

POR UNA SEMIÓTICA DE LAS PASIONES POLÍTICAS

Cristal Alejandra Dávalos Carrasco
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Por tradición, al menos en el ámbito filosófico, las pasiones han sido consideradas nocivas al individuo, se les ha visto, además, como el reflejo de una vida necesitada y sujeta a la contingencia y como sinónimos de inestabilidad, asimismo, han sido entendidas como fuerzas ciegas sin argumentos ni juicios. Durante siglos, diversas corrientes filosóficas circunscribieron y redujeron a las pasiones a la esfera privada de los individuos sin presencia en la vida pública. No obstante, a finales del siglo pasado e inicios de este siglo XXI una revaloración de las emotividades, pero ahora en la esfera pública, se vuelve necesaria. Para ello nos ubicaremos en un ámbito interdisciplinario: el de la filosofía y la semiótica.

Las llamamos “pasiones políticas” al ser afectividades propias de un grupo o grupos sociales, éstas se expresan colectivamente, su manifestación es pública y su espacio también. Poseen una funcionalidad y racionalidad en la vida social: la ira, el miedo, el odio, la indignación o la esperanza han explicado acontecimientos sociopolíticos en la historia de la humanidad. Dichas afectividades políticas manifiestan una existencia semiótica: los signos por los que se expresan las tornan susceptibles a ser reflexionadas desde la teoría de los signos ya que presentan un discurso, narrativa y sintaxis propios, aspectos que se evidencian en su representación o *performance*, con lo cual se tornan fenómenos sýgnicos que comunican con un lenguaje propio.

Palabras clave: filosofía, semiótica, pasiones, pasiones políticas, afectividades públicas.

A semiotics of political passions

Traditionally, at least in the philosophical field, passions have been considered harmful to the individual, they have been seen, also, as the reflection of a needy and secured life subjected to contingency. And as synonyms of instability, they have been understood, as well, as blind forces without arguments or judgments. For centuries, several philosophical trends circumscribed and reduced passions to the private sphere of individuals without a presence in public life. However, towards the end of the 20th century and the beginning of the 21st century a reassessment of the role of emotions in the public sphere becomes necessary. We will examine this topic from an interdisciplinary perspective: philosophy and semiotics.

We will talk about “political passions” because they are specific affections of a social groups. These passions are collectively expressed, they manifest themselves in the public space. Political passions possess a functionality and rationality in social life: anger, fear, hatred, outrage, or hope, have explained sociopolitical events in the history of Humanity. Political affectivities have a semiotic existence: the signs by which they are expressed, become susceptible as they are reflected upon by the theory of signs. They presents a discourse, a narrative and a syntax by their own, aspects that are evident in their *performance* or that turn into sign phenomena which communicate with a proper language.

Keywords: philosophy, semiotics, political passions, public affectivities.

Cristal Alejandra Dávalos Carrasco

Maestra en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesora de la misma institución desde 1991 en las áreas de filosofía y lengua francesa. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la misma universidad. Este artículo está relacionado con el trabajo de investigación de su tesis doctoral titulado *Semiótica de las Pasiones en el Discurso Político*. Ha impartido los cursos de *Historia de la filosofía I y II* y *Seminario de Filosofía* en Bachillerato y en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo los cursos de filosofía política *Thomas Hobbes y el Estado moderno*, *Filosofía política de la antigüedad griega*, *Helenismo: Epicuro*, *Semiótica social*, *Comprensión de textos en francés I y II*. Además de haber impartido cursos de lengua francesa en la Facultad de Historia (UMSNH) y en el Tecnológico de Morelia.

Introducción

La temática de las pasiones no es sencilla de delimitar. Por lo general cuando nos referimos a ellas aparecen multitud de explicaciones y opiniones acerca de sus orígenes, naturaleza y fines, estos últimos, por cierto, valorados de manera no muy positiva. Las pasiones son un fenómeno cuyo análisis ha sido objeto de disciplinas diversas como la psicología, la sociología y antropología, entre otras, pero es la perspectiva filosófica y semiótica la que nos interesa. Vincularemos a una de las disciplinas más antiguas con una de las más noveles, analizaremos cómo de manera autónoma, paralela y a veces coincidente con la filosofía, la teoría de los signos explica a la fenomenología pasional, sus representaciones y efectos.

Mayormente en la filosofía occidental las pasiones han sido valoradas como nocivas al individuo. No obstante consideramos que una revaloración se impone ya que sustentaremos a lo largo de las siguientes páginas que las afectividades poseen un carácter fuertemente vinculante al realizar sus propias aportaciones a la racionalidad de la vida pública o colectiva, alejándolas de la visión negativa de las pasiones como meros impulsos y fuerza ciegas carentes de toda racionalidad.

Por su parte, la semiótica realiza un giro tal en el estudio de las afectaciones que demuestra con ello que las pasiones poseen funcionalidad y episteme, ambos aspectos necesarios para la dinámica social y para la racionalidad pública. Esta disciplina debió generar una metodología propia para abordar la problemática de lo pasional concibiendo a las emotividades no sólo como procesos comunicativos sino también como relatos cuya narratividad habría que descifrar, por ello la semiótica recurrirá al establecimiento y descripción de una gramática y sintaxis de lo pasional basándose en los “haceres” y “decires” que los sujetos apasionados llevan a cabo, abordando así el carácter representacional y los

componentes que estructuran a dicha sintaxis, sin dejar de lado que, a diferencia de la filosofía, en la semiótica el fenómeno de lo pasional es un objeto de estudio relativamente reciente.

Las pasiones: ¿cuestión privada o pública?

¿Qué entender por “pasiones políticas”? Generalmente y por cuestiones culturales estamos habituados a pensar las pasiones y sus estados de ánimo como propios del ámbito privado, como aquella parte de nuestra vida que no está expuesta a la mirada externa, lo que sucede en nuestro círculo vital y con nuestros allegados más próximos. Las pasiones culturalmente han quedado circunscritas a lo que no debe ser mostrado abierta o públicamente, siendo así limitadas a una esfera rodeada de tabúes, de restricciones sociales y culturales. Nos hemos habituado, por lo tanto, a pensar las afecciones como experiencias vividas en primera persona, como algo estrictamente individual y no como la interacción de “un nosotros con los otros” y con el mundo. Se cree que las emociones y sentimientos así como sus hermanas las pasiones son algo que sucede mayormente en la intimidad.

Caracterizadas por su intensidad y vehemencia, aspectos que las diferencian de otras afectividades como las emociones, definimos las pasiones como sentimientos intensos y pensamientos que cada persona guardamos en nuestro interior, es, como vemos, una concepción de las emotividades como aquello que se experimenta en un espacio cerrado y, no obstante el carácter intimista de las pasiones, éstas presentan una arista de sociabilidad. Robert C. Solomon señala que

Aprendemos a estar enfadados en la interacción social (...). Y lo que aprendemos tiene mucho que ver con la aparente idoneidad de las circunstancias. Sin el contexto social la ira sería poco más que frustración y furia estériles. No existiría tal cosa como la ira justa. Como recalca Aristóteles, hemos de aprender cuándo, dónde, cuánto, con quién y en qué circunstancias enfadarnos.¹

Más adelante continúa: “las emociones, incluso las más personales, son con frecuencia un modo de acción social. Son, por consiguiente, sumamente sensibles a las culturas y sociedades concretas y son alentadas por ellas”.²

