



Tópicos del Seminario

ISSN: 1665-1200

semioticabuap@hotmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de

Puebla

México

González Ochoa, César
Pensamiento narrativo y acción
Tópicos del Seminario, núm. 37, enero-junio, 2017, pp. 103-123
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59451152005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Pensamiento narrativo y acción

César González Ochoa

Universidad Nacional Autónoma de México

Como todos sabemos, en las teorías de los textos narrativos se habla de dos conceptos correlacionados: historia y relato; por *historia* se entiende la sucesión cronológica de hechos que se pueden relacionar con un sujeto determinado, mientras que se deja el nombre de *relato* al resultado de dar un orden, arbitrario y específico, a los hechos que son parte de una historia; de esta manera, una misma historia puede dar origen a diferentes relatos. En el estudio del relato (o de la narración), muy a menudo se ha privilegiado su carácter temporal, desde la escueta definición de Todorov y Ducrot que dice que el relato “es un texto referencial con temporalidad representada”,¹ hasta las posiciones más filosóficas, como la de Ricœur, la temporalidad es una constante en los estudios sobre el relato.² Los autores que han pensado la

¹ Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo xxi, 1983, p. 340.

² Dice Paul Ricœur: “el carácter común de la experiencia humana, señalado, articulado y aclarado por el acto de narrar en todas sus formas, es su *carácter temporal*. Todo lo que se cuenta sucede en el tiempo, arraiga en el mismo, se desarrolla temporalmente; y lo que se desarrolla en el tiempo puede narrarse. Incluso cabe la posibilidad de que todo proceso temporal sólo se reconozca como

relación entre la historia como disciplina y la narración, entre ellos Hayden White, Arthur Danto y otros más, han explorado extensamente esta cuestión del tiempo. Pensamos, sin embargo, que esta explicación da una visión muy parcial acerca del carácter mismo de lo narrativo, es decir, de la dimensión de la narratividad.

La noción de narratividad adquiere una dimensión amplia en la línea de investigación conocida como semiótica narrativa. En el primer tomo de *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Greimas habla de lo narrativo en tres aproximaciones; en la primera, la narratividad es una “propiedad que caracteriza a ciertos tipos de discurso”, por lo cual distingue los discursos narrativos de los no narrativos. En el transcurso de su argumentación, la narratividad aparece como un “auténtico principio de organización de todo discurso narrativo [...] y no narrativo”. Finalmente, está lo que llama la narratividad generalizada, que “se considera como el principio organizador de todo discurso”³.

Paolo Fabbri introduce de manera patente una noción, que si bien aparecía ya en la llamada versión estándar de la semiótica narrativa, estaba tratada de manera muy escueta y simplificada: la acción; ésta aparece en esa primera versión como el hacer de un sujeto, como una transformación. Incluso en un texto que ya es parte de una versión revisada de la semiótica (me refiero aquí a *Semiótica de las pasiones*) no hay mucho más sobre este concepto.⁴ Si el recorrido narrativo es una sucesión de transformaciones y estados, sólo puede ser en el segundo momento, en

tal en la medida en que pueda narrarse de un modo o de otro”. “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”. En Gabriel Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, 1997, p. 480.

³ Algirdas Julien Greimas y Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, París, Hachette, 1979. Entrada «Narrativité».

⁴ Ejemplo de pasaje de este libro donde se menciona la acción es aquel que dice: “La concepción de un actante desprovisto de su aspecto psicológico, definido por su solo hacer, es la condición *sine qua non* del desarrollo de la semiótica

el del estado, donde aparezcan aspectos más complejos, como lo pasional, pero no en la dimensión del hacer.⁵ Sólo hasta el segundo volumen del *Diccionario*, con la cita de una frase de Landowski, comienza a plantearse la idea de que la acción merece un tratamiento más amplio, con una relación más estrecha, aunque todavía no muy bien definida, entre narratividad y acción.⁶ Fabbri señala concretamente esa relación entre narratividad y acción cuando dice que “La noción de narratividad convierte la semiótica, ante todo, en una teoría de la acción”.⁷ Éste sería, según el autor, el primer movimiento teórico de la semiótica, mientras que el segundo movimiento fundamental sería “añadir a la noción de narratividad como lógica de las acciones un estudio de las pasiones, también presente con fuerza e insistencia en la actividad configuradora del relato”.⁸

Esta idea tiene como base la tradición cartesiana, pues es Descartes quien postula que la pasión es el punto de vista sobre la acción por parte del que la recibe; y ese punto de vista del otro, el de quien padece el efecto de la acción, es una pasión. La pasión sería entonces, desde esta perspectiva, la condición en la que queda quien es impresionado y transformado con res-

de la acción”. Jacques Fontanille y Algirdas Julien Greimas, *Sémiotique des passions*, París, Du Seuil, 1991, p. 8.

⁵ Jacques Fontanille y Algirdas Julien Greimas anotan enseguida: “La semiótica de la acción, al atribuir estatuto formal a los conceptos de actante y de transformación, condición para instaurar la sintaxis, no ha hecho más que desplazar la problemática de los vertimientos semánticos al descargarla sobre la noción de estado”. *Ibid.*, p. 13.

