver a tener interés en la música (que había perdido durante su enfermedad) así como interés ético (pues empezó a sentir compasión de nuevo). La exposición del caso permite evidenciar dos cosas: 1) que la dimensión espiritual se mantiene intacta a pesar de las afecciones del cuerpo; y 2) que los componentes éticos y estéticos del ser humano se encuentran en la dimensión espiritual, pues la paciente se desconectó de ellos por su enfermedad, pero el procedimiento logró conectarlos de nuevo.

De igual manera, el autor plantea una actitud frente al sufrimiento que denomina "esteticismo", la cual consiste en reducir todo a la apariencia, es decir, huir del sufrimiento reduciéndolo al contenido de un cuadro o a la trama de una novela (Frankl, 2020b). Ahora bien, la relación individuo-espectador nos permite observar que Frankl no comprende la estética como una teoría de lo bello, porque dentro de ella incluye no solo el interés del espectador por ciertas manifestaciones artísticas - que pueden resultar bellas o agradables

¹¹ Cf. El capítulo "Análisis existencial de la conciencia" de *La presencia ignorada de dios*.

¹² También conocida como lobotomía del lóbulo prefrontal. A pesar de lo polémicos que puedan resultar en la actualidad, Frankl (2001) es partidario de estos procedimientos - que admite haber realizado él mismo - porque considera que al hacerlos se puede restaurar la conexión entre el plano psicofísico y la dimensión espiritual; de ahí que él afirme nunca haberse arrepentido al ver el resultado de los mismos.



-, sino también la actitud de convertir algo desgradable, como el sufrimiento, en una obra de arte. Se puede argumentar que dicha relación se asemeja al acto de desligarse que fue descrito con anterioridad; empero, no son lo mismo: en el esteticismo, la reducción del problema a una obra de arte es más bien una transmutación del sufrimiento en obra, que solo sirve para escapar del problema. Por su parte, el acto de desligarse implica enfrentar el problema sin convertirlo en otra cosa, sino dejándolo pasar por el cuerpo, con el fin de alejarse del mismo e imaginar que la situación ya se vivió y, dada su condición de pasado, se le puede encontrar un sentido a la misma.

En cuanto a la postura de individuo-creador, es pertinente recordar el concepto de *inconsciente estético*¹³, que es caracterizado como la conciencia artística encargada de generar la inspiración en el arte. Frankl (2021) explica que no todas las fuentes de la creación artística pueden ser leídas a la luz de la conciencia, por lo que se evidencia un componente inconsciente en el individuo-creador. Cabe aclarar que el autor entiende el inconsciente como un lugar donde no solo hay impulsos reprimidos (como lo definió Freud) sino uno donde también hay un componente espiritual, por lo que el inconsciente es definido como el lugar en el que se encuentra la persona profunda. Así las cosas, el espíritu del ser humano es inconsciente en su centro porque es irreflexionable, siendo inconsciente en el lugar donde es más propiamente *él mismo* - precisamente el lugar donde se da el sentimiento de sí. La conciencia, como ya se explicará, tiene la función de buscar dentro de esta profundidad para definir qué cosas deben volverse conscientes y cuáles no - lo que explica el fenómeno del inconsciente estético y la relación del fenómeno inconsciente con la estética.

En segundo lugar, la conciencia fue definida por Frankl (2021) como un fenómeno propiamente humano e irracional. Es humano al originarse en la dimensión espiritual e irracional porque no es posible hacerse una idea racional y definida de ella, a pesar de la amplia cantidad de teorías al respecto. Así, lo que pretende el autor no es explicar la conciencia en sí, sino atribuirle un papel fundamental a la hora de la búsqueda de sentido, porque es ella quien se encarga de mostrarle al individuo lo Uno necesario; es decir, la cosa a la que debe aspirar para actualizar el sentido. De ahí que sea la responsable de señalar al individuo, de manera inequívoca, los valores que debe seguir.

