

TENDIENDO PUENTES: LA TEORIA DEL SENTIDO Y EL CONTINUO EN FERRATER MORA *

Priscilla N. Cohn

El número de artículos y libros que se ocupan del concepto de "sentido" o "significado" es inmenso. De hecho, en su *Diccionario de Filosofía*, José Ferrater Mora dedica por lo menos cuatro artículos¹ a este concepto: Bajo la entrada "significación y significar", da una lista de diez definiciones al respecto, añadiendo que son "sólo algunas de las que han sido propuestas por filósofos, lógicos, semióticos y filólogos". No obstante, ninguna de las definiciones que presenta Ferrater explica la noción que él tie-

* Este ensayo ha sido enviado a nuestra revista por su autora como testimonio de homenaje, en el año de su jubilación académica, al gran filósofo español José Ferrater Mora. La versión inglesa de este mismo ensayo formará parte de un número de *Teorema* especialmente dedicado al pensamiento de Ferrater. La presente traducción castellana es de Carmen García Trevijano.

¹ Hay artículos sobre "Sentido", "Significación, significar", "Significado" en el sentido de "El significado de 'p' ", y "Significatum". La variedad de significaciones y usos de estos términos castellanos, como de sus equivalentes ingleses 'sense' ('sentido') y 'meaning' ('significación, significado'), es asombrosa. Basta considerar, por ejemplo, expresiones como "El significado de la vida", "El sentido de la vida", "El significado de una palabra", "El significado de 'p' ", etc. La traducción más aceptada del ensayo de Frege "Ueber Sinn und Bedeutung" es "Sobre sentido y referencia", aun cuando también se lo ha traducido como "Sobre el significado y la referencia", "Sobre el significado y la denotación", etc. *El ser y el sentido* es el título original de un libro de Ferrater Mora. Hay ciertamente casos en que es mejor decir 'sentido' que 'significado', mientras que en otros, sin embargo, especialmente cuando interviene el verbo 'significar' resulta preferible hablar de 'significado'. En el curso de este ensayo, el "sentido" de 'sentido' y de 'significado' debiera ser obvio dentro del contexto, al igual que es obvio para los lectores de Frege cuándo *Bedeutung* (que ordinariamente se traduce por 'significado') no significa 'significado', sino más bien 'referencia', es decir, 'lo que es mentado', 'aquello a lo que se refiere', etc.

ne de significación. De hecho, dentro de este concepto lingüístico, la aserción de Ferrater Mora de que el ser tiene sentido y el sentido tiene ser parece sencillamente incorrecta o, a lo sumo, confusa. Investiguemos, empero, por qué dice tal cosa y qué es exactamente lo que quiere decir por 'ser' y 'sentido'. 'Ser' y 'sentido' son los nombres de dos polos o dos conceptos límites por medio de los cuales las realidades pueden ser "situadas" o descritas. El principal supuesto filosófico de Ferrater Mora, si yo lo entiendo correctamente, es que lo que hay, a saber, las realidades, incluyendo no sólo las realidades físicas, sino también lo que él llama "objetificaciones", como los universales, y abstracciones, como las funciones, los números, las clases etc., forman todas parte de un continuo. Una y otra vez subraya Ferrater que no hay "rupturas" o "discontinuidades" netas en la realidad.

Ferrater es un constructor de puentes. Por ejemplo, en *Cambio de marcha en filosofía*² se refiere "a este único mundo". Y en la versión inglesa de esa misma sección continúa, "no hay necesidad de afirmar que haya un abismo insuperable entre la teoría y la práctica".³ En *El ser y el sentido*,⁴ sostiene que lo que hay tiene la estructura de una pluralidad, si bien funciona dentro de un "continuo" y por lo tanto dentro de una "unidad". Aun cuando Ferrater admite que algunos "dualismos" son más plausibles que otros, continúa negándose explícitamente a aceptar cualquier forma de dualismo o pluralismo en cuanto tal. En *El ser y la muerte*, que es aún anterior, explica con todo esmero que la muerte puede ser el *leitmotif* o hilo conductor en la comprensión de la realidad sólo si el mundo inorgánico, el orgánico y el humano no son considerados como ámbitos completamente separados que nada tengan que ver entre sí. Pues si se contempla a cada uno de esos ámbitos como separado y distinto, se plantean problemas insuperables. Una vez entendida esta noción de continuidad, este monismo, que contiene elementos pluralistas, el

² Madrid 1974, Parte III, § 4, p. 207.

³ "On Practice", en *American Philosophical Quarterly*, XIII, 1 (1976), p. 54.

⁴ Madrid, 1967, IX, § 3. En adelante se citará como S.S.

paso siguiente estará entonces en ver cómo las varias realidades difieren, de hecho, unas de otras. Hemos de descubrir cómo —o, para usar el lenguaje de Ferrater Mora, dónde— se instalan las diferentes realidades dentro del continuo.

El método de “situar realidades” de Ferrater Mora consiste en tomar en cuenta los dos extremos, los dos polos, los dos conceptos límites entre los cuales viene a instalarse toda realidad. Ferrater pone buen cuidado en recordarnos que no está diciendo que estos dos polos (sin que importe ahora cuáles sean los dos considerados —pues polos diferentes permiten describir diferentes tipos de realidades) existan. Ferrater no está hablando de ningún género de absolutos. Estos polos son precisamente conceptos límites, lo que quiere decir que son conceptos por medio de los cuales guiamos nuestro pensamiento o en términos de los cuales podemos describir la realidad en cuestión. Como ese nombre implica, son conceptos más allá de los cuales no podemos ir.