Por su parte, para la filosofía las pasiones han tenido siempre una presencia ineludible en el ser social del individuo humano, por ello es inevitable aludir al carácter antropológico que poseen, ya que se han revelado esenciales en el origen de lo humano y de la cultura, constituyéndose en motor de la historia colectiva e individual. Debido a esto es que las pasiones políticas y los sobresaltos que provocan son perennes, se repiten a lo largo de nuestra historia porque han sido siempre las mismas. Podemos afirmar que si las pasiones tienen una existencia discursiva es gracias al uso individual y colectivo que hemos hecho de ellas. Aristóteles en la *Ética* manifestó el carácter social del cual las pasiones están impregnadas cuando señala que “no es por las pasiones por lo que se nos alaba o censura; no se elogia al temeroso o al airado, ni se reprocha el que alguno monte en cólera, por este solo hecho, sino por la manera y circunstancias”,³ también el semiólogo Algirdas Greimas señaló el carácter vinculante de las pasiones cuando manifestó que “no hay pasión solitaria”, con lo cual estipulaba que a toda pasión corresponde un observador social. Por lo tanto, es posible afirmar que las pasiones no son estados de ánimo que afectan únicamente al individuo sino que se extienden al entorno, existiendo por lo tanto pasiones *del* individuo y pasiones *de los* individuos, esto es, pasiones individuales y pasiones colectivas, políticas, en el sentido social que este término guarda. Afecciones compartidas, empáticas y vinculantes como lo son el miedo, el odio, la indignación y la ira, entre otras. Pero ¿por qué? Hacemos nuestra la explicación que brinda Remo Bodei:

Lo que vuelve a estas pasiones importantes para la reflexión (...) es su ser común a todos los hombres, en cuanto amenazas o promesas que afectan y comprometen la vida de cada uno y en cuanto contribuyen a formar y condicionar de manera constructiva o “sediciosa” para los poderes vigentes, la orientación de voluntades

débiles, siempre en vilo entre la obediencia presente y futura y el deseo de rebelión, entre la propensión a la confianza y la duda lacerante.⁴

La mirada filosófica

Aristóteles en la *Retórica* hablaba ya de la naturaleza de las pasiones y de su manifestación. Por ello aconsejaba al orador y lo instruía para despertar en su auditorio la pasión idónea a la situación u ocasión que presentaba. En esta obra el filósofo griego hacía ya referencia al poder que las afecciones tenían para direccionar las acciones de los seres humanos y llevarlos a grandes proezas y también a temibles debacles. Pasiones que ya revelaban el profundo carácter político del que estaban impregnadas, al ser manifestadas sin reprobación alguna en los espacios públicos de la polis griega que era donde se gestaba y ejercía la ciudadanía. Emotividades como la cólera, la indignación, la compasión e incluso el miedo manifestaban su valía y funcionalidad en los discursos que se emitían en el ágora, en el anfiteatro así como en los tribunales públicos. En el Libro II de la *Ética Nicomaquea* el filósofo griego define a estas emotividades: “Llamo pasiones al deseo, la cólera, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones que son concomitantes al placer y a la pena”.⁵ Es Aristóteles un buen ejemplo de la reivindicación del ámbito emotivo, ya que en su sistema ético las pasiones no son sinónimo de ceguera en la toma de decisiones, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, relacionadas con cierto tipo de creencias y, en este sentido, estrechamente vinculadas a estados cognitivos. En la *Retórica* cambiará el acento de su reflexión en torno a las afectividades debido a que en esta obra se aboca al enfoque y carácter social de las pasiones: cómo provocarlas e inducir estados anímicos será virtud y labor del orador frente a su auditorio. Acerca de la ira, por ejemplo, Aristóteles sostiene que se basa en una creencia: el iracundo cree que sufrió una injusticia y

ello lo enoja, si no hubiera tal creencia no habría enojo. Es Aristóteles quien dimensionó la particular racionalidad que los afectos poseen cuando analiza las cuestiones que habríamos de tomar en cuenta respecto a ellos, esto es, preguntarnos 1) en qué estado se encuentra el que siente la afección, 2) contra quién suele contrariarse o afectarse y 3) por qué aspectos y asuntos. Como podemos observar estamos en presencia de un raciocinio a partir de preguntarnos por los orígenes y causas de la pasión que nos acontece o presenciamos. De hecho es Aristóteles quien habló del “enojo justo” y de este sostiene que “Los que no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos, así como los que no se enojan como deben, ni cuándo deben, ni con quien deben”.⁶ Contraria a la imagen calma del filósofo, para Aristóteles la apatía no es la mejor respuesta así como tampoco la reacción exagerada, incluso a la abulia la consideró propia de esclavos.

Alentadas por unos y descalificadas por otros, no podemos soslayar el carácter anti-emotivo que la antigua filosofía clásica ha mostrado tener. Así las cosas, la visión que ha prevalecido y trascendido es la de una tradición filosófica que hizo de las pasiones el reflejo de una vida necesitada y presa de contingencias e inestabilidad. Afectos que carecen de argumentos y juicios. Se suma además a esta visión la dicotomía elaborada por la propia filosofía consistente en la confrontación entre razón y pasión. De este modo, reducidas a la esfera privada, sin reconocerles presencia alguna en la vida pública, se torna necesario mirar hacia nuevas perspectivas gestadas no sólo dentro de la propia filosofía sino también, en este caso, desde la semiótica. Ambas disciplinas han comenzado a hablarnos de las pasiones como percepciones del mundo, lo que significa que las pasiones se refieren a maneras de cómo percibimos situaciones y cosas que afectan nuestra vida, son además profundamente vinculantes, por lo tanto, exigen que nos expliquemos su génesis, sus razones y lo que nos hacen sentir ya que, por descabellado que nos parezca, las pasiones están compuestas por creencias y juicios y por lo tanto de discernimiento, componentes todos de una racionalidad propia y peculiar

que debemos considerar.⁷ Creemos por lo tanto que se torna necesario analizar el carácter social de las pasiones y su relevancia en las acciones colectivas. Las pasiones en su carácter y uso político son afectividades expuestas, manifestadas en el espacio público ante la mirada de los demás. Sabiendo ya que distan mucho de ser simples arrebatos irracionales o meros impulsos y que, por el contrario, poseen su propia racionalidad y complejidad, responden a estímulos y como tales son respuestas que van más allá de la corporeidad y la vida apetitiva individual. Las pasiones en el entorno social son reacciones ante los fenómenos que las provocan: el odio a un gobernante, el amor a un líder, la indignación ante los abusos de poder o el miedo a la violencia civil. Reflexionar en torno a las pasiones políticas permite esclarecer su funcionalidad y usos sociales. Ya que es con base en los afectos que nos vinculamos con los demás y reaccionamos ante ellos. Toca el turno a la semiótica y su particular concepción de las afectividades.

La mirada semiótica

Por principio podemos decir que los caminos y objetivos que han marcado el desarrollo de la semiótica se han caracterizado por la búsqueda de autonomía y demarcación de sus objetos de estudio, además, si dirigimos una mirada retrospectiva podremos darnos cuenta de que tanto sus objetos de reflexión como sus senderos de desarrollo distan mucho de ser homogéneos.

