

El secuestro del sujeto contemporáneo. De Karl Mannheim (ideología) y Mario Perniola (sensología) al riesgo del extravía antropológico en el siglo XXI

The kidnapping of contemporary subject.
From Karl Mannheim (ideology) and Mario Perniola (sensology) to
anthropological risk of lost in the 21th century

José BARRIENTOS RASTROJO

Universidad de Sevilla / Universidad de Santiago de Compostela
barrientos@us.es

Recibido: 23/11/2012
Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

Este trabajo explica la categoría *ideología* a partir de la obra *Ideología y utopía* de K. Mannheim, la extrapola al ámbito de los sentimientos desde la propuesta *sensológica* de M. Perniola (*Del sentir*, 2002) y, finalmente, desciende a los peligros de la ideología y la sensología cuando ambos fenómenos conducen a un rapto del ser humano. Evitados los riesgos del secuestro, se proponen líneas que abran la posibilidad de un sujeto contemporáneo que aprehenda las nociones citadas (ideas y sentimientos) de forma autónoma.

Palabras clave: Ideología, sensología, ordo amoris, Karl Mannheim, Mario Perniola

Abstract:

This paper explains the category of *ideology* from Karl Mannheim's *Ideology and Utopia*. It takes it to feelings universe from *sensological* M. Perniola's proposal (*Del sentir*, 2002) and it deepens the dangers of ideology and sensology related to the human being kidnapping. After avoiding risks of mentioned kidnapping, there are put forward new ideas that open a contemporary subject that apprehend cited notions (ideas and feelings) in an autonomously way.

Keywords: Ideology, sensology, ordo amoris, Karl Mannheim, Mario Perniola

Dentro de unos años, en el interior de las masas triunfará el individualismo. Ahora cada individuo se siente ahogado, hundido en la masa, arrollado por ella con anulación de su ser. Lo que, por cierto, equivale a constituir masas de cadáveres.

Carlos DIEZ FERNÁNDEZ, *Castidad, impulso, deseo*¹

1. Karl Mannheim: el secuestro ideológico

1.1. Incardinación de la sociología del conocimiento y de Karl Mannheim

Karl Mannheim nace en Hungría en 1893 y muere en 1947 en Londres. Se traslada a *London School of Economics*, tras haber impartido docencia en la Universidad de Heidelberg y la de Friburgo, debido al peligro que corre su vida tras la ocupación nazi. Sería conocido por incardinarse en un movimiento, la sociología del conocimiento, iniciado por Karl Marx, Friedrich Engels² y por Max Scheler³. Tal campo disciplinar alcanza influencias notables en la crítica de la construcción del saber médico en Michel Foucault⁴ o Thomas Szasz⁵ o en la teoría de construcción de verdades científicas de obras clave como *La estructura de las revoluciones científicas*⁶.

¹ Diez Fernández, C., *Castidad, impulso, deseo*, Madrid, Morata, 1930, p. 52.

² La ideología alemana explicita la influencia de la estructura de clases en la configuración del conocimiento de cada grupo (cfr. Marx, K. – Engels, F., *La ideología alemana*, Madrid, Visión libros, 2002).

³ El interés por ese campo aparece en la última época scheleriana, si bien es destacable el “Ensayo de una sociología del conocimiento” que aparece en *Sociología del saber* (cfr. Scheler, M.: *Sociología del saber*, Madrid, Revista de Occidente, 1935).

⁴ Cfr. Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 2002. Véase un desarrollo de la idea de razón y su emasculación en la contemporaneidad en Foucault, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, volúmenes I y II, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.

⁵ Cfr. Szasz, T., *The Myth of Mental Illness*, New York City, Harper and Rows, 1974.

⁶ Cfr. Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Como crítica al absolutismo, al universalismo, a la autosuficiencia y al objetivismo inherente a los modelos cartesianos, positivistas-comtianos y hegelianos de la verdad, la sociología del conocimiento recupera la dimensión subjetiva y relacionista (no relativista), pues deriva la verdad de comunidades circunscritas histórica y espacialmente.

Siguiendo el citado itinerario, el propósito de Mannheim “no es investigar la forma en que aparece el pensamiento en los libros de lógica, sino en [investigar el modo en que la reflexión] funciona en la vida pública y en la política, como instrumento de acción colectiva”⁷. El criterio coherentista o de adecuación aristotélico periclita subyugado a un criterio pragmatista basado en el conocimiento proporcionado por el contexto. Así, la labor del epistemólogo no puede enclaustrarse en el despacho sino respirar el “marco de la situación histórico-social”⁸ donde ha surgido. Por ello, en palabras de Louis Wirth, el objeto de la sociología del conocimiento pasa, en primer lugar, por “aclarar el problema de cómo los intereses y los propósitos de ciertos grupos sociales hallan su expresión en ciertas teorías, doctrinas y movimientos intelectuales” y, en segundo, por “hacer un análisis sistemático de la organización de las instituciones que sirven de armazón al desarrollo de la actividad intelectual”⁹.

1.2. El conocimiento cooperativo

La conciencia de la influencia cognoscitiva del colectivo sobre cada ciudadano suscita la idea de un agente del pensamiento social que nos determina heterónomamente. *Ideología y utopía* lo describe en los siguientes términos:

No son los hombres en general los que piensan ni siquiera los individuos aislados, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común¹⁰

Estas aseveraciones no apremian un lineamiento claro de secuestro de la dimensión ideológica de la persona por una aristocracia (e incluso plutocracia) intelectual, pero abren la posibilidad de que sea así. No se genera una construcción social del conocimiento ajeno a un operador humano poderoso sino que se acepta, modernamente, que quienes fraguan el saber son *hombres que pertenecen a ciertos grupos*.