En su discusión de la muerte en *El ser y la muerte*, Ferrater procede de la cesación de ser de las realidades inorgánicas a la muerte orgánica. La primera parece tener muy poco en común con la segunda, pues la cesación inorgánica es un mero detenerse y tiene la apariencia de ser completamente externa, o sea, la cesación externa parece “venir” de fuera de la estructura misma. “La materia inorgánica”, afirma Ferrater Mora, “es ejemplo de una realidad con fuerte ‘tendencia’ a la exterioridad”, si bien las realidades inorgánicas no son absolutamente exteriores, puesto que son reales y no ideales. A esta tendencia hacia lo exterior se debe el que “las explicaciones mecánicas se adaptan mejor a la naturaleza inorgánica que a cualesquiera otras formas de existencia”.⁵ Las realidades inorgánicas exhiben características similares a las exhibidas por lo que es real “en principio”, o sea, por los llamados “objetos ideales”. Estas características incluyen “intemporalidad, reversibilidad y perdurabilidad”. La realidad inorgánica no puede ser identificada con los “objetos ideales”, porque las realidades inorgánicas no son de hecho intemporales. Dichas realidades, sin embargo, están menos “determinadas por el tiempo

⁵ *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, 1962, p. 86. En adelante se citará como *S. M.*

que la realidad orgánica y los procesos orgánicos, permitiendo incluso el extremadamente importante papel que juegan los factores representativos del 'tiempo' en las ecuaciones físicas, entre las que hay que contar las ecuaciones de la mecánica clásica, como también, innecesario es decirlo, las ecuaciones de la teoría de la relatividad, al menos una de las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, etc.”⁶

Dentro del ámbito de las realidades orgánicas hay una colosal diferencia entre los organismos que Ferrater llama “primarios”, que incluyen a los monocelulares, y los que él llama “superiores”, que son aquellos organismos que están más individualizados. Ahora bien, los primeros son “potencialmente inmortales”, mientras que los segundos “pueden ser llamados esencialmente mortales”.⁷ Ferrater Mora advierte que en la medida en que los seres vivientes son “reparables”, la muerte se manifiesta como algo que es accidental, que viene de fuera, un acontecimiento que en principio se podría retardar indefinidamente. No obstante, en la medida en que “los seres vivientes son estructuras cuyos elementos se hallan al servicio de formas más complejas”, parecen tender mucho más a “autolimitarse”. Aun cuando pueda parecer que la muerte es causada por un accidente explicable en términos de causas externas, es más “incardinada” o “natural” en las realidades orgánicas que en las inorgánicas.

En el ámbito humano, la “interioridad” de la muerte es mayor incluso que en el ámbito orgánico. Ferrater Mora pone de relieve este punto diciendo que los seres orgánicos “viven” mientras que el hombre “hace su vida”.⁸ De este modo subraya el hecho de que el organismo biológico es considerablemente más dependiente respecto de su especie de lo que lo es el hombre. “Hacerse su propia vida” quiere decir que el hombre puede subordinar alguno de sus impulsos primarios a las necesidades de la comunidad, pero que también puede, por paradójico que pudiese parecer, ir en contra de las pautas o modos de conducta establecidos

⁶ *Being and Death. An Outline of Integrationist Philosophy* [versión inglesa del libro citado en la nota 5], Berkeley, 1965, p. 77.

⁷ *S. M.*, p. 130.

⁸ *S. M.*, p. 162.

por la comunidad. El individuo humano ha de ser capaz de transformar la estructura conductual de la comunidad, y esto es precisamente lo que el hombre hace —o puede hacer. De otra parte, además de “la pertenencia del ser viviente a la especie y en estrecha dependencia con ella, se halla la incorporación prácticamente completa del individuo vivo al mundo de su especie”.⁹ Por añadura, “la realidad peculiar al mundo biológico está determinada por los impulsos de toda índole propios de la especie en cuanto que se hacen posibles en determinado contorno físico y físico-biológico”.¹⁰ El mundo humano trasciende a este mundo “biológico” en el sentido de que los seres humanos son capaces de reprimir sus impulsos biológicos —aun cuando no siempre puedan hacerlo— para realizar algo distinto o alcanzar algún otro fin, como por ejemplo la adquisición de conocimiento. No obstante, el mundo humano no sólo consiste en decir no a los impulsos biológicos, porque el hombre puede actuar también en el sentido de incrementar y fomentar su vida biológica.

Lo que es importante para comprender al hombre, afirma Ferrater Mora, no es lo que hace, sino por qué hace lo que hace. Tales acciones comportan la “transformación de impulsos biológicos”, hacen posible “el mundo objetivo”, que se opone al “mundo biológico-subjetivo”. En una palabra, tales acciones tienen por resultado “realizaciones culturales”. El hombre puede, pues, en algún sentido “hacer su vida” o elegirse a sí mismo o incluso elegir no ser sí mismo, porque no le está dada una “pauta” definida de lo que haya de ser. Para los seres humanos, por tanto, la muerte no es sólo un límite, sino también lo que da valor o, naturalmente, falta de valor a la vida precedente; “permite a la vida humana adquirir su propia realidad”.¹¹ Esto no quiere decir que la muerte humana sea por completo diferente de la muerte biológica, porque la muerte humana es, ciertamente, también muerte biológica. Así pues, en *El ser y la muerte*, los dos polos entre los cuales caen todas las realidades son el ser o la completa inmorta-

⁹ S. M., p. 164.

