

**PARA UNA SEMIOTICA DE
LAS PASIONES EN LA
NARRATIVA DE APULEYO: LA
ENVIDIA (Met. V, V-XIV)**

Esther Paglialunga
(Universidad de Los Andes - Venezuela)

El concepto de pathos en la retórica clásica

Este trabajo se inscribe y continúa dos líneas de investigación, en las que he realizado algunos avances: 1) por un lado, la indagación de la retórica aristotélica como teoría del discurso en prosa en la antigüedad clásica, y por otro, 2) la revisión de algunos de sus postulados a la luz de la semiótica greimasiana.

En la Retórica de Aristóteles, es llamativo el extenso tratamiento concedido -entre los medios de producir persuasión en el oyente- a las pasiones. Hay que advertir que este concepto, junto al de los caracteres (ἦθη) va a atravesar toda la teoría literaria clásica, tal como apunta Christopher Gill (*Ethos and pathos distinction in rhetorical and literary criticism*: (C. Q. 34(I) 1984, p. 160): *Pathos is a quality fully and highly studied in the rhetorical tradition. It is typically conceived (at least in post-Aristoteleian rhetoricians such as Cicero, Quintilian and Dionysius) as some induced, partly self induced, in the orator-composer and then communicated through an appropriate style to the audience. ...Longinus (since he also considers epic, drama and lyric) also envisages the author communicating pathos through impersonated figures... (ibid. 161).*

La convicción de esta importancia nos condujo al estudio de una de las pasiones: *el pudor*, dominante en la novela griega de amor, tomando como punto de partida el análisis aristotélico, pero desde la perspectiva de la semiótica. Esta es la línea que se intenta continuar, a la luz de uno de los más recientes trabajos de Greimas y Fontanille:

Sémiotique des passions, Paris, Seuil, 1991, que, en adelante, citaremos S.P.

Las pasiones en retórica y semiótica: algunas coincidencias

Un resultado quizás sorprendente es la coincidencia de algunos planteamientos, que nos permite postular que más allá de un "manual de psicología práctica", como ha sido visto el análisis de Aristóteles, como es factible elaborar una teoría de las pasiones, en el sentido de que, en el filósofo griego, pueden hallarse el esbozo de un recorrido pathémico, y más aún, los soportes de una teoría de la comunicación como interacción. En primer término, la concepción del *pathos* como un recurso de manipulación que permitirá conocer los estados de ánimo y disponer al oyente -enunciario- a experimentarlo, o a hacerle creer que su adversario lo experimenta hacia él (*Rhet.* II, IV, 32: V,15; IX,16; X,11; XI,7), si así lo requiere la situación, anticiparía la validez que la semiótica atribuye al conocimiento de las taxinomias pasionales y morales en la regulación de la intersubjetividad: *le sujet identifié comme "coléreux", "avare", "prodigue"... offre une prise à la manipulation dans la mesure où la syntaxe de son parcours étant connue à l'avance, stratégies et contrastratégies peuvent être en grande partie programmées dès le début de l'interaction* (S.P., p. 172).

En segundo lugar, la postulación de que toda comunicación es comunicación (e interacción) entre dos simulacros modales y pasionales; cada uno dirige su simulacro al simulacro de otro, simulacro que todos los interactantes, así como las culturas a las que pertenecen, han contribuido a construir (*ibid.* p. 63).

A esta conclusión llega la semiótica después de advertir que la sola teoría de las modalidades (*deber, querer, poder, saber*) del *hacer* del sujeto no bastan para dar cuenta de los recorridos pathémicos, sino que es necesario considerar una *teoría de los simulacros existenciales*,

entendiendo por tales las proyecciones del sujeto en un imaginario pasional. Su fundamento reside en afirmar que el sujeto pasional es en principio un sujeto de estado. Independientemente de su *hacer*, lo que importa es el modo de existencia, ya sea de conjunción o disyunción, dentro del cual se percibe en la imagen construida tanto de sí como del otro (v. S.P. 146). Se pasaría así de un *estado de cosas* a un *estado de alma*.

Ahora bien, tampoco esta afirmación es ajena a la concepción aristotélica, en cuanto se observa que en la definición de cada una de las pasiones está presente el término φαίνομένη. Si nos limitamos a las pasiones que serán objeto de este trabajo, la "cólera" se define: ὀρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν (II, II, 1); la "indignación" (τὸ νεμεσᾶν): ἐστὶ τὸ νεμεσᾶν λυπεῖσθαι ἐπὶ τῷ φαινομένῳ ἀνάξιως εὐπραγεῖν; la "envidia": λύπη τις ἐπὶ εὐπραγίᾳ φαινομένη τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν; y la "emulación": ἐστὶ ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένη παρουσίᾳ ἀγαθῶν ἐντίμων.