La fusión de horizontes de Gadamer aceptaba un exceso del conocimiento desde la perspectiva del sujeto, puesto que incluso el lenguaje es algo que supera la acción de un único sujeto. Sin embargo, *Verdad y método* no da juego a la emergencia de un poder desde el que se gestase la verdad; es más, el respeto impuesto por la crítica a la modernidad hace dudar de que en la obra del filósofo alemán se asista a un sujeto en el campo de la persona que comprende o escucha. El acto hermenéutico se comprende como el encuentro de dos horizontes. Tales horizontes parten de individuos, si bien el acto de comprensión compete más a la fusión de esos orbes que a dos intencionalidades individuales que hablan desde sí mismas¹¹. Esta circunstancia aleja a Gadamer del marco mannheimiano que asume la *cristalización de experiencias de cierto grupo*, base del saber de la masa:

⁷ Mannheim, K.: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 1.

⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹ Wirth, L., *Introducción* en Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, op. cit., p. xxx.

¹⁰ Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 3.

¹¹ Cfr. Gadamer, H.G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp.453-455.

Porque vemos el mundo y ciertas cosas del mundo en la misma forma que éste los ve (esto es, con el sentido que el grupo les presta). Cualquier concepto, cualquier significado concreto, contiene la cristalización de las experiencias de cierto grupo¹²

El panorama se agrava cuando el autor realiza la clásica fusión entre pensamiento y palabra: “El más leve matiz del sistema total del pensamiento reverbera en la palabra individual y en los sutiles significados que la acompañan”¹³.

1.3. Manipulación y posesión

Puesto que el conocimiento se hace deudor de elementos sociales, el control de esos componentes facilitaría el dominio, abierta o clandestinamente, del grupo que lo atesora. Los absolutismos de diversas organizaciones sociales atisbaron esa oportunidad antes del nacimiento de la sociología del conocimiento y aplicaron con presteza sus principios. Por una parte, la religión consiguió la dirección de las conciencias de la Edad Media europea siendo la mediación de un amplio sector del conocimiento de la época. Por su lado, la modernidad avanza en el juego ideológico, pues traslada la jurisdicción cristiana a la ciencia y la política. La segunda subyuga a la primera y utiliza su reconocimiento social para imponer sus dictados (esta será la base de la crítica foucaultiana durante el siglo XX): si las aseveraciones del gobernante eran legitimadas por los científicos, la reprobación resultaba hercúlea¹⁴. El mecenazgo gubernativo del científico pasó, de este modo, por una prostitución ideológica, según explica Mannheim.

El matrimonio no duraría mucho, pues el estado imponía férreas barreras que rompían con el espíritu independiente, imparcial y de tendencias objetivas de la ciencia. De hecho, tales manipulaciones, una vez descubiertas, acabarían por destruir la credibilidad en el especialista. Esta es una de las bases de la crisis de la ciencia del siglo XX¹⁵. Además, la quiebra de la estabilidad proporcionada por una verdad más atenta a motivaciones ideológicas que científicas sienta las bases para la sociología del conocimiento. “Apareció en el espíritu público la tendencia a descorder el velo que ocultaba los motivos «situacionales» inconscientes del pensamiento de un grupo”¹⁶. De hecho, el desvelamiento de esta situación es la que da título a la obra manheimiana: la quiebra de la *ideología* a través de las revoluciones *utópicas*.

Habremos de matizar que el patrocinio del aparato científico por las instancias de poder no estuvo siempre tejido de intenciones manipuladoras; véanse, en ese sentido, las relaciones de humanistas y filósofos con la nobleza en la modernidad: Descartes con la reina Isabel de Bohemia¹⁷, Leibniz con la reina Cristina¹⁸, Voltaire con la nobleza francesa¹⁹ o incluso las acciones políticas de Ortega y Gasset por salvar la circunstancia española²⁰.

¹² Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 19-20.

¹³ Ibid, p. 74.

¹⁴ Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 33.

¹⁵ Cfr. Feyerabend, P., *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Folio, 2000.

¹⁶ Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 35.

¹⁷ Cfr. Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999.

¹⁸ Cfr. Leibniz, G.W., *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza, 1989.

¹⁹ Cfr. Savater, F., *El jardín de las dudas*, Barcelona, Planeta, 2003.

²⁰ Puede ampliarse este estudio con la explicación de Fontán de la acción de los humanistas en la corte en su libro *Príncipes y humanistas* (cfr. Fontán, A., *Príncipes y humanistas*, Madrid, Marcial Pons, 2008. De hecho, las

1.4. Ideología y utopía. Definiciones

La acepción inicial mannheimiana de ideología no es sensible a la fusión con el poder constituido. Los ideólogos se encargaban de crear y estudiar ideas fueran, éstas, acordes o adversas al gobierno. De hecho, los ideólogos se opusieron a Napoleón, pues criticaron su régimen y “sus imperiales ambiciones”²¹.

Más tarde, la concepción cambia, puesto que la neutralidad de la pareja ideología y utopía genera cosmovisiones opuestas: una desea mantener el orden establecido y la otra litiga contra “el estado real dentro del cual ocurre”²². Descendiendo a las utopías, se explicita que “sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época”²³. Ahora bien, no es descabellado pensar que el utópico se asimile con su enemigo, pues su ascenso al poder la hace caer en ideología²⁴. Sólo un compromiso existencial por una anarquía demoledora constante evita la traición.

Utópicos e ideólogos coinciden en un punto: la ceguera delante de las posturas que le son ajenas²⁵.