Es importante señalar que la conciencia por sí misma no marca una diferencia entre los seres humanos. De acuerdo con la exposición de Frankl (2021) se trata de un “órgano del sentido”, lo cual tiene tres implicaciones: por un lado, caracterizar la conciencia como un órgano da a entender que es una *propiedad* del ser humano y, al ser propiedad, se puede hallar de la misma forma en todos los miembros de la especie; por otro lado, al ser *del sentido* se establece que no es la conciencia la encargada de diferenciar a los seres humanos sino la realidad a la que apuntan, porque el sentido es distinto para cada individuo y, en ese orden de ideas, el objeto al que apunta la conciencia también lo debe ser. Finalmente, podría compararse con la piel que, al conformar el órgano más grande del cuerpo, recibe una gran cantidad de estímulos, ante los cuales deben ser filtrados para determinar ante cuál se reacciona; de la misma forma, la conciencia se encarga de recibir todo tipo de afecciones que llegan a la dimensión espiritual y, a partir de ella, determina qué acciones es necesario tomar.

Una última característica es que Frankl (2021) parece situar a la conciencia entre la ética y la estética. Dado que la conciencia incluye siempre el lugar concreto donde se encuentra la persona, es posible plantear que ella se encarga de guiar al ser humano a través de las distintas situaciones en las que se encuentra. Para hacerlo, la conciencia debe, a su vez, hacer inconscientes ciertas realidades que no le son útiles al ser humano, juzgando en cada situación qué debe hacerse consciente y qué no. Este filtro da lugar a dos modalidades del inconsciente: el estético y el ético¹⁴. El estético, como ya se mencionaba, se encarga de generar la inspiración que hace posible la creación de obras de arte; aunque se podría afirmar que también se encuentra implicado en los procesos que generan el conocimiento del mundo, en concordancia con las definiciones de estética que plantea el autor. En cuanto al inconsciente ético, funciona como un instinto que va más allá de la razón y “sintoniza” la ley moral, analizando la forma correcta de actuar según la situación (Frankl, 2021).

En tercer lugar, la ética en Frankl (2001) se diferencia de la moralidad en tanto la primera denota un conjunto de normas bajo las cuales se puede elegir o no actuar; la moralidad, por su parte, es el resultado de un juicio del acto, por medio del cual se determina si fue o no consistente con las normas éticas propias del contexto del individuo. Así parece entenderlo Frankl (2012) cuando explica que la moral juzga los actos, mientras que la ética los evalúa; entendiendo evaluar como comparar los actos con las leyes culturales y juzgar

¹³ “Tanto en lo que respecta a la producción como a la reproducción artística el artista depende también de una espiritualidad inconsciente en este sentido” (Frankl, 2021, p. 38).

¹⁴ Cf. Frankl, 2021, capítulo III.



como valorar los actos teniendo en cuenta su conformidad con valores abstractos universales, que son los ya mencionados valores de creación, experiencia o actitud.

Siguiendo con su línea de pensamiento, el autor explica que la moral y la ética son fenómenos propiamente humanos, por lo que solo alguien que tenga conciencia podrá evaluar la situación que vive y determinar si quiere o no responder (y de qué manera hacerlo). Dado que la ética es humana y por tanto pertenece a la existencia, Frankl (2012; 2019) plantea que un conflicto de orden ético puede llevar a un vacío existencial (que es propiamente la ausencia de sentido). Lo anterior se explica por la falta de instintos que le dicen al ser humano qué hacer, lo que lo lleva a tener que decidir, a partir de los valores que le son dados, cómo responder a cada situación; de igual forma el individuo también carece de tradiciones que le digan qué puede esperar, cosa que le quita ciertas limitaciones que existían anteriormente. Reconocer estas pérdidas lleva, sin embargo, al siguiente hallazgo: los componentes culturales, así como los instintivos, influyen directamente en la actitud ante la vida y, dado que el autor no habla de la pérdida de la ética, se puede inferir que esta no influye en dicha actitud. La ética es, entonces, una regla contextual ante la cual se tiene la posibilidad de *decidir* cómo actuar, por lo que depende del uso de la conciencia.

4. Taller filosófico y búsqueda de sentido

4.1. Creación

Una vez se han reconocido las dimensiones fundamentales que hacen posible el taller y se ha revisado a profundidad su concepto central, el siguiente paso es definir una metodología de talleres. La definición de la metodología, puede deberse a la influencia del entorno, las necesidades de la población, la familiaridad con un método o su efectividad. En el caso del presente taller, la metodología escogida es el paradigma pedagógico ignaciano por su utilidad, pues consiste en cinco momentos bien definidos: situar la realidad en su contexto, experimentar vivencialmente, reflexionar sobre la experiencia y actuar consecuentemente¹⁵.

