



Universidad de Oviedo

El relativismo lingüístico en el ámbito de las emociones

Autora: Sabrina García González

Tutor: Guillermo Lorenzo

Grado en Lengua Española y sus Literaturas

Curso 2023-2024

Junio 2024



Índice

1. Introducción a la reflexión lingüística	1
2. Historia y análisis del relativismo lingüístico.....	3
2.1. Primeros pasos.....	3
2.2. Relativismo lingüístico en tiempos modernos.....	4
2.2.1. Wilhem von Humboldt.....	4
2.2.2. Nacimiento del relativismo lingüístico	6
2.2.3. Benjamin Lee Whorf.....	7
Relación cultura - lenguaje.....	7
Efectos del relativismo lingüístico en las expectativas y la ciencia	9
Relación pensamiento - lenguaje.....	12
¿Universales en el relativismo lingüístico whorfiano?.....	13
2.3. El relativismo lingüístico contemporáneo.....	15
2.3.1. Cuestiones generales.....	15
2.3.2. Pragmática	18
2.3.3. Vínculo entre la lengua y el pensamiento	19
2.3.4. Lenguaje y pensamiento.....	20
2.3.5. Pensar para hablar	22
2.3.6. Universales y relativismo lingüístico: una inversión del planteamiento	25
3. Sentimientos, emociones y sensaciones ¿relativos y universales?	28
3.1. Inmersión emocional.....	28
3.2. Breve historia de los sentimientos	30
3.3. Bases universales y variación cultural	31
3.4. Investigación personal	35
4. Conclusiones extraídas.....	37
5. Bibliografía	39



1. Introducción a la reflexión lingüística

Los seres humanos hemos desarrollado una habilidad distintiva respecto al resto de especies de todo el reino animal: el lenguaje. Esta capacidad, pues, nos es inherente y, por ello, nos resulta tan natural que no llegamos a ser conscientes de los muchos procesos implicados en su ejecución. Lo cierto es que a pesar de ser usuarios de una o varias lenguas, es muy poco lo que verdaderamente sabemos acerca de ellas y solo ha sido en el último siglo cuando se ha comenzado a dotar de relevancia al estudio lingüístico, logrando arrojar algo de luz sobre los fenómenos intrínsecos a un lenguaje que nos es a su vez tan familiar y tan desconocido. ¿Cómo generamos oraciones?, ¿cuál es el modo en que descodificamos el sentido de una emisión lingüística?, ¿qué diferencia nuestra comunicación de la de otros animales como los mamíferos marinos?, ¿hasta qué punto puede afectar en nuestro día a día la lengua que utilizamos? Lo más probable es que si fueran presentadas a una persona no experta en el tema, ninguna de estas preguntas sería respondida satisfactoriamente, clara muestra de que cuanto más indagamos en nuestra capacidad lingüística, más dudas nos surgen al respecto pues, en general, un usuario medio solo podría realizar acercamientos superficiales a las verdaderas respuestas, desconocidas aún en muchos casos por los más reconocidos lingüistas, cuya diversidad de opinión demuestra que aún estamos lejos de alcanzar certezas.

Además, la limitada conciencia lingüística que acusamos las personas revela que los mecanismos que operan en los intercambios lingüísticos o incluso en nuestra propia cognición, como se tendrá ocasión de ver, funcionan de forma automática, si bien su importancia se extiende a muy diversos campos de la experiencia humana. Por todas estas razones, este trabajo se ceñirá a la última de las preguntas presentadas anteriormente, con la esperanza de lograr un mayor entendimiento de cómo las lenguas pueden crear y/o modificar nuestro universo mental, recurriendo, para conseguirlo, a las ideas del ‘relativismo lingüístico’¹, iniciado por Benjamin Lee Whorf alrededor de 1956. Desde tal fecha, no obstante, dicha perspectiva se ha ido puliendo y matizando, de modo que resultará también clave visitar las nociones más modernas e innovadoras de otros

¹ A lo largo de este trabajo se emplearán comillas simples al mencionar conceptos, dobles al introducir citas y al hacer usos metafóricos del lenguaje, y se recurrirá a la cursiva para los términos provenientes de otros idiomas, para resaltar ideas y al hacer referencias metalingüísticas a palabras. Igualmente, se observarán excepciones en algunas citas, siguiendo las convenciones de los propios fragmentos citados.



investigadores como Stephen C. Levinson o John A. Lucy, entre otros cuyas ideas se desarrollarán más adelante.

Quizás los casos de relativismo lingüístico con más repercusión sean los concernientes a la manera de entender y analizar el tiempo, el espacio y los colores, especialmente estos últimos, puesto que se trata de un ámbito en el que la variedad lingüística se puede estudiar con cierta claridad y, además, los ejemplos resultantes son didácticos y fácilmente comprensibles, de modo que se suele recurrir a ellos en la enseñanza de los efectos relativistas. Por tanto, es probable que a nadie le resulte extraña la idea de que sociedades como la esquimal acojan términos específicos para diferentes tonos de blanco que idiomas como el español o el inglés desconocen, pues los humanos solemos seleccionar y favorecer aquello que resulta relevante en nuestra existencia (Whorf, 1956)². Pero ¿qué sucede con los sentimientos y las emociones? Estos han sido estudiados desde disciplinas como la psicología o la antropología, aunque han sido pocos los autores que hayan tratado de entenderlos a la luz de los distintos idiomas que los codifican, quizás por el carácter subjetivo y cultural que presentan. En este sentido, es necesario atender al binomio lengua-cultura, pues resultará vital establecer una clara definición para evitar ambigüedades y equívocos en las siguientes páginas.

Así, Whorf defendió que los patrones lingüísticos y las normas culturales estaban mutuamente influenciados, si bien la naturaleza del lenguaje se erigía como el factor que limitaba las reglas culturales por ser un sistema y no un conjunto de normas, más propensas al cambio (Whorf, 1956). Sin embargo, otros estudios más recientes hablan de una teoría co-evolutiva, que acepta la pre-estructuración lingüística mental humana, pero que también presenta la cultura como un patrón estructurado que puede moldear la mente (Levinson, 2004), de modo que una lengua sería el resultado de tradiciones culturales centenarias vinculadas tanto al entorno como a las necesidades comunicativas del grupo, tal como se puede observar en la existencia de las lenguas de signos (Levinson, 2004). Así, ambos elementos estarían en un mismo nivel, si bien el mismo Levinson reconoce que “el lenguaje se manifiesta como el principal facilitador de conceptos en el razonamiento complejo y los propios cimientos de las habilidades culturales” (Levinson, 2004, p. 307). Como se puede observar, ambas visiones aportan matices diferentes, pero la esencia de las hipótesis es la misma. Por ello, este trabajo entenderá que existe una vinculación entre la lengua y la cultura que no puede ser obviada en ningún caso, con

² Todas las citas y referencias provenientes de un texto en inglés serán traducidas por mí a lo largo de este trabajo.



independencia de si se trata de una conexión relativamente débil o de una correlación fuerte (aunque no causal, de acuerdo con los experimentos empíricos de los expertos). Esta postura está, además, apoyada por diversos estudios relativos a la cognición espacial y su relación con el lenguaje realizados por Levinson, en cuya conclusión afirma que no hay constancia de ninguna comunidad donde las regularidades culturales en el ámbito definido no estén presentes también en el lenguaje, por lo que parece improbable que exista ningún idioma donde esta vinculación cultura-lengua no esté presente. Así se razonará en este trabajo.

2. Historia y análisis del relativismo lingüístico

2.1. Primeros pasos

El interés por el lenguaje y su naturaleza han sido constantes en la historia de la humanidad. De hecho, ya solo dentro de la tradición europea se pueden encontrar testimonios de reflexiones filosóficas acerca de los mismos que datan de milenios atrás, en la Grecia Clásica de los grandes pensadores. A pesar de los registros que se han hallado también en lugares como la antigua India, resultan especialmente interesantes por su contenido y cercanía algunos de los diálogos de Platón, en los que este, a través de conversaciones entre el maestro Sócrates y algún otro personaje, trata de persuadir al lector de la tesis defendida por su mentor. En este sentido, el *Crátilo* es dedicado en su totalidad a la reflexión lingüística, lo cual resulta significativo, pues se trata de una obra que data del año 360 a. C. aproximadamente. En ella debaten Sócrates y Hermógenes, quien defiende que “no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres” (Platón, 1983, p. 366), idea que recuerda inevitablemente a la formulación de la arbitrariedad lingüística realizada por Saussure muchos siglos después y cuyos términos *convención* y *hábito* serán dotados de gran relevancia al ser rescatados por el relativismo lingüístico, como se podrá ver más adelante.

A pesar de lo dicho, no es menos cierto que la idea defendida por Sócrates, ergo por Platón, dista bastante de dicha posición, como se puede observar en las siguientes palabras: “el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia” (Platón, 1983, p. 372). Así, la postura presentada en el *Crátilo* sigue la línea de la motivación natural del lenguaje, según la cual toda lengua humana trataría de imitar la quintaesencia de las ideas, alejándose de la misma al diversificarse los idiomas. Sea como sea, lo que está claro es que Platón mostró una evidente preocupación por el lenguaje, su



función y sus orígenes, condensada en un diálogo específico en el que se reconoce explícitamente la doble articulación, pero que no dejó de plantearles problemas tanto a filósofos como a lingüistas, como el propio J. L. Calvo reconoce en su introducción a la obra.

De igual modo, y aunque la reflexión presentada en el mito sea menos metódica que la expuesta en el párrafo anterior, no conviene olvidarse de que incluso en textos religiosos como la propia *Biblia* aparecen leyendas asociadas a las lenguas. De esta forma, la historia de la Torre de Babel trata de explicar la diversidad lingüística presentándola como un castigo divino, y es que la no inteligibilidad de las lenguas siempre ha perturbado al espíritu humano. En este sentido, el hecho de que la dificultad de comunicación *inter linguae* y la ausencia de correspondencias exactas en las traducciones aparezcan ya esbozadas en un texto milenario de alcance mundial no es nada desdeñable, pues muestra una preocupación ancestral que será igualmente desarrollada de modo mucho más detallado en la parte más experimental de este trabajo.

2.2. Relativismo lingüístico en tiempos modernos

2.2.1. Wilhem von Humboldt

Como se ha tenido ocasión de ver, la reflexión lingüística estuvo históricamente muy ligada a la filosofía y al pensamiento religioso, de modo que no es de extrañar que los primeros acercamientos a la lingüística moderna fueran realizados por eruditos y pensadores como el alemán Wilhem von Humboldt (1767-1835), cuyos estudios se suelen asociar al relativismo lingüístico de Sapir-Whorf, pero también al generativismo chomskiano, pues como indica Ana Agud en su prólogo a *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, “La gramática generativa reclamó pronto la memoria de Humboldt como precursor suyo” (Agud, 1990, p. 11). No obstante, las menciones al pensador no dejan de ser relativamente recientes, pues sus ideas fueron poco aprovechadas en el momento, viéndose oscurecidas por el auge de la neogramática y del estructuralismo americano, como señala la propia Agud. Ni siquiera en España, a donde el propio Humboldt viajó y donde entró en contacto con la lengua vasca, acontecimiento importante para sus estudios, fueron escuchadas sus teorías. Ha de entenderse al autor, por tanto, en un contexto histórico en el que las traducciones eran en general poco comunes y en el cual la lingüística estaba aún lejos de ser la ciencia autónoma que se conoce hoy en día, pues se



hallaba todavía muy vinculada a la filosofía, de ahí la influencia kantiana que se puede observar en las ideas de la obra del alemán.

No obstante lo anterior, Humboldt insertó una perspectiva importante en el estudio de las lenguas, y es que acompañó a sus reflexiones con la observación empírica de los idiomas analizados, lo que lo llevó a reconocer la evidente disparidad lingüística en el mundo. Por ello, resulta interesante cómo el autor logró entrelazar la idea de que “el lenguaje nace de lo más profundo de la humanidad, y esto mismo prohíbe en todo tiempo y lugar tenerlo totalmente por obra y creación de los pueblos” (Humboldt, 1990, p. 27) con la de que “el hombre vive con los objetos de la manera como el lenguaje se los presenta” (Humboldt, 1990, p. 83). Es decir, se reconoce una cierta subjetividad en la objetividad, una cierta variabilidad dentro de universales. Esta teoría, muy moderna en su desarrollo, enlaza de nuevo con el relativismo lingüístico, en tanto que este trata de defender que la lengua, la estructura gramatical (en el sentido amplio de la palabra) que un individuo tiene en su mente, condiciona la manera en que se relaciona con la realidad. Aunque sin hablar de relativismo *per se*, el propio Humboldt se dio cuenta de que “cada individualidad humana constituye una determinada manera de ver el mundo” (Humboldt, 1990, p. 82) y “que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender[lo]” (Humboldt, 1990, p. 83), si bien no es menos cierto que gran parte del trabajo del autor entronca con la idea de que el lenguaje como concepto presenta una *norma general* dentro de la que se contienen todas las variaciones lingüísticas efectivas. No se debe olvidar, por tanto, que el filósofo, reconociendo la relación existente entre el pensamiento y el lenguaje, lo consideraba “una emanación espontánea del espíritu” (Humboldt, 1990, p. 28) y veía en él “una necesidad interna de la humanidad” (Humboldt, 1990, p. 32).