¹⁰ S. M., p. 164.

¹¹ S. M., p. 192.

lidad y la "muerte necesaria". Si expresamos estos dos polos en términos temporales, podríamos hablar de seres que duran a través de todo el tiempo y los que no tienen duración en absoluto. Dicho de esta manera es claro que no hay seres que sean absolutamente intemporales (o eternos), ni siquiera las realidades inorgánicas, del mismo modo que no hay seres para los cuales la muerte sea completamente necesaria. Estos son simplemente los dos extremos hacia los que *tienden* las realidades; semejantes extremos jamás encuentran ejemplificación. No hay nada que sea puro ser en el sentido de ser absolutamente impune al paso del tiempo, del mismo modo justamente que no hay ser cuya muerte esté tan internalizada que no viva en absoluto o cuya muerte sea absolutamente inevitable. La muerte humana, aun cuando pueda parecer que cumple esta última descripción, comparte todavía ciertas características con la cesación de ser de las realidades inorgánicas y más aún con la muerte biológica que sufren los seres biológicos. Así pues, en *El ser y la muerte* Ferrater Mora ha intentado tender el puente que cubra el vacío entre el mundo inorgánico, el orgánico y el humano.

Al igual que el ser y la muerte, el ser y el sentido en el libro de este mismo nombre son polos ontológicos y no existen como tales en forma absoluta alguna, lo cual es, para Ferrater Mora, lo mismo que decir que no hay jamás ser (existente bruto) alguno que no esté al menos teñido de sentido; ni hay sentido alguno que no tenga al menos algún ser. Toda realidad, incluso aunque no sea objeto de una intención, tiene al menos la posibilidad de ser "intendible", de ser vista, entendida, valorada, etc. Similarmente, no hay nunca sentido alguno que no esté de algún modo ligado a un ser orgánico y que no tenga de suyo algún ser. Si esto último no fuese el caso, entonces tendríamos que decir que las abstracciones, los números, etc., son inexistentes; y sin embargo, tienen que existir para que podamos pensarlos, utilizarlos, teorizar sobre ellos, etc. Para Ferrater Mora, es absurdo decir que las abstracciones no existen. Por reiterarlo una vez más, Ferrater cree que no hay ser sin sentido y no hay sentido sin ser.

El objeto de este ensayo es mostrar que lo que dice Ferrater es correcto si por 'sentido' se refiere a aquello que es compor-

tado por los productos culturales, los lenguajes, los sistemas simbólicos, etc. Por otra parte, si restringimos el sentido de 'sentido' a la definición lingüística usual, entonces es claro que son sólo las palabras o las proposiciones las que tienen sentidos (significados) y que Ferrater Mora simplemente se equivoca. En tal caso no tendría sentido alguno decir que un caballo tiene significado. Un caballo puede tener patas, crin o cola, pero no tendría significado. Mas no cabe duda de que Ferrater Mora no está usando 'significado' en este restringido sentido. Lo está usando en el sentido de inteligibilidad, de estar cargado-de-valor o, mínimamente, de tener la posibilidad de ser inteligible o de que se le otorguen valores. En este caso, un caballo debe tener significado: puede ser objeto de esperanza cuando corre por la pista, objeto de placer cuando tira de un carruaje, etc. Un artista puede decidirse a pintar en un cuadro un caballo, y con ello puede simbolizar la belleza, la fuerza, la duración o cualquier otra cosa. El hecho de que el caballo pueda tomarse en un tal símbolo muestra que el artista le está "dando sentido" —o incrementando su sentido—, pero esto sólo podría suceder si el caballo tuviese al menos, para empezar, un mínimo de sentido. Es decir, el caballo tiene que ser capaz de ser así simbolizado, o nada de lo que el artista fuese capaz de hacer podría producir esta simbolización.

El desarrollo reciente de la ciencia de la etología ha mostrado que, en ciertos aspectos de la conducta animal y del aprendizaje animal, el vacío por cubrir entre el mundo biológico y el mundo cultural humano es mucho menor de lo que previamente se había pensado. Podemos expresar esta misma idea en el lenguaje de Ferrater Mora diciendo que al estudiar la conducta animal hallamos sentido —o que el sentido no se limita al ámbito humano.

Por supuesto que no hace falta recordarle al lector los famosos escritos de Descartes sobre los "brutos", en los que sostuvo que los animales pueden ser entendidos en términos de leyes mecánicas, del mismo modo en que puede ser entendido el resto de la "materia extensa". Descartes afirmaba que sólo el hombre puede hablar o tiene habla, y por esta razón concluyó que sólo el hombre puede pensar. Arguyó que si los animales no pueden hablar, no pueden pensar, y así la sola alternativa es que han de

comportarse más o menos mecánicamente. Si tenemos en cuenta la masiva y frecuentemente carente de sentido (por no dar resultados), pero, sin embargo, dolorosa experimentación sobre animales llevada a cabo por varias casas farmacéuticas, laboratorios psicológicos, etc., advertiremos que ese punto de vista, que parece tan obviamente erróneo, no ha desaparecido por entero. Recientes estudios muestran que la conducta de los animales, particularmente su conducta social, es mucho más complicada de lo que anteriormente se había pensado, y que el significado, en el sentido de Ferrater Mora, no se limita al mundo humano, sino que lo desborda. De nuevo, este desbordamiento del sentido pone de relieve la continuidad —lo que Ferrater Mora llama el continuo— entre el mundo biológico y el cultural. La clausura o “solapamiento” de estos dos mundos es exigida por los varios hallazgos de la etología. Dicho en pocas palabras, recientes descubrimientos en etología ponen de relieve la continuidad de la realidad. Así pues, los hallazgos etológicos parecerían suministrar corroboración empírica a la noción de continuo de Ferrater Mora.