El verbo φαίνομαι indica -como bien sabemos- algo que aparece de forma manifiesta "o "evidente". Sin embargo, no cabe duda de que esta evidencia no implica una adecuación a un estado real de cosas, sino en todo caso, una evidencia alcanzada por el sujeto a través de un juicio epistémico de *creer* verdadera una imagen del otro y, simultáneamente, de sí mismo -en cuanto sujeto de estado- en todos los ejemplos mencionados, disjunto de un objeto de valor.

Si, por último, se tiene en cuenta el esquema pathémico propuesto por la semiótica, creo que los 3 puntos de vista desde los cuales se realiza la descripción aristotélica, es decir: las causas que provocan el estado pasional; los sujetos hacia quienes se experimenta y el estado de ánimo que los hace susceptibles de experimentarla, permiten advertir en este último el dispositivo modal que pondrá en marcha el recorrido pasional. Las causas están, por su parte, concebidas como situaciones o dispositivos actanciales: en las pasiones citadas, por ejemplo, la rivalidad o competición entre dos sujetos (S1 y S2) por la posesión de un objeto (sujeto 3).

La moralización, operación por la cual un observador evalúa un dispositivo modal sensibilizado con una norma, concebida

principalmente para regular la comunicación pasional en una comunidad dada (S.P. 153-54), sirve en Aristóteles de criterio diferenciador -en cuanto califica positiva o negativamente- de las pasiones mencionadas. Así se diferencia la "envidia" propia de los malvados de la "emulación", que caracteriza a los buenos; y es un sentimiento propio de almas justas (y de los mismos dioses) la "indignación ante la buena fortuna inmerecida" (τὸ νευμεσῶν).

La presente comunicación no pretende el establecimiento total de la teoría que podría desprenderse del análisis aristotélico, sino evidenciar solamente la compatibilidad entre su descripción y la semiótica de las pasiones.

La narrativa de Apuleyo: un universo pasional

La elección de la narrativa de Apuleyo como campo de estudio del discurso pasional no es aleatoria, sino que continúa asimismo aproximaciones anteriores. Por una parte, el análisis semio-narrativo del relato de Cupido y Psyche (Actas del IV Encuentro Nacional de Lingüística. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida, 1984. pp. 95-105), con la determinación de la sintaxis actancial del relato en su totalidad, facilitaba este nuevo acercamiento. Por otra, hemos venido buscando en la renovación metodológica, un análisis de la narrativa de Apuleyo que permitiera dar respuesta a la crítica de falta de "lógica", en la mayoría de los relatos insertos. A este respecto, cabe señalar la existencia de análisis que localizan "fuera del texto", tal respuesta, al acudir a la noción de una especie de "contaminación de fuentes" del relato, que no habían sido adecuadamente integradas, o de cuya aparente incoherencia no se había preocupado el narrador, como es el caso del libro de Perry, *Ancient Romances*.

La extensa secuencia que narra la transformación de las afligidas hermanas de Psyche en las malvadas y envidiosas mujeres que buscarán la destrucción de la incauta joven, ofrece una acumulación de efectos de sentido pasional (no ajenos a lo que la teoría literaria antigua demonimaría "estilo patético"), sólo a primera vista

incompatibles. ¿Por qué y cómo se instala la secuencia pasional que comienza en la "envidia", y luego se desvía y desemboca en una furia vengativa, que no se contentará sino con la muerte del otro? Para dar alguna respuesta, he partido del análisis de los capítulos de la *Retórica* de Aristóteles dedicados a φθόνος, ζήλος, τὸ νεμεσᾶν, así como a los que tratan la ὀργή y la enemistad (ἔχθρα).

La descripción de las pasiones en Aristóteles

La descripción aristotélica de las situaciones que provocan estos estados, de los sujetos hacia quienes se experimentan y de la disposición que hace que alguien sea susceptible de iniciar el recorrido pathémico, muestran que en los tres primeros está presente la "rivalidad" o "competición" entre dos sujetos que se encuentran en igualdad o concurrencia, en torno a la obtención de un objeto de valor. Ello determina una sintaxis interactancial de tres sujetos: S1 - S2 y S3 (O), representado por "bienes estimables" (ἔντιμα ἀγαθά): riqueza, poder, linaje, pero especialmente, por la fama, renombre (δόξα) y honores (τιμή) que se derivan de la conjunción con el mencionado objeto de valor.