Siendo esto así, con una mirada retrospectiva se puede observar cómo las hipótesis de Humboldt establecen un punto de conexión entre el innatismo y la motivación natural de la lengua de la filosofía platónica, y el reconocimiento de efectos relativistas que se irá desarrollando y encontrará su mayor exponente en Whorf alrededor de un siglo más tarde. Dado que, como el propio Humboldt expone, “al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo” (Humboldt, 1990, p. 88), “toda comprensión es siempre al mismo tiempo una incompreensión; toda coincidencia en ideas y sentimientos una simultánea divergencia” (Humboldt, 1990, p. 89), de modo que reflexionó incluso sobre aspectos pragmáticos para llegar a comprender la naturaleza mental del habla y los significados, pues para él era precisamente el lenguaje el promotor del pensamiento complejo que diferenciaba al hombre del resto de animales y lo hacía ser



humano. Así pues, cabe tener en cuenta la reflexión que Ana Agud realiza, muy acertadamente, sobre el pensamiento del erudito alemán:

Toda reflexión humboldtiana sobre el lenguaje está atravesada por la tensión entre dos orientaciones de signo opuesto: la comprensión de que la diversidad es la consecuencia inmediata de la individualidad, y por tanto atributo esencial y núcleo de todo lenguaje, y el intento, más allá de esa diversidad, de aprehender en conceptos una unidad más profunda, a través de una idea de la generalidad que no puede ser ya ni la mera abstracción a partir de lo concreto y singular ni una categorización simplemente subsuntiva. (Agud, 1990, p. 17)

2.2.2. Nacimiento del relativismo lingüístico

La teorización sobre el lenguaje, como se ha visto, no era independiente en tiempos de Humboldt. De hecho, el nacimiento de la Lingüística como hoy se la conoce se debe a un suceso prácticamente accidental, pues fueron los papeles de los estudios realizados por Saussure (1857-1913) en los que este hablaba de la arbitrariedad del lenguaje y la lingüística como una ciencia autónoma separada de la antropología, la psicología y otras áreas del conocimiento, que, publicados por sus colegas de manera póstuma a partir de los apuntes de sus alumnos, dieron a luz a la nueva rama de la Filología. Fue también alrededor de esta época cuando Sapir y Whorf comenzaron a desarrollar sus teorías. Maestro el primero y discípulo el segundo, ambos lingüistas dieron lugar a la ya mencionada hipótesis Sapir-Whorf, que se erige como la propuesta relativista por excelencia. Pero ¿qué es exactamente el relativismo lingüístico? Hasta ahora se ha hablado de diferentes posturas respecto a la naturaleza del lenguaje y la —al menos aparente— oposición entre los universales y los efectos relativistas. Pues bien, el relativismo en el ámbito de la lengua es un tipo de determinismo lingüístico, una hipótesis que defiende un cierto grado de correspondencia entre el idioma nativo de una persona y su cognición y manera de comprender el mundo, pues como el propio Sapir expuso “los seres humanos no viven en un mundo objetivo, sino que están a merced de la lengua particular que se haya convertido en el medio de expresión de su sociedad” (citado por Whorf, 1956, p. 134). Es importante, además, el apunte de lengua *nativa*, puesto que es el idioma adquirido durante los primeros años de vida el que configurará la estructuración mental de la persona.



2.2.3. Benjamin Lee Whorf

Whorf desarrolló su teoría relativista a través de experiencias empíricas. De hecho, fue mientras trabajaba para una compañía de seguros cuando se comenzó a dar cuenta de que gran parte de los accidentes laborales se daban por malas interpretaciones del lenguaje empleado en las señales de atención y peligro o en la organización de estancias. Decía el lingüista que había determinadas palabras que hacían que las personas no percibieran los riesgos de determinada situación o que, al menos, los pasaran por alto, lo que provocaba una disminución en su afán por prevenirlos. De este modo, ejemplificaba su tesis con un caso real: al final de una habitación habilitada para el secado de cuero se había colocado un *secador* (*blower* en inglés), mientras que al otro lado se hallaba un conducto de ventilación que facilitaba el flujo de la corriente de aire. A pesar de que cualquier ingeniero debería haberse dado cuenta de la catastrófica disposición de la habitación, lo cierto es que nadie pensó en ello hasta que un día un fuego comenzó en dicho secador y se propagó por la habitación, quemando todo el inventario de cuero (Whorf, 1956, p. 136 - p. 137). Esta falta de precaución, explica Whorf, fue debida a la inferencia hecha inconscientemente a partir de la palabra *secador*, pues el cerebro humano se focaliza en el concepto ‘secar’, ignorando que el aire caliente producido puede hacer mucho más que eso y llegar a quemar lo que encuentra en su camino³.

Relación cultura - lenguaje

De la explicación anterior se deriva una conclusión evidente: que “la estructura del lenguaje usualmente empleado influencia la manera en que se entiende el entorno” (Chase, 1956, p. vi). Por supuesto, si en otro idioma un *secador* no acarrea las implicaciones semánticas vistas, la situación no se tendría por qué haber dado, pues diferentes lenguas se hallarían, bajo esta teoría, vinculadas con distintas interpretaciones de la situación. Por otro lado, y dado que la capacidad lingüística humana tiene tanto un carácter individual como social y público, se puede afirmar que “la lengua [...] es la base del análisis realizado sobre los fenómenos de la vida diaria y se ha de reconocer su influencia en otras actividades, culturales y personales” (Whorf, 1956, p. 135), idea que lleva necesariamente a pensar en la relación entre el lenguaje y la cultura: ¿son estos una

³ El ejemplo original es un tanto distinto, pues *blower* contiene la raíz *blow* (‘soplar’), de modo que la inferencia en este caso tendría más que ver con la asociación que normalmente se hace del término *soplar* con la acción de secar o incluso de apagar (el fuego de unas velas), por lo que se tendería a ignorar que también se pueden soplar y propagar unas llamas.



misma cosa? En la introducción se había adelantado este asunto, pero es necesario puntualizarlo ahora. En este sentido, Whorf dedicó gran parte de su esfuerzo investigador a estudiar el hopi, una lengua nativo-americana en torno al actual Nuevo México alejada del mundo indoeuropeo y que se conserva únicamente en grupos indígenas cuya cultura es radicalmente distinta a la europea. Así, el lingüista propone el término *européo estándar medio* o EEM⁴ (en inglés *standard average European*, con siglas SAE) para hablar de las lenguas de Europa que, además, se relacionan con una cultura europea profundamente enraizada en el continente y con unas características bastante similares. Esto es importante porque, tras su estudio, le pareció evidente que la gramática del hopi estaba muy vinculada a su cultura “del mismo modo que la gramática de las lenguas europeas se relaciona con la nuestra” (Whorf, 1956, p. 138).

Cabe preguntarse, igual que lo hizo Whorf, si sería posible una cultura como la europea si los idiomas hablados en el territorio tuvieran unas características gramaticales polarmente opuestas a las actuales. Lo cierto es que no existe una respuesta fehaciente para esta cuestión, pero el autor de *Language, Thought and Reality* trató de aportar datos que demostraran la estrecha relación entre la cultura y el lenguaje, si bien esta defensa fue en tiempos más recientes tachada de whorfianismo fuerte (o strong-Whorfianism, como Levinson la denomina) por implicar también que el comportamiento humano en su microcosmos está fuertemente condicionado lingüísticamente. Para Whorf, no obstante, ningún aspecto de la gramática⁵ resulta baladí, pues incluso “una categoría como el número es un intento de interpretar la experiencia; trata de dictar cómo esta ha de ser segmentada” (Whorf, 1956, p. 137) y, por tanto, tendrá también efectos en la manera en la que el cerebro la compute a posteriori. En este sentido, de acuerdo con el estudio que se está siguiendo, el EEM habría segmentado la realidad en ‘objetos’, a diferencia del hopi, que la entendería como un conjunto de ‘sucesos’, y sería precisamente ese énfasis en la recurrencia y la dinámica cíclica del tiempo lo que explicaría la importancia que en su cultura se da a la preparación, incluso mental, de cada actividad del grupo. No obstante, Whorf mismo reconoció la dificultad de determinar el peso de cada elemento en la compleja relación entre la cultura y el lenguaje. ¿Qué fue antes: el huevo o la gallina? Tanto Sapir como su discípulo tenían ideas similares al respecto y, así, el primero, aunque negando una posible relación de causalidad entre ambos elementos, reconoció el fuerte nexo que los unía estableciendo que “la historia del lenguaje y la historia de la cultura

⁴ Serán estas las siglas que se empleen a lo largo del trabajo, traduciendo al propio Whorf.

⁵ Esta se ha de entender en sentido amplio.



fluyen por cauces paralelos, en el sentido de que el vocabulario de una lengua refleja con mayor o menor fidelidad la cultura a cuyo servicio se encuentra” (Sapir, 1954, p. 248). Whorf, por su parte, matizó esta idea estableciendo que cultura y lengua se influyen mutuamente, pero que “en esta colaboración la naturaleza del lenguaje es el factor que limita la libre plasticidad y estrecha los canales de desarrollo de la relación” (Whorf, 1956, p. 156). Además, amplió esta influencia doble a distintos ámbitos de la gramática, a diferencia de su predecesor, que únicamente la apreciaba en el léxico.

Sea como sea, esta tesis ha sido ampliamente aceptada, si bien con matices, y se ve apoyada por estudios tanto anteriores a su promulgación como otros posteriores y mucho más recientes. Es quizás conveniente ejemplificarla con uno de los casos más comentados en los estudios sobre el relativismo lingüístico: el vocabulario de la nieve en esquimal. No resulta difícil comprender que la cultura esquimal tiene poco que ver con la estándar europea, pues el entorno en el que ambas se desarrollan es radicalmente diferente y no se puede negar la influencia que este tiene sobre el desarrollo de la cultura en una sociedad. De este modo, Whorf recurre a la obra *Race, Language and Culture* del antropólogo Franz Boas y explica, siguiendo a este, que el esquimal presenta diferentes palabras para denominar a la nieve dependiendo de las condiciones que la rodean, pues para alguien que vive en un clima helado la nieve dura no puede ser lo mismo que la blanda, la que se deshace o la que cae del cielo al nevar. Lo mismo ocurre con el hielo, según Boas. Todo ello redundaría en algunas de las tesis fundamentales del relativismo lingüístico: que “el contenido de sustantivos y verbos depende de condiciones culturales” (Boas, 1940, p. 345) y que “disecionamos la naturaleza siguiendo las líneas que traza nuestro lenguaje” (Whorf, 1956, 213), por lo que la manera en que nuestro cerebro la compute dependerá en gran medida de este⁶. Así, el ser humano no vería a través de sus ojos, sino a través de su lengua materna.

Efectos del relativismo lingüístico en las expectativas y la ciencia

Whorf, que admiraba la lingüística contrastiva que había comenzado a nacer, indagó en el postulado anterior y propuso una hipótesis muy interesante. Del mismo modo que el hablante de EEM considera excesivas las diferenciaciones que los esquimales establecen entre los tipos de nieve, le parecería absolutamente insuficiente la categoría

⁶ Lo cual no quiere decir que cultura y lenguaje conformen una clase de equivalencia. El propio Whorf matizó esto afirmando que “hay conexiones, pero no correlaciones entre las normas culturales y los patrones lingüísticos” (Whorf, 1956, p. 159).



que en hopi incluye a ‘todas las cosas que vuelan (salvo a los pájaros)’, pues en ese caso un avión, una libélula e incluso un piloto de aviación recibirían el mismo nombre (Whorf 1956, p. 216). Esta sensación de extrañeza nace de la “dificultad que tenemos para alejarnos de nuestra propia lengua” (Whorf, 1956, p. 138), ya que incluso cuando analizamos idiomas extranjeros nuestra idiosincrasia lingüística condiciona los análisis *a priori*, como es el caso de ‘lo que vuela’ en hopi o de los múltiples nombres para el hielo y la nieve en esquimal. Además, esto también demuestra que los engranajes internos de la lengua son totalmente desconocidos para los hablantes puesto que, de no ser así, la sorpresa ante diferencias del tipo de las anteriores no se daría. Parece claro, pues, que las expectativas que una persona tiene ante la realidad dependen, inconscientemente, de las condiciones físico-culturales que la rodean y, por ende, del lenguaje. Por otro lado, alguien podría argumentar que existen elementos del cosmos que no admiten discusión ni dan cabida al relativismo, e incluso podría poner a la Ciencia —con mayúscula— como ejemplo, pero Whorf rechazó ya esta idea en el primer tercio del siglo XX, defendiendo que esta no es un producto de la razón pura, sino que está filtrada, necesariamente y al igual que cualquier otro campo de la experiencia humana, por el idioma en el que se desarrolla.