Donde quizá sea más fácil ver esta continuidad es en el mundo orgánico, si lanzamos una mirada a los recientes estudios efectuados sobre chimpancés. La neta ruptura que una vez se pensó que existía entre el hombre y sus parientes más próximos, los grandes simios, no parece ser ya tan neta. Por supuesto que decir que no haya discontinuidad alguna no significa que los chimpancés y el hombre sean idénticos. A través de las edades, las semejanzas entre el hombre y los restantes primates han sido reveladas en literatura y en pintura, donde estos últimos han sido frecuentemente considerados como caricaturas humanas. Los Padres de la Iglesia llamaron al Demonio un simio, porque se decía de él que mimetizaba a Dios del mismo modo, en gran medida, a como se pensaba que los simios imitan al hombre.¹² El demonio era conocido incluso como simio de Dios, *Simia Dei*. El conocimiento fáctico era, empero, tan escaso que todavía en el siglo XVIII se confundía al chimpancé y al orangután. Hubo que esperar al siglo XIX para que se reconociera al chimpancé como una especie sepa-

¹² R. y D. Morris, *Men and Apes*, Nueva York, 1966, pp. 32 ss.

rada.¹³

En el presente siglo, el tremendo desarrollo de la investigación atestigua nuestro reconocimiento de las semejanzas entre el hombre y los restantes primates. Se ha utilizado a los chimpancés en tests concernientes a los efectos del tabaco, el alcohol, la contracepción, los trasplantes de órganos y procedimientos quirúrgicos en general, como también en todo género de investigación de la conducta que comporte aislamiento, depresión, etc. La lista de experimentos es interminable. Incluso se ha enviado a los chimpancés a la luna y al espacio exterior. De hecho, más de 100.000 primates son utilizados anualmente para la investigación en Estados Unidos.¹⁴

Sólo en años muy recientes, sin embargo, hemos empezado a percatarnos de las aún más profundas semejanzas en resolución de problemas, desarrollo intelectual, etc. En 1913, en sus hoy famosos experimentos en Tenerife, Wolfgang Köhler descubrió que los chimpancés podían utilizar herramientas, como, por ejemplo, bastones para apoderarse de alimentos situados fuera de su alcance, y que también podían apilar cajas, amontonándolas una sobre otra, para luego trepar por ellas y aprehender alimentos colocados a una altura que los rebasaba. El estudio de chimpancés en estado salvaje de Jane Van Lawick-Goodale mostró, entre otras cosas, que también construían y utilizaban herramientas.

Acaso algunos de los estudios más interesantes sean los referentes a los varios intentos de enseñar un lenguaje a los chimpancés. En los años 1940 Keith y Cathy Hayes emprendieron el intento de enseñar a hablar a una chimpancé llamada Viki, que no aprendió a decir más que tres palabras: 'mamá', 'papá' y 'taza'. Después de este "fracaso", se realizaron otros ensayos de enseñar a los chimpancés un lenguaje, aunque no necesariamente un lenguaje verbal. Se ha enseñado a algunos chimpancés a operar un computador de modo que puedan comunicar con los humanos presionando varios botones. A otros se les ha enseñado el lenguaje de signos utilizado por los sordos. Uno de los ejemplos más co-

¹³ A.J. Premack, *Why Chimps Can Read*, Nueva York, 1970, p. 2.

¹⁴ E. Hahn, *On the Side of the Apes*, Nueva York, 1971, p. 17.

nocidos es el de Washoe, una chimpancé a la que se le enseñó un lenguaje de signos. A los cuatro años, Washoe tenía un vocabulario de 85 palabras; un poco más tarde su vocabulario había aumentado a 130 palabras. A otros chimpancés se les ha enseñado otro género aún distinto de "lenguaje". A Sarah se le enseñó a expresarse mediante el uso de piezas de plástico; cada símbolo de plástico tenía un único color y una única figura y llevaba adosada una pieza de metal que podía adherirse a un tablero magnetizado. Utilizando este "lenguaje", Sarah podía, eventualmente, plantear y responder a preguntas, podía diferenciar entre 'mismo' y 'diferente', y aprendió colores, figuras y tamaños; por ejemplo, sabía que rojo y verde eran colores, que redondo y cuadrado eran figuras, etc. Podía también utilizar cuantificadores tales como 'todo', 'ningún', 'varios' y 'uno'. Producía y comprendía una amplia variedad de oraciones simples y podía seguir las direcciones de oraciones compuestas y complejas, indicando que entendía algo de la estructura de la oración.¹⁵

Determinar con exactitud qué han aprendido estos chimpancés, si de hecho piensan abstractamente, etc., es materia de controversia. De lo que no puede dudarse es de que hacen distinciones de una naturaleza que hasta hace muy poco parecía típicamente humana. Viki, el chimpancé hembra que no aprendió a hablar, podía distinguir entre "categorías" tales como 'animado' e 'inanimado'. Se le daba una serie de dibujos de colores que incluía una serpiente, pájaros, personas, insectos, muebles, un coche y un reloj. En un test que constaba de 41 pares de dibujos se le mostraba primero a Viki un ejemplo claro de cada categoría, y luego se le pedía que pusiera cada uno de los dibujos en la categoría adecuada. En este test obtuvo un 85 por ciento de aciertos, con la comisión de 6 errores, 3 de los cuales eran dibujos de insectos. En un test similar que requería de ella que discriminase entre 'macho' y 'hembra' arrojó un 67 por ciento de aciertos, y en un test en el que tenía que distinguir niños de adultos llegó al 89 por ciento.¹⁶ Premack sostiene que si los chimpancés pueden hacer tales distinciones a un nivel perceptual, se les puede enseñar

¹⁵ A.J. Premack, pp. 104-105.