El concepto ideología refleja [...] que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación. [...] El concepto de pensar *utópico* refleja [...] que algunos grupos oprimidos están intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad²⁶

Ideología y utopía apunta varias taxonomías para la ideología. Se destaca la distinción entre ideología particular y total. La particular corresponde a los grupos que presentan “disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla [a la realidad] sin perjudicar sus intereses”²⁷. Este marco concuerda con los cursos de acción de los poderosos que movilizan al pueblo según intereses personales. La ideología total se da “cuando estudiamos las características y la composición de la *total estructura* del espíritu de nuestra *época* o de este *grupo*”²⁸. El primer caso se vertebra sobre la *psicología* del ideólogo o embaucador, la segunda se funda en el plano *noológico*, es

relaciones entre filosofía y el poder en los últimos tiempos persiguen en algunos autores el trabajo por mejorar las condiciones democráticas del sujeto sin que eso suponga un apoyo parcial a partidos políticos. John Dewey, Paulo Freire o Matthew Lipman son claros exponentes de un trabajo educativo-filosófico que, sin caer en una ideología subyugada al poder, han desarrollado una reflexión en esta línea.

²¹ Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 63.

²² Ibid, p. 169.

²³ Ídem.

²⁴ Éste es el recorrido que suelen realizar todas las sociedades según María Zambrano (cfr. Zambrano, M., *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Ediciones Morata, 1996) y Charles Peirce (cfr. Peirce, Ch., *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 175-199).

²⁵ La ideología provoca que “el sujeto que piensa y concibe no acierta a advertir la incongruencia de sus ideas con la realidad, porque se lo impide todo el cuerpo de axiomas que entraña el pensamiento social e históricamente determinado” (Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 171).

²⁶ Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 35-36 y 174.

²⁷ Ibid, p. 50.

²⁸ Ídem. Las cursivas son nuestras.

decir, se basa en el descubrimiento de la semiótica de los contenidos ideológicos²⁹. La derivación de la ideología particular hacia la total (basada en un aumento de poder del individuo sobre los grupos) es concordante con la tesis ideológica, es decir, la proclividad del ideólogo a dominar según sus caprichos a comunidades más extensas. El modelo educativo correspondiente a esta manipulación ideológica es la que dibuja con maestría en su *Pedagogia do oprimido* cuando distingue la educación bancaria y de la dialógica dialógica³⁰. Las notas esenciales de la misma se recogen en el siguiente texto:

O educador é o que educa; os educandos, os que são educados; o educador é o que sabe; os educandos, os que *não sabem*; o educador é o que pensa; os educandos, *os pensados*; o educador é o que *diz a palavra*; os educandos, os que a escutam *docilmente*; o educador é o que disciplina; os educandos, os disciplinados; o educador é o que *opta e prescreve* sua opção; os educandos os que *seguem a prescrição*; o educador é o que atua; os educandos, os que *têm a ilusão de que atuam*, na atuação do educador; o educador escolhe o *conteúdo programático*; os educandos, jamais são ouvidos nesta escolha e se acomodam a ele; o educador identifica a *autoridade* do saber com sua autoridade funcional, que opõe antagonicamente à liberdade dos educandos; estes *devem adaptar-se* às determinações daquele; o educador, finalmente, é o *sujeito* do processo; os educandos, meros *objetos*³¹

1.5. Conclusión: el secuestro consentido ideológico

Ideología y utopía instaura las raíces de un secuestro de la dimensión ideacional-argumentativa del sujeto contemporáneo. La incautación de la autonomía se opera por medios sutiles, pues la persona llega a no ser consciente del robo de sí mismo y desiste de recuperar su ser. Es más, en algunas ocasiones, como indica Freire, el individuo vive en la ilusión de una autodeterminación mientras que la realidad en el engaño en la elección. Todas las alternativas se encuentran dentro del marco sistémico del opresor impidiendo el pensamiento creativo y la visión del afuera.

De hecho, queda expedita la vía para individuos que agradezcan su letargia ideológica, pues los beneficios no son pocos: evita tomar decisiones con las fases de inquietud existencial que implica, queda protegido de la inestabilidad de la crisis personal y del miedo al error y, en suma, se exonera de la hercúlea tarea de construirse a sí mismo.

El secuestro ideológico tolerado no debería determinar un secuestro de las dimensiones esenciales de la persona, puesto que sería posible una desavenencia entre el pensar y el sentir del sujeto. Así, su volición podría estar determinada por sus emociones y desatender a sus ideas. El peligro aumenta cuando el marco mannheimiano se traslada a los sentimientos. Éste será el eje del libro *Del sentir* escrito por Mario Perniola.

²⁹ Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 52.

³⁰ Un buen análisis de las dimensiones emancipadoras de la educación freiriana se puede encontrar en Barros, R., *A Educação Social e Permanente de Adultos (ESPA) como um Quefazer Filosófico Transformador de Situações-limite*”, *Revista Internacional de Filosofia Aplicada HASER*, 3 (2011), pp. 77-107.

³¹ Freire, P., *Pedagogia do oprimido*, São Paulo, Paz e Terra, 1994, p. 47. Las cursivas son nuestras.

2. Mario Perniola: el secuestro sensológico

2.1. Mario Perniola y la sociedad del sentir

Mario Perniola, nacido en Asti (Italia) en 1941, es catedrático en la Universidad de Roma II. Sus publicaciones, dedicadas al campo de la estética, han trascendido las fronteras de su país. *Del sentir*, publicado por vez primera en 1991 y traducido al español en 2008, introduce al lector en un concepto deudor del anterior: la sensología. “El concepto de sensología es un neologismo que parte del de ideología de Marx”³². Sus bases son conscientes del secuestro al que induce los análisis de Mannheim y de la sociología del conocimiento³³ y se trasladan desde el campo de la gnoseología al estético-afectivo. Con agudeza, Perniola destaca la preponderancia del sentir sobre el pensar y el actuar en la contemporaneidad; así, si el trasvase entre los campos propuestos es real, las consecuencias alcanzarían además al universo de la antropología.