De este modo, es necesario recordar que el nacimiento de la ciencia tal como se entiende en la actualidad tiene lugar en el mundo occidental del EEM, por lo que en ese sentido refleja la cosmovisión indoeuropea. No se trata de que los postulados físicos varíen, por ejemplo, pues la velocidad de un objeto siempre será igual a la distancia recorrida entre el tiempo empleado en completar el recorrido, pero la manera de entender cada elemento sí se verá afectada por el lenguaje. Así, Whorf propone de nuevo un ejemplo traído del hopi para mostrar que nociones como el ‘tiempo’, el ‘espacio’ o incluso la ‘masa’ son esencialmente subjetivas y establece que mientras que el EEM ha analizado la realidad en forma de ‘cosas’ y ‘sustancias’, segmentando la realidad de forma binaria y estática, el hopi parece haber adoptado una postura de análisis basada en ‘sucesos’ cíclicos (Whorf, 1956, p. 147). De esta forma, no solo el tiempo se entiende de manera distinta, circular, sino que también entidades⁷ como las olas recibirán un tratamiento diferente, incluyendo en su formación gramatical partículas que las identifiquen como un evento, pues una ola no es sino una sucesión de energía. Dadas las diferencias conceptuales entre una lengua nativo-americana y el EEM, resulta más que válido

⁷ Entiéndase como una de las maneras de compartimentar la realidad del EEM.



preguntarse por qué científicos de lugares muy dispares del mundo lo describen de manera idéntica a pesar de las diferencias lingüísticas que puedan existir. La respuesta a esta cuestión se halla en reflexiones que ya se encuentran en Boas o en Sapir, y es que la lengua está también muy ligada a la historia, de modo que no se debe olvidar la fuerte colonización que lugares como la propia América sufrieron y que hicieron que las culturas se dejasen de desarrollar de manera natural, truncando su avance e imponiendo ideas foráneas, muy claras en el caso de la ciencia al haber surgido esta en los países invasores.

Por esta razón, los sistemas de razonamiento científico son iguales en España, Hungría, China, Egipto, Estados Unidos o Australia, todas regiones con características culturales y geográficas dispares. Según Whorf, no obstante, esta aparente equidad no es tal, pues únicamente demuestra la adopción de un sistema extranjero, “no que este se haya corroborado desde los puntos de vista intrínsecos a sus lenguas originarias” (Whorf, 1956, p. 214). Por ello, resulta imposible hablar de un ‘sentido común’ sin que este concepto adquiera matices eurocentristas, puesto que “el espacio newtoniano, el tiempo y la materia no son intuiciones, sino un mero resultado de la cultura y el lenguaje” (Whorf, 1956, p. 153), lo cual explica también el motivo por el cual podría resultar complicado para un español comprender conceptos como el del tiempo circular mencionado anteriormente, pues para el EEM el paso del tiempo es siempre lineal y, por ello, “más favorable para el registro de sucesos históricos” (Whorf, 1956, p. 153), de acuerdo con el razonamiento whorfiano. En resumen: el relativismo lingüístico implica también algún tipo de relativismo científico, ergo la ciencia de la razón y los hechos no puede existir aún, pues esta todavía no se ha deshecho de sus cadenas lingüísticas. No obstante, no sería correcto interiorizar la idea de que el autor no creía en la ciencia y su progreso. En realidad, Whorf simplemente planteó el debate sobre la validez conceptual de algunas nociones manejadas en ella y, en concreto, sobre las limitaciones del lenguaje científico, entendiendo por el mismo no una convención de palabras latinas para nombrar animales y plantas, sino la viscosa capa de conceptualización europea que impregna cualquier lengua del mundo cuando esta se acomoda a su ciencia. Además, y esto es importante, las páginas que en *Language, Thought and Reality* tratan sobre este tema terminan con un mensaje esperanzador:

La ciencia está comenzando a darse cuenta de que hay algo en el Cosmos⁸ que no funciona de acuerdo con los conceptos a través de los cuales hemos tratado de

⁸ Con mayúscula también en la cita original.



aprehenderlo. Está ahora tratando de esbozar una NUEVA LENGUA⁹ a través de la cual se pueda ajustar a un universo más amplio. (Whorf, 1956, p. 154)

Relación pensamiento - lenguaje

La posibilidad abierta por Whorf de crear una lengua que permita pensar en determinados términos remite a la relación entre el lenguaje y el pensamiento, más compleja, si cabe, que la que la lengua mantiene con la cultura. El lingüista únicamente introdujo algunas ideas al respecto, sin desarrollarlas en demasía, pero presentó así una hipótesis que otros autores como Fodor continuarían más adelante bajo el nombre de *lenguaje del pensamiento* o denominaciones similares. No obstante, y aunque no existiera una argumentación profunda sobre ello en la teoría de Whorf, resulta productivo detenerse en algunas de las ideas que propone. En este sentido, afirmó, mientras desarrollaba un análisis de lingüística comparativa, que “el pensamiento es una cuestión de diferentes lenguas” (Whorf, 1956, p. 239). De este modo, la tesis sobre la importancia de la cultura y las condiciones ambientales en la cosmovisión del mundo se vincula también con esta nueva idea; es decir, si las distintas lenguas son resultado de diversas influencias circunstanciales y el pensamiento depende de las mismas, entonces este también se verá ligado a dichos condicionamientos, por lo que no sería universal, al menos *a priori*. La cuestión es que “el sistema lingüístico de base de cada idioma no es un mero instrumento de reproducción para expresar ideas, sino que es el propio formador de las mismas” (Whorf, 1956, p. 212), lo cual implica una reinterpretación del papel de la lengua en la cognición, pues según Whorf esta no es inmutable, sino que es maleable y toma la forma del idioma con el que primero entra en contacto.

Habiendo explicado esto, es momento ahora de exponer la que es, quizás, la hipótesis sobre la relación entre la cognición y la lengua que más repercusión ha tenido hasta la actualidad: “el pensamiento existe en una lengua” (Whorf, 1956, p. 252). En un principio, esta afirmación no permite demasiada teorización fuera de los límites establecidos por Whorf, pero él mismo puntualizó, en una nota al pie, que:

Pensar en una lengua no implica necesariamente el uso de PALABRAS¹⁰. Un choctaw sin estudios podrá, con la misma facilidad que el mejor de los literatos, distinguir entre los tiempos y los géneros de dos experiencias, a pesar de que jamás

⁹ Igualmente resaltado con mayúsculas en el texto de referencia.

¹⁰ El resaltado, presente también en la obra original, incide en la idea de un pensamiento sistémico y complejo, pero de carácter abstracto.



haya oído hablar de TÉRMINOS¹¹ como “tiempo verbal” o “género gramatical”. La mayor parte del pensamiento nunca conlleva producción de voces de ningún tipo, sino que manipula paradigmas, clases de palabras y diversos elementos gramaticales que operan “detrás” o “por encima” del foco de la conciencia personal. (Whorf, 1956, p. 252)

Así, Whorf deja una puerta abierta a reinterpretaciones interesantes como las de Jerry Fodor, quien estableció, años más tarde, que el lenguaje mental era necesariamente abstracto y diferente del natural hablado, pues este requiere de inferencias para poder ser aprendido, de modo que en su base debe existir un lenguaje subespecificado para formularlas. De cualquier modo, lo que parece claro es que ya en el primer tercio del siglo XX se estaba manejando la noción de ‘categoría lingüística’ como un concepto base de la cognición —cada lengua “rellenaría” estas categorías con palabras que resultaran adecuadas para su comunidad de hablantes—, revelando que la reflexión lingüística occidental había alcanzado una complejidad sin precedentes gracias al estudio realizado en *Language, Thought and Reality*.

¿Universales en el relativismo lingüístico whorfiano?

No es posible hablar del relativismo aplicado a la lengua sin plantearse la potencial existencia de universales. De hecho, esta ha sido una crítica que se ha planteado recurrentemente a las teorías expuestas por Whorf, puesto que los últimos estudios lingüísticos apuntan más bien hacia, al menos, un cierto grado de universalidad que no parece estar presente en las hipótesis del estadounidense. Es cierto que los planteamientos de Whorf pueden, en ocasiones, caer en excesos, pero no es verdad que este niegue la presencia de universales lingüístico-cognitivos, como ha tratado de hacer ver la crítica; pensar que lo hace seguramente esté muy lejos de la verdadera propuesta del autor. Desde luego, el lingüista no se centra en ello en su estudio y es probable que en una primera lectura las posibilidades que se abren pasen desapercibidas, pero dada la naturaleza de este trabajo, resulta imprescindible mencionarlas. En realidad, las primeras páginas del estudio ya incluyen cierto planteamiento universalista, si bien no con mención explícita, bajo el título de “Sobre la conexión de ideas” (Whorf, 1956, p. 35), que constituye una respuesta al diccionario del Dr. English, pues Whorf echaba en falta que se recogiera un término que expresara una relación de cercanía entre ideas. Argumentaba el lingüista que

¹¹ Mayúsculas presentes también en la edición manejada.



la única palabra que él conocía para denominar esta actividad psicológica era *asociación*, pero que esta resultaba insuficiente para exponer lo que él había ido descubriendo y desarrollando en un experimento sobre la relación entre diversas nociones.

Dicho experimento redundaba en la necesidad de “eliminar asociaciones, que tienen un carácter accidental que no poseen las conexiones” (Whorf, 1956, p. 36). Así, presentaba ideas como ‘ponerse’¹², ‘hundir’, ‘arrastrar’, ‘tirar’, ‘caer’, ‘vacío’, ‘deprimir’ o ‘tumbarse’, claramente relacionadas con la noción ‘abajo’, y otras como ‘erguido’, ‘lanzar’, ‘izar’, ‘alto’, ‘aire’, ‘sostener’ e ‘hinchar’ que mantienen una *conexión* con la idea de ‘arriba’, e indicaba a los participantes que debían vincular ‘abajo’ con los términos expuestos en el primer grupo o similares, pero no con ninguno del segundo, y a la inversa. Explica Whorf que este criterio era necesario para asegurar que los resultados eran *conexiones* y no *asociaciones*, pues en el caso de permitir que ‘abajo’ se vinculara con alguna de las palabras pertenecientes al segundo grupo, quizás hubiera alguien que, debido a una experiencia personal, *asociase* la idea con ‘hinchar’, por ejemplo, si se hubiese dado el caso de que alguna hinchazón hubiese causado que su salud decayese. Esta posible *asociación* sería esencialmente distinta a la respuesta que dio otro sujeto ante la petición de explicar la relación entre las ideas ‘establecer’ y ‘pesado’, pues este afirmó que la primera acarrea un matiz de ‘rigidez’ y que la segunda estaba ligada a las nociones de ‘cuerpo’ o ‘densidad’, parecidas a la anterior. Es decir, este participante realizó una verdadera *conexión* (Whorf 1956, p. 36 - p. 37). Todo ello es interesante porque Whorf indujo que “las conexiones deben ser comprensibles sin referencia alguna a experiencias particulares” (Whorf, 1956, p. 37) y habló de una “experiencia colectiva inherente al inventario común de conceptos lingüísticos” (Whorf, 1956, p. 36). En otras palabras: la naturaleza humana es universal y esta deja su impronta en la cognición y, por tanto, en el lenguaje.

Por otro lado, conviene retomar lo que ya se introdujo al hablar de las teorías de Whorf acerca de la relación pensamiento-lenguaje, pues se había adelantado que si las lenguas estaban influenciadas por el medio, entonces el pensamiento también debía estarlo, *al menos en una primera instancia*. Este matiz es clave porque de nuevo conecta con las críticas hechas al relativismo whorfiano, pero las supera. El lingüista, al analizar los conceptos de ‘tiempo’, ‘materia’ y ‘espacio’ en hopi frente al EEM, se dio cuenta de que ambas nociones formaban parte de la experiencia humana tanto en América como en

¹² El sol, por ejemplo.



Europa y de que no había “una diferencia llamativa entre ambas lenguas en lo referente al espacio, pero que el CONCEPTO DE ESPACIO¹³ variaba en cierto modo dependiendo de la lengua, pues este es una herramienta intelectual” (Whorf, 1956, p. 158), de modo que tampoco en este caso se está negando que las ideas manejadas provengan de una experiencia colectiva universalizable.