¹⁶ A.J. Premack, pp. 32-33.

a aplicar etiquetas a esas distinciones, con lo cual aprenden un lenguaje.¹⁷ Esta capacidad de hacer distinciones es, entonces, uno de los más importantes prerrequisitos del aprendizaje del lenguaje. Ferrater Mora adjudica al lenguaje un grado muy alto de sentido. Al tratar de mostrar que el mundo del sentido no es independiente del mundo real, dice que “los actos reales apuntan a objetos reales y efectivamente producen sentidos —pensamientos, significaciones, etc.—, los cuales son expresables por medio de lenguajes y, en general, de sistemas simbólicos”.¹⁸ Parece indudable que tales pensamientos, lo cual es tanto como decir significados, son producidos por los chimpancés, puesto que no son expresados en un lenguaje que nosotros mismos les hemos enseñado.

Ferrater Mora explica después el sentido diciendo que la actualización de la disposición “sentido” no es un mero reflejo pasivo de las realidades, sino que es “un verlas, entenderlas, mentarlas, concebirlas, etc. De algún modo, pues, se producen sentidos”.¹⁹ Este proceso de ver, sostiene Ferrater Mora, “produce un ‘enriquecimiento’ de la realidad, que es justamente lo característico del proceso cultural humano”. Acto seguido pasa a considerar como ejemplo el caso de una teoría científica: “cabe decir *grosso modo*, que” la teoría “es resultado de actos intencionales reales de muy diversa índole (observaciones, comprobaciones, conceptualizaciones, inferencias, sistematizaciones, etc.). La teoría actualiza sentidos de la realidad física, es decir, explicita por medio de descripciones, explicaciones y, en general, enunciados, lo que de tal realidad es ‘intendible’ o, si se quiere, cognoscible o inteligible”.²⁰ Esto es precisamente lo que hace el chimpancé de una forma muy simple. Por supuesto que casi todo lo que hace el animal comporta observaciones y comparaciones más bien que conceptualizaciones y explicaciones, aunque el hecho de que los chimpancés puedan seguir órdenes de mando y emplear varios

¹⁷ A.J. Premack, p. 34.

¹⁸ S. S., XII, § 2, p. 273; “Reality as Meaning”, en James M. Edie, *New Essays in Phenomenology*, Chicago, 1969, p. 133. En adelante citado como N. E. P.

¹⁹ S. S., p. 273; N. E. P., p. 133.

²⁰ S. S., p. 273; N. E. P., p. 134.

procedimientos de clasificación no sólo muestra que ven y distinguen formas, colores, tamaños, etc., sino que “entienden” o conceptualizan de *algún* modo estas categorías. Si las conciben precisamente del mismo modo que los humanos es aún tema de disputa, si bien se ha observado que su desarrollo de las “habilidades lingüísticas” corre en muchos aspectos paralelo con el de un niño.

Acaso uno de los mejores modos de entender lo que Ferrater Mora quiere significar por ‘sentido’ es su noción de “enriquecimiento de la realidad”. Si la realidad es enriquecida, algo, a saber: el sentido, le es agregado. Esto se entiende fácilmente en términos humanos cuando consideramos cualquier, o casi cualquier, aspecto de lo que llamamos “cultura”. Pero los primates no-humanos también enriquecen su entorno. Contamos con muchas y diferentes observaciones que le llevan a uno a esta conclusión. Cualquier uso de herramientas, por ejemplo, aumenta la cantidad de actividad que se puede llevar a cabo. Un ejemplo muy llamativo y bien conocido de semejante enriquecimiento, que comporta el aprendizaje y la transmisión de conocimiento, fue observado por Syunzo Kawamura, del Centro Japonés de Monos de Koshima, una pequeña isla algo distante de la costa del Japón. Una tropa de macacos japoneses, que pertenecen a un tipo de mono del Viejo Mundo, era alimentada con batatas en una playa arenosa. Los monos sacudían con sus manos la arena de las batatas antes de comérselas. Pero una joven hembra descubrió que metiendo las batatas en el agua vecina se desprendía la arena con más facilidad. Eventualmente muchos de los monos adoptaron este modo de limpiar su alimento. Este hábito se difundió de la joven hembra a sus compañeros de juego, y luego a sus madres. Una vez que las hembras adultas aprendieron este nuevo método, lo enseñaron a su prole. (Y es interesante constatar que los machos adultos jamás aprendieron este modo de lavar su alimento).²¹ Aquí tenemos un ejemplo muy claro del enriquecimiento de la realidad. No sólo se hizo un descubrimiento, a saber, un medio más eficiente de lavar las batatas, sino que este conocimiento fue transmitido a otros miembros del grupo y a sucesivas generaciones. La transmisión de

²¹ R. y D. Morris, p. 225.

información es uno de los aspectos más típicos de la cultura humana, pues de este modo el acervo del conocimiento es continuamente incrementado.