⁶ Dice allí: « Comme toute autre approche en l'analyse de systèmes de signification, la sémiotique doit avoir à sa disposition une théorie conceptuelle de l'action pour pouvoir reconstituer l'organisation interne (la compétence) d'un système S à partir de ses manifestations dans un espace externe o de contrôle W (J. Petitot). Entendue dans ce sens, une théorie conceptuelle de l'action est une des piliers de la théorie sémiotique (E. Landowski) ». *Sémiotique. Dictionnaire*, op. cit. Entrada « Action ».

⁷ Paolo Fabbri, *El giro semiótico*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 48.

⁸ Más adelante resume así esta idea: “Llamaremos narratividad a todo lo que se presenta cada vez que estamos ante concatenaciones y transformaciones de acciones y pasiones”. *Ibid.*, p. 59.

pecto a una acción. Dice Descartes en *Tratado de las pasiones del alma* (1649):

Lo que es la pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro aspecto. [...] considero que todo lo que se hace u ocurre de nuevo es generalmente llamado por los filósofos una pasión respecto al sujeto a quien ello ocurre, y una acción respecto a aquel que hace que ocurra; de suerte que, aunque el agente y el paciente sean con frecuencia muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres, por causa de los dos diversos sujetos a los cuales puede referirse.

Otro desarrollo de la noción de narratividad es la que encontramos en recientes publicaciones en lengua inglesa y que está representado, entre otros, por Meir Sternberg, quien define la narratividad a través de su asociación con tres intereses narrativos elementales:

[...] el juego de suspenso/ curiosidad/ sorpresa entre el tiempo representado y el tiempo comunicativo (en cualquiera que sea su combinación, cualquiera que sea el medio, cualquiera que sea su forma manifiesta o latente). A lo largo de algunas líneas funcionales, defino el relato/ la narración como un discurso donde domina un juego así: la narratividad, entonces, asciende desde un papel posiblemente marginal o secundario [...] al estatus de principio regulador, el primero entre las prioridades en el contar/leer.⁹

También aquí aparece la noción de acción, aunque de un modo más interrelacionada o imbricada: según el autor, desde la narratividad el discurso no necesita representar en su superficie acción alguna, mucho menos una acción bien formada sino que, más bien, el juego suspenso-curiosidad-sorpresa, “una vez iniciado, implica y atestigua acerca de nuestra reconstrucción del discurso dado en la representación ‘accional’ apropiada para la narratividad”. La revisión de esta línea de pensamiento reque-

⁹ Meir Sternberg, “Telling in Time II: Chronology, Teleology, Narrativity”, *Poetics Today*, vol. 13, núm. 3, 1992, p. 529.

riría otro ensayo, diferente al presente, pero aquí se menciona para llamar la atención sobre estos autores que parecen muy pertinentes para estos temas, sobre todo si pensamos que han tomado en serio los desarrollos de la semiótica narrativa. Para nuestro propósito basta señalar que entre narratividad y acción cada vez hay más insistencia en dilucidar sus relaciones.

El segundo momento fundamental de la semiótica señalado por Fabbri, la entrada de las pasiones, ha tenido muchos desarrollos teóricos posteriores que han hecho avanzar la disciplina mucho más allá de la versión estándar; sin embargo, el estudio de la acción ha estado más bien descuidado por parte de los estudiosos de esta línea de pensamiento, seguramente porque se considera que está suficientemente tratado en la literatura sociológica. Vamos a intentar en las siguientes páginas aportar algunos argumentos destinados a llenar este hueco o, al menos, a iniciar la discusión.

Desde que Aristóteles situó la acción como objeto del conocimiento práctico o moral y la definió como el uso activo de la razón dirigida a lograr el bien del hombre, la filosofía escasamente volvió a tratar este tema de manera sistemática. A partir de Weber la sociología comenzó a interesarse por esa noción hasta llegar a ser uno de sus conceptos centrales, aunque la filosofía política desde el siglo XVII ya había planteado la relación entre la acción humana y la estructura de la sociedad, del Estado y de la economía, y con ello estableció las premisas de una teoría de la acción social. La relativa falta de interés de los filósofos por la acción humana se explica por el hecho de que, desde los griegos hasta Kant, no se ponía en cuestión la acción o cualquier otro rasgo humano, puesto que en esos sistemas filosóficos el hombre era parte indisoluble del todo según un orden pre establecido donde cada uno ocupa el lugar que le corresponde. Sólo después de las transformaciones introducidas por la modernidad es cuando vuelve a aparecer, de manera especial en Weber, la preocupación por la acción, sobre todo en relación con la producción de bienes y la transformación del mundo físico y social. Pero en el

campo filosófico ha sido necesario esperar hasta la aparición de la filosofía analítica en el siglo xx para que vuelva el interés por la noción de acción.¹⁰