Los antiguos filósofos griegos hablaban ya de la naturaleza de la vida sígnica, los siglos posteriores continuarían interrogándose acerca de los signos y su manifestación. Tanto los filósofos del Medioevo como los de los siglos XVII y XVIII relacionaron mayormente a los signos con cuestionamientos acerca del lenguaje. Será con Charles Sanders Peirce y con Ferdinand de Saussure con quienes la semiótica adquirirá un sentido positivista con el primero y un carácter social con el segundo. Estas dos

grandes corrientes, la formalista de Peirce y la estructuralista de Saussure, fueron fundacionales para esta disciplina. Podemos ver a lo largo de su desarrollo cómo pasó de la búsqueda de su autonomía y legitimación hasta la clarificación de sus objetos de estudio, lo cual a su vez contribuyó al surgimiento de nuevas tendencias gestadas desde su interior dirigidas a lo que Charles Morris alguna vez llamó “semiótica aplicada”. La semiótica es llevada entonces a contextos y temáticas culturalistas, dejando atrás la frialdad del lenguaje lógico y la rigidez del signo estructuralista. De pronto la cultura y sus productos: los lenguajes literarios, el arte, el cine, el cuerpo y las cotidianidades se revelaron como fenómenos profundamente significativos, develar cómo es que hacen sentido se convertiría en labor de la semiótica contemporánea.

En esta búsqueda constitutiva tampoco la delimitación de sus reflexiones ha sido labor fácil ante la diversidad de voces que se han alzado tratando de delimitar el objeto de estudio de la semiótica, así como tampoco se facilitó declararse autónoma frente a otras ciencias y disciplinas. Conocida la diversidad de fenómenos a estudiar y dada la temática que nos ocupa, hacemos propia, de la autoría de Greimas, lo que parecería una declaración de principios, respecto a lo que la semiótica es y no es, la declara una disciplina de vocación empírica. El semiólogo lo deja claramente establecido en *Semiótica de las pasiones*⁸ cuando señala que el objeto de estudio de la semiótica es lo fenoménico pero también lo real, ya que la existencia semiótica de las formas del mundo es del orden de “lo manifiesto”, por lo tanto la semiótica se ocuparía de “lo que aparece”, porque para el semiólogo francés el mundo y sus formas cognoscibles se nos manifiestan como un espectáculo, al cual asistimos como sujetos cognoscentes que somos. Una definición que ordena y sintetiza la diversidad de las mismas ya ofrecidas por voces autorizadas. Definición incluyente porque deja espacio a la pluralidad de lenguajes sýgnicos y los fenómenos por los cuales se manifiestan y que en la actualidad la semiótica se obliga a reconocer.

Entrando de lleno al fenómeno pasional y basándonos para ello mayormente en Greimas, diremos que la semiótica aborda las pasiones des-

de una metodología muy particular, esto es, desarrolló una perspectiva propia al encontrar que ningún tratamiento efectuado por otras disciplinas le eran de ayuda, particularmente el tratamiento filosófico que de las afecciones se había hecho. Por lo tanto la semiótica abordará las afecciones a partir de varias características que les reconoce. En principio las descubre como fenómenos discursivos, esto es, las pasiones son un *texto* en el que discurre y se reconoce el estado anímico del sujeto apasionado. Presentan además una *narratividad* porque pueden abordarse a la manera de relatos acerca de cómo actúan y qué dicen los sujetos que las experimentan. Tienen además una *modalización*, esto significa que el sujeto apasionado está en la disposición de un “ser-estar” y de un “hacer” a los que lo disponen la afección que experimenta. Las pasiones presentan por lo tanto una *sintaxis*, es decir, una concatenación de “haceres” y “decires” organizados sintagmáticamente. Son además fenómenos aspectuales porque se muestran a través de un lenguaje performativo, lo que permite que asistamos a la representación de un “estar”, un “decir” y un “hacer” del sujeto apasionado.

Fenomenología pasional a cuyo desciframiento se ha abocado la semiótica de manera relativamente reciente, en una entrevista⁹ el semiólogo Paolo Fabbri menciona que la dimensión pasional en la semiótica es un fenómeno relativamente nuevo ya que la semiótica de la década de 1970-1980 lo desconocía. Señala además que la “teoría de lo pasional” estuvo siempre ligada a la psicología social y a la sociología, mientras que la semiótica estaba relacionada con los problemas semánticos, y en todo caso la problemática de la dimensión pasional como sistema connotativo era dejada a la dimensión connotativa del lenguaje. Debido a lo novedoso de la inclusión de los afectos en la problemática semiótica, los semiólogos que se han ocupado del estudio de las pasiones han intentado hacer un puente con las disciplinas de las ciencias humanas que se han ocupado de este problema, entre ellas la filosofía y el psicoanálisis, tratando de alguna manera de recoger tradiciones culturales. Esfuerzo que ha requerido que la semiología realice lo que Fabbri llama “un giro

de pensamiento” con el cual se intenta separar a la pasión de la problemática de la razón, que es un problema filosófico, y relacionar de nuevo la pasión con la acción, binomio elaborado por la semiótica. Sin embargo, encontramos que en la historia de la filosofía sí se ha relacionado a la pasión con la acción: volvamos la mirada y veremos que uno de los primeros filósofos en hacerlo fue Descartes, quien en su ensayo titulado *Las pasiones del alma* señala que “no hallamos ningún sujeto que obre inmediatamente en nuestra alma que el cuerpo al que está unida; por lo cual debemos pensar que lo que en ella es una pasión es comúnmente una acción en el cuerpo”,¹⁰ posición coincidente con la percepción de la semiótica. Por su parte para Paolo Fabbri, por ejemplo, resulta claro que el fenómeno pasional se trata de una acción y de un “modelo gramatical y comunicativo”: alguien actúa sobre otro, esto lo afecta, por lo tanto el punto de vista de quien padece el efecto de la acción es una pasión, en sus palabras: “El efecto de la acción del otro es (...) una pasión. La pasión es el punto de vista de quien es impresionado y transformado con respecto a una acción”.¹¹ Para este autor las pasiones están dirigidas hacia lo pulsional y lo somático pero también hacia lo discursivo e intelectual. De tal forma que lo pasional puede ser interpretado semióticamente por ser un fenómeno interno y externo, es decir, un intermediario entre el cuerpo y la representación “es un eslabón de incierta forma puesto entre una comunicación interna y una función social de comunicación (...) la comunicación emotiva se vierte en sistema de oposiciones corporales: tensión-distensión (muscular), (...) caliente-frío (...) utiliza los ritmos corporales, las oposiciones espaciales del cuerpo, que ritualiza y transforma en señales”.¹² Otrora lo que había hecho el paradigma semiótico dominante (racionalista, cognotivista y representacional) era excluir el tema de las pasiones de su modelo cognitivo y teórico para dedicarse y centrar su objeto de estudio en la problemática de la representación del signo y al proceso cognitivo llevado a cabo mediante fenómenos sígnicos. La novedad para la semiótica contemporánea residirá por lo tanto en el estudio de lenguajes performativos, y las afecciones pasionales los tie-

nen. De esta manera lo que Fabbri propone es una semiótica con visión antropológica, lo cual significa trazar “un campo” donde acción y pasión cobren sentido ya que, al igual que Greimas, para Fabbri la semiótica es una disciplina de vocación empírica y su función fundamental consiste en describir lengua, conductas y significados. Como vemos la semiótica ha tenido que construir un concepto que, en palabras de Greimas, sea “operativo y derivado” debido a la necesidad de adecuación a los fenómenos empíricos que quiere describir.