El enriquecimiento de la realidad no se limita a los grandes simios. En "The Rigidification of Behavior", Desmond Morris afirma que los animales domésticos, de zoo y de laboratorio, cuando se los coloca en un entorno más simple y más estéril que el suyo natural, reaccionan de varios modos para enriquecerlo: "la complejidad puede ser reintroducida en el entorno por el propio animal".²² El animal puede (1) inventar nuevas pautas motrices, (2) crear "situaciones estímulo a las que puede reaccionar" y (3) "dar respuestas supernormales a estímulos normales". En otro artículo, "The Response of Animals to a Restricted Environment",²³ da una relación de modos adicionales en que un animal puede reaccionar a un tal entorno: (4) variando la cualidad de sus reacciones a estímulos normales que están disponibles, (5) ejecutando respuestas normales a estimulaciones subnormales, y (6) ejecutando secuencias rítmicas de frustrados movimientos intencionales. Todas estas reacciones son modos de enriquecer sus entornos, y por tanto, en términos de Ferrater Mora, de crear sentidos.

Morris sostiene que si un animal puede ejecutar una acción que "incrementa la intensidad, frecuencia o rango" de la actividad de los visitantes fuera de su jaula, ha "logrado un incremento en variabilidad ambiental".²⁴ Discute diferentes tipos de conducta por parte de las varias especies que crean situaciones estímulo. La manera en que algunos animales enjaulados provocan una reacción de los visitantes es particularmente interesante. Muchos animales han aprendido cómo hacer que los visitantes o bien se detengan y les presten atención, o bien reaccionen de una manera acaso más "divertida". Estos resultados se logran de diferentes modos. Los elefantes, por ejemplo, riegan a veces a los visitantes con agua de baño o con su propia secreción mucosa; los chimpan-

²² *Patterns of Reproductive Behavior*, Nueva York, 1970, p. 512.

²³ D. Morris, p. 492.

²⁴ D. Morris, p. 494.

cés y los orangutanes escupen a los que pasan por su lado, los simios y varios tipos de monos suelen arrojar sus heces o terrones de tierra a los espectadores, mientras que los chimpancés machos frecuentemente trepan por sus jaulas y dirigen a sus visitantes el chorro de su orina. Los leones machos hacen casi lo mismo en muchas ocasiones. Para los leones en estado salvaje es perfectamente normal orientarse de forma que un chorro de orina marque un rasgo vertical de su territorio —una actividad similar a la señalización-de-árboles que efectúan nuestros perros domésticos. Este tipo de señalización aromática, afirma Morris, no está específicamente orientado-al-visitante. “Sin embargo, en el caso de ciertos leones machos, el efecto dramático parece haber sido lo suficientemente estimulador para los animales en cuestión, induciéndoles a *desarrollar adicionalmente la actividad* de modo que, aunque el valor territorial de la acción no sea aumentado, incrementa definitivamente su impacto sobre el público. Un determinado león macho modificó la pauta de manera que, tras efectuar un primer riego, retenía una cierta cantidad de orina para una segunda proyección. Esperaba a que los espectadores de primera fila se limpiasen de su densa mojadura y luego, cuando una segunda fila de mirones pasaba a primer término, volvía a colocarse en posición y lanzaba un segundo riego”.²⁵

Todos estos tipos de conducta, o de modificaciones de conducta, han sido desarrollados en respuesta a una nueva situación o a una situación que no es “normal” para el animal en cuestión. Hay todavía otros tipos de conducta que provocan un tipo diferente de respuesta en los visitantes, como el pedir caricias o el pedir alimento. Esta petición de alimento no es resultado del hambre, porque se ha encontrado muertos a osos y ungulados con los estómagos tan distendidos que han perecido de sofoco.²⁶ Obviamente todas estas acciones evocan una respuesta de los espectadores, haciendo así más variado y complejo el entorno del animal. Son acciones deliberadas por parte del animal para “organizar” su mundo. Semejante conducta muestra no sólo que el ani-

²⁵ D. Morris, p. 494; el subrayado es nuestro.

²⁶ D. Morris, p. 495.

mal ha observado cómo reaccionan ante él los visitantes, sino que ha aprendido cómo manipular y controlar esta reacción. Un conocido ejemplo de enriquecimiento del entorno por un animal, sin recurso a espectadores, se halla en los gatos, que a menudo lanzan al aire a su presa ya sin vida para luego abalanzarse sobre ella y "matarla".²⁷ Estos ejemplos de conducta muestran que el animal ha añadido a su mundo algo que no había antes. Esos animales están transformando su demasiado estéril mundo, no de un modo físico como cabría esperar, sino añadiéndole sentido.