La situación polémica de "rivalidad" esta manifestada por la recurrencia de los verbos φιλοτιμοῦμαι y/o φιλοδοξέω, así como de los adjetivos correspondientes: φιλότιμος, φιλόδοξος. Así por ejemplo:

ἐφ' ὅσοις (ἀγαθὰ) γὰρ φιλοδοξοῦσι καὶ φιλοτιμοῦνται ἔργοις ἢ κτήμασι καὶ ὀρέγονται δόξης καὶ ὅσα εὐτυχήματά ἐστι σχεδὸν περὶ πάντα φθόνος ἐστὶ (*Rhet.* II, X, 4): *"la envidia se suscita por todas las acciones o posesiones que provocan deseo de renombre u honor y ansia de fama y por todos los favores de la fortuna"*.

Así también en la "indignación" (II, IX, 14-15) καὶ ἐὰν φιλότιμοι καὶ ὀρεγόμενοι τινῶν πράξεων, καὶ μάλιστα περὶ ταῦτα ὧσιν ὧν ἕτεροι ἀνάξιοι ὄντες τυγχάνουσιν. *"(son susceptibles de la "indignación") quienes ambicionan honores y tienden a ciertas*

posiciones, y especialmente si aquello que ambicionan, lo obtienen quienes son indignos de ello".

En lo que respecta al ζῆλος, su misma definición manifiesta la estructura polémico-contractual, al considerarlo un sentimiento de "tristeza" (λύπη) ante la presencia de bienes muy estimados, que está a nuestro alcance obtener y están en posesión de alguien semejante a nosotros... debido a la emulación se dispone a obtener tales bienes" (II, XI, 1).

Estos textos sirven para señalar a su vez, las siguientes presuposiciones modales para el surgimiento del recorrido pasional: un Sujeto modalizado según el *querer* (ὀρέγονται, φιλοτιμοῦνται), y además, según el *poder*, ya que insiste también que sólo se ambiciona, o se tiende a lo que es posible.* IX, 16: "los esclavos o los faltos de ambición no son propensos a la emulación, pues nada hay de lo que se juzguen dignos"

Pero más importante aún es que en las pasiones consideradas, se instala un *sujeto cognoscitivo evaluador* de las competencias, a las cuales se les asigna un juicio ético que las transforma en *mérito*. Ello equivale a postular la existencia de un código que debe ser aceptado y compartido, respecto a la atribución de los bienes. Una vez reconocido el mérito, la conjunción del sujeto calificado como *merecedor* con el objeto, se torna un derecho (*de deber-ser*), así como la irrisión o quebrantamiento de la norma, la atribución a quien no lo merece.

Así lo evidencia la definición de la "indignación": tristeza por ἀναξίαις εὐπραγίαις (buena fortuna no merecida), (ver también IX, 12); así como la "emulación" ἀνάγκη δὴ ζηλωτικοὺς εἶναι τοὺς ἀξιοῦντας αὐτοὺς ἀγαθῶν ὧν μὴ ἔχουσιν ("Son necesariamente propensos a la emulación aquellos que se juzgan dignos de bienes que no poseen". II,XI, 1) y más adelante: οἰκεῖα (ἐντιμα ἀγαθὰ) γὰρ οἶονται αὐτοῖς εἶναι, καὶ ἄξιοι τούτων: "piensan que (esos bienes estimables, en el caso, los honores obtenidos por antepasados, nación o ciudad) les pertenecen y son dignos de ellos" (XI,3).

La envidia, asimismo, se experimenta por todos aquellos bienes hacia los cuales se tiende y sobre los cuales (los hombres) piensan que tienen derecho, o que los hará un poco inferiores o un poco

superiores: οἷονται δεῖν αὐτοῖς ἔχειν ἢ κτήσει μικρῷ ὑπερέχουσιν ἢ μικρῷ ἐλείπουσιν (X, 4).