Dado que el paradigma es flexible frente al lugar donde se realiza el taller, se ha optado por hacerlo el 4 de abril del 2024, en un salón cerrado de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali por dos razones. En primer lugar, porque eso facilitará la asistencia por parte de los cursantes y, en segundo lugar, porque ello asegura un ambiente controlado. Así las cosas, su población se limitó a 20 estudiantes universitarios, tendrá una duración de dos horas para garantizar un cierre adecuado a la actividad, y contará con una encuesta previa y otra posterior a la realización para medir la utilidad del taller. De igual manera se les entregó un glosario y una hoja que servirá como bitácora para registrar el proceso reflexivo del cursante durante el taller. Por último, el ejercicio fue grabado para permitir un análisis más profundo de los gestos y las intervenciones.

Veamos ahora las diferentes actividades propuestas para el taller. A modo de disposición, propuso una dinámica llamada “¿qué ha cambiado?”, en la cual los participantes se dividen en parejas. Las parejas se observan y tratan de memorizar la apariencia del otro. Posteriormente, una de las personas se da la vuelta mientras que la otra cambia tres cosas de su apariencia (como pasar el reloj de una mano a otra o quitarse un collar) y el que se dio la vuelta debe adivinar qué aspecto ha cambiado. La actividad se repite con la otra pareja y resulta pertinente para introducir temas como el cambio en la vida y la tendencia a encontrarles un sentido.

En el primer momento de la experiencia – situar la realidad en su contexto –, se invitó a los participantes a dibujar un paisaje sencillo en una hoja. El paisaje no debe llevar color, porque en él deben escribir las respuestas a la pregunta “¿qué es lo bello?”, con la salvedad de que no se trata de dar una definición de belleza, sino escribir situaciones, actos y cosas en su vida que consideren bellas. A continuación, deberán identificar algo que tengan en común esas cosas, para que luego la tallerista explique que se parecen en que generan plenitud, porque placen en sí mismas. Para finalizar la primera actividad, se les dirá a los cursantes que el dibujo es su *horizonte de sentido* (horizonte de posibilidad), y que las respuestas que escribieron en él son cosas que placen porque los acercan a la realización del sentido.

El segundo momento – experimentar vivencialmente –, tuvo como punto de partida la elección de una de las cosas que escribieron, sobre la cual deben responder por qué la escogieron y qué hacen para llegar a ella. Una vez realizada la explicación, se les indicará que deben tachar lo que escogieron e imaginarse que no pueden acceder a ello. Aquí deben contestar cómo reaccionarían, qué sentirían y qué harían en esa situación. Después de la reflexión, se les invitará a compartir algunas respuestas y se concluirá que lo que sienten es angustia, algo que los saca de la cotidianidad para enfrentarlos con ellos mismos; esa disposición afectiva, empero, no solo les impide realizar el sentido que perdieron, sino que también les da la libertad de movilizarse y hacerse cargo de ellos mismos.

En el tercer momento – reflexionar sobre la experiencia –, se formaron grupos de 4 personas para reflexionar sobre sus respuestas cuestionarse qué podrían hacer en caso de perder eso que tacharon. La idea es que lleguen a la conclusión de que, dentro del horizonte, hay muchas otras posibilidades. A continuación, uno o dos grupos delegan un cursante para que comparta la conclusión a la que llegaron y, finalmente, se les

¹⁵ Para un resumen de la metodología, Cf. Granados, L. F. (2015). *Reflexiones educativas y pedagógicas con inspiración ignaciana: Paradigma pedagógico ignaciano*.



explicará que en la teoría de Viktor Frankl siempre hay posibilidades de sentido que se presentan – excepto frente a la muerte de los otros.

El cuarto momento – actuar consecuentemente –, implica un cuestionamiento individual, donde el cursante se preguntó en qué situaciones ha tenido qué elegir otra posibilidad dentro del horizonte y qué o quién lo acompañó. La reflexión debe llevar a la conclusión frankiana de que el ser humano siempre tiende a hacia *algo* o *alguien* más allá de sí mismo. De ahí que sea esencial el estar con los otros en la búsqueda de sentido, a pesar de que el sentido mismo sea personal.