Es en el campo de la sociología donde la noción de acción ha tenido sus mayores desarrollos, y aquí han sido centrales las propuestas de Max Weber y sus sucesores. Precisamente este autor es quien asocia la acción con el sentido: en contra de la postura de Durkheim en los primeros tiempos de las ciencias sociales, de que éstas debían ser consideradas como similares a las naturales, Weber rechaza la idea de que la sociología tenga que adoptar los rasgos de estas ciencias; ese rechazo parte de pensar que la realidad humana es diferente de la realidad natural, puesto que los actores humanos cargan sus acciones de significados y por ello necesitan no tanto ser explicadas sino comprendidas; comprender una acción humana, entonces, significa entenderla, captar el significado que el actor le confiere. Weber sostuvo, por tanto, que la investigación de los actos humanos debía apuntar hacia la comprensión. Desde el punto de vista de Durkheim era posible buscar la objetividad en las ciencias humanas, pero para ello había que separar lo más posible el sujeto del objeto investigado; con ello, la explicación de dicho objeto sería el resultado de la búsqueda de leyes, que debían ser generales. Así visto, explicar

¹⁰ Según Richard Bernstein (*Praxis y acción*, Madrid, Alianza Editorial, p. 240), sólo hasta inicios de los años sesenta aparece algún indicio del problema de la acción en la filosofía analítica, y esto es en el libro de George H. von Wright, quien parte del supuesto de que este concepto es lógicamente anterior al de norma, ya que aquélla se relaciona con la cuestión del contenido de ésta (es decir, de aquello que se dice que está prohibido o que es obligatorio o que está permitido), y ese contenido es una acción. La idea inicial de su teoría de la acción es que existe una relación entre, por una parte, algunas acciones humanas y, por otra, algunos de los acontecimientos (cambios) que tienen lugar en el mundo. Esta relación consiste en que “muchos actos pueden describirse apropiadamente como lo que provoca o lo que *efectúa* (‘a voluntad’) un cambio. Actuar es, en un sentido, *interferir* con ‘el curso de la naturaleza’”. George H. von Wright, *Norm and action III*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963. A pesar del interés que pueda tener este texto en el desarrollo del concepto de acción, no lo abordaremos aquí pues nos llevaría lejos del campo de lo narrativo el cual, aunque no lo parezca, sigue siendo nuestro tema de estudio.

algo es, por lo general, buscar un hecho o un acontecimiento que precede a lo que intenta explicar; es decir, la explicación consiste en representar el hecho que se quiere explicar como una proposición que se deduce de otra proposición más general, es decir, de una ley. Weber no acepta esta idea y argumenta que, cuando esto se quiere aplicar a la conducta humana, la explicación no toma en cuenta el hecho de que se trata de un acto realizado por una persona, y que ésta pudo elegir esa manera de actuar entre otras posibles. Por ello concluye que se comprende una acción después de sucedida y se interpreta como resultado de ciertas reglas que siguieron los actores para hacer lo que hicieron, sin pensar que esas reglas podrían producir más de un comportamiento; en todos los casos siempre se podría haber hecho otra cosa. Las acciones humanas podrían ser diferentes incluso si las circunstancias de la acción y los motivos siguieran siendo los mismos. Por esa razón, hablar de circunstancias externas o de leyes generales en el caso de acciones humanas no es satisfactorio, como en el caso de hechos de la naturaleza. En las acciones humanas el actor es alguien que toma decisiones y la acción es el resultado de una decisión. En resumen, la explicación está relacionada con las nociones de comprensión y de interpretación; por tanto, entre acción y sentido. No iremos más lejos en el desarrollo de esta línea, sino que daremos paso a otra concepción de la acción también de raíz sociológica, la de Hannah Arendt.

Para Arendt, la acción es una de las categorías fundamentales de la condición humana y constituye la mayor realización de lo que ella llama *vita activa*.¹¹ Usa esta expresión, *vita activa*, para diferenciarla del otro tipo de vida, la *vita contemplativa*; ambas

¹¹ Cuando habla de *condición humana*, la autora no se refiere a lo que tradicionalmente se entiende como naturaleza humana pues, con base en los escritos de san Agustín, dice que no es posible definirla: se podría especificar quién es el hombre pero no qué es, pues ésta es una pregunta que sólo un dios podría responder. Por ello, los intentos de los filósofos de definir la naturaleza humana “acaban casi siempre en la construcción de una deidad, es decir, del dios de los filósofos”. Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998 [1958].

en conjunto representan una visión de cómo se debe vivir la vida: la primera equivale a lo que originalmente se pensaba como las acciones políticas del ciudadano libre en la antigua *polis* griega; cuando desaparece el sistema de gobierno asociado con esta época, el significado de la vida política se degradó al concepto de *vida social*. Esto se pone en evidencia en la distorsión de la definición aristotélica de hombre como *animal político* que se tradujo como *animal social* en la Edad Media, puesto que en el vocabulario griego el término *social* no tenía equivalente. De igual manera, la filosofía comenzó a verse a sí misma como vida contemplativa cuya finalidad era experimentar lo eterno por encima de la esfera política. Con la introducción del término *vita activa*, Arendt ofrece una alternativa: alcanzar lo mismo, pero a través de una forma específica de vida política que es diferente de la vida social que todo ser humano vive.