Ahora bien el "reconocimiento de la superioridad del otro puede cumplir el papel de contrato de un eventual programa de superación (S.P. 232), *querer-hacer* (y, por consiguiente, *querer-ser*) tan bien (o mejor) que el otro", en cuyo caso recibe una evaluación moral positiva, o "puede tornarse en puro conflicto" (ibid). Estoy citando el texto de *Semiótica de las Pasiones* con la intención de mostrar que este es precisamente el criterio con que Aristóteles diferencia la "emulación" de la reproducción de la imagen que el otro da al cumplir su programa. Por el contrario, en la envidia, el objeto (S3) mediatiza al S2, a quien, en este caso, se intenta despojar o destruir, no para obtener algo, sino para que el otro no lo tenga: ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν παρασκευάζει διὰ τὸν ζῆλον τυγχάνειν τῶν ἀγαθῶν ὁ δὲ τὸν πλησίον μὴ ἔχειν διὰ τὸν φθόνον (XI, 1). Por tanto una pasión se modaliza positivamente: διὸ καὶ ἐπαικὲς ἐστὶν ὁ ζῆλος καὶ ἐπικῶν τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαυλῶν (por tanto, la emulación es buena y propia de los buenos), la otra, negativamente: τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαυλῶν: la envidia, por el contrario es baja y propia de los malos (ibid). Y en un pasaje anterior: ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπικαιρέκακος καὶ φθονερός ἐφ' ᾧ γὰρ τις λυπεῖται γιγνομένῳ καὶ ὑπάρχοντι, ἀναγκαῖον τοῦτον ἐπὶ τῇ φθορᾷ τῇ τούτου χαίρειν: el que se goza con el mal es asimismo evidioso, pues si alguien se aflige por la posesión o adquisición de buena fortuna de otro, necesariamente se alegrará con la privación o destrucción del mismo (IX, 5).

Vemos delinearse el orden moral dentro del cual unos comportamientos se juzgan como éticamente positivos y otros como negativos, así como la operación de sensibilización "por medio de la cual una cultura interpreta una parte de los dispositivos modales como efectos de sentido pasional" (S.P.). Tal es el caso de la "indignación", τὸ νεμεσᾶν, considerada un πάθος en el universo axiológico griego, y su acción de restablecimiento del orden quebrantado, como garante de la permanencia de un ordenamiento que trasciende lo social y humano para insertarse en el plano universal y divino. El sujeto

pasional actúa aquí como sujeto delegado de un Destinador Supremo (Aristóteles califica como justicia este sentimiento y recuerda que, en efecto, se le atribuía a los dioses: ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον, διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν (IX, 3). Némesis como divinidad representa esta justicia reparadora, por medio de la venganza divina. Ello justificaría el justo castigo a las malvadas hermanas, reiteradamente figurativizadas como quebrantadoras de la "*pietas*" fraternal, con que concluye el relato de Apuleyo, y el papel de Psyche como Sujeto delegado de esa sanción.

La cólera y la venganza

La necesidad de reparación de un equilibrio frustrado forma parte también de otro estado pasional: la "cólera", que presupone asimismo la evaluación de un mérito debido, que en este caso recae sobre la imagen que el hombre se ha construido en función de su participación en la vida social. La falta de estima o desprecio provoca la eclosión del estado pasional colérico definido por Aristóteles como un "*deseo de venganza, acompañado de tristeza, por un desprecio aparente -no merecido- a sí mismo o a uno de los suyos* (II,1), y el desprecio (ὀλιγωρία) como la "*actualización de una opinión sobre aquello que se juzga carente de valor alguno*": ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον (II,3). Tres son, según Aristóteles, las conductas o comportamientos que "actualizan" esa opinión desfavorable respecto al mérito de alguien: καταφρόνησις, desdén -por lo que no se considera digno de valor alguno, ἐπηρεασμός -poner obstáculos en los deseos de alguien, lo cual significa que no se le teme ni se lo considera útil; y ὕβρις: injuria o ultraje, no para obtener alguna ventaja, sino por placer.

Las configuraciones pasionales en el relato de Apuleyo

Como anticipamos, en el relato de Apuleyo, el universo pasional parece desplegarse por encima del discurso que lo acoge.

En primer lugar, la superposición de dos configuraciones pasionales diferentes se logra a través de dos perspectivas: una, la ofrecida por el Narrador -omnisciente- y a la vez por un sujeto cognoscitivo dotado de un saber total sobre lo presente y futuro, Cupido, que instalan un sujeto pasional "malvado" y "envidioso"; la otra en que el sujeto pasional no sólo "exhibe el espectáculo de su pasión" sino que asimismo, "elabora la representación discursiva de su simulacro existencial" (S.P. 307). Mientras Cupido y el Narrador cumplen el rol de Evaluador que moraliza la pasión y la califican como sentimientos perversos de odio fratricida, el sujeto pasional se manifiesta y evalúa como ofendido y con derecho a venganza por un ultraje inferido a su estima, proyectando la imagen del otro (S2) como ofensor. Es decir que se manifestaría la inestabilidad de roles actanciales dentro de la configuración pasional.

La primera aproximación que hicimos a este relato, nos permitió determinar en el plano actancial una estructura polémica entre un Destinador (cuya figura es el Amor) que provoca una búsqueda de unión y un Antidestinador (que designamos No Amor, pues aparece como Odio, envidia, amor-propio), cuyo programa es el de desunión o separación.