Así, para la semiótica la pasión puede ser considerada como “una organización sintagmática de estados del alma (...) [las pasiones y estados del alma son] los hechos de un actor (...) [que] contribuyen con sus acciones, a determinar ahí los roles que soporta”.¹³ Sin embargo esta definición puede resultar poco clara para quienes no están familiarizados con la terminología de la semiótica, sobre todo en lo que se refiere al “estar-ser-modalizado” de los sujetos. A este respecto Greimas señala que

Las pasiones atañen, en la organización del conjunto de la teoría, al ‘estar-ser’ del sujeto y no a su ‘hacer’, lo que por supuesto no significa que las pasiones no tengan nada que ver con el hacer y con el sujeto del hacer (...) el sujeto afectado por la pasión será, pues, siempre, en última instancia, un sujeto modalizado según el ‘estar-ser’, es decir, un sujeto considerado como *sujeto de estado* aun si por otro lado es responsable de un hacer.¹⁴

Una definición evidentemente más elaborada que la ofrecida por Fabbri pero que finalmente coincide al entender a la pasión como un “estado” provocado por el hacer de otro. Con esto resulta evidente que al igual que para la filosofía, para la semiótica el concepto de “sujeto” es inseparable del de la pasión como un estado que permea su hacer y sobre todo su decir. Son estos dos aspectos los que esta disciplina enfatiza ya que para ella las pasiones poseen un carácter representacional, el cual lleva a los sujetos a reorganizar el significado de los signos recibidos. Es en este sentido que para Greimas la pasión del sujeto también puede ser relacionada con su hacer, la psiquiatría le llama, nos dice este semiólogo,

“paso al acto”, así por ejemplo el “entusiasmo” o la “desesperación” programan en la “dimensión patémica”¹⁵ a un individuo de hacer potencial ya para crear, ya para destruir. Para este autor las pasiones se revelan a la semiología constituidas sintácticamente por un encadenamiento de haceres, de escenificaciones y por ende de representaciones, se trata por lo tanto de una “sintaxis pasional” que la semiótica busca descifrar.

Las pasiones son juicios interpretativos, concebidas como signos poseen significatividad pues denotan algo: la percepción de una realidad, de aquí que las afecciones devengan discurso. El discurrir del sujeto apasionado devela sus propias emociones y sentimientos y en ellos se revela mucho más de lo que el propio análisis del lenguaje lógico puede descubrir. Analizar el discurso que la pasión provoca evidencia al individuo y lo torna con esto en “sujeto discursivo” de mediaciones simbólicas entre él y la realidad, impregnada siempre (pues no hay realidad neutra) de la afectividad que la reviste, es decir, de sus apasionamientos.

Taxonomía o tipología semiótica de las pasiones

Mientras la filosofía vinculó las pasiones con la razón, la semiótica las unió a la acción, pero ¿qué otras diferencias hay entre ambos tratamientos? Primeramente debemos mencionar que para la teoría de los signos la filosofía ha realizado una taxonomía pasional basada en los estados internos que las afecciones provocan, esto es, su efecto interior y silencioso en los sujetos apasionados, pero también ha dado a las pasiones un carácter universal, lo que significa que las ha “congelado”, haciéndolas válidas para cualquier época y lugar. Para la semiología no es así, sustenta acertadamente que las afectividades poseen historicidad, esto es, son aprobadas o no por una cultura determinada ya que no han sido las mismas en todas las épocas ni en todos los lugares, incluso una pasión puede mudar en otra a través de periodos históricos y ser interpretada de manera diferente, un claro ejemplo sería la pasión del honor. La semio-

logía por el contrario se centra en el carácter dinámico de las pasiones y en los signos exteriores y enfáticos por los que se representan. Otro aspecto que consideramos importante resaltar es que las pasiones no están necesariamente vinculadas al querer, esto es, no les es indispensable un carácter volitivo, no sólo el deseo les es un elemento necesario, también existen pasiones en las que el poder, el deber o el saber son su principal aliciente, Greimas ya lo había establecido: entre las pasiones del deber, por ejemplo, está la venganza que no es una pasión del querer, como solemos pensarlo, sino una afección caracterizada por un “no-poder-no hacer”, por lo tanto es una pasión del deber.

Semiólogos como Algirdas Greimas, Paolo Fabbri y Carlos Gurméndez, entre otros, han realizado una clasificación de las pasiones de acuerdo con sus manifestaciones exteriores. Coinciden los tres al señalar que unas se manifiestan súbitamente, otras con lentitud, algunas desaparecen rápidamente como la cólera y otras duran como el rencor. En el caso de Gurméndez divide los afectos en asténicos (los que hacen decaer la energía del cuerpo) y los esténicos (los que alegran y aumentan el vigor nervioso). Atendiendo su interioridad clasifica a las pasiones en “defensivas” (odio) y de “entrega” (amor). Responden también a la dualidad básica de placer-displacer. Fabbri señala que la clasificación semiótica de las pasiones describe los estados internos, los interpreta y pone así a la luz los discursos que constituyen mientras que Greimas, precursor de una semiótica de las pasiones, se refiere a la pasión como una “organización sintagmática de estados del alma”: los sujetos apasionados presentan una vestidura discursiva que una semiótica de las pasiones tendrá como objetivo develar, ya que estas son finalmente relatos, narrativa de un *estado* y de un *hacer* del sujeto apasionado, individuo al fin y al cabo, afectado y modalizado,¹⁶ ¿cómo se evidencian tales aspectos? Greimas considera que las pasiones como objeto de estudio deben ser abordadas por la semiótica desde la perspectiva de una “gramática aspectual”, esto es, desde la tensividad discursiva que presenta el sujeto enunciante. Con base en esto el sujeto discursivo se transforma en sujeto apasiona-

do, transformando y perturbando su decir programado y su “racionalidad narrativa”: el sujeto de una pasión presenta pulsiones discordantes y un mal funcionamiento narrativo, por ejemplo en pasiones violentas como la cólera, los celos o la indignación, la pasión aparece como la negación de lo racional y lo cognoscitivo, recordemos que las pasiones siempre se refieren a un “excedente” en el sentir, esto es, están referidas al exceso, a “lo demasiado”, por ejemplo, siguiendo a Greimas, la narrativa de la pasión de los celos se caracteriza porque el celoso sospecha en demasía, su recorrido discursivo se caracteriza por la desconfianza y por la búsqueda de un “saber” que pondría fin al estado en el que está inmerso por la sospecha, el celoso se hace representaciones a sí mismo. La ira, por su parte, otra pasión violenta, se caracteriza porque provoca reacciones discordantes en el decir y en el hacer del iracundo, dice Greimas que todos poseemos un “decir” y un “hacer” programados pero en el irascible, y en todo sujeto apasionado, ambos son trastocados cuando la pasión lo desborda y la racionalidad (entendida como programa) es hecha a un lado.

Los signos exteriores que manifiestan las pasiones también son importantes ya que en la representación de una afección emotiva todo se torna somático, el lenguaje del cuerpo irrumpe en el comportamiento apareciendo el enrojecimiento, rubor, crispación y temblores, elementos que se hacen presentes en el discurso para evidenciar al sujeto transformado en un ser sufriente, conmovido y reaccionante. Sostiene la semiótica que en las pasiones el cuerpo toma la palabra, porque al fin de cuentas lo que existe en ellas es una figuratividad que se evidencia en el carácter representacional que las afecciones poseen, ya que toda pasión exige una escenificación por parte del sujeto afectado. Todos estos elementos han dado pie para sustentar la existencia de una *sintaxis pasional*, lo cual ha permitido vislumbrar y sostener dentro de la semiótica al fenómeno de lo pasional como profundamente significativo.