Hasta el momento, todos los ejemplos de sentido se han referido a animales que se supone que ocupan el lugar más alto de la evolución, es decir, los mamíferos. Pudiera ser que cuanto más se descienda en la escala evolutiva menos capaz sea una criatura de añadir sentido a su mundo; pero esto es, sin duda, exactamente lo que esperaríamos de la noción de continuo de Ferrater Mora. Los etólogos hablan de comunicación entre pájaros e incluso entre insectos. En *Animal Architecture*,²⁸ Karl von Frisch describe las "chozas" de los pájaros-choza (*Ptilonorhynchidas*). Estas chozas, que varían de especie a especie, son estructuras utilizadas solamente para el apareamiento, pues no constituyen el verdadero nido. Von Frisch da una detallada descripción de los diferentes tipos de chozas. Lo más interesante aquí para nuestros propósitos es la decoración que conllevan. El pájaro-choza satén (*Ptilonorhynchus*), por ejemplo, "prefiere los colores azul oscuro y verde-amarillo". Decora su choza con flores azules y amarillas, bayas de color azul y plumas de papagayo. Añadirá, si las encuentra, cuentas de cristal, oropel y hebras de lana de colores. "Pinta realmente el interior de su choza con el jugo de las bayas azules, a las que tritura con su pico. A veces usa incluso una herramienta para este propósito. Toma un trozo de corteza fibrosa juntamente con una baya triturada y procede a usarlo, mojado en el jugo de la baya, como si fuese un pincel o una esponja".²⁹ Este pájaro se ocupa además de mantener su choza, reemplazando las flores marchi-

²⁷ D. Morris, pp. 492, 512.

²⁸ Nueva York, 1974.

²⁹ Von Frisch, p. 238.

tas y las bayas secas; añade todo lo que puede a la decoración —hasta el extremo de robar las decoraciones de las chozas de sus vecinos. Una vez que la hembra ha llegado a la choza, brinca y danza en su torno y “extrae una y otra vez ornamentos con su pico para mostrarlos a su visitante”.³⁰ El gran pájaro-choza (*Chlamydera Nuchalis*) construye una choza especialmente elaborada. Este pájaro elige objetos blancos o de color amarillo pálido para la decoración. En la entrada de una choza se contaron más de 500 huesos blanqueados y más de 300 conchas de caracolas de color amarillo pálido.³¹ Si estas elaboradas estructuras son resultado de pautas de conducta innatas y efecto de la selección natural o si son también —como cree von Frisch— resultado de trazas de sentimiento estético, es cuestión disputada.

¿Por qué construyen los pájaros-choza estructuras tan complejas? Edward D. Wilson³² nos ayuda a comprender tales fenómenos cuando explica que “aproximadamente en el mismo grado en que las hormonas controlan algunos aspectos del comportamiento, controla éste la secreción de hormonas”. Así, puede que la visión de la choza y la danza del macho frente a ésta active el sistema hormonal de la hembra de modo que la deje dispuesta para el apareamiento, la construcción del nido, etc. Si ello es así, entonces la construcción de la choza es un primer paso esencial para estas actividades. Es comúnmente sabido que muchas especies de pájaros no se aparean si se les priva de espacio suficiente para su danza de cortejo. Muchas veces pájaros de parques zoológicos que han rehusado aparearse realizan esta función tan pronto se los traslada a jaulas que son lo suficientemente espaciosas para que puedan ejecutar su danza. La mayoría de los etólogos indican las posibles ventajas de los diferentes tipos de conducta que han evolucionado, pero no explican por qué se ha desarrollado un tipo de conducta mejor que otro. En cualquier caso es claro que el pájaro-choza ha organizado su entorno de un modo altamente especializado, introduciendo así sentido en su mundo.

³⁰ Von Frisch, p. 239.

³¹ Von Frisch, p. 240.

³² *Sociobiología*, Barcelona, 1980, p. 160.

Como ejemplo final de sentido en el mundo orgánico, puede considerarse la araña. En *Animal Communication*,³³ Hubert y Mabel Frings describen las pautas de cortejo y apareamiento de las arañas. En general, las arañas son depredadores tan agresivos que es necesario que el macho se identifique de modo que la hembra reconozca en él a un compañero de cópula en perspectiva y no su futura comida. La araña *Atypus*, que está emparentada con la tarántula, teje su tela en forma de tubos que tapizan agujeros en el suelo. Al parecer, el macho reconoce por el olor la tela de la hembra y la golpea con un cierto ritmo. La hembra parece reconocer esta pauta, porque no aprehende inmediatamente al macho. Si ella ha copulado ya, le hace señales agitando vigorosamente la tela y desplegando gestos agresivos. Si no ha copulado y es receptiva, "tira gentilmente de la tela" como señal dirigida al macho. Esta comunicación puede ser completamente instintiva, pero en ella es comunicado un mensaje, por simple que sea. En la medida en que esa información es transmitida, es idéntica a la comunicación humana. Por supuesto que es diferente de esta última, por cuanto que el espectro de posibilidades del mensaje a transmitir es reducido y es reducida la ambigüedad en la interpretación de la señal. El macho se limita a identificarse como tal y comunica el mensaje de que está dispuesto a copular; la hembra, por su parte, no hace más que dar la señal de si está o no en disposición receptiva.