Finalmente, el quinto momento del taller implicará evaluar el proceso seguido. Por ello, se hará una reflexión general donde se le preguntará a los cursantes qué descubrieron y qué se llevan de la experiencia. Posteriormente, se les dará tiempo para llenar una encuesta, pues será fundamental para evaluar la efectividad de la herramienta.

Tabla 1
Momentos, objetivos y resultados del taller.

Momento	Objetivo	Resultado
Presentación del taller	Explicar que el taller hace parte de un trabajo de grado y hacer entrega de los materiales (glosario, hojas en blanco y lapiceros).	Se logró de manera satisfactoria con el apoyo de la directora de carrera. Los materiales fueron entregados y utilizados en los momentos propuestos.
Situar la realidad en el contexto	Introducir los conceptos de afectividad y horizonte de posibilidad en la reflexión sobre la propia vida.	Se cumplió por medio de la creación del horizonte. El 90% de los participantes reconocieron una relación entre ambos conceptos.
Experimentar vivencialmente	Reconocer la angustia como una respuesta frente a las pérdidas dentro del horizonte.	Durante el taller, con el apoyo del glosario, se reconoció que la angustia puede limitar o movilizar frente a las pérdidas.
Reflexionar sobre la experiencia	Darle un lugar central al estar con los otros en la búsqueda de sentido.	Se formaron grupos de 3, y en la mayoría de ellos se comprendió la importancia de estar con los otros a la hora de buscarle sentido a una situación. Solo un grupo presentó dificultades en el desarrollo de la actividad.
Actuar consecuentemente	Aplicar los conceptos a una situación personal específica.	Se cumplió de manera satisfactoria, pues el 100% de los participantes reportaron haber identificado una forma de hacer filosofía en el contexto.
Evaluar el proceso	Reflexionar sobre lo vivido.	Se cumplió en tanto las respuestas dan cuenta de la claridad conceptual del taller. Una respuesta dio cuenta de la importancia de haber facilitado el espacio y el 40% de las respuestas hicieron referencia a incrementar la duración del taller y elegir un mejor espacio. El resto de las respuestas fueron favorables o no incluyeron comentarios.

Nota. Los resultados se midieron en relación con las intervenciones durante el taller y las respuestas a la encuesta. La actividad rompehielos fue sustituida por la presentación general del taller. Fuente: elaboración propia.

4.2. Aplicación

El taller se realizó en las instalaciones de la Pontificia Universidad Javeriana, seccional Cali, y contó con 10 participantes¹⁶: 5 de ellos pertenecientes a la carrera de filosofía, uno de doble programa con diseño y

¹⁶ Los participantes consintieron a la recolección de los datos para el análisis posterior a la aplicación del taller.



comunicación, otro de la carrera de artes visuales, otro de enfermería y uno de psicología. La cantidad equitativa de estudiantes del programa y ajenos a él planteó la necesidad de entregar previamente un glosario, que contenía breves definiciones de los siguientes términos: angustia, horizonte, sentido de vida y actualización. De acuerdo con lo expresado por los participantes, hacerlo fue acertado, porque permitió que todos tuvieran claridad frente a la forma en que los conceptos serían usados.

La encuesta previa al taller mostró una tendencia general a darle importancia al sentido de vida en el día a día (62%), preguntarse por el propósito de las cosas que pasan (54%) y buscar otras posibilidades después de una pérdida (69%). Sin embargo, a la hora de hacerse responsables de su búsqueda de sentido, la mayoría se encontraron inseguros frente saber cómo hacerlo (62%). Empero, de ello no se sigue que los participantes tuvieran una visión uniforme de lo que es el sentido de vida. Por el contrario, las respuestas fueron variadas y consideraron al concepto como un imaginario, un medio, un propósito y una motivación, entre otros. De ahí que se planteara el reto de acercar a los cursantes, por medio de su afectividad, a una comprensión particular de sentido de vida, a saber, la de Frankl.