Paolo Fabbri, por su parte, analiza y divide a esta sintaxis pasional en cuatro componentes que toda pasión, a su juicio, posee: el componente

modal, el componente temporal, el aspectual y finalmente el componente estésico. Procedemos a explicarlos:

1. Componente modal: toda pasión se caracteriza por una radicalidad modal. Por modal se entiende el modo o la manera en la que el individuo es afectado. Para la semiótica un sujeto apasionado se encuentra “modalizado” en su *estar-ser* y por consecuencia en su *hacer*. Lo que para la filosofía significa ser afectado o sufrir una afección que nos conduce a estar o reaccionar de cierta manera (con tristeza, alegría, enojo).

2. Componente temporal: las pasiones están sujetas a la temporalidad y responden a ella, los estoicos les llamaron quizá por esto “enfermedades del tiempo”, es él quien las atenúa, extingue o acrecienta, por lo tanto la temporalidad interviene siempre cuando de afecciones se trata. Y si tienen un tiempo también les corresponde un ritmo: por ejemplo el odio posee un ritmo continuo y largo, la curiosidad, pasión epistémica, es oscilatoria y ondulante, el ritmo de la angustia es durativo, no así el de la desesperación. En el *Diccionario de los sentimientos*,¹⁷ su autor, José Antonio Marina, habla sobre la temporalidad interna de las pasiones situándolas en tiempos del indicativo: el amor es una pasión del presente junto a la admiración y el miedo.¹⁸ Pasiones del pasado son la nostalgia, la gratitud y el remordimiento así como el rencor, y existen otras que se refieren al porvenir como la esperanza.

3. Por su parte el componente aspectual está relacionado y se complementa con el temporal. Recordemos que Greimas aseveró que toda pasión tiene siempre un observador, no hay pasión aislada, observación que enfatiza el carácter social que las emotividades tienen. Lo aspectual se refiere al proceso en el que se desarrolla la pasión a la vista de un espectador exterior. Este componente plantea cuestiones como la duración: ¿cuánto dura una pasión? ¿Cuándo inicia, cuándo termina? Por ejemplificar: es difícil estar aterrorizado toda la vida pero es menos difícil vivir con miedo. Vemos que el miedo es una pasión durativa mientras que el terror es puntual e intenso.

4. Componente estésico: como vimos en líneas anteriores, el estudio de la dimensión pasional nos invita a pensar en una cosa: no hay pasión sin cuerpo. La transformación pasional siempre implica una transformación de la estesia, lo que significa la “percepción de la expresión corporal”. Resulta innegable que las pasiones originan cambios en el estado físico del cuerpo, lo organizan y configuran de otra manera. El análisis de lo estésico nos permite ver cómo la dimensión afectiva posibilita el contacto entre lo que antes se llamaba alma y cuerpo, ahora llamados estados anímicos y corporeidad. La inclusión del componente estésico es tal vez lo que marca con mayor claridad el deslinde con el paradigma semiótico que había imperado: el estructuralista, que separó de manera rigurosa al cuerpo y la valoración de los signos. El hecho de que la semiótica contemporánea revalore el “carácter físico del signo” otorga a la dimensión afectiva un carácter altamente fenomenológico.

Semiosis de las pasiones políticas

Encontramos que los cuatro componentes arriba mencionados ya estaban presentes en la descripción que algunos filósofos nos brindaron al explicar ciertos arrebatos afectivos. Ellos hablaban de “signos” y “señales” físicas mediante los cuales las emotividades se manifestaban en los individuos. Descartes describe que la ira se caracteriza por la agitación de la sangre para producir valor y atrevimiento. Los signos mediante los que se manifiesta, continúa diciéndonos, difieren según el temperamento de las personas: unos palidecen, otros tiemblan, otros se ponen colorados o incluso lloran, también se expresa por la agitación del cuerpo, veremos que esta descripción que el filósofo realiza acerca de la cólera no se diferencia mucho de la descripción semiótica de la misma pasión y de otras en el proceso de semiosis.

A continuación nos abocaremos al proceso semiótico de ciertas pasiones a las que consideramos significativamente vinculantes, empáticas y

por ende políticas. A la par lo entretendremos con la reflexión filosófica acerca de su carácter político-social. Un cruce entre la filosofía y la semiótica que nos permite vislumbrar lo coincidentes y diferentes que son ambas disciplinas.

La reflexión acerca del carácter político de las pasiones, la manera en que se socializan ha estado presente siempre, al menos en el ámbito filosófico. Platón y Aristóteles analizaron los regímenes y la configuración pasional que provocaban en gobernantes y gobernados. En los siglos venideros fue un tema casi obligado, particularmente para el periodo ilustrado y siglos posteriores. Marx es tal vez uno de los analistas más vigentes respecto a la relación de las pasiones y el régimen social que las despierta, no obstante esta temática ha sido poco explorada en su sistema de pensamiento. Describió el paso del sistema feudal al capitalismo en términos no sólo económicos sino humanistas al señalar que dicha transición implicó una crisis de lealtades. El régimen feudal se estructuraba a partir de relaciones de dependencia entre señores y siervos, a la par ello suscitaba lealtades y honores fortalecidos por la religión que constituía un poderoso sistema afectivo que apelaba al amor a Dios y al prójimo. El capitalismo, por el contrario, tiene como características no recurrir a fidelidades, ni a lealtades, ni a alguna configuración afectiva vinculante pues se basa en el cálculo y la razón fría, en la rígida exigencia del “pago al contado” y del interés. Marx da cuenta de esto cuando se interrogó por las características del surgimiento del capitalismo y lo plasma al escribir el “Manifiesto Comunista”. Descubre que el sistema capitalista despierta en los individuos lo que ahora llamamos “pasiones objeto” y que los vínculos que creaba eran a partir del apego al dinero y a los objetos que puede comprar. En medio de las contradicciones que genera un sistema político-económico que se alimenta de la explotación de una clase social por otra, Marx ve surgir las “pasiones de clase” por parte de los explotados. Afectividades que manifestaban una combinación de pulsiones de odio, indignación y miedo hacia los explotadores. Las dos dimensiones afectivas de este sistema, la dominación y la opresión,

hacen crisis y se confrontan, advienen entonces las revueltas, las luchas sociales que culminan con la revolución obrera, movimiento social que expresa verdaderas pasiones colectivas: pasiones políticas.

La *libido dominandi* ha sido el motor generador de cruentas luchas y apasionamientos a lo largo de la historia, el Estado contra la sociedad civil o ésta en pugna contra él. La Guerra Civil inglesa de 1642, en 1789 la Revolución Francesa, el terror jacobino y en siglos posteriores advendría la Revolución Industrial y no podemos omitir los movimientos sociales en México que a la postre culminarían en la Revolución Mexicana. Son las revoluciones, revueltas y los movimientos sociales indudablemente tiempos apasionados, de miedo, indignación, esperanza, entusiasmos y desamores colectivos. A continuación daremos cuenta de estas configuraciones afectivas y sus movimientos tanto internos como externos.