Finalmente, Whorf habla de afinidades acústicas y dispone que “cuando una palabra presenta un sonido que evoca a su propio significado, podemos darnos cuenta de ello” (Whorf, 1956, p. 268), poniendo el ejemplo de la palabra *suave* en inglés (*soft*) y en alemán (*sanft*). El lingüista no menciona el término en español, pero debido a la similitud fonética con sus correspondientes germánicos, sería posible imaginar que entraría dentro de la misma categoría. El argumento de que las palabras arriba mencionadas suenan, efectivamente, finas y aterciopeladas, funciona igual que el del tan conocido ejemplo de la sonoridad del viento, presente tanto en el término español como en el inglés *wind*, el noruego *vind* o el italiano *vento* y, por tanto, es igual de problemático: ¿hasta qué punto se puede decir que algo suena *objetivamente* suave o ventoso? Tal pregunta es compleja y no conviene exceder la tesis de este trabajo profundizando en ella, pero sí es relevante saber que el propio Whorf era consciente de que lo que una palabra evoque en una persona dependerá en gran medida de la lengua que esta hable y, así, *anemós* le sonará tan ventoso al griego como *vent* al francés. Así, “el sonido objetivo se verá opacado por el sonido subjetivo” (Whorf, 1956, p. 268), ergo existe cierta universalidad dentro de la cual el relativismo lingüístico opera.

2.3. El relativismo lingüístico contemporáneo

2.3.1. Cuestiones generales

A pesar de las fieras críticas que la hipótesis relativista ha recibido históricamente, los estudios más recientes y sistemáticos tienden a admitir, al menos, alguna clase de *efecto relativista*¹⁴. No obstante, también aceptan cierto universalismo, de modo que la discusión en la actualidad se centra más bien en precisar hasta qué punto operan uno y otro. Además, las teorías que serán presentadas en las siguientes páginas se sustentan, en su mayor parte, en investigaciones empíricas realizadas por expertos de la lingüística, lo

¹³ Resaltado original.

¹⁴ Se trata de un relativismo menos invasivo y más localizado dentro de la lengua, bien sea en determinados aspectos de la gramática o en un campo léxico específico. Paralelamente, Levinson los define como “efectos en los patrones de la codificación lingüística en el pensamiento” (Levinson, 2004, p. 302).



cual constituye dos innovaciones nada desdeñables: el cambio de tercio de los estudios teóricos a los experimentales y la aparición de lingüistas profesionales. Ante este panorama, pues, se presentarán hipótesis que matizan y enriquecen el relativismo whorfiano, incluyendo ejemplos de los experimentos en los cuales se fundan, si bien es importante tener en cuenta que “dichas propuestas deben suscitar ciertas reservas, pues se trata de teorías que se hallan bajo constante y, en ocasiones, drástica revisión” (Levinson, 1999, p. 134).

La idea del relativismo lingüístico sobre la que se trabaja actualmente pone el foco en que “la cultura, a través del lenguaje, afecta la manera en la que pensamos” (Gumperz y Levinson, 1999, p. 1), de modo que la posibilidad de que cada lengua se vincule, efectivamente, con una determinada *visión del mundo* prevalece, puesto que se ha visto corroborada por diversas investigaciones. Entre ellas, sirva un estudio que Lucy realizó con sujetos nativos de maya yucateco contrastando con otros cuya lengua materna era el inglés para ilustrar esta idea. Ha de tenerse en cuenta, además, que la elección de dichos idiomas no fue azarosa, sino que estaba motivada por un rasgo gramatical específico: el maya yucateco únicamente (y no de manera obligatoria) marca el plural en nombres de objetos animados y rara vez lo hace con cualquier otro tipo de referente, por lo que la distinción ‘singular/plural’ no es obligatoria en su gramática; mientras que el inglés, al igual que el español, ha de señalar el plural en objetos tanto animados como inanimados, pero no en el caso de referirse a sustancias informes¹⁵. De este modo, se les presentó a los participantes en el experimento una serie de imágenes complejas que debían recordar y clasificar, lo que reveló que los hablantes nativos de inglés tendían a recordar mejor el número de los objetos mostrados que los hablantes de maya yucateco, pues estos solo eran sensibles a los plurales en los objetos animados, mientras que los anteriores lo eran también a los inanimados (Lucy, 1999, p. 49). Es decir, el estudio demostró que incluso distinciones gramaticales aparentemente sencillas tienen efectos importantes en la memoria y acarrear una compartimentación diferente de la realidad: una *visión del mundo* distinta. Por todo ello, como destacan Gumperz y Levinson, Whorf afirma que “no todos los observadores adquieren la misma cosmovisión guiados por los mismos estímulos físicos” (citado en Gumperz y Levinson, 1999a, p. 6).

Precisamente por la atención que en la actualidad se confiere a la investigación empírica, los estudios más recientes han sido críticos con algunas investigaciones

¹⁵ A excepción de casos concretos como *azúcares añadidos* o *sales de baño*.



dirigidas por determinados psicólogos, pues estos tendían a centrarse solo en pequeños grupos léxicos dentro de una misma lengua para su análisis (Lucy, 1999, p. 44), lo cual presentaba dos problemas principales: la falta de representatividad de dichos sets léxicos en la totalidad del idioma y la ausencia de contraste lingüístico con otras lenguas. Este es el caso de los estudios sobre los colores¹⁶ ya mencionados, que a pesar de ser muy ilustrativos y permitir mostrar con claridad las bases del relativismo lingüístico en un nivel primario, resultan insuficientes para demostrar hipótesis de psicolingüística avanzada y suelen estar filtrados por una mirada profundamente occidentalizante. Por otro lado, se ha denunciado la globalización pseudo-colonialista en el presente, dado que desde un punto de vista lingüístico esta supone la rápida desaparición de pueblos, culturas y lenguas, lo que no solo dificulta y podría llegar a imposibilitar el estudio de idiomas desconocidos o poco analizados cuya gramática presente particularidades en análisis contrastivos, sino que también da lugar a situaciones, cada vez más frecuentes, en las que una lengua se ve separada de la cultura a la que pertenece, y a la inversa.

Si en tiempos de Boas o Sapir, quienes habían criticado esto mismo, la diversidad lingüística amenazaba con disminuir, los tiempos modernos han desestabilizado la situación más aún, imponiéndose la cultura occidental en todo el mundo. En este caso, además, la cultura va acompañada del lenguaje, puesto que el inglés se ha convertido en lengua de cultura internacional y, con él, su retórica, por lo que la oratoria asociada a determinadas lenguas se ha ido perdiendo. Este es el caso del ilongote, una lengua originaria de Filipinas en la cual se utilizaba el llamado ‘discurso fraudulento’¹⁷ para tratar de lograr acuerdos entre partes enfrentadas en encuentros públicos (Lucy, 1999, p. 57). Dicho tipo de discurso recibe tal nombre por lo siguiente:

El “discurso fraudulento” permite a una persona esconderse tras sus palabras y distanciarse de ellas; busca ser indirecto y disfrazar. Estéticamente, el discurso es artístico, ingenioso y cautivador, y se caracteriza por presentar acentos yámbicos, gran elaboración fonológica, metáforas, repeticiones y retruécanos. Hoy, sin embargo, se encuentra fuertemente influenciado por las normas discursivas llegadas de Occidente. (Lucy, 1999, p. 57)

¹⁶ Además, es ampliamente reconocido que estos términos “presentan un estatus especial debido a que nuestro sistema nervioso periférico debe condicionar o pre-estructurar la naturaleza de la percepción” (Levinson, 1999, p. 136).

¹⁷ Traducción personal del inglés *crooked speech*. También podría traducirse por discurso torcido.



El desafortunado caso de despersonalización del ilongote no es, por desgracia, el único que se puede apreciar en la actualidad, ni tampoco el más extremo. Así, “el tailandés ha sufrido una forzada *reforma sintáctica* basada en el sánscrito, el latín y el inglés para tratar de alcanzar una gramática más *lógica*, dando lugar a un nuevo registro *elevado*” (Lucy, 1999, p. 62).

2.3.2. Pragmática

Otra de las novedades que han traído los estudios modernos ha sido la inclusión de la Pragmática y sus efectos en los análisis lingüísticos tras su nacimiento a mediados del siglo anterior. Al fin y al cabo, el lenguaje, a diferencia del pensamiento, es una actividad eminentemente exteriorizable, puesto que se trata de una práctica comunicativa y, para ello, deben existir diversos agentes¹⁸. En este sentido, el contexto ha de ser muy tenido en cuenta, en tanto que un cambio en él puede acarrear un cambio en la emisión y en cómo esta es entendida. Por otro lado, las alteraciones generadas no son iguales en todas las lenguas; por contra, son particulares de cada idioma y cultura y no son literalmente traducibles a otros, de forma que se requiere de un control nativo para realizar las inferencias correctas y actuar de acuerdo con las mismas. William F. Hanks explica que, debido a la práctica del lenguaje, “categorías que son en teoría *obligatorias* desde un punto de vista gramatical pueden ser eludidas en determinadas situaciones comunicativas” (Hanks, 1999, p. 238; el énfasis es del original), como sucede en los verbos del inglés con la -s de tercera persona singular, que puede llegar a caer en contextos coloquiales y entre grupos de edad jóvenes: en lugar de *He does that really well* es fácil escuchar algo como *He do that really well*¹⁹. Inversamente, también sucede que “categorías gramaticalmente *opcionales* llegan a ser potencialmente *obligatorias* en la rutina del habla” (Hanks, 1999, p. 238; ídem).

Como se puede observar, la lengua abarca campos más allá de la semántica y la gramática teóricas, viéndose influenciada por la práctica comunicativa. Por ello, aunque la pragmática quede fuera del foco de este trabajo, resulta importante tenerla en cuenta, pues la forma en que la lengua se moldea conforme a una situación determinada no deja

¹⁸ Esto puede ser discutible. Algunos estudios rechazan o cuestionan que la función del lenguaje sea la comunicación, de modo que la afirmación carecería de valor. No obstante, la mayor parte de emisiones lingüísticas sí buscan la comunicación entre miembros de un grupo y, por otro lado, cuando se argumenta en contra de esta generalidad se suelen poner ejemplos como las listas de la compra, si bien estos pueden ser también entendidos como formas de correspondencia o intercambio comunicativo con un yo potencial en el futuro.

¹⁹ Traducción: *Lo hace muy bien*.



de ser también hermana de la cultura que la envuelve y, por tanto, es *relativa*. Esto no quiere decir, sin embargo, que “el contexto haga que la lengua presente la gramática que tiene, sino que algunas prácticas lingüísticas habituales pueden quedar incrustadas en el sistema lingüístico convencional” (Hanks, 1999, p. 265), lo cual se debe a la *falta de especificidad*²⁰ de la lengua, concepto ya adelantado por Whorf y que permite comprender la importancia de los factores extralingüísticos en las emisiones, pues es precisamente el hecho de que las palabras dejen espacio a la interpretación lo que permite la variación contextual en cada lengua particular.

2.3.3. Vínculo entre la lengua y el pensamiento

Si se acepta que la lengua es una manera de comunicar, entonces se ha de admitir también la existencia de otros sistemas de comunicación. Efectivamente, las señales de tráfico, por ejemplo, son asimismo una manifestación humana que permite el intercambio de información, pero carecen del mismo carácter que el lenguaje, que se distingue por “tener un componente simbólico central, propiedad que permite la diversidad lingüística al mismo tiempo que establece implicaciones especiales en la relación con el pensamiento” (Lucy, 1999, p. 38). Es decir, es esta naturaleza simbólica la que diferencia el lenguaje de otras formas semióticas y, respondiendo a una de las preguntas planteadas en la introducción de este trabajo, de las emisiones de los animales. Además, es precisamente gracias a ella que la lengua presenta la *falta de especificidad* ya comentada y que permite usos metafóricos. Igualmente, la arbitrariedad del lenguaje postulada por Saussure implica la existencia de un acuerdo tácito entre los hablantes de un idioma. Al respecto, Lucy afirma lo siguiente:

La relación signo-objeto se establece convencionalmente en un grupo social y no está motivada por una conexión “natural” como en el caso de los iconos y los índices [...]. Así pues, la lengua en sí misma se presenta como una semiótica discursiva que siempre es, además, icónica e indicial. (Lucy, 1999, p. 40)

La diversidad y la flexibilidad que este principio aporta a la lengua, pues, explicarían la propuesta relativista: si el lenguaje es simbólico y hay miles de idiomas, dichos símbolos han de presentar diferencias y, por tanto, ha de existir cierto grado de relatividad, tanto lingüística como cognitiva. Este es un aspecto del relativismo muy

²⁰ Una palabra subespecificada sería compatible con diversos aspectos lingüísticos. Por ejemplo, *te* está subespecificada para los rasgos de caso y de género y puede corresponderse tanto con el caso de acusativo como con el de dativo y tanto con el género masculino como con el femenino (Lorenzo, 2023, p. 9).



estudiado, pues la reflexión sobre el procesamiento del lenguaje ha dado lugar a muchas preguntas que se están ahora tratando de resolver. El acercamiento al tema realizado por Whorf fue, desde luego, muy importante para abrir el camino, pero resultó insuficiente a la luz de los nuevos descubrimientos. Así pues, las siguientes páginas se centrarán en analizar las propuestas de Stephen C. Levinson y Dan I. Slobin.