Todos estos ejemplos muestran grados de sentido que varían en el mundo orgánico. Lo que se ha descrito son acciones —si es que podemos desviarnos del uso lingüístico tradicional de esta palabra— más que acontecimientos naturales, una distinción que Ferrater Mora estableció en sus Conferencias en la Fundación March. Un acontecimiento natural, a diferencia de un acto o una acción, puede ser explicado en términos de sus propiedades físicas o químicas. Considérese, por ejemplo, una roca. Para Ferrater Mora una roca no es puro ser, porque es aún entendible. Puede ser objeto de pensamiento, etc. Podría ser un arma. Y hasta una roca que no sea utilizada de ninguna manera posee el nudo mínimo de

³³ Nueva York, 1964.

sentido, aunque se limite a estar “justamente ahí” y no se comporte de ningún otro modo que el exigido por su “naturaleza” o sus componentes. No comunica nada, no toma opciones, no organiza su entorno, etc. Una roca no es diferente de otra roca: colocada en lo alto de un plano inclinado, rodará hacia abajo de igual manera que lo haría cualquier otra. Si la roca se mueve, eso es un acontecimiento y no una acción de la roca. A medida que se va del mundo inorgánico al orgánico y, en general, se asciende por la escala evolutiva, se halla que la conducta, aun cuando pueda *consistir* en acontecimientos naturales, no puede ser *explicada solamente* en términos de ellos. Sólo es plenamente inteligible dentro de ciertos contextos, como por ejemplo una estructura social. Así pues, podemos decir que los animales efectivamente actúan y que al actuar introducen sentido en el mundo. Hay, por supuesto, diferentes niveles de actuación: es difícil distinguir ciertos actos de los acontecimientos, mientras que otros son obviamente plenos de sentido. Las acciones de este último tipo, entonces, se caracterizan por la comunicación, la producción, el aprendizaje, etc. La araña actúa en la medida en que comunica; no comunica en la misma proporción en que lo hace el ser humano, ni siquiera en el grado en que lo hace, por ejemplo, un león. La araña puede, igual que el león, usar varios medios para comunicar: el olor, el movimiento, el tacto y la vista, pero, por lo que sabemos, no tiene primariamente más que un solo mensaje que comunicar: a saber, que no debe ser devorada porque está dispuesta a copular, mientras que el león tiene más modos de comunicación, tiene más mensajes que transmitir y puede comunicar más “matices de humor”. George B. Schaller³⁴ constata ocho expresiones faciales diferentes por medio de las cuales se expresa el león. Así pues, podemos decir que la comunicación del león tiene más sentido que la de la araña porque su espectro de posibilidades es mucho más vasto; puede comunicar sentimientos, como también muchos géneros diferentes de información. Sus señales, asimismo, comportan una mayor posibilidad de interpretación.

³⁴ *The Serengeti Lion: A Study of Predator-Prey Relations*, Chicago y Londres, 1974, pp. 83, 92-98.

Es sumamente difícil probar la existencia de sentido en acciones que son en alto grado instintivas, o quizá es que sea más difícil entender intuitivamente que tales acciones tengan sentido. Pero, como muestra el ejemplo de la araña, no podemos negar el sentido ni siquiera a este nivel. Es bien sencillo ver sentido en la estructura social de los lobos o los leones y más fácil aún verlo en las acciones de los grandes monos. Quizá esto se deba a que sus acciones son más similares a las nuestras o quizá —lo que realmente no es más que otro modo de decir lo mismo— a que sus acciones parecen comportar libre elección, con lo cual, dado que pensamos que muchas de nuestras acciones comportan una tal elección, vemos con prontitud las semejanzas. Cuanto más libre (o menos determinada) parezca una acción, más fácil es hallar sentido en ella. Cuando observamos que la conducta ha sido modificada y que ha tenido lugar alguna suerte de aprendizaje espontáneo, tendemos a comparar este género de conducta con la nuestra. No obstante, en sus Conferencias en la Fundación March, Ferrater Mora insistió en que no es la libertad lo que distingue a un acontecimiento de un acto. Si puedo parafrasear sus ideas, es más bien que a medida que se considera que un acontecimiento contiene más y más sentido, es más precisamente descrito como un acto.

Hasta no hace mucho, los ejemplos de sentido aducidos por Ferrater Mora comportaban casi siempre significado humano y a menudo los aspectos intelectuales o más sofisticados de la cultura, como por ejemplo las teorías científicas. Pero si el sentido incluye la comunicación, o una organización o enriquecimiento del mundo, como Ferrater parece implicar, entonces el sentido se halla a todo lo largo del mundo orgánico. Así pues, no le falta razón a Ferrater al decir que todo ser orgánico tiene sentido. En efecto, el mundo orgánico tiene algo más que el mínimo grado de sentido que meramente comporta el ser entendible. Para Ferrater Mora, por tanto, el sentido tiene un alcance muy vasto, que se extiende desde el ínfimo grado de entendibilidad, a través de los varios géneros de conducta animal, a los múltiples aspectos de la cultura humana. En suma, pues, la noción de sentido de Ferrater Mora y su idea de que hay un continuo entre el ser y el sentido —o entre lo que a veces hemos llamado 'acontecimientos natura-

les' y 'acciones'— han sido corroboradas por los recientes hallazgos en etología.

Si esta interpretación del sentido es correcta, revela una falta de simetría entre los dos polos de ser y sentido. Ferrater Mora afirma que “la realidad como ser no quiere decir, en efecto, que una realidad *sea un ser* o que *tenga ser*; quiere decir que algo real, algo que hay, es pura y simplemente lo que es en cada caso... Una realidad como ser es el hecho de que sea, siempre que el hecho de ser no se estime como agregado a ella o como una entidad distinta de ella”.³⁵ La realidad como ser es lo que hay, mientras que la realidad como sentido cubre el ámbito entero de la conducta, el pensamiento, la comunicación, etc., y así las diferencias entre el mínimo y el máximo grado de sentido son mucho más acusadas que las diferencias entre el mínimo y el máximo grado de ser. No hay, empero, razón sistemática para exigir que tales polos hayan de ser simétricos; aunque el sistema es “más nítido” si lo son.

³⁵ S. S., XI, § 1, pp. 251-52.