La *vita activa* comprende tres actividades humanas que son las fundamentales de nuestro ser en el mundo: trabajo, obra y acción.¹² El trabajo es la actividad que está ligada a la condición humana de la vida y está constituido por todas las actividades humanas cuyo propósito principal es permitir la supervivencia del hombre (por ejemplo, comer, dormir, beber). Estas actividades pertenecen a la esfera privada, y, en tanto que el ser humano debe hacer laboriosos esfuerzos para realizarlas, no es un ser libre. El trabajo, dice, es “el proceso biológico del cuerpo humano” y, por tanto, la condición humana del trabajo es la vida misma; el trabajo asegura no solamente la supervivencia individual, sino también como especie. Esta actividad, obra del cuerpo, es la que hace del hombre un *animal laborans*. En el segundo tipo, la obra, está todo lo que “proporciona un ‘artificial’ mundo de las cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales”. Es el mundo de los productos humanos lo que hace del hombre un

¹² Los términos originales usados por la autora son *labor*, *work* y *action*, que corresponden respectivamente a *trabajo*, *obra* y *acción*. Sin embargo, el traductor de la edición española usa una terminología que se presta a confusión al traducir *labor* por ‘labor’ y *work* por ‘trabajo’.

homo faber, un productor de cosas. La condición humana de esta actividad es a lo que ella llama *mundanidad*: al ser la obra un producto artificial fabricado por el ser humano, es ella la que “concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano”. La tercera actividad, la acción, comienza cuando el ser humano desarrolla la capacidad que lo distingue, la más humana de todas, la habilidad de ser libre, la cual sólo se consigue en la esfera pública, pues sólo allí puede existir la libertad, aunque solamente después de haber resuelto el problema de la supervivencia tanto individual como la del grupo. La acción corresponde a la condición de la pluralidad y es la única de las tres actividades entre los seres humanos que ocurre sin necesidad de la mediación de las cosas. En tanto que todos los aspectos de la condición humana están de una u otra manera relacionadas con la política, la pluralidad es de manera específica la condición de toda vida política; “la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”.¹³ A partir de esta relación de pluralidad propia de la condición humana se llega a la noción de *acción*, que es la que permite a los hombres vincularse entre sí, es decir, a interactuar y comunicarse.

De acuerdo con Arendt, cada una de estas actividades es autónoma en el sentido de que tiene sus propios principios distintivos y se juzga por diferentes criterios: el trabajo, por su habilidad para mantener la vida humana, para atender nuestras necesidades biológicas de consumo y reproducción; la obra, por su habilidad para construir y mantener un mundo adecuado para el uso humano; y la acción, por su habilidad para revelar la identidad del agente, para afirmar la realidad del mundo y actualizar nuestra capacidad de libertad. De allí que el hombre, en tanto que *animal laborans*, vive sometido a las necesidades de la vida; en tanto que *homo faber* trabaja con las manos, es

¹³ Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 7 y 8.

un productor; pero como hombre de acción depende de sus semejantes. Es la acción la que crea las condiciones para la historia, puesto que es ella la que tiene un compromiso con la preservación del cuerpo político.

Aunque las tres actividades son igualmente necesarias para completar la vida humana en el sentido de que cada una contribuye a su manera a realizar las capacidades humanas, la acción es lo propio del ser humano, lo que lo distingue de los animales (los cuales se asemejan al humano porque necesitan trabajar para mantenerse y reproducirse) y de los dioses (con quienes compartimos, aunque de manera intermitente, la actividad de la contemplación). En este aspecto, el trabajo y la obra, aunque significativos en sí mismos, son la contrapartida de la acción pues ayudan a diferenciar y a resaltar el lugar de ésta en el orden de *la vita activa*.

Los rasgos centrales de la acción son la libertad y la pluralidad. Pero por libertad no se entiende sólo la habilidad de escoger entre posibles alternativas, sino la capacidad de todo ser humano para iniciar algo nuevo, para hacer lo no esperado. Ahora bien, si actuar es tomar la iniciativa e introducir lo nuevo e inesperado en el mundo, esto no es algo que pueda hacerse de manera aislada, sin la presencia de los otros, de la pluralidad de actores que, cada uno desde su punto de vista, puede juzgar lo que se inicia con la introducción de esa novedad. La acción necesita de la presencia de los demás de la misma manera que el artista necesita de su público; sin la presencia y reconocimiento del otro, la acción deja de ser una actividad significativa. De esta manera, darse a conocer a través de hechos y palabras y producir consenso sólo se puede hacer en un contexto definido por la pluralidad. La acción, “a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar”.¹⁴ La acción es condición para la producción de sentido.

¹⁴ *Ibid.*, p. 188.

Para englobar las tres actividades señaladas, la autora utiliza el concepto de *vita activa*, expresión que está asociada a la tradición del pensamiento político desde Sócrates y en relación con el modo de vida político (el *bios politikos*) aristotélico y con la *vita actuosa* de san Agustín, es decir, a la vida consagrada a los asuntos de la ciudad, a los asuntos políticos. Aunque parezca obvio decirlo, el término *política* se refiere a la vida en la *polis*; el modo de vida político se refiere la acción en el dominio de los asuntos humanos, por lo cual dentro de él no caben las otras dos actividades, el trabajo y la obra. El privilegio de la política proviene del hecho de que la *polis* era una forma libremente elegida; de allí que la acción no pudiera pensarse fuera de la sociedad, fuera del contacto con los demás. Ni el trabajo ni la obra requieren la presencia de los otros; “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre [...] y depende por entero de la presencia de los demás”.¹⁵ Si el concepto de lo político se refiere a su relación con la *polis* es porque, en el mundo griego, el hombre está capacitado para organizarse políticamente, y esta capacidad se opone a la de asociarse de manera natural y que tiene como núcleo la familia y el hogar. Con la *polis*, el hombre logró pertenecer a dos órdenes de existencia, a la vida privada y al modo de vida político, lo que establece una distinción muy notoria entre *idion* y *koinon*, entre lo propio de cada uno y lo que es común al grupo.