2.2. Lo ya sentido

La teoría que subyace a la sensología derriba nuestra capacidad creadora de sentimientos a la luz de los objetos externos. En el pasado, cada objeto determinaba sentimientos dispares en diferentes sujetos. Perniola indica que, en la actualidad, esto no es factible puesto que el paquete objetual incluye el tipo de sentimiento que se ha de sentir frente a él:

Para nuestros abuelos, los objetos, las personas, los sucesos estaban para ser sentidos, les hacían vivir una experiencia interior, que les causaba alegría o tristeza [...]. Mientras que, para nosotros, los objetos, las personas y los sucesos son algo ya sentido, que nos absorbe con una nota sensorial, emotiva y espiritual determinada de antemano³⁴

La *perplejidad emocionada* ante una aurora boreal, la *incertidumbre* ante la presencia de un objeto estelar no identificado una noche despejada y estrellada, la *ira* ante quien defiende a un dictador, el *anhelo goloso* delante del último *gadget* tecnológico, el *goce estético* manifestado frente al *Discóbolo* de Mirón, la *fascinación* impuesta por el último producto hollywoodiense, la *impotencia* engendrada por la postrera decisión caprichosa de un superior o el *desaliento* nacido de una ruptura afectiva son moldes repetidos por generaciones y adosados a cada objeto. No sólo se nos impone la realidad del objeto sino el marco desde el que tenemos que sentirlo. La homogeneización de nuestra sociedad reduce la multiplicidad del sentir y la estandariza. De modo que, podría defender Perniola, se justifica el argumento de aquellos jóvenes de treinta años que dicen conocer íntegramente el sentimiento de los de quince delante del último acontecimiento musical, pues aunque el objeto (o sujeto) cambie el motor del sentir es idéntico al que él padeció década y media atrás.

³² Perniola, M., *Del sentir*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 16.

³³ “En la esfera del pensamiento, ya se había reemplazado el pensar por lo ya pensado, y, en la de la actividad, el hacer por lo ya hecho. La ideología ha sido lo ya pensado que ha liberado al hombre del esfuerzo y de la responsabilidad de pensar y de no pensar, de la alternativa entre la Ilustración y la fe, ofreciéndole un conjunto de opiniones y de doctrinas elaboradas” (Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 30).

³⁴ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 28.

No sólo no hay variaciones interindividuales de las estructuras de los sentimientos (todos los sujetos sienten lo mismo delante de idénticas impactos sensibles) sino que éstos se reducen a un elenco limitado de los mismos.

La imposibilidad de la novedad sentimental es prometedora para aquellas ciencias que buscan copiar los sentimientos de los seres humanos en sus autómatas. Tal es el caso de la cibernética. La limitación del número de sentimientos y de sus fases estandarizadas permitiría su cifrado en lenguaje informático y su expresión idéntica a la de la persona. Así, el engaño a las personas por parte de lo virtual no se abre en el campo de la utopía³⁵.

La estandarización reduccionista no provoca la *indiferencia* emocional, puesto que el planteamiento sensológico no hurta el hecho de sentir. “La distinción no se establece entre la participación emotiva y la indiferencia, sino entre lo que aún está por ser sentido y lo que ya se ha sentido”³⁶. La experiencia se asemeja a “una especie de limbo en el que ya se conocen las sensaciones de bienestar y malestar psicofísico”³⁷.

La *acción* sentiente del nuevo sujeto, que se nos antoja más como un *padecimiento* emocional alienado, se restringe a “enfaticar”³⁸ o “reafirmar”³⁹ el sentir, no a crearlo, aceptarlo, negarlo, cargar con su peso o comprometerse con él.

Este panorama concluye en puntos ventajosos y en inconvenientes. Por un lado, “ya no le corresponde a la subjetividad individual el honor de pasar en primera persona y sin protección por esta experiencia”⁴⁰. La pérdida de esta dimensión apunta a un primer atisbo del secuestro del sujeto. Éste se construye a sí mismo a partir de la conmoción existencial de las experiencias⁴¹ y éstas quedan programadas (pues cada objeto lleva adosado su paquete de sentimientos estandarizado), es decir, “el sentir ha adquirido una dimensión anónima, impersonal y socializada que reclama ser reafirmada”⁴²; consiguientemente, será un agente externo el que determinará no sólo el sentir sino la constitución ontológica del sujeto.

Por otra parte, se libera al sujeto “de la carga, del esfuerzo, de la responsabilidad de la atención, de la elección, de la aplicación, para que no derroche la ingente cantidad de energías que se consume al sentir ni se pierda en el marasmo de objetos, personas y sucesos que pasan sin ser sentidos”⁴³. “El individuo ya no padece para atesorar un interior que el mundo desconoce, para ser, por decirlo de otro modo, como las llamadas *almas bellas*, que se sentían atormentadas y vejadas por cualquier cosa”⁴⁴.

³⁵ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 66. Ése es el caso de los robots sociales descritos por Sherry Turkle en diversos artículos y en entrevistas como "Social robots raise moral, ethical questions" (cfr. Shapiro, A., "Social robots raise moral, ethical questions" (March 11, 2011), disponible on line en <http://www.npr.org/2011/03/11/134448276/Social-Robots-Raise-Moral-Ethical-Questions> y Turkle, S., *The second self. Computers and the human spirit*, Massachusetts, MIT Press, 2005). La asimilación de esta limitación emocional y los avances cibernéticos promueven que el *engaño* sea total, al punto de que los clientes de diversas residencias chinas prefieren autómatas bien codificados que cuidadores humanos.

³⁶ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p.28.

³⁷ Ibid, p. 37.

³⁸ Ibid, p.28.

³⁹ Ibid, p.29.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Hemos analizado la creación del sujeto a partir de la categoría de experiencia en nuestros artículos “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión” (*Themata*, número 44, 2011, pp. 79-96) y “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana” (*Endoxa*, 2010, número 25, pp. 279-314).

⁴² Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 29.

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Ibid, p. 40.