Pasión política por excelencia es la ira de la cual Aristóteles en la *Retrórica* manifestó: “Admitamos que la ira es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio”.¹⁹ Para el filósofo la ira es una pasión que encierra un placer que es el de la venganza, está dirigida hacia alguien en particular, en este caso el ofensor. Nace del sentimiento que produce que se haya hecho mal a alguien que apreciamos o a uno mismo. Llama nuestra atención el factor de la temporalidad que en esta pasión Aristóteles introduce porque al ofendido, nos dice el filósofo, la idea de venganza le ocupa tiempo y pensamiento. Es el enojo y la idea de venganza los que han vinculado a la ira con la brutalidad y el disfrute de la revancha, a lo que Martha Nussbaum²⁰ nombra “pérdida de humanidad”, porque esta pasión nos provoca el deseo de ver a los otros como seres que merecen hacerles cosas terribles para que sufran. Y no obstante ha habido periodos históricos en que dicha afección ha sido considerada de gran valía, con lo cual confirmamos el postulado semiótico de que las afecciones son culturales y por lo tanto cambiantes, no estáticas y atemporales como lo pretendió la filosofía. Uno de los mejores ejemplos de ello es el imperio romano que hizo de la ira una

virtud cívica. Se valoraba en Roma antigua la ira como una pasión que alentaba y enardecía los ánimos para el combate. Era por lo tanto una pasión pública y se alentaba, no olvidemos a sus irascibles emperadores capaces de cualquier crueldad para diversión y desfogue de sus enojos. El estoicismo romano trató, si no de eliminar esta pasión, sí al menos moderarla. Séneca consideraba la ira como una fuerza impulsora pero que no debía tornarse motivadora porque tiende a sobrepasar los límites de la razón y nos pone fuera de control e incapaces de detenernos donde queremos. Los romanos, al igual que sus antecesores griegos, valoraban la vida pública, para el propio Séneca la cólera era un recurso del orador en la tarea de enardecer los ánimos. Sin embargo, en el tratamiento filosófico de la ira el estoico reconocía los arrebatos ciegos y violentos de esta pasión. Para el filósofo esta afección no era propia de nuestra naturaleza porque elimina toda posibilidad de acuerdos humanos.

Como veremos a continuación la perspectiva filosófica de la ira se imbrica en algunas consideraciones con la perspectiva semiótica de la misma. Para la teoría de los signos el iracundo es un sujeto discursivo que perturba con su estado, su decir programado pragmática y cognoscitivamente pues presa de su malestar el sujeto irrumpe y desvía su propia racionalidad narrativa e inicia un recorrido pasional en el cual el individuo exagera su *poder de hacer* y se lanza a la acción, como podemos observar, la perspectiva filosófica coincide con la semiótica en este aspecto, tanto para Aristóteles como para Séneca en el irascible hay una exaltación de sí mismo y de su capacidad de actuar. Por su parte, y coincidiendo con las reflexiones filosóficas aquí vertidas, el semiólogo Paolo Fabbri define la cólera como “una violenta turbación del ánimo, de larga o breve duración causada por reacción a un daño sufrido o una grave falta de otros que puede manifestarse con actos y palabras o consistir en un prolongado y tácito desdén por el culpable”,²¹ también Fabbri concibe la ira como la afirmación de sí y la destrucción del otro. Por su carácter aspectual podemos decir que es una pasión evidentemente violenta y aparentemente niega toda racionalidad. En lo estésico observamos que el irascible habla

atropelladamente, su respiración es agitada y se entrecorta, el cuerpo está crispado. Pero su componente temporal, y en esto coincide con la perspectiva aristotélica, es corta, no es una pasión durativa, a diferencia por ejemplo del odio, que dura porque se alimenta de la cavilación y la memoria. El irascible está modalizado por la pasión en un *querer-deber-hacer* porque la ira exige actuar. Es la semiosis de la ira, el proceso mediante el cual los signos de la cólera hacen sentido, se manifiestan y son representados externamente por el sujeto que la experimenta.

Hermanado con la ira está el odio, cuando la ira no es expresada o manifestada se convierte en rencor, siendo entonces cólera añeja:

¿Qué sucede si el encolerizado no puede dar rienda suelta a su furor? (...) la ira se mantiene embalsada, y si el olvido o el perdón no actúan como láudano benefactor, la ira puede mantenerse, si no es muy intensa, como *resquemor*, pero con el normal peligro de supurar, de *enconarse*. Se convierte entonces en *rencor*, que es (...) enemistad antigua e ira envejecida que en latín se dice odio.²²

Es el rencor el camino tortuoso de la ira, camino frío y torvo, una pasión cuya temporalidad es larga porque actúa a la manera de una “memoria del pasado”, los rusos le llamaron “memoria del mal”. La narratividad del odio y de la ira es la misma: el movimiento dirigido a un objeto o persona que se percibe como hostil y dañino. El odio es una pasión lenta, caviladora y enconada.

Odio, pasión política que pueblos enteros han experimentado hacia sus gobernantes y que a su vez es descrita como “una energía todopoderosa capaz de apretar en una síntesis racional todos los sentimientos de aversión, rencor, humillación, resentimiento”,²³ si verdaderamente se experimenta como pasión intentará proyectarse en el mundo para satisfacer su deseo o necesidad, por lo tanto “buscará inevitablemente destruir a la persona odiada o al sistema social que oprime”.²⁴ En su componente modal el odio es una pasión de extrema laboriosidad que exige entrar en acción. Cuando se odia, igual que cuando se ama, no hay inacción, a diferencia de la tristeza que nos sumerge en la pasividad de “estar tris-

te”, el odio impulsa a actuar pero la acción es negativa, es una aversión absoluta acompañada del deseo de aniquilar, porque el que odia tiene al odiado “entre ceja y ceja”, por ello el sujeto rencoroso está modalizado en un *deber-hacer*, lo que significa que el rencoroso vive esperando tomar venganza volviéndose cauto y paciente. Aristóteles decía que la ira podía desvanecerse, el odio no, ni tampoco tiene cura, para el filósofo incluso los iracundos pueden transigir, no así los que odian. Quien está molesto desea que el que provocó su enojo sufra mientras que el rencoroso desea que desaparezca. Pasión negativa ya que no favorece los acuerdos ni los consensos y por ende a la vida social porque carece de sentimientos de culpa y de remordimientos, no obstante esto no ha impedido que sea experimentada por pueblos enteros que han repudiado a sus gobernantes. Otras pasiones pueden estar sujetas a la negociación o revaluación pero no el odio. Es aniquilador e intransigente además de memorioso porque el rencoroso se llena de ensoñaciones, ocurrencias y deseos de placer vengativo. En lo aspectual podemos decir que se caracteriza por tener un movimiento en contra, de rechazo y alejamiento. En el cuerpo afectado pueden observarse gestos y expresiones de desagrado, desprecio e irritación cuando aparece el objeto o individuo repudiado e incluso puede acompañarse en muchos casos por la violencia. Para Antonio Marina el odio requiere de un “temperamento frío”, a diferencia del colérico que temperamentalmente pareciera que “arde”. En El Artículo 98 de *Las Pasiones del alma*, Descartes hace manifiesta la sensibilización del cuerpo del que odia: su pulso es desigual, el pecho se siente frío “mezclado con no sé qué calor áspero y picante”.²⁵

Otra pasión que podemos llamar política, la cual presenta una semiosis por demás interesante y cuya utilidad social resulta innegable, es la del miedo. Afección que ha sido estudiada y analizada no sólo por filósofos sino también por historiadores. Como fenómeno obedece a una historiografía y cronología. En los sucesos históricos ha tenido su propagación, duración, orígenes y áreas de difusión, el miedo obedece así a mediciones temporales. Ha jugado un papel preponderante en los fe-

nómenos sociales, se manifiesta en las crisis históricas y políticas. En la historia de la filosofía política varios han sido los filósofos que han aludido al miedo como motor de la conducta y de las acciones humanas. Thomas Hobbes escribe el *Leviatán* en el contexto de la Guerra Civil Inglesa de 1642, obra paradigmática en el estudio de las pasiones y sus usos políticos, particularmente del temor y de la naturaleza miedosa del ser humano. Las pasiones del poder como la vanidad y el honor, el temor reverencial así como el pavor a morir de forma violenta son sólo algunas de las afecciones en torno a las cuales Hobbes edifica su teoría del Estado. Otro filósofo que analizó el fenómeno pasional fue Spinoza, iusnaturalista al igual que Hobbes, en la *Ética* reflexiona las afecciones mediante proposiciones. Define al miedo como “una tristeza inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya afectividad dudamos de algún modo”.²⁶ Considera Spinoza que el miedo junto a la esperanza son las dos pasiones que más fluctuaciones de ánimo provocan en los individuos. Como filósofo, Spinoza atiende el contexto histórico y contextualiza al miedo en el marco de las revoluciones durante el feudalismo. Eran los años 1700 y las campañas estaban dominadas por la *insecuritas*, la tierra y sus productos no eran del campesinado sino del señor feudal y éste protegía más a sus animales que a sus hombres. Cuando las injusticias distributivas, las jerarquías sociales y la opresión se vuelven odiosas y ofensivas, el orden social se ve trastocado, adviene la envidia, el rencor y la destrucción de todo aquello que favorece las desigualdades. Los filtros sociales se tornan porosos e inicia el camino a una sociedad horizontal y ya no piramidal. Las “pasiones de clase” que devienen “pasiones revolucionarias” advienen: la ira y el odio de los siervos oprimidos, el miedo de la oligarquía al descontento del campesinado y la esperanza de este de cambiar el orden social establecido se hacían presentes.

En la *Retórica* Aristóteles define el miedo como “cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”.²⁷ Pasión que se manifiesta por signos de que algo amenazador o peligroso está por suceder. Dice este filósofo que se le tiene miedo a

quien es más fuerte que los demás, a los que atacan a los débiles. Llama la atención que considere que no hay que temer a las personas de palabra franca, a los parrésicos, sino a los calmos, los irónicos y los tortuosos porque nunca se sabe cómo van a actuar. Por otra parte, en lo social el miedo más reactivo es el colectivo porque tiende en su movimiento a ser descontrolado. El miedo colectivo o “miedo político” se alimenta como las demás pasiones de la creencia pero en esta afección se torna redituable ya que mediante el temor unido a la creencia se inducen sentimientos, Martha Nussbaum observó que

Quando George Bush quería que los votantes temieran a la presidencia de Dukakis, no necesitaba inyectarles agua helada en las venas. Sólo necesitaba hacerles creer que la presidencia de Dukakis representaría peligros significativos que el público no podría evitar (...) criminales sueltos por las calles de todas las ciudades, dispuestos a atacar a mujeres y niños inocentes.²⁸

El miedo se revela como una pasión lejana a la irracionalidad porque está referida, al igual que las otras pasiones, a algo, y este “algo” generalmente es presentado o percibido como una amenaza, por lo tanto es oportuno, funcional y en este sentido racional. Es por ende una pasión básica reguladora del comportamiento. Es también una pasión aprendida, el propio Spinoza expresó lo terrible que pueden ser las masas cuando pierden el temor. Pasión del futuro porque también tememos lo que aún no sucede. Por su parte, en *Las Pasiones del alma*, Descartes considera al miedo como un “asombro del alma” que le quita el poder de resistir los males que cree próximos. Frialdad y turbación, el miedo era para este filósofo racionalista un exceso de cobardía, admiración y temor.

Semióticamente esta pasión presenta una configuración por lo demás particular: la escenificación o representación del miedo se caracteriza por la aversión pero a diferencia del odio esta es instintiva, no creada. El miedo consiste en la falta de afinidad con alguien o con algo. El miedo modaliza el *estar* del sujeto en un *querer-no estar*, es decir, en un estado de expectación y de alerta, es por lo tanto una pasión deliberativa pues

impulsa a decidir qué hacer. Estésicamente puede manifestarse por un cuerpo tenso que muestra hostilidad y está dispuesto a la huida. Al igual que el odio, el miedo es una afección semántica ya que se materializa en un sujeto u objeto. Su componente temporal depende de la intensidad de esta pasión ya que es de las pocas pasiones que presenta graduaciones, esto es, no es lo mismo sentir miedo que pavor y el pavor no es igual de intenso que el terror. El pavor es más fuerte y profundo, es una variación del miedo con sobresalto y espanto y por lo tanto su duración es menor. El terror por su parte es un miedo muy grande mientras que el miedo es la inquietud por la presencia de algo amenazante. Miedo, terror y pavor pertenecen a la misma familia o “tribu” pasional, sin embargo, difieren semánticamente en cuanto al objeto que refieren o que los despierta al igual que en su intensidad.

Para Algirdas Greimas el miedo generalmente se hace acompañar de la desconfianza, pasión para este semiólogo epistemológica, porque la desconfianza supone un “meta-saber”: la sospecha de que hay algo escondido. Es el miedo también una pasión no sólo del presente sino referida al futuro ya que por difícil que parezca el miedo implica la esperanza de salvación, nos hace deliberar, Aristóteles señaló que no disertaríamos sobre aquello para lo cual no existe posibilidad alguna, por ello es que el temor se vincula con la esperanza. Es además una pasión estratégica. En lo aspectual es inestable y de las más violentas en sus respuestas, incontrolable y por ende muy resistente a la razón: de una multitud miedosa puede esperarse cualquier reacción, desde el enardecimiento hasta la huida despavorida.

El miedo ha sido una pasión estudiada no sólo por filósofos sino también por historiadores y sociólogos debido a que como fenómeno social obedece a una historiografía y cronología. En los sucesos históricos ha tenido su propagación, orígenes, duración y áreas de difusión. Tiene mediciones temporales y juega un papel preponderante en los fenómenos sociales manifestándose en las crisis históricas y políticas. Miedo político, miedo social o miedo revolucionario, cualquiera que sea su nombre,

está ligado a la dimensión del pánico de las muchedumbres. Es el temor una pasión susceptible a ser institucionalizada y organizada políticamente al igual que la esperanza. El miedo adquiere un valor estratégico y es una pasión que ayuda a entender problemas éticos, políticos y religiosos.

Hablemos ahora de la indignación, tal vez una de las pasiones más sensibilizadoras y socialmente vinculantes, pasión política por lo tanto, a la que Descartes definió como “una especie de odio o aversión que naturalmente se tienen a los que hacen algún mal, de cualquier género que sea”.²⁹ Tiene la indignación un uso para este filósofo que queda restringido a las acciones humanas pero no de cualquiera, ya que este filósofo considera que no podemos indignarnos por cualquier cosa o por actos de poca importancia ya que seríamos tachados de malhumorados. Afección que se despierta por actos que consideramos injustos, que no se aparta del todo del sentimiento de tristeza por el mal hecho a alguien inmerecidamente. Aristóteles, por su parte, en la *Retórica* habla de la indignación como una pasión que se despierta en nosotros por los éxitos inmerecidos que obtienen otros. Obedece además a un talante honesto, para este filósofo la indignación es propia de hombres virtuosos e incluso la considera una pasión de dioses. Reflexiona acerca de cómo los hombres virtuosos y buenos son más proclives a experimentarla mientras que los inmorales y serviles, así como aquellos que no tienen ambiciones, no la sienten porque no hay nada que ellos crean merecer. Indigna también que otros que no consideramos nuestros iguales posean lo mismo que nosotros.

El componente estésico de la indignación se exterioriza por el ceño fruncido y gesticulación en los labios. Spinoza en la *Ética* habla de ella como “una tristeza surgida del daño de otro”,³⁰ sin embargo no requerimos sentir previo afecto por éste. El filósofo manifiesta que despierta nuestra indignación aquel que daña a los demás. Más adelante cuando define a los afectos precisará que “la indignación es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro”.³¹ Pero ¿cómo modaliza la indignación al sujeto apasionado? ¿En qué disposición lo dispone o sensibiliza? La indignación es una mixtura de enojo y pesar. Por su parte René Descar-

tes, al igual que Spinoza, se inclina más a que es el odio o la aversión lo que predomina en ella y se dirige a personas que hacen algún mal de cualquier género que éste sea. Del componente estético de esta pasión podemos decir que en el indignado el pulso se acelera y la voz se eleva. Tanto Aristóteles como Descartes coinciden en que la indignación tiene el mismo movimiento que la envidia: el enojo, sin embargo en esta última va dirigido a quien consideramos nuestro igual. Respecto a su temporalidad la indignación puede ser durativa, no obstante, si permanece viva durante largo tiempo puede tornarse en resentimiento y amargura. Puede dar pie a movimientos sociales, porque como ya lo señalamos anteriormente, la indignación es una pasión altamente social y políticamente vinculante al permitir solidarizarnos con los demás y establecer relaciones sociales horizontales. Como hemos podido ver es esta una pasión que tiene que ver con el sentido de justicia, siendo por lo tanto una pasión moralizable y valorada positivamente.

A modo de conclusión

Se ha reflexionado el cruce que han tenido la filosofía, particularmente la filosofía política y la semiótica, en torno al estudio del fenómeno de lo pasional y también sus diferencias en lo relativo a su enfoque y análisis. Para la semiótica las pasiones son interpretaciones que se construyen a partir de representaciones, cosmovisiones, creencias, juicios, son por tanto evaluativas y cognitivas, esto es, orientadas con intencionalidad a las acciones. Su valor epistemológico reside en que son interpretaciones que hacemos de la realidad dotándola así de simbolismos y de significaciones, permitiéndonos con ello denotar y significar nuestro entorno. Ambas, filosofía y semiótica observan las emotividades como aquello que discurre en un cuerpo que se duele o se alegra, se crispa o se calma. Ambas disciplinas nos muestran las afecciones como nuestra “otra racionalidad” sintiente y vinculante.

Notas

¹ Robert C. Solomon, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 43.

² *Ibid.*, p. 44.

³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, Porrúa, 2013, p. 28.

⁴ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 75.

⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea, op. cit.*, *Idem*.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ A este respecto Martha Nussbaum, estudiosa del sistema ético de la antigüedad griega y autora de *Justicia Poética* y *La Terapia del Deseo*, entre otros, hace valiosos aportes al respecto. En ambas obras aborda la relación de las pasiones con las creencias y los juicios, aspectos que nos conducen a su racionalidad. Conjuntando lo antiguo y lo contemporáneo en su análisis, Nussbaum sustenta la tesis de que las pasiones son formas de *conciencia intencional siempre dirigida o / acerca de un objeto* visto desde la perspectiva de quien lo aprecia. La cólera es para ella es un buen ejemplo: no es un simple bullir de la sangre pues para dar cuenta adecuada de ella habría que mencionar el objeto al que va dirigida, acerca de qué y por qué para poder con ello explicar que “mi cólera depende del modo como yo te veo y veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo que tú realmente has hecho”. Martha Nussbaum, *La Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenista*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 113.

⁸ En editorial Siglo Veintiuno/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2002.

⁹ Lucrecia Escudero, “Pasiones y valorizaciones”, en Paolo Fabbri, *Tácticas de los signos*, Gedisa, Barcelona, 1995.

¹⁰ René Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre Psicología afectiva*, México, Ediciones Coyoacán, 2009, p. 26.

¹¹ Paolo Fabbri, *El Giro Semiótico. Las concepciones del signos a lo largo de la historia*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 61.

¹³ A.J. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Vol. II, Madrid, Gredos, 1991, p. 186.

¹⁴ Algirdas Greimas, *Semiótica de las pasiones, op. cit.*, p. 48. Las cursivas son mías.

¹⁵ Lo patémico se refiere o concierne al estar-ser del sujeto actor, es decir, a su ‘estado’, lo patémico aparece en un plano más superficial de representación “como una organización jerárquica modal; llamada a desplegarse sintagmáticamente en el nivel discursivo, en forma de denominaciones llamados patemas”. Algirdas Grei-

mas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Vol. II, *op. cit.*, p. 190.

¹⁶ Por “modal” o “estado modal” se comprende la aspectualización del fenómeno pasional.

¹⁷ José Antonio Marina y Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, México, Anagrama, 2013.

¹⁸ No obstante el miedo también es una pasión que puede ser referida al futuro, al porvenir, al igual que la esperanza, como lo veremos más adelante.

¹⁹ Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, p. 178.

²⁰ En *La Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helénica*, Martha Nussbaum explica la pérdida de humanidad que provoca la ira en su más alto cenit ejemplificando con un pelotón estadounidense en Vietnam, el cual entró a una aldea vietnamita, como los aldeanos se negaron a “cooperar” con los soldados el general dio la orden de masacrar a los ancianos, mujeres y niños. Nussbaum argumenta que los meses sometidos a penurias y sufrimientos en la jungla, aunados a la frustración de los soldados, eran una invitación a la venganza y ello resultaba agradable. Hay una deshumanización por parte de los soldados pero al encolerizarse también despojaron de su humanidad a sus víctimas al violarlas, mutilarlas y matarlas. Existe en este planteamiento una paradoja: el enojo excesivo nos distancia de nuestra humanidad pero también no enojarse por actos crueles o injustos pareciera una disminución de la misma. Un planteamiento donde parece resonar el aristotélico “enojo justo” del cual ya hablamos al inicio de este artículo.

²¹ Paolo Fabbri, *Táctica de los signos*, *op. cit.*, p. 196.

²² José Antonio Marina/Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, *op. cit.*, p. 205.

²³ Carlos Gurméndez, *Crítica de la pasión pura*, Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 241.

²⁴ *Ibid.*, p. 242.

²⁵ René Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, *op. cit.*, p. 87.

²⁶ Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza, 2009, p. 267. Llama la atención que para Spinoza el miedo y la esperanza sean un binomio indisoluble. En el Escolio de la Proposición XL establece la coexistencia de uno con la otra. Miedo y esperanza resultan para este filósofo un dúo inseparable.

²⁷ Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, p. 201.

²⁸ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helénica*, *op. cit.*, p. 95.

²⁹ René Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, *op. cit.*, p. 145.

³⁰ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 223.

³¹ *Ibid.* p. 268.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, México, Porrúa (Sepan Cuántos. Núm. 70), 2013.
_____, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2000.
- BODEI, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y uso político*, 1era. Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- DESCARTES, René, *Las Pasiones del alma y Cartas sobre Psicología afectiva*, México, Ediciones Coyoacán, 2009.
- C. SOLOMON, Robert, *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2007.
- FABBRI, Paolo, *El Giro Semiótico. Las concepciones de los signos a lo largo de la historia*, Barcelona, Gedisa, 2004.
_____, *Tácticas de los signos*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- GURMÉNDEZ, Carlos, *Crítica de la pasión pura*, Vol. I. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GREIMAS, A.J. y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Vol. II, Madrid, Gredos, 1991.
- GREIMAS, A.J. y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, México, Siglo Veintiuno/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- MARINA, José Antonio y Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, México, Anagrama, 2013.
- NUSSBAUM, Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.
- SPINOZA, *Ética*, Madrid, Alianza editores, 2009.



Recepción: 16 de mayo de 2014
Aceptación: 22 de enero de 2015