El lenguaje no está lejos de estas reflexiones puesto que, gracias a la pluralidad por la cual cada uno de nosotros es capaz de actuar, también es capaz de hablar; por tanto, de relacionarse con los demás de una manera única y distintiva, y, con ello, contribuir a la producción de una compleja e impredecible red de acciones. Es esta red lo que configura el conjunto de los asuntos humanos, el espacio donde nos relacionamos unos con otros por la mediación de las cosas y del lenguaje; de allí que se pueda establecer una relación con otro concepto muy productivo, pero

¹⁵ *Ibid.*, pp. 22-23.

que por los límites de este trabajo no podemos desarrollar, el de interacción comunicativa: la acción implica el habla porque por medio de ésta se puede articular el significado de nuestras acciones y coordinar la acción de una pluralidad de agentes, pero, al mismo tiempo, el hablar implica el actuar, no sólo porque el habla es una forma de acción sino porque con frecuencia la acción es el medio por el que verificamos la sinceridad del hablante. Por tanto, así como el actuar sin el hablar corre el riesgo de no tener sentido y no poder coordinar las acciones de los otros, así el hablar sin el actuar carece de los medios para confirmar la veracidad de quien habla.

Sólo las acciones son políticas y por tanto aptas para constituir el *bios politikos* aristotélico, es decir, la acción y el lenguaje. El hablar, como el actuar, necesita de la presencia de los otros así como la fabricación requiere de la presencia de la naturaleza de donde obtiene su materia y de un mundo para colocar el producto acabado. Actuar y hablar en sociedad, junto con los otros, es requisito previo de toda forma de organización política; tanto para actuar como para hablar se requiere la pluralidad que es la “condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública”.¹⁶ Una vida sin acción y sin expresión verbal no es ya una vida humana, “está literalmente muerta para el mundo” porque a través de estas actividades los seres humanos muestran quiénes son, revelan de manera activa su identidad única y personal. Una conclusión de los puntos de vista de Arendt es que la acción y el hablar son la condición de la vida en sociedad. Si la acción es uno de los rasgos fundamentales de lo humano, y al mismo tiempo, si es componente esencial de la narración, del relato, sólo podemos concluir que la vida humana y el narrar son complementarios, que el narrar es uno de los modos de estar en el mundo; podemos plantearlo como un modo de pensamiento.

Desde muchas áreas de la investigación se han propuesto enfoques que hablan de varios tipos de pensamiento, entre los

¹⁶ *Ibid.*, p. 220.

cuales se sitúa lo que podríamos llamar *pensamiento narrativo*, el cual va en sentido opuesto a la perspectiva tradicional que se centra en el pensamiento que para simplificar se puede llamar *lógico*, considerado como el instrumento de la razón y que obedece a leyes precisas, las de la lógica. Pero Jerome Bruner piensa que este pensamiento lógico “no es el único, ni siquiera el más ubicuo modo de pensamiento” sino que existe otro tipo, que es “aquel que se orienta hacia la construcción no de argumentos lógicos o inductivos sino a la de relatos o narraciones”.¹⁷ Este autor, desde la psicología cognoscitiva, habla, pues, de dos modos de pensamiento o, como él dice, de “dos modalidades de funcionamiento cognoscitivo”, de las cuales cada una de ellas proporciona maneras características de ordenar la experiencia y de construir la realidad.¹⁸ Que la capacidad narrativa es un modo de conocimiento es algo que se ha señalado, incluso desde dentro de los estudios acerca del relato, aunque tal vez sin el debido énfasis. En el prefacio de un libro que fue muy leído en los años en que resurge el interés por la narratividad, William John T. Mitchell habla de ese modo particular y lo pone en relación con el concepto de acción cuando dice:

La idea de relato parece [...] replantear su sentido arcaico como *gnarus* y *gnosis*, un modo de conocimiento que emerge de la acción, un conocimiento que está incrustado no sólo en los relatos que se cuentan a los niños o para pasar el tiempo libre, sino en los órdenes por los que vivimos nuestras vidas.¹⁹

¹⁷ Jerome Bruner, “Life as narrative”, *Social Research*, núm 71, vol. 3, 2004, p. 691.

¹⁸ “Las dos, si bien son complementarias, son irreductibles entre sí. Los intentos de reducir una modalidad a la otra o de ignorar una a expensas de la otra hacen perder inevitablemente la rica diversidad que encierra el pensamiento”. Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 23.