Esta oposición que puede designarse como "malevolencia" vs. "benevolencia", es la articulación del *querer hacer* del sujeto en la relación intersubjetiva. (Es interesante el análisis de los términos empleados en esta secuencia para la manifestación de los sentimientos de "hostilidad", "enemistad").

El dispositivo actancial para la manifestación de la "envidia", que desembocará en odio destructivo estaba a mano en la figura de las hermanas de Psyche: puede decirse de ellas que son ὁμοίαι en los aspectos que enumera Aristóteles: idéntico nacimiento, progenitores reales, posición social; por los cuales pueden "considerarse dignas" de reclamar el derecho a matrimonios igualmente ventajosos, e incluso mejores, que los de la hermana menor en la sucesión. (La envidia entre hermanas menos dotadas es motivo reiterado en la etnoliteratura).

El conocimiento de los bienes en cuya posesión se encuentra Psyche y la presuposición de un matrimonio divino, equivale a instalar al S3 (0): los bienes estimables, objeto que mediatiza al S2, a quien se intenta despojar o destruir: *ut illarum prorsus caelestium divitiarum copiis affluentibus satiatas iam praecordiis nutrent invidiam* (V, viii, 2).

La aparición y gradual desarrollo del estado pasional ante este "estado de cosas" *iam gliscentis invidiae felle fraglantes* (ix, 1), seguirá una aspectualización de intensidad cada vez mayor: de la envidia, al odio, y luego a una verdadera furia destructiva.

Sin embargo, en la otra perspectiva, el S1 "envidioso" se evalúa como ofendido por un ultraje, y transforma el sentimiento de inferioridad provocado por la posesión de bienes, en deseo de venganza ante lo que considera un desprecio: *contumelia*.

1) La evaluación del mérito.

Vemos entonces al S1 en su rol de sujeto cognoscitivo evaluador de los méritos propios y del otro sujeto con el cual se encuentra en situación de rivalidad, manifestar su "tristeza" por la "buena fortuna no merecida": *nequeo sustinere tam beatam fortunam allapsam indignae* (X, 3). Esta falta de mérito -competencia- radica significativamente en lo que en el plano de la veredicción, resulta el verdadero ser de Psyche: su incapacidad para conocer la verdad, es decir, su ignorancia sobre el objeto de valor: *quae nec uti recte tanta bonorum copia norit* (IX, 4). Entiendo que una constante en los relatos de Apuleyo es este entrecruzamiento entre los universos pasional y cognoscitivo, y que en esta secuencia cabría estudiar otro estado pasional, al cual definiría como: resistencia al saber, lexicalizable como "obstinación" o "contumacia", sin duda, un "ethos" para la conceptualización retórica.

El deseo de venganza.

Como hemos visto, la otra configuración pasional está constituida

por la cólera, definida por Aristóteles como *un deseo de venganza, acompañado de tristeza, por un desprecio aparente -no merecido- a sí mismo o a uno de los suyos* (II, 1), y el desprecio (ὀλιγωρία) como la *"actualización de una opinión sobre aquello que se juzga carente de valor alguno"*: ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον (II, 3).

El deseo de venganza es la respuesta a una ofensa, que surge en este caso, de la "soberbia" (hybris). El S1 elabora una representación del otro en que se encuentran las actitudes y comportamientos manifiestos de la "presunción" o "soberbia" -*inmodica ostentatio* = *querer-hacer saber*, que se exhibe a expensas de la consideración debida al otro: *sciet se non ancillas sed sorores habere maiores* (X, 9). Ante el aparente desprecio de quien les debería respeto como hermanas mayores, elaboran su plan de venganza: *ad superbiam puniendam*. La primera fase de ese programa será "el ocultamiento de la situación de Psyche" -es decir de su estado de conjunción con la buena fortuna", El S1 advierte claramente que el mérito no es tal, si no existe un evaluador que sancione la situación: *Non sunt beati quorum divitias nemo novit* (X, 8) Pero la hostilidad o malevolencia, solo se contentará con el despojo y la destrucción del otro sujeto (rival y ofensor): *Nec sum mulier nec omnino spiro eam pessum de tantis opibus deiecero* (X, 6); la necesidad de despojarla para reequilibrar el sufrimiento- mayor en la medida que entienden que Psyche puede tornarse madre de un vástago divino: *Certe si divini puelli -quod obsit- haec mater audierit, statim me laqueo nexili suspendam* (XVI, 4) las determina a urdir el engaño con que lograrán *opibus istis quam primum exterminanda est* (XVI, 3).