Al principio del taller los participantes se mostraron dispersos. Atendieron a las actividades del primer momento, pero en sus gestos se podía observar que no estaban del todo conectados con la temática. Solo hasta el segundo momento, cuando se les solicitó tachar uno de los componentes de su horizonte de posibilidades, se pudo observar una mejor disposición hacia la experiencia: después de la reacción inicial frente a la solicitud, los cursantes se mostraron intrigados frente al desarrollo del taller.

La intriga, mezclada con las preguntas, permitieron que los cursantes comprendieran lo que implica un horizonte de posibilidades y, a la vez, la forma como se presenta en sus propias experiencias. Así, las respuestas al cuestionario final dan cuenta de que los conceptos se hicieron tangibles para los cursantes y, al serlo, pudieron ir más allá e identificar cómo se veían en sus experiencias pasadas, su presente y su futuro. De igual manera, el compartir las ideas entre ellos les permitió debatir sobre las posibilidades que aparecen ante las pérdidas y qué pueden hacer frente a ellas. Como se esperaba, los cursantes llegaron entre ellos a la conclusión de que se puede buscar una nueva posibilidad, aunque no presentaron referencias directas al horizonte de posibilidades que habían creado en el primer momento. Aún así, sus respuestas permitieron explicar lo que es la búsqueda de sentido a partir de lo que ellos mismos habían identificado.

El taller se cerró con tres preguntas fundamentales: “¿qué descubrieron?”, “¿qué se llevan?” y “¿con qué se quedan?”. Quienes compartieron sus respuestas manifestaron haber descubierto la importancia de conocer los verdaderos límites de las posibilidades, pues solo dejan de existir con la propia muerte. Se trata de una síntesis importante, porque muestra de qué manera la apertura generada por la experiencia permitió la introducción de una perspectiva distinta, filosófica, a la cotidianidad del individuo. Verbalizar el descubrimiento es, en ese orden de ideas, dar a entender que el taller los afectó y, al hacerlo, permitió una interiorización de algo que al principio era un mero concepto.

En los cursantes se quedó también la herramienta del horizonte (el dibujo del principio con las respuestas a la pregunta “¿qué es lo bello?”), pues fue un primer acercamiento a cómo hacer que un concepto filosófico se volviera tangible. Más aún, el contenido del dibujo permitió hacer tangible las posibilidades que aparecen en la experiencia individual y reconocer que se realizan hacia algo o alguien por fuera de ellos mismos. Por último, algunos cursantes expresaron quedarse con una nueva comprensión del rol que tiene la búsqueda de sentido en sus vidas, por lo que se puede considerar que el taller dio resultados favorables y consistentes con lo esperado.

La encuesta de cierre dio resultados favorables frente a la identificación de formas de hacer filosofía en el contexto, el rol de la afectividad en el ejercicio y el rol del sentido de vida en la cotidianidad (todas 100%). La rigurosidad filosófica de los temas trabajados no se vio comprometida en primer lugar gracias a las revisiones del taller realizadas por profesionales en la materia y en segundo lugar por la forma en que fueron explicadas. Sin embargo, solo un cursante (10%) tuvo problemas identificando la relación entre sentido de vida y horizonte de posibilidades. Con todo, el taller dio buenos resultados en términos generales.

Tabla 2
Información relevante sobre la aplicación

Lugar de aplicación	Se realizó en la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, en el salón 2.9 del edificio Samán.		
Duración	Una hora y treinta minutos (1:30:00)		
Población			
Filosofía sin doble programa	Filosofía con doble programa	Otros programas (con y sin doble)	
3	2	5	

Nota. El tiempo del que se disponía para el taller se vio afectado por las condiciones del salón inicial. La duración de cada actividad se modificó teniendo en cuenta el tiempo disponible. Fuente: elaboración propia.



Consideraciones Finales

El punto de partida de la presente investigación fue la pregunta por el lugar de la afectividad en la filosofía práctica, particularmente en la realización de talleres filosóficos. Dentro de los talleres se evidenciaron dos presupuestos sobre el individuo que debían ser tenidos en cuenta por el tallerista para garantizar la utilidad de su taller: el estado de ánimo y la disposición afectiva. Se eligieron ambos conceptos porque el segundo denota la capacidad de ser afectado por los componentes del horizonte de posibilidades individual, mientras que el primero hace posible la apertura hacia algo, que hace posible el estar en el mundo y hacerse cargo de sí mismo.

Para hablar sobre el estado de ánimo se retomó la *Stimmung* de Heidegger, que es una apertura al mundo en cuanto tal. El estar abierto hace posible que el *Dasein* transite por distintos estados de ánimo en su vida cotidiana, pero también que corra el riesgo de caer en una vida inauténtica, de la cual solo puede salvarse al hacerse cargo de sí mismo. Ahora bien, para reconocer su vida como inauténtica, el *Dasein* debe experimentar la angustia, que lo saca de la cotidianidad y lo confronta consigo mismo. Una vez confrontado es él quien tiene la libertad de elegir una existencia auténtica sobre una inauténtica. El taller filosófico debe dar cuenta de la posibilidad, siempre latente, de que el cursante puede caer en la angustia; por ello, las reflexiones deben estar encaminadas hacia el asumir la vida como impropia para finalmente preguntarle: ¿qué quieres hacer con eso?

En cuanto a la disposición afectiva, se revisó la teoría de Michel Henry, quien habla de que dicha disposición surge a partir de un horizonte dado. En el horizonte se encuentran todas las cosas que pueden afectar al individuo y al hacerlo se afectan a ellas mismas, lo que implica una revelación del ser en su pasividad cada vez que es afectado por algo perteneciente a su horizonte. De igual manera, el horizonte se presenta como algo siempre cambiante que, sin embargo, es constante en la expectativa de una oposición: el individuo que será afectado sabe, porque tiene un horizonte, que siempre habrá algo frente a él, a saber, una posibilidad que lo va a afectar. La disposición afectiva hace posible, pues, la vida y el estar con los otros; de ahí que el tallerista deba reconocer al participante no solo como un ser que recibe conceptos, sino también como uno que *vivencia* el contenido del concepto a través de su capacidad de ser afectado por el mundo.

A continuación, la ontología dimensional de Viktor Frankl permitió encontrar una forma de aplicar los anteriores conceptos a la cotidianidad del individuo, pues plantea tres dimensiones del ser humano: la física, la psíquica y la espiritual. Aquí se determinó que la disposición afectiva es propiamente humana porque hace parte de la dimensión espiritual (que en Frankl distingue a los animales de los humanos), que presenta entre sus funciones la búsqueda de sentido – es decir, de una posibilidad dentro del horizonte, la cual se actualiza y desemboca en una nueva búsqueda del ser humano. De ahí que la disposición afectiva haga posible también la búsqueda de sentido.

Teniendo en cuenta que la disposición afectiva implica la existencia de un horizonte, y que el *Dasein* se encuentra templado afectivamente y puede caer en la vida inauténtica, se procedió a plantear un taller sobre la relación entre el horizonte de posibilidades y el sentido de vida. La aplicación del taller contó con 10 participantes y generó resultados satisfactorios en el reconocimiento de una forma de aplicar la filosofía a la vida cotidiana y dejarse afectar por lo experimentado durante el taller, por lo que se puede considerar al taller filosófico como una herramienta apta para la filosofía práctica.

Sobre el rol de la afectividad en la filosofía práctica, debe quedar claro que la aplicación de la filosofía en el contexto debe venir acompañada de un contexto semántico compartido. Es decir, solo se puede identificar la forma en que un individuo es afectado por el contenido de un concepto si el mismo individuo reconoce o comprende lo que denota propiamente el concepto. De lo contrario, puede que el individuo reconozca la afección, pero no la relacione con ningún contenido teórico.

En la modalidad de taller filosófico, el tallerista debe delimitar la carga conceptual de su actividad, pues de lo contrario podrá saturar al participante de información y no logrará su propósito. Si bien se ha insistido aquí que se debe tener un amplio conocimiento de un tema antes de realizar un taller, sería un error suponer que el taller es una *demonstración* del conocimiento acumulado. Por el contrario, el conocimiento debe resumirse en unos cuantos conceptos que resuenen con el cursante; la amplitud del mismo responde a un ejercicio de adecuación, que le permitirá ser creativo en la creación del taller y la adecuación dependiendo de la respuesta de los cursantes.