El esquema de *Del sentir* se nos acerca al del sujeto que se encuentra en un parque de atracciones donde sabe qué sentir le va a proporcionar la incursión en cada atracción. En cierto sentido, se matiza el riesgo, por la seguridad a que se somete, pero no se elimina totalmente, porque en tal caso no sería posible que la emoción se actualizase. “El fenómeno de lo ya sentido no equivale en absoluto a un enfriamiento, a un debilitamiento o a una merma del sentir. Consiste en la socialización de la sensibilidad y de la afectividad, y, por ende, en el surgimiento de un modo diferente de sentir”⁴⁵. Si bien, el desasosiego surge cuando nos apercebimos de que, en ese parque, no hay posibilidad de creación del propio sentimiento y que quien ha determinado qué hemos de sentir en cada atracción no somos nosotros mismos. En síntesis, la alienación sensológica comienza a llamar a la puerta.

2.3. De la ideología a la sensología: socialización del sentir

La sensología y la ideología se cruzan cuando Perniola exige al sujeto que se afilie a “un conjunto de ideas ya pensadas y que se obligue a una relación de solidaridad emotiva con los intereses de una colectividad dada”⁴⁶.

La victoria de la ideología y de la sensología consiste en la ausencia de coerción para fraguar esta inserción del individuo, esto es, ganar la batalla sin entrar en el campo de combate. Quien ha de justificarse no es el poderoso sino el heterodoxo que se niega a asumir los dictados de la mayoría y quien es reducido al marbete de *raro*.

Según Perniola, la ideología pende de los “elementos emotivos, afectivos y sensitivos, que son fundamentales para que la balanza de la opinión se incline hacia su lado”⁴⁷. La sensología estudia estos conceptos no suficientemente indagados por la sociología del conocimiento.

La conclusión del autor italiano no queda en una negación del sentimiento, como vimos más arriba, sino en una socialización de la misma, esto es, en una educación sentimental, que, a diferencia de la propuesta por Schiller, nos indica qué se ha de sentir en relación con cada acontecimiento.

Una concreción de la teoría aparece en las relaciones de ayuda, de índole psicológica o pedagógica, que determinan el contenido del sentimiento o del pensamiento sano frente a los disfuncionantes. Promoverían un modelo afectivo y un compendio argumental basado en una antropología normativa de lo sano⁴⁸. Estos especialistas diseñan cursos para aprender a sentir *adecuadamente* el cariño de la pareja o para descubrir lo la felicidad auténtica y con respecto a qué instancias ha de relacionarse⁴⁹.

En un sentido opuesto a este reduccionismo sensológico, corren aquellas prácticas que ayudan a que el sujeto descubra sus *propias* ideas o sentimientos como la Filosofía Aplicada, que respeta y fomenta la autonomía. Vinculada con el pensamiento de la filósofa española María Zambrano⁵⁰, se asevera, entre otros asertos, que filosofar consiste en *descifrar el sentir originario*. Añadamos que debería ser el propio, el creado por uno

⁴⁵ Ibid, p.47.

⁴⁶ Ibid, p.83.

⁴⁷ Ídem

⁴⁸ De aquí, no debería alcanzarse la inferencia de una oposición a estas disciplinas en todos los casos.

⁴⁹ Si estos cursos no se basan en una estrategia mayéutica y de descubrimiento de la verdad inherente a cada persona, serán ideológicos, puesto que determinan e imponen el contenido material de la felicidad o del amor auténtico en lugar de ayudar a los sujetos a crear/descubrir su respuesta personal. Ni que decir tiene que los cursos que no se adhieran a estas finalidades alienantes no tienen el peligro de despeñarse en este precipicio.

⁵⁰ Cfr. Barrientos Rastrojo, J., *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009.

mismo, el que pertenece a cada individuo y aquel cuyo descubrimiento coincide con la conquista del propio ser. Sin duda, un proceso lejano a la máxima sensológica: “todo debe ser experimentado por todos en la forma de lo ya sentido”⁵¹.

2.4. La moneda viviente y la caída de las acciones de la vocación

Perniola traslada el sentir sensológico a la imagen de una moneda. Se enfatiza el valor de cambio sobre la dimensión esencialista propia y distinguida de cada sentimiento.

Además, se compara la *pluralidad* de objetos con la *univocidad* de la moneda. Con un billete de quinientos euros se puede acceder a un viaje, un ordenador o una cena en un restaurante de lujo para cuatro personas. Se reduce el cromatismo que ayer se insertaba en la creatividad que el sujeto imprimía en cada sentimiento.

La moneda tiene un precio pero se pierde el valor irisado de la multiplicidad por la que permite canjearla. Eso es lo que se ha perdido apocopando todo sentir en una moneda. El sentir de nuestros abuelos poseía un valor, el de la sensología tiene un precio.

Se infiere de esta teoría el “divorcio entre el sentir y la vocación”⁵². Antes, los sentimientos eran inéditos, se iban creando (y descubriendo) en un itinerario propio e intransferible y determinaban el estilo ontológico de cada persona. Ahora, la compra de un destino no está determinada por una selección basada en una llamada interna y como un destino⁵³ ajeno a determinaciones sociales del poderoso. Aun más inquietante que ello será que los “mejores” sentimientos (y los más apreciados) quedan determinados por el agente ideologizador.

2.5. Conclusiones sensológicas. Sentir extrañado y desplazamiento de la pregunta

En los advenedizos instantes en que el sujeto recupera su sí mismo, percibe la magnitud de lo que ha perdido: percibe “un sentir extrañado que por definición no le pertenece ni jamás podrá pertenecerle íntimamente”⁵⁴, puesto que no ha creado su sentir sino que se lo han impuesto como si un ropaje usado normalizado y normalizante.

María Zambrano se congratulaba de que la democracia es el punto de partida para que la historia no estuviera en manos exclusivas de los poderosos: *hasta ahora, la historia la hacían solamente unos cuantos, y los demás sólo la padecía*. Gracias al ascenso de la conciencia social, “la historia la hacemos entre todos”⁵⁵. Este optimismo se quiebra a la luz de Perniola: “la pregunta de quién siente es reemplazada definitivamente por la de quién administra y gestiona la circulación de lo ya sentido”⁵⁶. Nuevamente, hay un foco elitista que diseña el sentir, el resto del pueblo es pura repetición pasiva de los dictérios del arquitecto opresor.

⁵¹ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 126.

⁵² Ibid, p.56.

⁵³ Zambrano, M., “La vocación de ser maestro” en Zambrano, M.: *Filosofía y educación*, Málaga, Ágora, 2007.

⁵⁴ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 58.

⁵⁵ Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996, p.19.

⁵⁶ Perniola, M.: *Del sentir*, op.cit., p. 67.

Si el sentir depende de la historia cultural, de prejuicios que no buscan inclinaciones maquiavélicas y beneficiosas para un grupo vivo específico, no habría nada peligroso salvo la pérdida de nuestra capacidad demiúrgica para la construcción del sentir. Ahora bien, si los sentires son gestionados por intereses mercantilistas o gubernativos que instrumentalizan a sujetos, el riesgo es obvio.

Imaginemos que los diseñadores de tan magno conciliábulo fueran los intereses neocapitalistas. Las empresas podrían impulsar en los momentos de recesión económica sentimientos de índole ecologista, altruista o de ahorro para despachar productos manufacturados en el Tercer Mundo o comprados en granjas, con el consiguiente ahorro de producción o se animará a los consumidores a comprarlos fomentando una sensación positiva ante el ahorro y las ofertas porque, con ello, se contribuye a una causa altruista o porque adquiriéndolos, a pesar de resultar un poco más oneroso, se evitan consecuencias desastrosas para el clima. En los momentos de bonanza económica, se fomentarán los sentimientos adosados a la sed por poseer la última novedad rutilante: el coche con más caballos y con mayor número de artefactos tecnológicos, el monitor con más capacidad gráfica o el Ipad con mejor conectividad a la red. Atrás quedarán los sentimientos altruistas que recomendaba comprar sólo los aparatos electrónicos *necesarios* para la vida cotidiana (justificándose en que cada uno de ellos precisaba el coltán que daba lugar a guerras e países como el Congo⁵⁷). Sea cual sea el sentir, el mercado diseña el sentimiento en base a un fin específico: vender.

Ahora bien, más allá de las consideraciones éticas, este artículo es movido por las antropológicas y las ontológicas: si la capacidad y realización para crear los sentimientos y las ideas son sustraídas al ser humano, ¿dónde queda éste?, ¿cómo queda?, ¿cuál será su estatuto o posición antropológica? En definitiva, ¿cuál es el sujeto resultante?

3. Luces en el seno de la oscuridad

3.1. *El ordo amoris scheleriano*

Responder a la pregunta ¿qué es el ser humano o la persona? ha ocupado las vidas completas de muchos filósofos. A pesar de ello, el secuestro del sujeto debería implicar alguna idea sobre la naturaleza de la persona acerca de las dimensiones no alienadas de la persona, es decir, de aquellas que son robadas ideal y sensiblemente según explicitan los autores citados arriba. Sucintamente, nos detendremos en dos autores que dibujan un fondo básico a partir del que surja la determinación volitiva del sujeto.

Max Scheler, uno de los iniciadores de la sociología del conocimiento, sugirió un principio de antropología humana en *El puesto del hombre en el cosmos*. Con un marcado acento aristotélico, apuntaba que lo idiosincrático de la planta era lo *afectivo*, es decir, verse *afectada* por la realidad y actuar en consonancia (dentro de sus limitaciones). Por ejemplo, el crecimiento de sus hojas inclinadas al sol. Por su parte, el animal se distinguía por el instinto⁵⁸, en el sentido zubiriano, es decir, encadenado a la conexión estímulo-respuesta e incapaz de ver a los objetos como un *de suyo*. Por ello, el alimento no puede ser objeto de contemplación sino instrumento que calma el hambre y evita la muerte. Según Scheler,

⁵⁷ Cfr. Otero, E.: "Diez años de guerra por el coltán, el oro gris estratégico", *Peatón*, León, 5/7/2008. Disponible on-line en <http://www.peatom.info/3y3/ciencia/14166/la-guerra-por-el-coltan-el-nuevo-oro-estrategico-y-negro/> (último acceso 8 de Junio de 2009).

⁵⁸ Cfr. Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 2003, p.62.

algunas especies animales superiores podía alcanzar la inteligencia práctica, si bien, sólo el ser humano dispone de un *espíritu* con las siguientes funciones: (1) *pensar ideas*, (2a) intuir fenómenos primarios o esencias (por medio del espíritu) e (2b) intuir una *determinada clase de actos emotivos y volitivos* por ejemplo “la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc”⁵⁹. Estas instancias, permiten que el ser humano escape del enclaustramiento animal que le impide trascenderse, poseerse a sí mismo, disponer de conciencia de sí mismo y separarse de su demanda impulsiva⁶⁰. La intuición de las ideas y de los actos emotivos y volitivos determina al sujeto. La ideología y la sensología nos enseñan que no sólo se vacía el contenido de esas aprehensiones sino que se satura el vacío con otras preestablecidas.

La antropología scheleriana no queda aquí. “*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”⁶¹: así comienza uno de los capítulos del *Ordo amoris* de Scheler. El *ordo amoris* funda la elección del sujeto y los “actos de deseo y aversión”⁶². La toma de decisiones no se enraíza, como defendió la modernidad, en una racionalidad objetiva, sino que esa razón en una máscara de segundo nivel frente a una entidad más radical. Esta concepción de Scheler se afina en las filosofías de la sospecha de Freud, Nietzsche, Schopenhauer, Marx o Darwin que hacen zozobrar la razón como poder omnímodo.

Esta realidad despierta una luz para las devastadoras consecuencias extraídas de nuestros autores anteriores. Es posible que nos dejemos robar nuestra capacidad para experiencias los sentimientos o nuestra autonomía para crear ideas, pero la salida depende de la fidelidad a nosotros mismos. Esa lealtad al propio ser conlleva la búsqueda del principio que el propio sujeto es y aferrarse a ella para que, al mismo tiempo que lo descubre, lo cree.

Las crisis existenciales son llamadas de atención y principios de esperanza. Proyectan un reposicionamiento antropológico que cuestiona el ser anterior, hacen emerger la falsedad de lo sido y persiguen una nueva atalaya existencial más auténtica y válida para responder a las nuevas circunscripciones personales.

En síntesis, en la medida en que la devoción al *ordo amoris* relampaguee y no quede asfixiado y mientras el sujeto quiebre sus visiones cada cierto tiempo (o en todo momento), la alzada ideológica y sensológica caminará con paso inseguro y trazará senderos desdibujados por el individuo.

3.2. *El sentir originario*

Donde Scheler habla de *ordo amoris*, María Zambrano escribe *sentir originario*, un sentimiento previo a la emocionalidad y al pensar, una llamada o vocación cuyos ecos resuenan para devolvernos el fondo insobornable⁶³ del que no debimos partir nunca. El sentir originario indica al sujeto el camino para capturarse, actuando durante “la escala ascendente de la persona”⁶⁴.

⁵⁹ Ibid, p. 61.

⁶⁰ Cfr. Ibid, p. 65.

⁶¹ Scheler, M., *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 27. Las cursivas son del autor.

⁶² Ibid, p. 71.

⁶³ Nos referimos al principio básico orteguiano que nunca abandona a la persona y que se manifiesta en momentos de abandono de la autenticidad para devolverlo al origen (cfr. Ortega y Gasset, J., *Obras completas 2*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 83-87.

⁶⁴ Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 59.

Su ausencia en el sujeto conduce al decomiso de las ideas y el sentir propio, es decir, a la mentira y la opacidad interior. Nuestra pensadora describe este embargo ideológico y sensológico en los siguientes términos.

Al recaer su mirada sobre sí, al mirarse como tal, el sujeto se encuentra opaco, porque se mira pretendiendo verse a sí mismo, y tal mirada, por su misma naturaleza, produce la opacidad, la soledad incomparable, el castigo de la falta de quietud, de arraigo, y la necesidad subsiguiente de tener que buscarse más allá del sí mismo conceptual. Estamos en las antípodas del “sentir originario”⁶⁵

El sentir originario produce un tipo de conocimiento diferente al de la ideología: se es consciente de que las verdades alcanzadas le pertenecen, se borra la sensación de extrañamiento y la crisis no aparece o, cuando lo hace, no va acompañada de la sensación de falsedad. Este tipo de conocimiento es el buscado en el camino ascensional hacia el yo auténtico⁶⁶ y conforma la salida privilegiada del siguiente epígrafe para escapar del zulo existencial impuesto por la sensología y la ideología.

3.3. Sugerencias finales para un rescate

No nos resistimos a *invitar* a recorrer algunas sendas que serán desarrolladas en futuros trabajos.

En primer lugar, la solución para evitar la alienación es recuperar lo propio (frente a *alienus*, lo ajeno), es decir, comprometerse con el desarrollo del propio ser. Así, sería preciso recuperar un tiempo propio.

Giacomo Marramao, filósofo italiano, anima al regreso a un proceso filosófico que nos reimplante en nuestro presente, haciendo que el sujeto pase de una vivencia cronológica del tiempo a una kairótica. Esto se alcanza por medio de una reflexión sobre nuestras decisiones, ideas y sentimientos vividos en conexión directa con nuestra vida⁶⁷.

En segundo lugar, será precisa la creación constante de la propia identidad. Esto se lleva a cabo por la construcción permanente y consciente de personas que progresivamente profundizan en la autenticidad del sujeto, que fue la apuesta zambraniana vinculada con el desciframiento del sentir originario. En este sentido, se decantaría José Ortega y Gasset con su idea de la vida como proyecto basado en el ensimismamiento⁶⁸. El planteamiento de Perniola rezaría: “Hoy la alternativa [...] es la misma que conocieron nuestros abuelos: pensamiento creativo o adscripción a una ideología, acción política o burocracia”⁶⁹. El pensamiento creativo tiene como objetivo más determinante la fraguación del sujeto (de sus ideas y emociones) en un constante nacimiento:

⁶⁵ Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 52.

⁶⁶ Zambrano, M., *De la aurora*, Madrid, Tabla Rasa, 2004, p. 56.

⁶⁷ Cfr. Marramao, G., *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008. La recuperación del yo auténtico supone también la recuperación de la necesidad de la filosofía en una sociedad contemporánea secuestrada por la ideología y la sensología.

⁶⁸ Cfr. Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo en Obras completas 5*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 13-164.

⁶⁹ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 34.

El sentir alternativo es un nacimiento que se repite desde siempre, un proceso de sustitución, de generación, de tránsito incesante, a cuyo través el lugar de lo viejo es ocupado por algo nuevo que lo transmite en el tiempo, y que a su vez garantiza la permanencia de una oposición al sentir metafísico. La política, la economía, la ideología y la burocracia no han podido trincar un renacimiento perenne; ni tampoco podrá hacerlo la sensología⁷⁰

El constante crear lleva a un despertar activo y constante, pues, según Zambrano “el despertar es la reiteración del nacer en el amor preexistente, baño de purificación cada despertar y transparencia de la sustancia recibida”⁷¹. “El estar despiertos parece consistir en un estar presente el sujeto a sí mismo”⁷². La concreción material de este espíritu supone “dar voz, cuerpo y expresión al renacimiento”⁷³ de las exhibiciones de lo aún no sentido, de lo no nacido. En suma, hay que comprometerse con el proceso de una creación, cuyo único límite sea no recaer en lo ya sentido y en un camino de profundización que asegure la autenticidad de tal creación. Zambrano y Perniola se hacen una sola voz en esta visión, pues el italiano asevera: “Contra la funesta labor de desconcierto y de ofuscación que ha desarrollado sin cesar lo ya sentido, el hacerse sentir filosófico ofrece, a todo aquel que sepa aceptarla, una simple máxima: busca siempre, para volver a germinar”⁷⁴.

Si no se consigue alcanzar niveles de creatividad respetables, pueden buscarse experiencias “ajenas a la tradición occidental”⁷⁵, es decir, extrañas a la alienación en que vivimos y, por ende, innovadoras y diferentes a las dadas.

La serenidad del sentir oriental y el éxtasis del sentir del mundo sureño pueden presentar una oposición eficaz a la sensología siempre que dichos sentimientos se encuadren en la contienda que, con resultados dispares, se lidia en Occidente desde hace milenios⁷⁶

La creación constante se identifica, en algunos casos, con lo que Zambrano denomina una acción pura del ser, que rompe con la acomodada y somnolienta posición de aceptar lo dado sin cuestionarlo. Esa acción pura origina la transformación y/o la emergencia de un ente autónomo y alejado de falsificaciones, tal como sucedió en el caso de la Antígona:

Una acción del *ser*, pues, que la entera vigilia permite tanto como es humanamente posible. Acción verdadera en la que el protagonista se *transforma*. Ha sido llevada a un lugar que *no puede*, aunque quisiera, *abandonar*. Lo que no es el resultado, en verdad, de una decisión de la que no es posible volverse atrás.

En Antígona, su acción *es sólo en apariencia voluntaria*. Es sólo la forma que su verdadera acción, nacida más allá de la voluntad, ha tomado. Su voluntad no podría cambiarla. *Es su ser el que ha despertado*, convirtiéndola en otra para los demás, en una extraña para todos⁷⁷

⁷⁰ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., pp. 128-129.

⁷¹ Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 22.

⁷² Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1998, pp. 51-52

⁷³ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p.130.

⁷⁴ *Ibid*, p.164.

⁷⁵ *Ibid*, p.126.

⁷⁶ *Ibid*, pp. 126-127.

⁷⁷ Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 92.

Algunos afirmarían que estas posturas son demasiado exigentes para quien lleva años vegetando en lo dado. Por ello, se puede comenzar por acciones más leves como la “sistemización de la duda”⁷⁸ propuesta por Mannheim⁷⁹. Este artefacto cuestiona la ideología operante, desenmascara el inconsciente colectivo que se nos impone⁸⁰ y permite conceptualizar y asumir las múltiples caras de la realidad⁸¹. Según *Ideología y utopía*, las etapas del proceso son las siguientes:

a) el miembro de un grupo abandona su posición social (ascendiendo a una clase social más alta, por migración, etc); b) la base de la existencia de todo el grupo se desvía con relación a sus normas e instituciones tradicionales; c) dentro de la misma sociedad, dos modos, o más, de interpretación, entran en conflicto, y al criticarse mutuamente se vuelven recíprocamente transparentes y establecen perspectivas con referencias unos a otros⁸².

La filosofía socrática no es sólo un contenido originado y dirigido al mundo de las ideas, sino una *actitud* vital que nos conduce a la generación de una *vida* filosófica, mediada por *acciones* auténticas. El socratismo propone un modo de vivir que cuestionar lo dado y establecido (ideologías y sensologías), fomenta la novedad, anhela extraer del otro su verdad y manifiesta enorme valentía y coraje decidido cuando se arriesga a indagar en sistemas que pueden cimbrar el propio sistema. Todo ello sintetiza la escapada de las manos de las imposiciones hasta aquí glosadas. Dejamos, pues, que sea la descripción, extraída de *Del Sentir*, de esta ironía la que ponga un broche final a nuestras sugerencias para huir de los peligros existenciales de la ideología y la sensología:

La ironía socrática es el ejemplo por excelencia del hacerse sentir. En primer lugar, rechaza la aspiración categórica de la metafísica, que impone una idea del saber como algo del todo separado del sentir y ajeno a la dimensión afectiva y emocional. En segundo lugar, nos pide un esfuerzo para reconocer los límites de nuestra situación y para que seamos conscientes de las dificultades, pero a la vez capaces de someterlo todo a la búsqueda filosófica, pues nada debe quedar fuera del intenso e impetuoso ataque de la interrogación. En tercer lugar, nos invita a aceptar lo que nos llega de fuera y a que acallemos nuestra identidad subjetiva, que pone trabas a la recepción inteligente de lo que nos habla con una fuerza y un vigor muy distintos. Por último, nos anima a enfrentarnos al mundo con una actitud franca y valiente, sin impertinencia, arrogancia ni provocación, sino confiando plenamente en que los frutos de esta semilla, más que compensar, superarán con creces los perjuicios que puede causar la malicia de los otros⁸³.

⁷⁸ Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 44.

⁷⁹ Esta es una de las bases principales de la Filosofía Aplicada y de la Filosofía para Niños. El contenido de la primera disciplina puede consultarse en Menezes, F., “El problema de la orientación filosófica”, en *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, 3 (2012), pp. 131-160 y la segunda en García Moriyón, F., “Filosofía para niños. Genealogía de un proyecto” en *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* 2 (2011), pp. 15-40.

⁸⁰ Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 36-37 y 41.

⁸¹ Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 86 y ss.

⁸² Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 246. Podemos encontrar otra caracterización del procedimiento en la página 69. También se especifica en la página 59 cómo la entrada en mundos fundados en ideologías diferentes a las de aquel del que se sale, capacita para romper con la ideología anterior.

⁸³ Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., pp. 163-164.