¹⁹ William John T. Mitchell (ed.), “Foreword”. *On narrative*, Chicago, University of Chicago Press, 1981. Como se sabe, los dos términos se refieren al conocimiento, especialmente el de *gnosis*; el otro, *gnarus*, significa en sentido activo, “que se tiene conocimiento o experiencia de algo específico; es decir,

Como es evidente para el lector que haya llegado hasta aquí, este trabajo tiene el propósito de establecer algunas líneas que conduzcan a este “modo narrativo del pensamiento” y a plantear que la semiótica narrativa requiere de la intervención de un componente cognoscitivo para completarse y para que pueda relacionar la narratividad con la vida humana de manera más estrecha; sin embargo, postular la existencia de varios modos de pensamiento puede ser difícil de aceptar, por lo que antes de seguir quisiéramos dar paso a otras investigaciones que hablan de modos de pensamiento diferentes del tradicional; es cierto que sus enfoques pueden ir por caminos diversos, pero todos tienen en común rechazar la perspectiva de un único modo posible.

Una de las propuestas más conocidas es la de Howard Gardner, quien postula, también desde la psicología cognoscitiva, varios tipos de pensamiento o varias “competencias intelectuales humanas” o simplemente inteligencias, que son relativamente autónomas, y que son los marcos de la mente.²⁰ Estas varias inteligencias, relativamente independientes una de la otra, “pueden ser confeccionadas y combinadas en una multiplicidad de formas adaptativas por individuos y culturas”.²¹ La oposición de este autor a los esfuerzos de aquellos enfoques psicológicos que intentan “medir” la inteligencia se basa en esa idea, pues, si no es posible hablar de una sola inteligencia, menos es posible medirla. Cada inteligencia, que es una competencia intelectual, presupone un conjunto de habilidades para la resolución de problemas, así como la mera posibilidad de encontrar o de crear otros problemas; con ello se establecen las bases para la adquisición de nuevos conocimientos.

conocedor, informado; en sentido pasivo, significa *conocido, familiar*. Cfr., *Oxford Latin Dictionary*.

²⁰ Así se titula el libro de Gardner donde sintetiza su teoría: *Marcos de la mente. La teoría de las múltiples inteligencias*.

²¹ Howard Gardner, *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*, 3a. ed., Nueva York, Basic Books, 2011, pp. 8-9.

Gardner no habla del pensamiento narrativo o de la inteligencia narrativa, pero sí de otras; entre esos variados modos estaría, en primer lugar, la competencia lingüística, que es la más amplia y más repartida en la especie humana, cuyo dominio está ubicado en el lenguaje verbal. En oposición a esta inteligencia aparece una segunda, la lógico-matemática, menos relacionada con lo verbal y que funciona más bien en relación con el mundo de los objetos, puesto que cuando estamos frente a éstos, podemos ordenarlos y evaluarlos con respecto a su cantidad; con ello adquirimos los conocimientos más básicos del mundo lógico-matemático.²² Un tercer modo es el pensamiento espacial, común en artistas y científicos; las tareas relacionadas con captar el espacio tienen mecanismos cognoscitivos comunes que no se pueden resolver sólo por medios lógico-matemáticos o verbales.²³

Gardner habla de otras dos inteligencias: la corporal-kinesésica, notoria en personas que desarrollan un gran dominio sobre los movimientos del cuerpo, así como en aquellas otras que son capaces de manipular objetos con delicadeza, como los artesanos; finalmente, está la que llama *inteligencia personal* o *interpersonal*, por medio de la cual se logra el acceso a la gama de la propia sensación de la vida y de los afectos o emociones, y que consiste en la capacidad de discriminar entre estos sentimientos, etiquetarlos, cifrarlos en códigos simbólicos, y recurrir a ellos como un medio para comprender y orientar el

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ En este tipo de inteligencia son importantes las capacidades para percibir el mundo visual con precisión, para transformar y modificar esas percepciones, y ser capaz de recrear aspectos de la experiencia visual, incluso en ausencia de estímulos físicos. La operación más elemental, que soporta otros aspectos de la inteligencia espacial, es la capacidad de percibir una forma o un objeto; de apreciar cómo se percibiría desde otro ángulo de visión, cómo se vería (o sentiría) si se girara; todo ello pertenece al ámbito espacial, porque se requiere una manipulación a través del espacio. Otras capacidades relacionadas con la inteligencia espacial son la de transformar o reconocer una transformación de un elemento en otro; la de imaginar formas y transformarlas, la de producir una semejanza espacial, y otras similares. Por tanto, la inteligencia espacial es una forma discreta de la inteligencia, una colección de habilidades relacionadas.

comportamiento.²⁴ Una conclusión de Gardner es que, si un actor o un intérprete utiliza un tipo particular de inteligencia, eso no significa que sea la única en acción puesto que otras inteligencias también desempeñan un papel relevante en su acción; todos los papeles culturales explotan más de una inteligencia; ningún desempeño puede venir simplemente a través del ejercicio de una sola inteligencia.

Otro autor que, desde perspectivas disciplinarias diferentes, también se refiere a la presencia de varios modos de pensamiento en la actividad humana es el crítico e historiador del arte Pierre Francastel. Su argumentación está mediada por la noción de forma, la cual tendemos a pensar que está siempre relacionada con lo espacial aunque todos estamos de acuerdo que existen otros tipos, como las formas musicales, las matemáticas, las literarias y las corporales, entre otras. El hecho de que se puedan identificar todas ellas es porque reconocemos que el pensamiento puede ser expresado no sólo por medio de palabras, o, lo que es lo mismo, que no existe solamente el pensamiento verbal, sino que también existe un pensamiento matemático y un pensamiento musical, entre otros, y todos ellos son modalidades específicas de la actividad humana, cada una con su especificidad, pero todos reflejan una misma actitud fundamental del espíritu.²⁵ El matemático está orientado principalmente hacia el descubrimiento de estructuras lógicas del pensamiento y, sin perder de vista la relación necesaria con lo real, tiende a la revalorización de las estructuras de lo inteligible.