De manera similar, es claro que hay una relación entre intencionalidad y disposición afectiva, en los ejercicios de filosofía práctica. Si bien en un primer momento pareció que la disposición se limitaba a permitir que el individuo sea afectado por los componentes de su horizonte, el taller permitió observar que para hacerse consciente de cómo se hace tangible un concepto es necesario *esperarlo*, es decir, tener una idea previa de lo que se va a vivenciar. Si el cursante conoce el concepto, pero no lo comprende de la misma forma, queda en las manos del tallerista el poder guiarlo de tal forma que, a partir de su apertura, empiece a observar cómo se da el concepto dentro de su horizonte. De no ser así, el taller no cumplirá su objetivo o los cursantes quedarán confundidos frente al mismo.

Finalmente, lo que afecta al participante, en el marco del taller, no necesita estar presente. Por el contrario, la vida inauténtica y los componentes del horizonte implican una revisión del pasado propio, porque solo se puede reconocer la forma en la que se está viviendo si se observa el camino que se ha tomado y, poste-



riormente, se decide algo a futuro. Del mismo modo, los componentes del horizonte tampoco necesitan estar ahí. La explicación del concepto debe bastar para comprender que siempre se tiene un horizonte, siempre está la posibilidad de lo otro, pero el vivenciar propio del ejercicio práctico puede apelar al pasado o a una multiplicidad de contenidos – lo que sea necesario para que el cursante comprenda de qué manera se manifiesta y cómo es siempre cambiante.

Referencias

- Berciano, M. (1992). ¿Qué es realmente el “*Dasein*” en la filosofía de Heidegger?. *Themata. Revista de Filosofía* (10), 435-450.
- Enzo, A. (2017). El sentido de vida en adolescentes entre 17 y 18 años de la ciudad de Mendoza, evidenciado antes y después de un programa de intervención basado en los postulados de Viktor Frankl. *Diálogos pedagógicos*, (29), 85-114. [https://doi.org/10.22529/dp.2017.15\(29\)05](https://doi.org/10.22529/dp.2017.15(29)05)
- Frankl, V. (2001). *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*. (Seg. Ed.). Martínes, A., Trad. Herder.
- Frankl, V. (2002). *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*. (Terc. Ed. 2^a imp.). Fundación Arché, Trad. Herder.
- Frankl, V. (2012). *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. (1^a ed.). García Pintos, C. C., Trad. Herder.
- Frankl, V. (2018). *El hombre en busca de sentido*. (Terc. Ed. 6^a imp.). Comité de traducción al español, Trad. Herder.
- Frankl, V. (2019). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. (Prim. Ed. 12^a imp.). Villa-nueva, M., Herder.
- Frankl, V. (2020a). *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*. (Terc. Ed.). Guéra, A., Trad. Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (2020b). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. (1a Ed., 8va Reimp.) Vea, M. L., Trad. Herder.
- Frankl, V. (2021). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. (Seg. Ed. 6^a reimp.). López, J. M., Trad. Herder.
- Heidegger, M. (2023). *Ser y tiempo*. (3^a Ed. 6^a Reimp.). Rivera, J. E. (Trad.). Trotta.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. (1^a Ed.). García-Baró, M. & Huarte, M. (Trad.). Sigueme.
- Kimble, M. A. (2004). Human despair and comic transcendence. En: *Journal of Religious Gerontology* 16(3/4), 1-11.
- Lukas, E. (2020). Logoterapia. La búsqueda de sentido. (Prim. Ed.). Piquer, H., Trad. México, Paidós.
- Richir, M. (1986). Afectividad. Suárez, J. A. (Trad.). En: *Encyclopedie Universalis - Volume I* (pp. 347-353).
- Sánchez, R., Sierra, F. A., y Urrego, S. C. (2014). Desarrollo de una intervención centrada en espiritualidad en pacientes con cáncer. *Universitas Psychologica*, 14(1), 299-312. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.upsy13-5.dice>
- Santisteban, L. C. (2016). La angustia y la disposición afectiva fundamental del otro comienzo. Un breve recorrido por *Ser y tiempo* y *Los aportes a la filosofía*. En R. Gibu & Xolocotzi, A. (Ed.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 213-233). Aldvs.

Recebido em 18.07.2024 – Aceito em 20.11.2024