2.3.4. Lenguaje y pensamiento

En su estudio *Space in Language and Cognition*, Levinson se centró en el concepto de ‘marco de referencia’ lingüístico y cognitivo asociado a la codificación espacial y descubrió que “los marcos de referencia empleados en una lengua restringen o determinan los usos por los hablantes en la codificación no-lingüística del espacio” (Levinson, 2004, p. 170), de modo que debía haber alguna clase de correlación²¹ entre ellos. Asimismo, “los marcos de referencia lingüísticos repercuten en todos los niveles de la codificación no verbal” (Levinson, 2004, p. 281). No obstante, antes de adentrarse en una reflexión profunda al respecto, el lingüista presentó especial interés en investigar si diversos factores ambientales o sociales impactaban en la forma de codificar el espacio, lo cual resulta interesante porque se dio cuenta de que, a pesar de que resultaba posible que gentes tradicionalmente dedicadas a la caza en vastos territorios codificaran de manera absoluta, las pruebas empíricas al respecto eran escasas y deficientes, por lo que concluyó que no era posible establecer una correlación entre vivir en espacios al aire libre y ser codificador absoluto, ni tampoco entre vivir en ciudades y ser codificador relativo. Sin embargo, sí descubrió que determinados actos como dormir orientados hacia cierta dirección o asignar asientos para hombres y mujeres dependiendo de las direcciones cardinales eran regularidades culturales que estaban siempre reflejadas en la lengua (Levinson, 2004, p. 213).

Pero ¿qué significa ser codificador relativo? ¿Y codificador absoluto? En el primer caso, el término hace referencia a los hablantes de lenguas como el español, el inglés o, en general, el EEM. Para codificar el espacio de manera relativa se utilizan adverbios como ‘delante’, ‘detrás’, ‘encima’, ‘debajo’, construcciones como ‘a la derecha’, ‘a la izquierda’, etc., indicando así la localización de algo utilizando una referencia, ya sea otro objeto o el propio hablante. Por su lado, los idiomas que codifican de forma absoluta emplean los puntos cardinales: ‘norte’, ‘sur’, ‘este’ y ‘oeste’. Es decir, si en español se

²¹ De nuevo, se ha de tener en cuenta que esta no implica causalidad.



dice *Estás delante de mí*, en una lengua de codificación absoluta la traducción más elemental sería *Estás al norte de mí*. Los experimentos demostraron, además, que quienes codificaban de manera absoluta tenían naturalmente un mejor sentido de la orientación, aunque la codificación relativa presentaba otras ventajas²². Estos efectos sobre la cognición llevaron a Levinson a reflexionar acerca de la forma en la que el cerebro computa el espacio y en cómo la lengua modifica esta operación, descubriendo que “los bebés de nueve meses pueden realizar las distinciones espaciales del inglés y del coreano con igual facilidad, siendo solo a los dieciocho meses cuando se comienzan a ver favorecidas las distinciones lingüísticas locales” (Levinson, 2004, p. 305).

Lo visto en el párrafo anterior demostró dos cosas. En primer lugar, que “el lenguaje impone una linealización que puede resultar extraña a la manera en la que pensamos de modo más general” (Levinson, 2004, p. 294), lo cual implicaría que dentro del pensamiento se encontrarían diversas opciones de codificación del espacio de entre las cuales cada lengua seleccionaría un modo, focalizándose luego la cognición del individuo en esa opción particular de su lengua nativa. Por ello, el lingüista apunta que no se debe entender que las representaciones semánticas sean un calco de las conceptuales, pues “elementos como la anáfora quedan sistemáticamente fuera de estas últimas” (Levinson, 2004, p. 296), lo que se explica a través de la propia naturaleza de dichas representaciones:

Las externas están sujetas a requisitos como la economía del lenguaje o a que sean suficientemente sencillas para poder ser aprendidas, mientras que las internas sirven a otras funciones diferentes, como la facilidad de ser recordadas, la precisión para el control motor o la falta de ambigüedad para las inferencias. (Levinson, 2004, p. 295)

Sin embargo, y de ello deriva la segunda idea demostrada, ambos tipos de representación deben ser hasta cierto punto similares para poder traducirse con facilidad y rápidamente de una a otra. De hecho, “se ha comprobado de forma sistemática que las diferencias lingüísticas se correlacionan con diferencias perceptuales y cognitivas” (Levinson, 2004, p. 304). En realidad, lo que sucede de nuevo es que nos encontramos ante la idea de los universales, que se explorarán a la luz de la crítica moderna más adelante, pero que Levinson entiende como una suerte de batería de *tipos* que no fuerzan

²² Es importante ser cuidadoso al hablar de lenguas en estos términos. No se trata de que una sea mejor que otra por codificar el espacio de manera absoluta o relativa; se trata, simplemente, de modelos lingüísticos diferentes.



una visión o un marco de referencia, sino que únicamente delimitan las fronteras de las opciones del lenguaje natural. Esta laxa concepción de los universales deja abierta la posibilidad de que “los pensamientos que hayan sido codificados lingüísticamente afecten a la manera en que estos son recibidos, categorizados o empleados en inferencias” (Levinson, 2004, p. 302). Es decir, el hecho de que una representación mental pase a una externa puede llegar a modificar a la primera. Por ello, Levinson propone “la teoría co-evolutiva, que acepta la pre-estructuración de la mente, pero insiste en que el ambiente cultural también está profundamente organizado y estructurado” (Levinson, 2004, p. 319 – p. 320), ya mencionada en la introducción de este trabajo.

La revisión presentada en *Space in Language and Cognition* acerca de la relación entre el pensamiento y el lenguaje culmina hablando de los marcos de referencia en los siguientes términos:

El resultado final es que los marcos de referencia tal como los entendemos en la lengua son híbridos bio-culturales, como el lenguaje mismo. Por su lado, los elementos universales en este dominio son de restricción y preferencia, y las tradiciones culturales operan dentro de estas limitaciones y tienden a moldear dichas preferencias. (Levinson, 2004, p. 324)

Así pues, queda establecida la correlación bidireccional entre la cognición y el lenguaje como concepto abstracto, por un lado, y como idioma particular en la práctica, por otro, pues “nadie habla una lengua en general, sino siempre una variante particular con su propia estructura [...] característica” (Lucy, 1999, p. 41).

2.3.5. Pensar para hablar

La tesis de Dan I. Slobin en su capítulo “From ‘Thought and Language’ to ‘Thinking for Speaking’” no difiere de la anterior en aspectos como la consideración de la gramática como un conjunto de opciones que cada lengua particular selecciona o en el reconocimiento de la importancia del lenguaje sobre la cognición al verbalizar las experiencias. No obstante, presenta una hipótesis diferente en lo referente a las propias ideas de ‘lengua’ y ‘pensamiento’. Así, Slobin considera que la teorización lingüística ha cometido el error sistemático de considerarlas entidades *estáticas*, puesto que esto las aleja de su naturaleza y sus aplicaciones prácticas. Por esta razón, propone “una



formulación distinta que busca relacionar dos unidades *dinámicas*: **pensar y hablar**²³ (Slobin, 1999, p. 75). La configuración de esta nueva perspectiva se debe a que, de acuerdo con el autor, debe existir “una especie de pensamiento íntimamente ligado con el lenguaje: aquel que se lleva a cabo en el *proceso* del habla” (Slobin, 1999, p. 75), de modo que “los contenidos de la mente se presentarían de un modo especial cuando se accede a ellos para utilizarlos” (Slobin, 1999, p. 76) en la lengua. Por tanto, si cada idioma impone determinadas restricciones a los pensamientos, entonces el relativismo lingüístico se encuentra, sin duda, operando en la cognición.

Lo que esencialmente dice Slobin cuando afirma que “cuando un niño adquiere su lengua nativa, aprende una manera particular de pensar para hablar” (Slobin, 1999, p. 76) es que el lenguaje deja su huella en la *visión del mundo* del individuo y de su grupo de hablantes, pues los procesos cognitivos en los que se ejecuta el *pensamiento para el habla* son de carácter inconsciente, por lo que influyen en los sujetos sin que estos tengan constancia de su existencia. De hecho, Gumperz y Levinson afirman que “el énfasis hoy en día se pone sobre la naturaleza no-consciente de prácticamente todo el procesamiento sistemático de información” (Gumperz y Levinson, 1999a, p. 7), de manera que no es de extrañar que los experimentos llevados a cabo a este respecto pongan especial atención en los patrones mentales y su relación con los lingüísticos, especialmente en el caso de sujetos jóvenes, pues son los niños en edad de adquisición del lenguaje quienes pueden aportar más información sobre la creación y configuración del *pensamiento para el habla*.

Slobin, a diferencia de Levinson, se centró en la categoría de tiempo para su investigación. Así, recurrió a dos imágenes de un cuento para niños: en la primera de ellas, un muchacho está subido a la rama de un árbol y un perro olisquea un panal de abejas, mientras que en la segunda este se ha caído y el perro está siendo perseguido por las melíferas, bajo la mirada de un búho que funciona como observador. En primer lugar, el lingüista reconoce que, independientemente del idioma que hable el sujeto, habría un primer análisis no lingüístico que permitiría entender la situación. Sin embargo, también descubrió que en un análisis contrastivo los hablantes de inglés y los de español *percibían* de manera diferente los tiempos de la acción por una cuestión lingüística. Así, las distinciones que se establecen no se encuentran materialmente en las imágenes, sino que cada individuo las reconoce a través del filtro de su lengua. En el caso del hablante de

²³ La negrita aparece en el texto original, donde los términos empleados son *thinking* y *speaking*, en los cuales se puede apreciar mejor el carácter activo mencionado debido a la terminación -ing del inglés, marca verbal de continuidad y duración.



inglés, este describiría la segunda escena desde el punto de vista del búho diciendo algo como: *The owl saw that the boy fell* y *The owl saw that the dog was running*; por contra, el hablante español diría: *El búho vio que el niño se cayó* y *El búho veía que el perro corría*. Es decir, ambos idiomas marcan el aspecto durativo de la acción ‘correr’, pero no el imperfectivo de la acción del observador. Slobin sostiene que para cualquier hablante de español resulta evidente el aspecto imperfectivo de *ver* en la segunda oración, pues incluso los niños más jóvenes del experimento empleaban el tiempo verbal correcto, pero el nativo de inglés ni siquiera puede advertir la distinción ‘perfectivo/imperfectivo’ presente en la lengua hispana (Slobin, 1999, p. 72 – p. 75).

Gracias a este estudio empírico se pudo descubrir que “incluso los niños de preescolar mostraban patrones específicos para *pensar para hablar*” (Slobin, 1999, p. 77), lo que parece significar que “cada lengua nativa ha entrenado a sus hablantes a prestar diferentes tipos de atención a los sucesos al hablar de ellos; entrenamiento que tiene lugar en la niñez y es excepcionalmente resistente a la reestructuración en la edad adulta” (Slobin, 1999, p. 89). El caso presentado resulta ilustrativo porque permite observar con gran claridad cómo un patrón gramatical influye en la manera en que se piensa acerca de un evento y restringe el horizonte de posibilidades cognitivas de un individuo. Al respecto, Slobin explica lo siguiente:

Resulta muy complicado para hablantes de inglés comprender la distinción de aspecto perfectivo e imperfectivo del español y, de hecho, parece que nunca somos capaces de dominar del todo este sistema al aprender la lengua. Aun así, no hay nada inherentemente fácil o difícil en dicha distinción. Por ejemplo, los hablantes nativos de francés no tienen problema alguno con el imperfectivo español, dado que en francés existe una categoría similar; pero el progresivo y el perfecto sí les plantean dificultades, pues estos aspectos no son formas naturales de evaluar las acciones en su idioma. (Slobin, 1999, p. 89)

Además, el lingüista propone que “las categorías gramaticalizadas que son más susceptibles de ser influidas por la lengua nativa de un sujeto tienen algo importante en común: no pueden ser experimentadas directamente por nuestra percepción de la realidad” (Slobin, 1999, p. 91), por lo que la categoría de espacio quedaría fuera de esta afirmación. Esta postura al respecto no es única de Slobin, sino que diversos lingüistas han dudado del carácter relativo del espacio precisamente por ser algo que se percibe a través de los sentidos y es *a priori* regular, aunque, como ha quedado demostrado ya en



el apartado anterior gracias a los estudios de Levinson, apoyados en otros como los de Melissa Bowerman, esto no es así. El relativismo lingüístico, pues, inunda la percepción.