²⁴ Esta inteligencia va más allá de la capacidad de distinguir un sentimiento de placer de otro de dolor y, sobre la base de esa distinción, involucrarse o retirarse de una situación, ya que permite detectar y simbolizar conjuntos complejos y altamente diferenciados de sentimientos. El conocimiento interpersonal permite leer las intenciones y deseos de los otros, incluso cuando éstos están ocultos, y poder actuar sobre este conocimiento para influir sobre ellos con el fin de que se comporten según lo deseado.

²⁵ Pierre Francastel, *La realidad figurativa. El marco imaginario de la expresión figurativa*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1988.

Lo que le interesa a Francastel es llegar a plantear un tipo particular de pensamiento, el pensamiento plástico, que es diferente de otros, como el matemático. Como muchos tipos de pensamiento, el plástico posee el rasgo particular de utilizar un medio o un soporte no verbal. Por tanto, rechaza la idea del sentido común que sostuvieron muchos estudiosos de la semántica, sobre todo los provenientes de la lingüística, de que el estudio de la significación en cualquiera de los medios de expresión necesita recurrir al lenguaje verbal. Es cierto que, al aprender una lengua, nos expresamos por medio de enunciados verbales y que somos capaces de razonar por medio de esos enunciados verbales sobre hechos o acontecimientos; pero no se puede negar que también somos capaces de expresarnos por otros medios, como los sonidos o a través de elementos matemáticos o de las imágenes o los objetos. De allí se concluye que los elementos de esos otros medios de expresión tienen similares potencialidades que los de la lengua, para expresar ideas y sensaciones puesto que en toda cultura y todo nivel de civilización existen diferentes maneras de organizar los universos semánticos, por lo cual no es posible determinar conductas sólo a partir de enunciados o de discursos verbales sin tomar en consideración los objetos y todas las configuraciones de signos, entre ellos los musicales y los matemáticos.

El pensamiento plástico está principalmente orientado hacia el descubrimiento de las estructuras de la sensibilidad, y, cuando se trata de artes figurativas, hacia la exploración de las reglas de percepción y de integración del campo óptico. Este tipo de pensamiento no es la expresión o la simple transcripción de elementos ya existentes en otra materia, sino la integración en un sistema, tanto material como imaginario, de elementos con los cuales se crean nuevos objetos que pueden ser reconocidos e interpretados; es decir, no se puede decir que el pensamiento verbal proporciona los medios y el plástico sólo los expresa, puesto que éste nunca se limita a reutilizar materiales ya elaborados. El pensamiento verbal es sólo uno de los múltiples modos por los cuales el ser

humano da forma al universo que lo rodea. Los distintos tipos son incommensurables y no hay equivalencia entre ellos; por tanto, no es posible simplemente transferir significados de uno a otro, ni reducir un tipo a otro puesto que lo que caracteriza una sociedad particular y orienta las distintas formas de actividad es el conjunto de todos los tipos de pensamiento. La argumentación de Francastel (así como la de Gardner) es más amplia, pero basta con estas líneas para rechazar la idea de que hay un solo tipo de pensamiento o de inteligencia.

Podemos ahora regresar a un autor que sí se refiere a lo narrativo. Como se dijo antes, Bruner argumenta que existen dos modos básicos de pensamiento, el lógico y el narrativo. Cada uno de estos modos tiene sus propios principios funcionales y de corrección, pero difieren en los principios de verificación:

Un buen relato y un argumento bien construido son clases naturales diferentes. Los dos pueden usarse como un medio para convencer a otro. Empero, aquello de lo que convencen es completamente diferente: los argumentos convencen de su verdad, los relatos de su semejanza con la vida. En uno la verificación se realiza mediante procedimientos que permiten establecer una prueba formal y empírica. En el otro no se establece la verdad sino la verosimilitud.²⁶

El ideal del primer modo, el lógico, que también se refiere a él como lógico-científico, es el mismo que el de un modo formal de descripción y explicación; sus elementos con los conceptos y las categorías, los cuales, por medio de ciertas operaciones, no sólo se determinan sino que también se relacionan entre sí para formar sistemas. Hace un uso riguroso de procedimientos para verificar la verdad empírica; su lenguaje, además, está regulado por requisitos de coherencia y no contradicción. La modalidad narrativa, por su parte, cuando se usa con imaginación produce buenos relatos: “se ocupa de las intenciones y acciones humanas y de las vicisitudes y consecuencias que marcan su transcurso”. El relato se basa

²⁶ Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles*, *op. cit.*, p. 23.