2.3.6. Universales y relativismo lingüístico: una inversión del planteamiento

En la primera parte de este trabajo se discutió acerca de la posibilidad de la existencia de universales dentro de los planteamientos de Benjamin Lee Whorf²⁴; ahora se tratará de plantear la cuestión del universalismo chomskiano en relación con el relativismo lingüístico. En este sentido, las páginas que han traído hasta aquí han ido adelantado algunas de las perspectivas modernas sobre los universales y la manera de comprenderlos, por lo que sirvan las palabras de Pascal Boyer a modo de resumen: “los datos recabados tienden a apoyar la existencia de que, al menos, algún principio intuitivo y de dominios específicos aparece antes de la adquisición del lenguaje, de manera bastante independiente, además, de las aportaciones culturales” (Boyer, 1999, p. 218). Así, como se ha tenido ocasión de ver, parece que existe bastante consenso entre los lingüistas contemporáneos respecto a la existencia de cierto margen dentro del relativismo para los universales, dado que prácticamente nadie niega la influencia de la lengua y la cultura en la manera de entender el mundo, pero tampoco se rechaza una base estable y humana, sino que se plantea un proceso selectivo entre opciones universales por parte de la lengua, ya sea de manera restrictiva o en un sentido amplio²⁵.

Por tanto, la dificultad mayor de fusionar ambas posturas se encuentra en las hipótesis de Chomsky, quien a mediados del siglo pasado revitalizó el pensamiento universalista y lo dotó de un criterio científicista desconocido hasta entonces a través de la promulgación de la teoría de la gramática universal. Según ella, el ser humano estaría equipado con una especie de sistema de expectativas desarrollado ya al nacer, el cual le permitiría adquirir²⁶ el lenguaje durante los primeros años de vida, de modo que funcionaría como garante de la diversidad lingüística al tiempo que limitaría las posibles

²⁴ La postura que se adoptó en la discusión enlaza con la visión de Levinson al respecto: “el determinismo lingüístico debe ser entendido en el sentido de que implica *al menos* alguna clase de influencia causal entre la lengua y la cognición no verbal” (Gumperz y Levinson, 1999b, p. 22)

²⁵ Gumperz y Levinson hablan de un relativismo “fuerte” frente a uno “débil” (Gumperz y Levinson, 1999b, p. 23), cuya diferencia reside en que para el primero únicamente se podría pensar aquello que se puede codificar lingüísticamente, si bien tampoco en este caso sería posible descartar la existencia de una base universal sin caer en una reducción al absurdo.

²⁶ La adquisición de una lengua es el proceso inconsciente mediante el cual un individuo comienza a manejarla. Se contraponen al aprendizaje, consciente y llevado a cabo en etapas de la vida posteriores a la de la adquisición.



opciones del lenguaje natural²⁷. Para ejemplificar esto, resulta útil recurrir a una investigación experimental realizada con niños nativos de inglés y de italiano, en edad de adquisición del lenguaje. En ella, se estudiaba la tasa de omisión del sujeto explícito en diversas emisiones producidas por los participantes, gracias a lo cual la existencia de una gramática universal se vio prácticamente confirmada. Así, los resultados demostraron que, hasta los tres años, tanto los italo parlantes como los anglo parlantes omitían los sujetos con la misma regularidad. No obstante, los investigadores observaron una diferencia interesante: los primeros llegaban muy pronto a las mismas tasas de omisión que los adultos, mientras que las tasas de los segundos, hasta la edad en que dejaban de omitir, eran considerablemente más bajas (Yang, 2002, p. 114 – p. 124).

¿A qué se podía deber esto? En inglés el sujeto no es nunca omisible debido a que los verbos no especifican la persona de forma suficiente para evitar ambigüedades, mientras que en italiano, como en español, nunca es necesario decirlo por el motivo contrario. El hecho de que al principio del proceso de adquisición de sus respectivas lenguas ambos grupos de niños prescindieran de los sujetos con la misma frecuencia indica que todos debían tener unas mismas expectativas mentales de lo posible. Es decir, había de existir una suerte de “casilla” en la gramática mental bajo el nombre de ‘omisión de sujeto’ con la que las criaturas contrastarían los *inputs* del entorno de sus lenguas específicas. El motivo, entonces, por el cual se daría esta diferencia entre los niños italianos y los ingleses al igualar su tasa de supresión del sujeto sería porque las señales lingüísticas externas que recibían los primeros irían en consonancia con su gramática universal: existe la posibilidad de que el sujeto pueda ser omitido y se omite *de facto*; mientras que los segundos estarían recibiendo estímulos contradictorios: existe la posibilidad de que se pueda omitir el sujeto, pero en la lengua que se está adquiriendo esto no parece suceder, por lo que se tardaría más tiempo en realizar los ajustes y cerrar, por fin, esa “casilla”. Esta es la teoría de Principios y Parámetros.

Para Chomsky, el lenguaje no es sino “un código simbólico interno que aporta a la mente un *lenguaje del pensamiento* [...] conectado con un *sistema de exteriorización*” (Lorenzo, 2023, p. 1), además se compone de un *inventario de átomos computacionales*, universal para la especie humana. Visto esto, parecería complicado asumir que podría quedar espacio para el relativismo lingüístico, pero lo cierto es que la existencia de dichos

²⁷ Como se demostró en otro estudio, una lengua inventada que no siguiera las pautas del lenguaje natural sería imposible de aprender, pues el cerebro humano no está equipado para ello (Moro, 2016; Smith y Tsimpli, 1995).



inventarios no niega la diversidad lingüística y cognitiva, sino que solo establece un núcleo común a partir del cual se desarrollan las lenguas. Lo que sí es cierto, no obstante, es que el universalismo chomskyano no acepta la *inconmensurabilidad* del lenguaje, término acuñado por el relativismo más fuerte pero rechazado en general por la crítica moderna, pues si la lengua fuera verdaderamente inconmensurable sería imposible aprender un segundo idioma y, además, las traducciones serían siempre absolutamente deficientes en todas sus facetas. Para entender esto resulta necesario explicar los términos de *sistema computacional* y *sistema de exteriorización*. El primero de ellos estaría compuesto por los *átomos computacionales* ya mencionados y generaría pensamientos jerarquizados a través de un sistema de *ensamblado* que los emparejaría, componiendo jerarquías estructurales recursivas; mientras que el segundo se ocuparía de exteriorizar los pensamientos, aunque “para Chomsky la mayor parte de los usos del lenguaje son estrictamente internos” (Lorenzo, 2023, p. 3). Por ello, debe ser en la exteriorización donde tiene lugar la variación lingüística, puesto que el sistema computacional y sus componentes son comunes a todos los individuos y, por otro lado, “la relación de interfaz entre el pensamiento en curso y los mecanismos de exteriorización facilitan un medio a través del cual esa interacción puede producirse bidireccionalmente” (Lorenzo, 2023, p. 7).

Otro dato que defiende que es precisamente en el sistema de exteriorización donde se reserva un espacio para el relativismo lingüístico es que, frente a la falta de especificidad expuesta en puntos anteriores, Harley y Noyer (1999) hablan de que el vocabulario puede estar *sobrespecificado* respecto a los átomos conceptuales del sistema computacional. Es decir, la práctica habitual, cultural y lingüística, puede ampliar y matizar las nociones *a priori* que maneja la mente humana; Whorf, pues, no estaba desacertado cuando estableció “una clara distinción entre lo que estamos habituados a pensar y lo que podemos pensar” (Leavitt, citado en Hernández Carrera, 2023, p. 8). Por todo ello, el universalismo de Chomsky, que tan hermético podría parecer en una primera lectura, no descarta el relativismo, sino que lo abraza mediante los procesos de *conversión lingüística* que, “en respuesta a instrucciones universales en el nivel del pensamiento, permiten operar sobre contenidos sobrespecificados en el nivel de la comunicación para dotar de sentido a átomos subespecificados en el primero” (Lorenzo, 2023, p. 20). Las posturas tan aparentemente alejadas que se han ido explorando en este trabajo terminan, así, por aceptar cierto grado de universalidad o relativismo respectivamente en el lenguaje, la mente y la cognición: ¿son los sentimientos también análogos en este asunto?



3. Sentimientos, emociones y sensaciones ¿relativos y universales?

3.1. Inmersión emocional

Desde luego, al menos ciertos aspectos de los sentimientos han de ser universales: se trata de elementos característicos de la vida humana y constituyen una experiencia colectiva, aunque puedan también presentar diferentes grados de variación individual y cultural. En este sentido, José Antonio Marina en *El laberinto sentimental* afirma que “hay gran diversidad de sentimientos dentro de marcos constantes” (Marina, 1996, p. 49), de modo que el sistema afectivo funcionaría de un modo equivalente al sistema lingüístico, de base universal y susceptible de variación particular. Sin embargo, no conviene adentrarse en las profundidades de las emociones humanas sin tener clara su naturaleza. Así pues ¿qué son los sentimientos? La respuesta más intuitiva a esta pregunta probablemente siguiera las siguientes líneas generales:

- 1 – Se trata de experiencias personales,
- 2 – son de carácter privado
- 3 – y son capaces de modificar la conducta.

En efecto, ninguno de estos rasgos es erróneo, pero sí resultan insuficientes y sin matizaciones podrían llevar a equívoco. En primer lugar, las emociones son “experiencias conscientes en las que el sujeto se encuentra implicado” (Marina, 1996, p. 78), lo que quiere decir que, al experimentar un sentimiento, la persona tiene conocimiento de que está sintiendo *algo*. No obstante, esto no quiere decir que el sujeto tenga control sobre lo que siente o que dicha conciencia implique conocimiento de los procesos involucrados; de hecho, en muchas ocasiones, ni siquiera sabemos muy bien qué sentimos o por qué²⁸. Tenemos constancia de que estamos sintiendo una emoción del mismo modo que sabemos que estamos hablando, pero es necesario ser un experto para entender los funcionamientos internos de la lengua y los sentimientos.

Por otro lado, asumir que las emociones son de carácter privado sin más implicaciones no permite aprehender la naturaleza compleja de su realidad, pues, desde el punto de vista evolutivo, manifestaciones como el llanto sirven al propósito de exteriorizar un sentimiento producido por alguna circunstancia de carácter negativo que ha de ser tratada. Así, y gracias a la empatía, distintos miembros del grupo pueden darse cuenta del problema y tratar de solventarlo; del mismo modo, el enfado manifiesto

²⁸ “Algunos sentimientos no tienen un desencadenante claro [...]. Otros, por el contrario, surgen en una situación definida” (Marina, 1996, p. 79).



serviría como correctivo o evitaría acercamientos de individuos indeseados. Por lo que respecta al tercer punto arriba expuesto, Marina defiende que los sentimientos esconden tras de sí algún tipo de deseo, de modo que es natural que sirvan de motores conductuales, pero, además, “son el puente entre la personalidad y los actos” (Marina, 1996, p. 107). En este sentido, resulta importante establecer una diferenciación entre el carácter de una persona y su personalidad: el primero constituye la manera de sentir; el segundo, por su parte, conforma el estilo de obrar, de modo que alguien puede tener un carácter cobarde, pero una personalidad valiente (Marina, 1996, p. 169). Por tanto, un sentimiento de miedo provocará reacciones diferentes en la práctica de acuerdo con la naturaleza del *yo ejecutivo* del sujeto que lo experimenta.

Por otro lado, “los sentimientos son un balance continuo, realizado a varios niveles de profundidad y que incluye un mensaje cifrado” (Marina, 1996, p. 33), lo que implica una evaluación de la realidad que configura una *visión del mundo* desde un punto de vista afectivo, ergo de ello también se pueden inferir dos elementos nucleares en su configuración: la relación con el exterior y el sistema interpretativo interior del individuo, donde se encuentran esquemas tanto innatos como adquiridos. Resulta necesario, por tanto, detenerse aquí. Diversos estudios han demostrado que los niños nacen equipados con un sistema de reconocimiento afectivo que les permite reconocer a sus madres e interpretar las expresiones faciales de las personas, de manera que pueden identificar una cara feliz y distinguirla de una triste o una enfadada. Lo que sucede en estos casos es que se están poniendo en marcha unas *expectativas afectivas a priori*, las cuales van madurando a lo largo de sus años de desarrollo mediante experiencias individuales y culturales. A pesar de la importancia que socialmente se suele conceder a las primeras, y sin negar su operatividad, resultan especialmente importantes al hablar de relativismo las últimas, debido al carácter sistemático de la cultura, que influye en las creencias, expectativas y costumbres de las personas, “elementos necesarios para que alguien experimente un sentimiento concreto” (Marina, 1996, p. 134).

Los sentimientos no solo son universales y relativos en abstracto, sino que están sujetos a los condicionamientos concretos impuestos por el lenguaje, pues la verbalización establece las condiciones de exteriorización expuestas en 2.3.4. Además, esto no únicamente afecta al léxico, sino a los usos metafóricos del lenguaje e, incluso, de acuerdo con lo que propone Marina, a la sintaxis: las frases largas se corresponderían



con estados de ánimo positivos y expansivos²⁹, mientras que las frases cortas se vincularían con emociones negativas. Parece claro que la lengua limita³⁰ la expresión afectiva, pero, curiosamente, es gracias a ella que el ser humano es capaz de expresar sentimientos complejos, pues, para nosotros, lo que no tiene nombre no existe³¹.

3.2. Breve historia de los sentimientos

La historia de las emociones es, ni más ni menos, la historia de la humanidad. Por ello, es plural y resulta difícil acotarla a solamente unas líneas, dado que para explorarla en su totalidad sería necesario acudir a los registros de todas y cada una de las culturas del mundo, pues la consideración que se tiene acerca de los sentimientos presenta variaciones territoriales y temporales. Así, la forma de entender una emoción como el amor —Marina defiende que el amor no existe, sino que se trata de “una nutrida serie de sentimientos a los que etiquetamos con la palabra amor” (Marina, 1996, p. 179)— dependerá de la cultura y la lengua en las que se enmarque. De hecho, en Europa el mundo afectivo ha sufrido grandes cambios a lo largo de la historia, algunos bastante radicales como es el caso del propio amor. En la Grecia Clásica, pues, este sentimiento era visto como una pasión constituida por el *ate* (coacción divina) y el *thymos* (yo pasional) (Marina, 1996, p. 20), algo que debía ser evitado porque desestabilizaba el equilibrio mental y podía llevar al individuo a actuar de forma irracional. Por su lado, en la Edad Media las cosas eran un tanto distintas, pues los filósofos de la época consideraban el amor como una forma de acercarse a Dios, se trataba de la contemplación de un bien. No es menos cierto, sin embargo, que la palabra más antigua documentada en español para hacer referencia a los sentimientos es, precisamente, *pasión*; *sentimiento* no nace hasta el siglo XVIII (Marina, 1996, p. 20), por lo que resulta evidente que el cambio de filosofía afectiva fue progresivo, al igual que su reflejo en el lenguaje.

Hoy en día, la consideración que de las emociones se tiene es tan diferente a la clásica que incluso puede resultar chocante que el amor se haya visto como algo negativo siglos atrás. En este sentido, resulta interesante entender de dónde viene el cambio de

²⁹ Este es un claro ejemplo de metáfora aplicada a los sentimientos. Lo positivo se expande y lo negativo se retrotrae.

³⁰ La insuficiencia del lenguaje ha sido un tema recurrente en la filosofía y en la literatura a lo largo de la historia.

³¹ No se trata de que no pueda existir, sino de que no lo hace *de facto* en nuestro sistema afectivo. Por eso existen términos asociados a emociones en otras lenguas que generan sorpresa en hablantes de idiomas que carecen de una palabra para denominar eso mismo.



visión, pues la reflexión sobre el amor³², el sentimiento por excelencia, se extrapola al resto de emociones. Así, tras la Ilustración, caracterizada por el equilibrio y la razón, se dieron una serie de circunstancias históricas complejas que, enmarcadas en una sociedad cambiante, dieron lugar a la exaltación de lo irracional, propiciando, así, una nueva percepción del sentimiento e inaugurando el pensamiento afectivo moderno. Este caso concreto de la cultura occidental, vinculada con el EEM, debe entenderse como representativo de la diversidad que es inherente a las culturas y la lengua, dentro de las cuales las emociones se desarrollan. Su heterogeneidad garantiza su carácter relativo, pero ¿es tal esta variación que implique la imposibilidad de empatizar con un sentimiento que otro idioma no explicita?

3.3. Bases universales y variación cultural

Diferentes culturas han dotado de nombres a distintos sentimientos dependiendo de las necesidades de los individuos a lo largo de la historia. Además, para cada civilización existen particulares “sentimientos adecuados e inadecuados respecto de un valor presente” (Marina, 1996, p. 243), de modo que lo que se podría agrupar bajo el paraguas de ‘ira’ es considerado como algo positivo, que se debe fomentar, y que funciona como un motor vital para los mundugumor de Nueva Guinea, pero no para la sociedad japonesa, más centrada en la convivencia pacífica y en la cual no destacar entre los miembros del grupo es visto como una virtud. El *enfado* español no es muy diferente del *anger* inglés, pero presenta diferencias cuantitativas con el polaco *oburzenie*, que hace referencia a una furia violenta producida por una situación frustrante, y con el ilongote *liget*, una especie de ira agresiva mucho más intensa que la española³³. Por su lado, el *song* del ifaluk es una furia justificada “que el ofendido [la] muestra con el fin de cambiar el comportamiento del ofensor” (Marina, 1996, p. 120), por lo que su naturaleza tendría un carácter correctivo mucho más centrado en el otro que los términos anteriores, pues un ifaluk que siente *song* podría “incluso llegar a suicidarse para conseguir que el culpable se dé cuenta de su mala acción” (Marina, 1996, p. 120). En asturiano *churniar* es una ira animalizada, pues remite a los golpes que dan los animales con los cuernos, pero estar *enfocicáu* hace referencia a una especie de rabia algo caprichosa e infantil similar al *ziosc*,

³² Marina cree que es el único sentimiento que no está centrado en el yo, sino en quien lo genera (Marina, 1996).

³³ No obstante, es un término bastante ambiguo, pues también es usado para describir las fuerzas de la naturaleza o el impulso vital que lleva a las personas a procrear.



otra palabra del polaco que se suele aplicar al enfado de los niños o de los animales. Cuando en español alguien *se raya*, está padeciendo un enfado producido por una preocupación.

Por otro lado, tampoco es lo mismo sentir *pena* que tener *morriña*, que es la tristeza provocada por estar lejos del hogar y se parece al *ilgt* del letón, aunque aquí la añoranza es más general y no está localizada. En algunos casos, el dolor se expande tanto que ocupa toda la realidad, como le sucede al alemán con su *Weltschmerz*, vocablo cuya correspondencia literal sería ‘dolor del mundo’ y que daría nombre a una melancolía asfixiante. Por el contrario, si en Asturias alguien dice que está *apixuetáu*, afirma que se encuentra abobado, en un estado apático y, en general, triste. No obstante, no toda la experiencia humana se restringe a la ‘tristeza’ y, así, también se encuentran términos muy diversos que designan algún tipo de emoción positiva en todas las lenguas. Uno de los casos más curiosos es el de la palabra *cozy* —que se podría traducir por ‘acogedor’—, no porque presente un significado especialmente rico o difícil de trasladar a otros idiomas, sino porque dentro de la comunidad angloparlante parece existir la conciencia de que se trata de una palabra con un sentido único, sin posibilidad de ser traducida a otras lenguas. Los neerlandeses han discutido esto, pues no están de acuerdo con tal afirmación, y han sugerido un término propio: *gezellig*, del que también se sienten muy orgullosos y cuya traducción al inglés sería, efectivamente, *cozy*, pero con matices. Así, este nuevo término, a diferencia el anterior, no solo se podría aplicar a un lugar, como es el caso también de *acogedor*, sino que su significado se extiende hasta las propias personas y, por tanto, alguien a quien se aprecia puede resultar *gezellig*.

Žvalus del lituano, sirve para denominar a una persona alegre, despierta y con energía, algo así como el 元気 (*genki*) del japonés, aunque sin la referencia a la buena salud que sí tiene este último. Por su parte, una alegría eufórica en griego recibe el nombre de θεσπέσια (*thespésia*) y en asturiano *antroxar* adquiere matices festivos, pero una sensación de felicidad pacífica y divina no parece tener un término específico en esta última lengua, a diferencia del árabe, donde la palabra شغف (*shaghaf*) recoge estos significados. La alegría, pues, se suele asociar a sentimientos bondadosos, pero, en realidad, una persona puede sentirse alegre por muchos motivos diferentes, de modo que alguien puede estar feliz por haberse encontrado con una persona que hacía mucho tiempo que no veía, por presenciar una buena acción o por haber matado a un enemigo. Más allá de juicios morales, todas estas son razones válidas por las que un ser humano podría sentir alegría y, en este sentido, el alemán ha dado a luz a un término muy interesante:



Schadenfreude, que nombra la felicidad generada por un mal ajeno. El mundo afectivo humano es realmente complicado.

Los ejemplos que se podrían presentar son virtualmente infinitos, de manera que los ya expuestos deberán servir para hacerse una idea a grandes rasgos de la diversidad del léxico sentimental y, por tanto, de los sentimientos mismos. Se habrá descubierto también, sin embargo, que la aparente heterogeneidad funciona de aval de las emociones universales que subyacen a todas las posibles variaciones pues, como sucedía en la lengua con la gramática universal, las emociones humanas presentan un núcleo subespecificado que permite a la lengua/cultura desarrollarlo con matices propios, sobrespecificados en su caso. Por tanto, no se puede decir, desde luego, que *pena*, *morriña*, *ilgt*, *Weltschmerz* o *apixuetar* signifiquen lo mismo, pero sí que constituyen “una de las variantes posibles de una emoción universal” (Marina, 1996, p. 119). En realidad, todas las distinciones que se establecen no son más que diferencias periféricas, pues todas las lenguas organizan su léxico sentimental entorno a campos semánticos universales subordinados a la propia experiencia humana³⁴. Así, más allá de una primera distinción intuitiva ‘positivo/negativo’ —en la cual no todas las culturas incluirían los mismos sentimientos dentro de cada categoría³⁵—, Marina (1996) agrupa las emociones en diecinueve tipos dependiendo de sus desencadenantes:

1. Sentimientos relativos a la fisiología, como la ‘tranquilidad’, el ‘sosiego’ o la emoción impresa en la expresión *estar hecho un flan*.
2. Sensaciones producidas por una novedad, generalmente ‘sorpresa’ e ‘interés’, como el *žingeidus* en lituano. No obstante, “para los japoneses, ‘curiosidad’ y ‘sorpresa’ son dos conceptos próximos”³⁶ (Marina, 1996, p. 51).
3. Ausencia de interés: ‘aburrimiento’.
4. Experiencia de algo como agradable, que genera ‘atracción’.
5. Experiencia de algo como negativo, dando lugar al ‘rechazo’ y a la ‘aversión’.

³⁴ Que un sentimiento tenga nombre propio facilita a la cognición delimitar los elementos que lo componen, lo que no quiere decir que un español no pueda sentir que su amigo es *gezellig*, a pesar de que no tenga una palabra concreta para denominarlo así. Por supuesto, los sentimientos se ven muy afectados por la educación afectiva cultural, por lo que un esquimal rechazará el enfado para evitar que lo tachen de infantil, mientras que en la cultura occidental se acepta con términos como el ‘coraje’: lo que nos *permitimos* sentir es variable, lo que *podemos* sentir es universal.

³⁵ De hecho, *lonesomeness* (el sentimiento de la soledad) tiene un significado bastante negativo en inglés, pero un alemán puede llegar a sentirse orgulloso de su *Hoffstäter*, su correspondiente germano (Marina, 1996, p. 51).

³⁶ Las comillas son del original.



6. Sensación generada por el cumplimiento de las expectativas, que precede a la ‘alegría’, ya sea por unos motivos u otros.
7. Intuición de que los deseos personales no se cumplirán: ‘tristeza’.
8. Experiencia de sentirse amenazado, que produce ‘miedo’.
9. Emociones generadas por la obstaculización de unos fines, como la ‘indignación’, la ‘ira’ o la ‘impotencia’.
10. Experiencia de que alguien impide la consecución de los deseos individuales “no solo por su comportamiento, sino por el simple hecho de existir” (Marina, 1996, p. 127): ‘odio’.
11. Sentimiento complejo nacido de la noción de que alguien “facilita, posibilita o realiza nuestros fines” (Marina, 1996, p. 127). Se trata del ‘amor’, que puede ser tanto romántico —*кохати (kokhaty)* en ucraniano—, como platónico o estar dirigido a familiares, amigos, lugares, animales, etc.
12. Sensación generada por la desaparición de una carga, que se concreta en el ‘alivio’.
13. Incapacidad de controlar una situación, produciendo ‘indefensión’.
14. Inseguridad por el futuro, que da lugar a un tipo de miedo especial que en español recibe el nombre de *angustia*.
15. Experiencia de la confianza en una idea, circunstancia o creencia, la cual ha sido tradicionalmente caracterizada como *el peor mal de todos los hombres*: la ‘esperanza’.
16. Emoción negativa relativa a una visión externa impuesta sobre uno mismo. En castellano es la *vergüenza*, pero el griego conoce una palabra que incluye un matiz de perplejidad ante el juicio ajeno, el cual captura la sensación de inseguridad que usualmente acompaña a dicha vergüenza. Es la *αμηχανία (amichanía)*.
17. Sentimiento de ‘culpa’ generado por “juzgarse responsable de un acto malo” (Marina, 1996, p. 128).
18. Emoción centrada en el ego y cuyo origen se encuentra en la “experiencia de ser juzgado bien por los demás o por uno mismo” (Marina, 1996, p. 128). Se trata del ‘orgullo’, que algunas culturas como la japonesa o la ifaluk³⁷ rechazan.

³⁷ Ambas culturas se dan en sociedades relativamente aisladas por la geografía en la que se desenvuelven.



19. Sentimientos generados por algo ocurrido a una tercera persona. Si se trata de alegría ante un suceso positivo para otro, se habla de *congratulación*; un ejemplo de lo contrario se encuentra en el ya mencionado término alemán *Schadenfreude*. Por su lado, si algo malo para alguien genera felicidad se habla de *envidia*, pero si da lugar a la pena, en español se emplea el término *compasión*.

Si se quisiera, esta clasificación podría ser simplificada, pues algunos de los tipos establecidos en la división podrían interpretarse como ramificaciones de sentimientos más básicos. En este sentido, la diferencia observable entre los puntos 4 y 6, 5 y 7, y 13 y 14 puede resultar un tanto superficial, pero la lista de sentimientos universales propuesta por Marina no deja por ello de ser muy interesante y útil en su estudio, pues establece unas categorías mínimas análogas a los *átomos computacionales* en la teoría lingüística chomskyana. No hay constancia alguna de que ningún idioma lexicalice sentimientos que resulten del todo ajenos al resto de lenguas: cualquier persona, independientemente de sus orígenes, sería capaz de entender y empatizar con el *song* ifaluk, aunque en su cultura no haya un concepto que exprese lo mismo en su totalidad. Existe, pues, un banco de sentimientos universales del que cada lengua toma elementos, los modifica y los *ensambla* para crear emociones más complejas. La diversidad es siempre evidente, pues escuchamos diferentes idiomas y conocemos distintas culturas; la base común no lo es tanto y, sin embargo, parece existir una noción general de que, salvando las distancias, todos sentimos y expresamos lo mismo. Benito Pérez Galdós inmortalizó esta idea en *Trafalgar*, tejiéndola en su literatura:

Entonces no conocía yo la palabra *sublimidad*; pero, viendo a nuestro comandante, comprendí que todos los idiomas deben tener un hermoso vocablo para expresar aquella grandeza de alma que me parecía favor rara vez otorgado por Dios al hombre miserable. (Pérez Galdós, 1989, p. 223)

3.4. Investigación personal

Las emociones, al igual que cualquier otro ámbito de la experiencia humana, se concretan en palabras. Por ello, resulta importante estudiarlas a la luz de la lengua y, sobre todo, hacerlo mediante un análisis contrastivo que permita observar tanto las evidentes diferencias y matices del léxico sentimental en cada idioma, como la base universal que a él subyace. Esto es lo que consiguió José Antonio Marina en *El laberinto sentimental* y lo que se ha tratado de lograr también en este trabajo a través de una serie de preguntas



formuladas en una breve encuesta dirigida a personas bilingües. Esta parte experimental, elaborada siguiendo la estela de las investigaciones más recientes, si bien de mucho menor alcance y de carácter casi anecdótico, ha permitido recolectar y examinar diversos términos relativos al ámbito de las emociones que han servido para apoyar la tesis presentada. Para ello, se realizó un sondeo lingüístico dirigido a personas bilingües a través de Google Forms que, formulado tanto en inglés como en español, permitió recabar datos relativos a los sentimientos y su léxico en muy diversas lenguas. La idea detrás de este estudio era, por un lado, reunir voces dentro de la esfera afectiva cuya traducción a otros idiomas resultara especialmente difícil por la pérdida de matices importantes —lo cual se pudo contrastar gracias a que se pedía que cada término aportado fuera descrito con cinco palabras— y, por otro, cosechar datos acerca de la percepción de dichos términos por parte de los participantes en un contexto plurilingüe. En este sentido, resulta relevante destacar que las personas encuestadas pertenecían a ambientes culturales y lingüísticos diversos, de modo que se consideró que no se debía seguir un criterio oficialista a la hora de filtrar los idiomas que serían susceptibles de ser estudiados, por lo que tanto en el sondeo como en el propio trabajo se recogen palabras provenientes del asturiano sin establecer distinción alguna con las de otras lenguas como el inglés, el griego o el mismo español.

Por otro lado, la última pregunta de la encuesta pedía a los participantes que declarasen si les había resultado sencillo pensar en palabras relativas a sentimientos que no tuviesen una traducción directa a otras lenguas, a lo que más de un 70%³⁸ respondió que no. Tal resultado pone de manifiesto que, efectivamente, resulta complicado acceder al inventario léxico bajo demanda, a pesar de que todas las personas lo manejen con naturalidad en su día a día. Es curioso, sin embargo, que ante la pregunta de si es común que una comunidad de hablantes se sienta orgullosa de tener alguna palabra de difícil traducción, un 83%³⁹ de los participantes respondió que sí⁴⁰. Existe, por tanto, una especie de conciencia lingüística comunitaria que se eleva por encima de la individual, pues para discutir sobre si *cozy* y *gezellig* significan lo mismo es necesario analizar sus usos y matices, y la disputa lingüística que se da al respecto es de carácter colectivo; poco tiene que ver con una noción de los términos personal y privada. Si en algún momento lo fue,

³⁸ Se trata del 70% de las respuestas válidas, no del total absoluto de las aportadas por los sujetos.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ En el siguiente enlace se puede descargar la encuesta para consultar los resultados obtenidos en la misma: <https://www.glorenzo.org/linguistic-survey-sgg24>.



hoy ha pasado a formar parte del entramado cultural angloparlante y neerlandés. Estas dos palabras, pues, que en esencia proceden de un mismo sentimiento universal, están influenciadas por el lenguaje que, dándoles forma, las convierte en nuevas emociones que sus gentes pueden sentir e individualizar. Tal es el poder relativizador de nuestra música, pues “el hombre es un ser que canta, pero que vincula ideas con sus tonos” (Humboldt, 1990, p. 84).

4. Conclusiones extraídas

Como se ha tenido ocasión de ver, las reflexiones acerca del lenguaje y su naturaleza adquirieron, con el nacimiento de la Lingüística como ciencia autónoma, un carácter sistemático y científico que impulsaron su rápida evolución a lo largo del siglo XX. Así, la primera mitad de esta centuria estuvo marcada por las hipótesis relativistas heredadas de Humboldt y desarrolladas por Sapir y Whorf, que en esencia comprenden la idea de que la visión del mundo de un sujeto está, hasta cierto punto, determinada por el idioma que habla:

Aprender una lengua extraña debería comportar la obtención de un nuevo punto de vista en la propia manera de entender el mundo, y lo hace de hecho en una cierta medida, desde el momento en que cada lengua contiene en sí la trama toda de los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad. (Humboldt, 1990, p. 83)

Por su lado, la segunda mitad del siglo trajo consigo “el auge del cognitivismo, con su respectivo tratamiento de la mente como un sistema con capacidades inherentes para el procesamiento de información” (Gumperz y Levinson, 1999a, p. 2), lo que implicó el fortalecimiento de las hipótesis universalistas y, en muchos casos, el descrédito del relativismo con autores como Pinker tachando las hipótesis de Whorf de “extravagantes” y “carentes de sentido” (Pinker, 1994). No obstante, y aunque podría parecer que ambas posturas están polarmente alejadas, los estudios realizados a finales del siglo, con mucho más peso empírico, ya adelantaron que esto no podía ser así. Este trabajo, pues, ha tratado de poner de manifiesto que, en efecto, relativismo y universalismo no son mutuamente excluyentes y que ambas posturas tienen más en común de lo que podría parecer en un primer momento. Esta es la tendencia que siguen las investigaciones más recientes, pues incluso autores de orientación chomskiana (Lorenzo, 2023) están comenzando a abrir sus hipótesis a estas ideas, si bien es aún un acercamiento tímido en la mayor parte de los casos.



De la esencia de los sentimientos, por otra parte, se ha encargado tradicionalmente la psicología, pero tampoco se puede negar su profunda relación con la lengua, pues en el momento en que las emociones se lexicalizan, estas comienzan a estar sujetas a la relación que se establece entre la cognición y el lenguaje. De este modo, se ha observado que el relativismo lingüístico también implica cierto grado de relativismo afectivo, en tanto que los significados que encierran las palabras dirigen y delimitan la semántica de las propias emociones, lo que se traduce en una mayor conciencia por parte de quien las experimenta. No obstante, los sentimientos son mucho más primitivos que el lenguaje, pues sirven a un propósito de supervivencia claro y están muy relacionados con la química cerebral. Por contra, la función de la lengua ha sido puesta en tela de juicio y, de hecho, Noam Chomsky considera que se trata de un mero accidente evolutivo, de modo que no cabría preguntarse si los sentimientos y el lenguaje se adquieren de la misma manera.

Sin embargo, sí existe una manera en la que la teoría de Principios y Parámetros, usualmente muy vinculada al “problema lógico de la adquisición del lenguaje” (Eguren y Fernández Soriano, 2004, p. 95), puede ser de aplicación al estudio del relativismo afectivo. En este sentido, se ha visto que existe una variación en las emociones dentro de la universalidad, pero ¿es esta diversidad libre o está delimitada a unos modelos de variación específicos impuestos por la cognición? Sería necesario seguir indagando en los sentimientos y su vinculación con el lenguaje en posteriores estudios para poder llegar a una respuesta concluyente, de modo que, por el momento, baste entender que “a cada lengua le corresponden diferentes categorizaciones de la misma realidad” (Gomez-Imbert, 1999, p. 464) y que, al mismo tiempo, “la realidad bruta nos es inhabitable” (Marina, 1996, p. 17), pues “solo podemos vivir en una realidad interpretada” (Marina, 1996, p. 17).



5. Bibliografía

- Agud, Ana. (1990). “Prólogo”. En Humboldt, Wilhem von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano* (p. 9 – p. 20). Anthropos.
- Boas, Franz. (1940). *Race, Language and Culture*. The Macmillan Company.
- Boyer, Pascal. (1999). “Cognitive Limits to Conceptual Relativity: The Limiting-Case of Religious Ontologies”. En Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (p. 203 – p. 221). Cambridge University Press.
- Calvo, J. L. (1983). “Introducción”. En Platón, *Diálogos* (p. 341 – p. 361). Gredos.
- Chase, Stuart. (1956). “Foreword”. En Whorf, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality* (p. v – p. x). MIT Press.
- Eguren, Luis y Fernández Soriano, Olga. (2004). *Introducción a una sintaxis minimista*. Gredos.
- Gomez-Imbert, Elsa. (1999). “When Animals Become ‘Rounded’ and ‘Feminine’: Conceptual Categories and Linguistic Classification in a Multilingual Setting”. En Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (p. 438 – p. 469). Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (1999a). “Introduction: Linguistic Relativity Re-examined”. En *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (1999b). “Introduction to Part I”. En *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge University Press.
- Hanks, William F. (1999). “Language Form and Communicative Practices”. En Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (p. 232 – p. 270). Cambridge University Press.
- Harley, Heidi y Noyer, Rolf. (1999). Distributed morphology. *Glott International*, 4(5), 3-9.
- Hernández Carrera, Patricia. (2023). *Los hábitos lingüísticos generan hábitos cognitivos: una reformulación del principio de la relatividad lingüística*. Manuscrito inédito. Universidad Complutense de Madrid.
- Humboldt, Wilhem von. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*. Anthropos.
- Levinson, Stephen C. (1999). “Introduction to Part II”. En Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (p. 133 – p. 144). Cambridge University Press.



- Levinson, Stephen C. (2004). *Space in Language and Cognition*. Cambridge University Press.
- Lorenzo, Guillermo. (2023). *El “pensamiento único de Chomsky”. ¿Hay margen para la relatividad lingüística en el universalismo chomskyano?* Manuscrito inédito. Universidad de Oviedo.
- Lucy, John A. (1999). “The Scope of Linguistic Relativity: An Analysis and Review of Empirical Research”. En Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (p. 37 – p. 69). Cambridge University Press.
- Marina, José Antonio. (1996). *El laberinto sentimental*. Anagrama.
- Melissa Bowerman. (1999). “The Origins of Children’s Spatial Semantic Categories: Cognitive versus Linguistic Determinants”. En Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (p. 145 – p. 176). Cambridge University Press.
- Moro, Andrea. (2016). *Impossible Languages*. MIT Press.
- Pérez Galdós, Benito. (1989). *Episodios nacionales*. Aguilar.
- Pinker, Steven. (1994). *El instinto del lenguaje*. Alianza.
- Platón. (1983). *Diálogos*. Gredos.
- Sapir, Edward. (1954). *El lenguaje, introducción al estudio del habla*. Fondo de Cultura Económica.
- Slobin, Dan I. (1999). “From ‘Thought and Language’ to ‘Thinking for Speaking’”. En Gumperz, John J. y Levinson, Stephen C. (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (p. 70 – p. 96). Cambridge University Press.
- Smith, Neil y Tsimpli, Ianthi-Maria. (1995). *The mind of a linguistic savant. Language learning and modularity*. Blackwell.
- Whorf, Benjamin Lee. (1956). *Language, Thought and Reality*. MIT Press.
- Yang, Charles. (2002). *Knowledge and learning in natural language*. Oxford University Press.