en las preocupaciones por la condición humana, mientras que un argumento teórico es simplemente convincente o no.²⁷ Los productos del modo narrativo de pensar (es decir, los relatos) se construyen en dos frentes: en el de la acción, donde se da la gramática del relato, y en el de la conciencia, que es el plano de lo que saben, piensan y sienten los participantes de la acción. Es, como lo llama en otro lugar, un *doble paisaje*. “Un paisaje de la acción en el cual se desdoblan los acontecimientos [...] y un paisaje de la conciencia, el mundo interior de los protagonistas involucrados en la acción”.²⁸

A esos diferentes modos de conocer, el narrativo entre ellos, Bruner los hace equivalentes a algo así como cajas de herramientas de la cultura, que serían los principios y procedimientos involucrados en el crecimiento de un dominio específico. Entre las consecuencias de plantear la existencia de diversos modos de conocer está la que dice que éstos tal vez “están integrados diferencialmente en diferentes culturas” y que “no están organizados por principios lógicos o conexiones asociativas, en especial los que tienen que ver con el conocimiento del hombre en sí mismo, su mundo social, su cultura”.²⁹ Y concluye que, aunque sabemos mucho sobre cómo construimos y explicamos el mundo de la naturaleza en términos de causas y probabilidades, todavía sabemos muy poco acerca de cómo construimos y representamos el “rico y revuelto” mundo humano. Todo el dominio de la interacción social, de las creencias y los procedimientos sociales están organizados narrativamente.

La acción humana es un atributo esencial del relato, dice Luz Aurora Pimentel, porque los agentes de la acción “se constituyen siempre en sujetos de una acción que no puede ser clasificada de otra manera sino como humana. Más aun, la acción humana, en

²⁷ *Ibid.*, pp. 24 y 25.

²⁸ Jerome Bruner, *Life as narrative*, *op. cit.*, p. 698.

²⁹ Jerome Bruner, “The narrative construction of reality”, *Critical Inquiry*, vol. 18, núm. 1, 1991, p. 4.

sí misma, acusa ya un modo de ser plenamente narrativo”.³⁰ En esa misma línea, Paul Ricœur habla de la narratividad en relación con la historicidad y dice que ésta, la historicidad, es una forma de vida correlativa al juego de lenguaje de narrar.³¹ Y esa forma de vida “a la cual pertenece el discurso narrativo es nuestra condición histórica misma”.³²

Si la historicidad de la experiencia humana puede aparecer a través del lenguaje, ello es posible sólo por la narratividad pues únicamente está presente allí en la medida en que narramos. Todos somos parte del campo de la historicidad; pertenecemos a la historia antes incluso de contar historias, pues “el juego del narrar está incluido en la realidad narrada”.³³

Referencias

- ARENDT, Hannah (1998 [1958]). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- BERNSTEIN, Richard (1979). *Praxis y acción*. Madrid: Alianza Editorial.
- BRUNER, Jerome (1988). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Trad. de Beatriz López. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1991). “The narrative construction of reality”. *Critical Inquiry*, vol. 18, núm. 1.

³⁰ Luz Aurora Pimentel, “Teoría Narrativa”. En Cohen (ed.). *Aproximaciones. Lecturas del texto*, México, UNAM, 1995, p. 260.

³¹ “Hermeneutics and the human sciences”. En J. B. Thompson (ed.). *Essays on language, action and interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 289. El uso de los términos de Wittgenstein no es casual; como dice el mismo Ricœur, “si narrar es un juego de lenguaje único y si un juego de lenguaje es parte de una actividad o una forma de vida, entonces debemos preguntar a qué forma de vida está unido el discurso narrativo”. *Ibid.*, p. 274.

³² *Ibid.*, p. 288.

³³ *Ibid.*, p. 294. Por historicidad entiende “el hecho fundamental y radical de que hacemos historia, que estamos sumergidos en la historia, que somos seres históricos”. *Loc. cit.*

- DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan (1983). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo xxi.
- FABBRI, Paolo (1999 [1998]). *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa.
- FONTANILLE, Jacques y GREIMAS, Algirdas Julien (1991). *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. París : Seuil.
- FRANCSTEL, Pierre (1988). *La realidad figurativa*, vol. 1 y *El marco imaginario de la expresión figurativa*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- GARDNER, Howard (2011). *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*, 3a. ed. Nueva York: Basic Books.
- GREIMAS, Algirdas Julien y COURTÉS, Joseph (1986). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*. París : Hachette.
- _____ (1990 [1979]). *Semiótica. Diccionario razonado de una teoría del lenguaje*. Trad. de Enrique Ballón Aguirre y H, Campodónico. Madrid: Gredos.
- MITCHELL, William John. T. (1981). “Foreword”. In *On Narrative*, edited by W. J. T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press.
- PIMENTEL, Luz Aurora (2005). “Teoría narrativa”. En Esther Cohen (dir.). *Aproximaciones. Lecturas del texto*. México: UNAM.
- STERNBERG, Meir (1992). “Telling in Time (II): Chronology, Teleology, Narrativity”. *Poetics Today* vol. 13, núm. 3, pp. 463-541.
- RICŒUR, Paul (1981). *Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation*. J. B. Thompson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1997). “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”. En Gabriel Aranzueque (ed.). *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Cuaderno Gris, núm. 2. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- WRIGHT, George H. von (1963). *Norm and action*. Londres: Routledge and Kegan Paul. e-book en Gifford Lecture Series: [<http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPNORM>