

## ¿UN MUNDO EN LA CABEZA? HISTORIA Y ALCANCE DEL RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

ALBERTO BRUZOS MORO

Departamento de Filología Hispánica. Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de León. Campus de Vegazana. 24071 León

De acuerdo con el relativismo lingüístico, el significado depende de la estructura de cada lengua particular y su contexto cultural. Esta idea choca con la convicción de que bajo la diversidad lingüística existe un repertorio de conceptos en donde confluyen las raíces semánticas de las distintas lenguas: un pensamiento humano común. Las siguientes páginas contemplan tres facetas del relativismo: su genealogía, la razón de su controversia y su sentido y alcance en el paradigma actual de las ciencias del lenguaje.

Palabras clave: Relativismo lingüístico, estructuralismo, sistema, pensamiento, semántica cognitiva.

According to the principles of linguistic relativism, meaning depends on the structure of each particular language and its cultural context. This idea goes against the conviction that behind linguistic diversity exists a conceptual repertoire where the semantic roots of different languages converge: a common human mind. This article explores three aspects of linguistic relativism: its genealogy, the reason of its controversial status and its impact on the contemporary paradigm of linguistic sciences.

Key-words: Linguistic relativism, structuralism, system, thought, cognitive semantics.

### 0. Introducción

En 1956 se publicó la obra del norteamericano Benjamín Lee Whorf (1897-1941), *Language, Thought and Reality*. En ella aparecieron los textos más interesantes de este singular ingeniero químico, cuya fascinación por las lenguas había nacido de inquietudes religiosas y de una temprana afición por la criptografía, y cuyas ideas germinaron al margen de la lingüística de su tiempo. Seguramente se debió a su independencia y a su heteróclita formación que se mostrara tan vehemente en la defensa del llamado *relativismo lingüístico*: en cada lengua subyace un sistema particular que condiciona el pensamiento y la percepción del mundo de sus hablantes.

*Contextos*, XIX-XX/37-40, 2001-2002 (págs. 143-183)

Whorf apuntalaba esta hipótesis mediante el contraste de algunas expresiones del inglés y sus equivalentes de lenguas exóticas, sobre todo de lenguas aborígenes americanas como el hopi, y llegaba a la conclusión de que a cada una de ellas le corresponde una lógica diferente, así como un modo diferente de “segmentar la naturaleza” y de organizar los hechos empíricos. Cada hablante se debe a los hábitos de pensamiento y la concepción de la realidad propios de las categorías de su lengua. La hipótesis de Whorf era la ecuación de los tres fenómenos que titulaban su obra.

El relativismo lingüístico gozó de una celebridad desmedida, si se atiende a su escaso rendimiento científico. En realidad, más que origen de descubrimientos lo fue de continuas controversias. Pero su talante polémico es parte de su propia naturaleza: fue y —es— fascinante tanto por su verosimilitud como por la impresión de que, por más pruebas que aduzcamos en favor o en contra, la hipótesis permanece en un punto intermedio entre verdad y falsedad, sin que ninguna experiencia parezca añadir nada sustancial a su significado. Su celebridad, por otra parte, se debió en buena medida a que coincidiera con el momento de mayor empuje y creatividad del estructuralismo, a cuyos principios fundamentales se ajustaba como un guante.

El estructuralismo había adoptado la noción de *valor* de Saussure e imaginaba cada lengua como una organización autónoma e independiente de cualquier estructura no lingüística, ya fuese la realidad, la sociedad o el pensamiento.

Pero si bien las estructuras extralingüísticas no ejercen ninguna influencia sobre las lingüísticas, sí que se da la relación inversa: el lenguaje moldea la mente y junto con ella la percepción del mundo. De hecho, cada sistema lingüístico hace un análisis diferente de la realidad, es una ventana diferente desde la cual asomarse a los hechos empíricos.

Cada lengua es un sistema que opera una selección a través de la realidad objetiva y en detrimento suyo. De hecho, cada lengua crea su imagen de la realidad, completa y autosuficiente. Cada lengua estructura la realidad a su modo, y por eso mismo, establece los elementos de la realidad que son específicos de esa lengua determinada. Los elementos de la realidad del lenguaje en una lengua dada no

aparecen nunca bajo la misma forma en otra lengua, sin que sean tampoco una copia directa de la realidad. Son, por el contrario, la realización lingüística y conceptual de una visión de la realidad que procede de una matriz estructural única, pero definida, que, continuamente, compara y opone, relaciona y distingue los datos de la realidad (...).

En la medida en que la estructuración constituye la esencia fundamental del lenguaje, todos los elementos lingüísticos son resultado de dicha estructuración. La significación final de cada uno de esos elementos está exclusivamente determinada por su relación con la estructura lingüística total y por su función en esa misma estructura (J.Trier; citado por Corneille, 1976:122).

## 1. HISTORIA DEL RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

### 1.1. El lenguaje, constructor del mundo

Toda doctrina, ya sea filosófica, ética, política, religiosa o poética, se debe a su vocabulario. La fidelidad a éste, aparte de distinguirla de las demás, le da cierto aire de autenticidad. El vocabulario del relativismo lingüístico, el arsenal de cuestiones, conceptos, expectativas, perspectivas, argumentos, actitudes y tensiones que arrastra consigo allá donde aparezca, nace y cobra sentido dentro de una tradición filosófica, y por tanto su comprensión ha de partir necesariamente de ella.

Lejos de ser una excentricidad de Whorf, el relativismo lingüístico es una manifestación más de un problema filosófico recurrente: la relación que existe entre nuestro instrumental cognoscitivo y aquello que conocemos, entre el sujeto y el objeto del conocimiento.

Este problema es el hilo conductor de la filosofía moderna. Emerge en la obra de Descartes, a quien se debe la idea de la *mente* como sujeto del conocimiento, y gana solidez con Locke y su pretensión de una teoría del conocimiento basada en los *procesos mentales* (Rorty, 1979). Sin embargo, fue Kant quien configuró el contexto óptimo para el relativismo. Habiendo asumido los principios de sus predecesores, Kant añadió la idea de que la mente impone una forma a la materia del conocimiento, dando lugar a la dicotomía *fenómeno/ noúmeno*: el mundo interpretado y humanizado y el mundo auténtico y objetivo. El tránsito de aquí al relativismo lingüístico era inevitable. Afirmar que las categorías de la lengua inciden en el pensamiento y la percepción de sus hablantes no es más que un trasunto

lingüístico de lo que Kant dijo que hacían las categorías del entendimiento (los *conceptos*) y la naturaleza de los sentidos (la *intuición*) con los datos empíricos (las *sensaciones*).

Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu: la primera es la facultad de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones; por la primera nos es *dado* un objeto, por la segunda es éste *pensado* en la relación con aquella representación (como mera determinación del espíritu). Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento. Ambos son o puros o empíricos. *Empíricos*, cuando una sensación (que supone la presencia real de un objeto) está contenida en ellos; *puros*, cuando con la representación no se mezcla sensación alguna. Ésta última puede llamarse la materia del conocimiento sensible. Por eso la intuición pura encierra sólo la forma bajo la cual algo es intuido; y el concepto puro, sólo la forma del pensar un objeto en general (Kant, 1781:58).

Lo que ha cambiado no es el guión, sino sólo el reparto. Si para Kant el pensamiento (o lo que hoy llamaríamos *mente*) incide en la percepción del mundo, para los defensores del relativismo lingüístico el lenguaje incide tanto en el pensamiento como en la percepción del mundo. No obstante, también el cambio de perspectiva, del pensamiento al lenguaje como constructor del mundo, fue anterior a Whorf y el estructuralismo, y se dio de manera independiente en distintos campos del saber.

Uno de ellos fue la filosofía del lenguaje anglosajona, la tradición que parte de los trabajos de Gotlob Frege y que culmina con la publicación póstuma de las *Investigaciones Filosóficas* (1953) de Ludwig Wittgenstein. Kant y sus precursores empiristas habían ignorado el lenguaje porque lo consideraban una transcripción convencional de conceptos independientes. La filosofía del lenguaje, sin embargo, afirmó desde el principio el poder de nuestras expresiones lingüísticas, creadoras de formas de pensamiento y de imágenes del mundo. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) de Wittgenstein, los tres fenómenos, lenguaje, pensamiento y mundo, alcanzan una identidad absoluta.

4. El pensamiento es la proposición con sentido.

4.001 La totalidad de las proposiciones es el lenguaje (...).

5.6 *Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo (...).

5.61 La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y esto, aquello no.

En efecto, esto presupondría, aparentemente, que excluimos ciertas posibilidades; y ello no puede ser el caso, porque, de otro modo, la lógica tendría que rebasar los límites del mundo (...).

Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar (Wittgenstein, 1922).

Esta idea pasó de la filosofía del lenguaje a la filosofía de la ciencia. En 1962 se publicó la obra *The Structure of Scientific Revolutions*, en la que Thomas Khun negaba la objetividad de los lenguajes científicos. Y en la misma dirección disparó Paul Feyerabend con su célebre y polémico *Tratado contra el método*. Nuestras impresiones sensitivas, lejos de ser neutrales, se hallan sometidas a expectativas teóricas y se ven necesariamente alteradas por ellas. La teoría no describe el mundo, lo construye.

La experiencia surge siempre *junto con* las suposiciones teóricas, *no* antes que ellas, y una experiencia sin teoría es tan incomprensible como lo sería una teoría sin experiencia (Feyerabend, 1975:155).

La experiencia no es homogénea y estable, sino que cambia de acuerdo con las estructuras de la ciencia. Los científicos de épocas y culturas diferentes trabajan dentro de paradigmas independientes en distintas construcciones teóricas del mundo. Ciencia, creencias y realidad cambian simultáneamente: el universo de los astrónomos ptolemaicos y el de los copernicanos son distintos porque unos y otros los describen de manera diferente.

El mundo unitario del sentido común se había fragmentado en tantos mundos como teorías científicas. Del mismo modo que, como veremos, había sucedido con las lenguas naturales, la conciencia del poder demiúrgico del lenguaje había desembocado en el relativismo.

## 1.2. Cada lenguaje, un mundo

La lingüística del siglo XIX fue otro campo del saber en que se señaló el poder creador del lenguaje sobre el pensamiento; fue, además, en el que propiamente brotó la idea del relativismo lingüístico.

A Wilhelm von Humboldt (1767-1835) le corresponde, tradicionalmente, el honor de ser el primer relativista. Como Whorf, fue un hombre de amplias inquietudes intelectuales: político, humanista, viajero, filósofo y filólogo, escribió desde críticas sobre las obras de Schiller y Goethe hasta un ensayo sobre la lengua vasca. Sus doctrinas han influido en las ideas de lingüistas como Ferdinand de Saussure y Noam Chomsky.

Para Humboldt, la lengua no nombra un mundo de objetos preexistente, sino que contribuye activamente a su génesis. Al igual que la filosofía del lenguaje, el pensamiento de Humboldt asume el esquema kantiano y supone la adaptación de sus conceptos fundamentales a un nuevo contexto. En particular, asume la creencia de que existen dos mundos que se corresponden: el de las cosas como nos las muestran nuestros lenguajes (lo que Kant llamó *mundo de los fenómenos* o *sensible*) y el de las cosas en sí (el *mundo de los noúmenos* o *inteligible*).

Esta creencia es un eco del mito de la caverna de Platón. No obstante, aparte de estar formulada en un lenguaje filosófico más moderno, existe una gran diferencia entre Platón y Kant. Platón confía en la posibilidad de conocer la realidad auténtica por medio del pensamiento, penetrando la bruma de lo sensible y heterogéneo hasta alcanzar lo inmutable, las *ideas* o *formas* universales que subsisten a sus manifestaciones particulares. Kant, por el contrario, cree que todo cuanto el hombre puede conocer por medio del pensamiento es la forma que éste impone a la realidad, lo que denomina *conceptos e intuiciones*. Las *ideas* platónicas no son más que reflejos del mundo de los noúmenos en el espejo de la mente; un espejo que no es neutral, sino que impone a la realidad sus servidumbres y necesidades (también la imagen de la mente y, más tarde, el lenguaje como un espejo, forman parte de la familia de metáforas que relacionan la cognición y la visión; v. Rorty, 1979). El cosmos se halla escindido en dos planos, y al hombre sólo le es posible acceder a uno de ellos, el que su propia

naturaleza humana contribuye a construir. Cuanto atesora como conocimiento de la realidad es la imagen que de ella le dan sus propensiones. La verdadera realidad, el noúmeno, permanece fuera de su alcance.

Nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanzan a estos entes; lo que llamamos noúmeno debe, pues, como tal, ser entendido sólo en sentido *negativo* (...). El concepto de noúmeno es pues sólo un *concepto-límite*, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene por tanto sólo un uso negativo (Kant, 1781:150-151).

La filosofía de Kant fue el hilo conductor del pensamiento del siglo XIX. Durante la primera mitad de siglo, el idealismo se convirtió en la respuesta más sólida a los problemas que había suscitado la epistemología kantiana. El idealismo eliminó el noúmeno porque se trataba de un concepto puramente negativo y, por consiguiente, ilusorio. Para el hombre, no existe nada más allá de su propia mente o conciencia; realidad y pensamiento son idénticos.

Pero para comprender a Humboldt debemos situarlo, además de en el contexto de sus contemporáneos, en la estela de pensadores como Hamann y Herder, quienes primero se sirvieron del lenguaje para superar la filosofía kantiana. Kant se había equivocado al juzgar que la razón era el único medio del conocimiento humano. En concreto, había olvidado la emoción, la fe y el lenguaje. Este último, como don de Dios, no es una mera articulación de sonidos en los que se encarna el pensamiento, sino la revelación misma de la realidad.

El mundo que Humboldt describe con la excelente metáfora del hilado es una síntesis del mundo hermético del idealismo y del mundo espiritual y lingüísticamente construido del misticismo profesado por Hamann y Herder.

Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquella, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra (Humboldt, 1836:83).

Ahora bien, en Humboldt aparece una nueva idea, la idea del relativismo lingüístico.

Como en el seno de una misma nación la lengua recibe el efecto de una subjetividad homogénea, puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo (id.:82-83).

El relativismo sólo es posible desde el momento en que se abandona la perspectiva del pensamiento por la del lenguaje. La diferencia entre Kant y Humboldt radica en que uno señala la razón y el otro la lengua como la fuerza que actúa sobre nuestras representaciones. La razón es una, común por naturaleza a todos los hombres. Por consiguiente, todos dejamos la misma impronta fisiológica y psicológica en los fenómenos.

Sin embargo, es evidente que existen infinidad de lenguas que, aunque unidas por semejanzas y vínculos, son ciertamente distintas entre sí y que, en cuanto a algunos aspectos, constituyen individualidades irreductibles. En cada lengua respira la actividad espiritual de sus hablantes, quienes contribuyen a su devenir en un compromiso entre la libertad y la sujeción al legado de las generaciones anteriores. Cada lengua ha sido cincelada por la acción de una misma fuerza espiritual, una fuerza que la propia lengua empuja adelante como la corriente de un río. Y el individuo es arrastrado por esa corriente sin que le quede más que un estrecho margen de creatividad.

Esa corriente, ese hálito espiritual que identifica cada lengua, es lo que Humboldt llama *forma*.

La exposición de la forma debe volver reconocible la vía específica que tomó la lengua, y con ella la nación, para expresar las ideas (...). Pues una lengua es por su naturaleza una determinada manera de concebir como unidad espiritual esos elementos lingüísticos que por referencia a ella han de considerarse como su materia. Cada lengua contiene una unidad espiritual, y es en virtud del efecto integrador de ésta como cada nación hace suya la lengua que ha heredado de sus mayores (id.:70).



Frente a la unidad de la razón, la diversidad del lenguaje humano se convierte en el eje del relativismo.

### **1.3. La controversia del relativismo lingüístico**

La *forma* de Humboldt tuvo sin duda un eco en la noción de *valor* de Saussure, aunque fuera un eco no ya espiritual sino inequívocamente positivista.

También en Saussure la lengua cobra un papel creador con respecto al pensamiento. Éste no es más que “una masa amorfa e indistinta” en la que “no hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua” (Saussure, 1916: 191).

El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es el de crear un medio fónico material para la expresión de las ideas, sino el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido (...). El pensamiento, caótico por naturaleza, se ve forzado a precisarse al descomponerse. No hay, pues, ni materialización de los pensamientos ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de ese hecho en cierta manera misterioso: que el “pensamiento-sonido” implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas (id.:192).

Fue, no obstante, el estructuralismo posterior a Saussure el que relacionó la estructura de la lengua con la visión del mundo. La realidad, en principio, había quedado excluida de la lingüística. A ésta sólo le correspondía, en el plano semántico, describir la forma del contenido, asumiendo que se trataba de una estructura inmanente y, por tanto, independiente del mundo de los objetos y sus divisiones.

Pero la relación entre la palabra y el mundo es una cuestión tan arraigada en nuestro pensamiento que acabó siendo imposible silenciarla. Y la respuesta del estructuralismo fue volcar la facultad organizadora de la lengua sobre el mundo extralingüístico: las categorías de la lengua inciden en el pensamiento y la percepción del mundo. Además, dado que cada

lengua dispone la materia de acuerdo con una forma diferente, a cada una le corresponde una visión del mundo distinta.

La significación es creación de la experiencia humana. Pero esta creación no se ajusta a delimitaciones o líneas divisorias dadas *con anterioridad* al lenguaje. En principio, esta creación podría ser completamente distinta y, de hecho, diversas lenguas representan diversas creaciones de significación. Así, las lenguas particulares no son sólo nomenclaturas distintas, desde un punto de vista puramente material, para interpretar cosas ya dadas, sino más bien redes de significación que organizan de diferentes maneras el mundo experimentado (Coseriu; citado por Baldinger, 1977:55).

Donde unas lenguas no establecen distinciones, otras se muestran tremendamente analíticas. En aymara, una lengua aborigen de Bolivia, existen varios términos que especifican el español *comer*: *mancam* (“comer hablando de adultos”), *ojochasim* (“c. hablando de niños”), *hatum* (“c. un hueso”), *thurum* (“c. un alimento tostado”), *chichim* (“c. carne”), *hacum* (“c. un alimento harinoso”), *allpim* (“c. un alimento cremoso”), *papim* (“c. puré”) (Baldinger, 1977:106). En japonés, sin embargo, hay un único término, *ashi*, para nombrar el “pie” y la “pierna”, que son por tanto entendidas como una unidad anatómica. Por el contrario, es sorprendente lo analítico que resulta cuando se trata de contar cosas. Por medio de una serie de sufijos, ha gramaticalizado diferencias que para un occidental no son pertinentes en absoluto. Así, mientras que un español usaría *tres* para todos los casos, un japonés distingue si se trata de personas (*san-nin*), de cosas planas, como un sello o una postal (*san-mai*), de libros o revistas (*san-satsu*), cosas alargadas (*sambon*), aparatos domésticos y máquinas (*sandai*), bebidas en recipiente (*sambai*), pisos (*san-gai*), cosas pequeñas (*sanko*), edificios o viviendas (*san-gen*), o si se quiere expresar un orden de preferencia (*san-ban*), el número de veces que tiene lugar una acción (*sankai*) o la edad (*san-sai*).

Whorf ilustraba su hipótesis mediante el contraste de la gramática del hopi con la de las lenguas occidentales o SAE (*Standard Average European*). Observó, por ejemplo, que en las lenguas SAE usamos el plural y los cardinales en dos sentidos distintos: uno *objetivo*, para contar

agregados de cosas simultáneamente presentes y de las que, por tanto, podemos tener una experiencia sensorial objetiva (*diez hombres, diez botellas, diez manos*); otro *imaginario* o metafórico, para contar agregados de cosas sucesivas y sólo imaginariamente simultáneas (*diez días, diez pasos, diez veces*). En hopi, sin embargo, el plural y los cardinales sólo pueden combinarse con entidades capaces de formar un grupo objetivo. Para expresar plurales imaginarios es necesario recurrir a la combinación del singular y un ordinal. Una oración como *estuvieron encerrados diez días* tiene en hopi la forma *estuvieron encerrados hasta el undécimo día* o bien *se les liberó después del décimo día* (Whorf, 1956:160-162). La diferencia no es meramente gramatical; está ligada a la distinta concepción del tiempo que subyace a las lenguas occidentales y al hopi.

La lengua hopi no contiene palabras, formas gramaticales, construcciones o expresiones para referirse directamente a lo que nosotros llamamos *tiempo* (...). No contiene referencia alguna al tiempo, ni explícita ni implícita (id.:73-74).

En lugar de nuestra división del tiempo en pasado, presente y futuro, la metafísica hopi se organiza en dos dimensiones, lo *objetivo* y lo *subjetivo*. Lo objetivo incluye todo aquello que es o ha sido accesible a los sentidos, sin distinguir en principio entre lo presente y lo pasado. Lo subjetivo, todo lo que nosotros situaríamos en el futuro, pero también, y sin distinción, todo lo que llamaríamos mental o imaginario. Es subjetivo lo que, para el hopi, es propio del *corazón*, de la naturaleza: el destino, la expectativa, el pensamiento, la emoción, el deseo... en suma, la vida interior, en la que se encuentra ya presente, aguardando a manifestarse, lo que ha de volverse objetivo.

En la dimensión subjetiva no existe el espacio. En la objetiva, espacio y tiempo se hallan trenzados por la gramática hopi. Los hopi no se plantean, por ejemplo, si lo que sucede en un lugar distante y lo que sucede aquí *ahora* ocurre *al mismo tiempo*. Los acontecimientos distantes en el espacio no pueden ser conocidos objetivamente *ahora* por el observador y hablante, sino sólo *más tarde*, cuando lo que sucede aquí *ahora* ya *ha pasado*. Lo que no ocurre *en este lugar*, no ocurre *en este tiempo*: la distancia espacial

conlleva distancia temporal, precisamente porque para el hopi sólo es relevante la primera (id.:73-80).

Las pruebas presentadas a favor del relativismo fueron abundantes y ciertamente sugestivas, pero no todos estuvieron de acuerdo con las conclusiones que se sacaban de ellas. Lenneberg señaló la circularidad de la argumentación: diferentes visiones del mundo explican las diferencias lingüísticas, y a su vez las mismas diferencias lingüísticas son la prueba de que existen diferentes visiones del mundo (citado por Mounin, 1975:215). A juicio de Lenneberg, sería necesario separar las percepciones psicológicas de sus manifestaciones lingüísticas y describirlas de manera independiente, para compararlas sólo en una segunda fase de la experimentación. Mientras no se proceda de este modo, la hipótesis del relativismo lingüístico es sólo una tautología sin valor científico.

Como Lenneberg, la mayoría de los investigadores llevaron el problema al terreno de la psicología: la percepción de los colores, el razonamiento matemático, la categorización de objetos de acuerdo con su forma, la capacidad para imaginar situaciones hipotéticas, etc. (Carroll, 1999:370-379). Lo cierto es que la propia formulación de la tesis relativista invitaba a ello:

En realidad, el pensar es extremadamente misterioso y la mayor luz que hemos podido arrojar sobre esta actividad procede del estudio del lenguaje. Este estudio muestra que las formas de los pensamientos de una persona son controladas por inexorables leyes de modelos, de las que ella no es consciente. Estos modelos son las sistematizaciones, imperceptiblemente intrincadas, de su propio lenguaje, suficientemente demostrado por una ingenua comparación y contraste con otras lenguas, especialmente con aquellas que pertenecen a una familia lingüística diferente. Su pensamiento se lleva a cabo en una lengua, ya sea ésta inglés, sánscrito o chino. Y cada lengua es un vasto sistema de modelos, unos diferentes de otros, en los que se hallan culturalmente ordenadas las formas y categorías mediante las que no sólo se comunica la personalidad, sino también se analiza la naturaleza, se notan o rechazan tipos de relación y fenómenos, se canalizan los razonamientos y se construye la casa de la conciencia (Whorf, 1956:283).

La significación no crea real y primariamente “cosas” exteriores, sino sólo “interiores”: los objetos de la experiencia en cuanto contenidos de la conciencia (...). El motivo de la experiencia puede ser exterior; por ejemplo, la percepción sensorial

de un árbol; pero la palabra *árbol* no significa esta percepción sensorial, sino que significa el árbol como algo captado por el hombre, como contenido de la conciencia (Coseriu; citado por Baldinger, 1977:102).

No obstante, hubo también críticas desde una perspectiva estrictamente lingüística. Mounin (1975:212-234), por ejemplo, reprobó el análisis de Whorf por la heterogeneidad de sus argumentos y sus pruebas, así como por haber ignorado que las lenguas expresan sus contenidos no sólo por medio de servidumbres, sino también de opciones. El que un contenido forme parte de las categorías gramaticales de una lengua y no de las de otra no significa necesariamente que los hablantes de la segunda no puedan expresarlo y, por consiguiente, que esté excluido de su pensamiento y su visión del mundo. Así, en las lenguas que sólo distinguen el singular del plural, el morfema dual del griego es equivalente a la combinación sintáctica de un núcleo sustantivo y el adyacente cardinal *dos*. El contenido es el mismo; lo único que cambia es la manera de codificarlo. De la misma opinión es Jakobson (1971:263): “si en una lengua no existe una determinada categoría gramatical, podemos traducir su significado a través de medios léxicos”.

A estas críticas podría añadirse el hecho de que, como el hopi, también nuestras lenguas trenzan en ocasiones el espacio y el tiempo. Hablamos de *días lejanos, noches largas, vacaciones cortas*. Expresamos, en general, el tiempo en términos del espacio: el tiempo *transcurre* (lat. *transcurrere*, de *currere*: “correr”), *pasa, no corre sino vuela*. Se trata de metáforas tan arraigadas en nuestro lenguaje que no somos conscientes de ellas, pero que sorprenderían al hablante de una lengua en la que espacio y tiempo jamás se relacionaran tanto como a Whorf las peculiaridades del hopi; seguramente también él se haría una extraña idea de nuestra metafísica a partir de estas expresiones y otras similares. Incluso existen análisis de las lenguas occidentales que cuestionan nuestra concepción tradicional del tiempo. Weinrich (1964), tras estudiar el uso de los tiempos verbales en varias lenguas románicas y germánicas, llegó a la conclusión de que los tiempos gramaticales, antes que a la división entre pasado, presente y futuro, responden a dos perspectivas distintas del hablante. Éste puede referirse al mundo como algo *comentado* y cercano, con tensión y

compromiso, o como algo *narrado* y distante. El sistema de los tiempos gramaticales que describe Weinrich, flexible y subjetivo, tiene tan poco que ver con nuestra imagen metafísica del tiempo como el del hopi, “y quizá le esté más emparentado de lo que Whorf ha osado pensar” (id.: 390).

El relativismo de Whorf era una hipótesis explícita; el de los estructuralistas, el postulado implícito de un método de análisis. Por consiguiente, las respuestas críticas al estructuralismo adoptaron un cariz diferente. No bastaba con esgrimir objeciones, como los oponentes de Whorf, sino que era preciso proponer un modelo alternativo. Uno de estos modelos fue la *onomasiología* de Heger y Baldinger.

Frente a quienes identificaban la estructura de cada lengua particular con el universo conceptual de sus hablantes, Heger y Baldinger establecieron la distinción entre *significado* y *concepto*. El significado es relativo al sistema de una lengua dada, pero no es más que la expresión lingüística de un concepto independiente. El concepto pertenece a un nivel de abstracción superior, y se materializa en diferentes *sememas* (significados léxicos). La onomasiología parte de un concepto para rastrear sus manifestaciones léxicas. El campo onomasiológico, por tanto, representa la estructura de todos los sememas que realizan un mismo concepto.

El principal escollo para la onomasiología es que un concepto no puede separarse de alguna de sus manifestaciones en alguna lengua particular, “puesto que en la práctica el concepto no es aprehensible sino con la ayuda de un *significante*” (Baldinger, 1977:110). Esto, ciertamente, no decía mucho a favor de su abstracción y su independencia. La estrategia de Heger fue adoptar un punto de vista netamente estructural: el concepto no puede mostrarse de por sí, sino sólo como nodo de un sistema de relaciones entre conceptos, como miembro de una estructura conceptual.

Así, al margen de toda lengua particular, la significación de los términos de afirmación y negación (“sí/no”) a una interrogativa directa puede representarse mediante una estructura abstracta de cuatro conceptos (el ejemplo es de Catford; citado por Baldinger, 1977:112-113).

	<b>SITUACIÓN:</b>	Llueve	No llueve
<b>PREGUNTA:</b>	¿Llueve?	1	3
	¿No llueve?	2	4

Estos cuatro conceptos se desligan de los significados lingüísticos en cuanto miembros de la estructura abstracta, en virtud de la cual quedan definidos con independencia de las lenguas particulares que sirven para expresarlos. De hecho, el mismo sistema conceptual subyace a todas las lenguas particulares, y puede ser seccionado de manera distinta en cada una de ellas.

**SEMEMAS:**

<b>CONCEPTOS</b> ↓	Español	Francés	Japonés
1	<i>sí</i>	<i>oui</i>	<i>hai</i>
2		<i>si</i>	
3	<i>no</i>	<i>no</i>	<i>ie</i>
4			<i>hai</i>

De acuerdo con la onomasiología, el relativismo es propio únicamente de un nivel de análisis superficial, el de las lenguas concretas. Es en él donde se da la significación, la relación que media entre un semema y un significante. Pero existe un nivel más abstracto bajo las estructuras de todas las lenguas particulares, el nivel de los conceptos. Si el semema es el objeto mental ligado a un significante, el concepto es el objeto mental puro (Baldinger, 1977:162), la refutación eficiente del relativismo lingüístico.

#### 1.4. En cuanto al presente

Casi cincuenta años después de la publicación de los trabajos de Whorf y con la semántica estructural más próxima a la historia de la lingüística que a la investigación de vanguardia, el relativismo lingüístico se ha vuelto poco más que una curiosidad de manual, una excentricidad, si bien no exenta de atractivo, dudosamente fructífera. Es obvio, por un lado, que las lenguas presentan diferencias estructurales que tienden a acentuarse en proporción con la lejanía de sus familias. En esto, ciertamente, no son distintas de sus propios hablantes. Pero también resulta obvio que las diferencias estructurales tienen un límite; de ahí que podamos interpretar y traducir los mensajes de una lengua ajena con los recursos de la propia. Lo que no está claro en absoluto es en qué medida las diferencias lingüísticas están vinculadas a diferencias cognitivas.

No obstante, los estudios sobre el lenguaje prosiguen su desplazamiento implacable hacia la mente, y la lingüística está cada día un poco más cerca de ser, como postulaba Saussure, “parte de la psicología”. No es de extrañar que en este contexto el problema del relativismo reclame una nueva consideración, aunque se trate de un relativismo mucho menos beligerante que el de Whorf, un relativismo tímido, que tan pronto se afirma o se supone como se niega, con la misma vergüenza con que se oculta un defecto físico del que antes, sin embargo, hemos tratado de sacar provecho. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando Cuenca y Hilferty definen el concepto de *imagen* en su *Introducción a la lingüística cognitiva*.

Las imágenes no se refieren necesariamente a la percepción visual, sino a la manera como concebimos una determinada situación. Se fundamentan, por tanto, en nuestra capacidad mental de estructurar una misma situación de varias formas (...).

La gramática sirve, en gran parte, para estructurar el contenido conceptual de un enunciado (...).

Designamos una misma entidad, pero a través de imágenes distintas. Lo esencial es, sencillamente, reconocer la íntima relación que existe entre conceptualización y gramática, sin llevarla hasta sus últimas consecuencias (Cuenca y Hilferty, 1999:79–81).



En realidad, la mayor parte de las aportaciones del enfoque cognitivo (la relación entre significación y categorización, la función simbólica de la gramática, el concepto de *dominio cognitivo*, etc.) invitan a una defensa del relativismo lingüístico. Consciente de ello, Johnson trata de desmarcar la semántica cognitiva tanto del relativismo como del realismo.

La semántica cognitiva aporta una orientación filosófica que va más allá de la dicotomía objetivo/subjetivo, hacia una visión del significado y el pensamiento humanos como algo ni absolutamente fundado ni meramente arbitrario o sometido al azar (Johnson, 1992:346).

Deberíamos esperar que exista variación de una cultura a otra, además de variación a través de la historia, basada en distintas elaboraciones de imágenes esquemáticas (*image schemas*) comunes. Es decir, dado el tipo de seres que somos en este punto de nuestro desarrollo, la manera en que pensamos y razonamos acerca de las cosas se encuentra muy constreñida, pero siempre existe un cierto margen de indeterminación, que es el pilar de nuestra habilidad para adaptarnos a nuestra situación o para transformarla (id.:355).

También su tentativa, sin embargo, resulta muy elusiva y poco convincente. Tanto él como Cuenca y Hilfert se conforman con darle la espalda al problema porque saben que se trata de un callejón sin salida. Pero el relativismo lingüístico ha llegado a ser más que una hipótesis, y desde el momento en que se emplean términos que pertenecen a su vocabulario (*esquema conceptual, construcción del mundo...*) o afirmaciones como “*los patrones conceptuales que usamos para entender las situaciones tienen una metafísica implícita*” (id.:362)), es necesario aceptarlo o definir un entorno en el que sea posible manejarlos sin arrastrar los prejuicios que les están asociados (las dicotomías *esquema/contenido, fenómeno/noúmeno, lengua/pensamiento, relativo/universal, subjetivo/objetivo, constructivismo/realismo, etc.*).

## 2. ALCANCE DEL RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

### 2.1 Arbitrariedad y motivación

*Sócrates:* ¿No te parece que cada cosa tiene una esencia lo mismo que un color y cuantas propiedades citábamos hace un instante? Y antes que nada, ¿el color mismo y la voz no tiene cada uno su esencia, lo mismo que todo cuanto merece la predicación de ser?

*Hermógenes:* Pienso que sí.

*Sócrates:* ¿Pues qué? ¿Si alguien pudiera imitar esto mismo, la esencia de cada cosa, con letras y sílabas, no manifestaría acaso lo que es cada cosa? ¿O no es así?

(Platón, *Cratilo*).

El lenguaje icónico y epifánico que describe Platón en el *Cratilo* se halla muy lejos de los postulados de la lingüística. De acuerdo con Saussure, una lengua es un sistema de signos en el que los conceptos o *significados* y las expresiones o *significantes* se unen por un vínculo arbitrario. La *arbitrariedad* de los signos lingüísticos no quiere decir que la asociación de sus dos planos dependa del arbitrio del individuo; todo lo contrario, éste se encuentra en cada momento ante la lengua como un sistema colectivo y heredado, “atado a la lengua tal como es” (Saussure, 1916:135). La misma idea estaba ya presente en Humboldt.

Si se piensa cómo en cada pueblo cada generación experimenta la influencia conformadora de todo lo que su lengua ha ido tomando de la experiencia a lo largo de todos los siglos anteriores; si se advierte que sólo la fuerza propia de cada generación entra en contacto con todo eso, y ni siquiera de una manera pura, puesto que la generación naciente sigue viviendo mezclada con la que le precede; si se tiene todo esto en cuenta, se vuelve claro hasta que punto es en realidad exigua la fuerza del individuo frente al poder de la lengua (Humboldt, 1836:87–88).

La arbitrariedad se refiere no a la falta de convención del signo, pues en ella reposa su misma esencia y posibilidad, sino a su falta de motivación:

no hay ninguna razón para que la expresión *mesa* sea el significante de su correspondiente significado; en particular, ninguna razón de similitud o semejanza. Cada lengua, de hecho, asocia al concepto su propio significante: el inglés *table*, el danés *bord*, el alemán *Tafel*, el ruso *stol*, el japonés *teburu*, etc.

Incluso en los signos en que existe semejanza entre los dos polos (las onomatopeyas en la lengua, y cualquier icono en general, como el hombrecillo rígido y rojo de los semáforos y su antagonista verde y andarín) lo que sanciona la significación es la convención social, y no la semejanza.

La expresión lingüística, por consiguiente, es sólo distintiva (en el sistema) o contrastiva (en la secuencia), nunca significativa. Su función es distinguir el signo de otros signos con los que mantiene relaciones paradigmáticas o sintagmáticas. La significación no es propia ni del nivel de la expresión ni del nivel del contenido tomados de por sí, sino únicamente del signo que los integra por medio de un vínculo arbitrario.

La relación entre la arbitrariedad, la diversidad y el relativismo lingüístico es fundamental y compleja. El relativismo nace de la conciencia de que existen diferentes lenguas con diferentes convenciones lingüísticas; se entronca, pues, en la diversidad: quien tiene un reloj sabe la hora, quien tiene dos jamás estará seguro. Pero la diversidad sólo es posible porque el signo lingüístico es arbitrario. O, desde el ángulo contrario, gracias a la diversidad hemos tomado conciencia de la arbitrariedad del signo. ¡Si el ser humano hablase una sola lengua, universal y monolítica, seríamos de la opinión de Cratilo!

Cuando Jakobson afirma que “toda experiencia cognitiva puede expresarse en cualquier lengua existente” (1971:263), se sabe legitimado por la arbitrariedad del signo lingüístico y la consiguiente falta de significación de la expresión aislada. El significado del español *Tengo un coche* y el japonés *Kuruma o motte imasu* (literalmente, “estoy teniendo un coche”) es el mismo, aunque uno se exprese mediante un presente simple y el otro mediante una perífrasis de continuidad, similar a la de *Tegami o kaite imasu* (“estoy escribiendo una carta”). Por tanto, todo lo que puede

decirse en una lengua puede decirse en todas. O, si se prefiere, todo puede traducirse.

Ninguna carencia en la gramática de la lengua a la que se traduce hace imposible una traducción literal de toda la información conceptual del original (...).

Cuando aparece alguna deficiencia, se puede precisar y ampliar la terminología por medio de préstamos o de calcos, de neologismos o de cambios semánticos, o, llegado el caso, de circunloquios (id.).

Es decir, siempre se puede adoptar una nueva convención, crear un nuevo signo, asociando al significado que se desea traducir un significante arbitrario.

Como observa Steiner, la postura que adoptemos acerca de la posibilidad y el alcance de la traducción ha de ser coherente con la que adoptemos acerca del relativismo lingüístico.

La teoría lingüística se esfuerza por determinar si la traducción es verdaderamente posible. La filosofía del lenguaje admite dos puntos de vista radicalmente opuestos. Según el primero, la estructura subyacente del lenguaje es universal y común a todos los hombres. Las diferencias entre las lenguas humanas son sólo superficiales. La traducción resulta plausible precisamente porque es posible identificar y ver funcionar en todos los idiomas, por singulares o extravagantes que sean sus formas superficiales, los universales genéticos, históricos, sociales que tienen el mayor arraigo y de los que derivan todas las gramáticas. Traducir es superar las disparidades superficiales de las lenguas con objeto de traer a la luz sus principios ontológicos fundamentales y, en última instancia, comunes y compartidos (...).

(La tesis contraria sostiene que) la traducción es imposible. Lo que consideramos traducir no pasa de ser un conjunto convencional de analogías aproximadas, un esbozo de reproducción apenas tolerable cuando las dos lenguas o culturas tienen algún parentesco, pero francamente espurio cuando están en juego dos idiomas remotos y dos sensibilidades tan distintas como distantes.

Entre estos dos polos puede desplegarse toda una gama de actitudes intermedias. Es raro que alguna de las posiciones sea mantenida con absoluto rigor (1975:95-96).

Incluso el optimismo de Jakobson reconoce un horizonte de la traducción. Si bien todas las lenguas pueden codificar cualquier contenido cognitivo y

lo único en que difieren es en los medios gramaticales que emplean, hay ciertos usos del lenguaje en los que la gramática se vuelve significativa, en los que abandona su condición habitual de fondo y se vuelve figura. “En los chistes, los sueños, la magia, en lo que podríamos llamar mitología verbal cotidiana, y sobre todo en la poesía, las categorías gramaticales llevan una gran carga semántica” (Jakobson, 1971:265). Estos discursos, en los que se polariza aquello que distingue y separa las lenguas, constituyen el límite de la traducción. Cuando las lenguas dejan de ser el vehículo de significados neutrales y se orientan sobre sí mismas, se abre un abismo insondable entre ellas, un abismo que desafía todo intento de traducción.

Esto sucede, por ejemplo, en los poemas de Paul Celan, en los que las palabras son resemantizadas mediante la paronomasia, la anáfora o la cesura; en cualquier caso, se las arranca de la arbitrariedad, bien para restituirles su etimología (*étymos*: “verdadero, auténtico, genuino”), bien para inscribirlas por asociación en un nuevo horizonte semántico.

(...) Auf  
Sternen-  
bahnen, von Welten-  
splittern geküßt, von Zeit-  
körnern genarbt  
von Zeitstaub, mit-  
verwaisend mit euch,  
Lapilli, ver-  
zwergt, verwinzigt, ver-  
nichtet,  
verbracht und verworfen (...)

En palabras de Jean Bollack (2001:26), “todo será reconstruido desde esta perspectiva, las letras, consonantes y vocales, hasta las sílabas”. ¿Cómo traducir un lenguaje que sobre todo se significa a sí mismo?<sup>1</sup> En el discurso

---

<sup>1</sup> José Luis Reina Palazón lo ha hecho de la siguiente manera: “(...) Por / estelares / órbitas, por astillas / de mundos besado, por granos / de tiempo graneado, por polvo de tiempo, con- /

de Celan no hay nada insignificante, aunque “debe presentarse en efecto como arbitrario a todo aquel que no esté familiarizado con este fondo movedizo y con estas prácticas del desplazamiento en la embriaguez y la libre invención” (id.:27).

Hjelmslev describió la *connotación* como una metasemiótica en la que un signo remite, además de a su propio significado, a otro contenido del que constituye el plano de la expresión (Barthes, 1974:76–77).

Expresión connotativa		Contenido connotado
<i>Expresión</i>	<i>Contenido</i>	

SIGNO CONNOTATIVO

Los discursos en los que los medios formales se cargan de significado encajan en este modelo. Los signos connotan su lugar en la lengua, remiten a su estrecha trabazón con otros signos de la lengua. Pues el signo no es una singularidad independiente y neutra, sino que forma parte de una trama de relaciones que se corresponde con lo que Saussure (1916) denominó *valor*. El signo no es más que una encrucijada de valores que lo asemejan y lo diferencian, que lo aproximan y lo alejan de otros signos, valores que definen su identidad, su función y su lugar en la lengua y de los que, por consiguiente, no puede abstraerse. Podemos traducir la oración o la palabra en la medida en que podamos aislarla de toda referencia a su lengua de origen, puesto que no podemos reproducir en la lengua meta las relaciones que mantiene dentro de ella. Por tanto, traducir significa obviar dichas relaciones, “superar las disparidades superficiales de las lenguas”. Pero cuando las disparidades ganan relieve, cuando la estructura de la lengua eclipsa su finalidad comunicativa y el signo arrastra consigo la red de semejanzas y diferencias que constituyen su esencia, la única traducción posible es la “transposición creativa” (Jakobson, 1959:266).

---

huerfanándose con vosotros, / lapilli, de- / crecido, disminuido, destruido, / disipado y dislocado / (...)" (Paul Celan, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999:181).

En el seno de la lengua, pues, el signo está inmerso en un complejo haz de tensiones que atenúan su arbitrariedad. Como ya observó Saussure (1916:219–222), en este sentido “el signo puede ser relativamente motivado”. Además de remitir a las unidades que se le oponen, que no son él y que delimitan su identidad por medio de esta diferencia, el signo apunta hacia otras unidades con las que guarda relaciones (el término de Saussure es *solidaridades*) de orden asociativo y de orden sintagmático. Estos dos órdenes se corresponden con lo que Jakobson (1967) denominó polo metafórico y polo metonímico del lenguaje. El primero asocia unidades ligadas en la lengua por su semejanza y que forman un paradigma de selección, de modo que pueden sustituirse en el discurso. El segundo, unidades próximas o bien en la lengua y el discurso, o bien únicamente en el discurso, vinculadas por la contigüidad en cualquier caso. El papel de ambos órdenes es limitar la arbitrariedad del signo, “introducir un principio de orden y de regularidad” en la lengua (Saussure, 1916:221).

Al afirmar que “toda experiencia cognitiva puede expresarse en cualquier lengua existente”, Jakobson tenía presente la posibilidad de asociarle un significante arbitrario. Esta posibilidad es incuestionable, pero lo cierto es que cuando la lengua experimenta algún cambio o adopta alguna expresión, existe una tendencia a mitigar la arbitrariedad preservando cierto grado de motivación. La mayoría de los cambios semánticos o gramaticales obedecen al principio de metonimia o al de metáfora, de modo que la nueva unidad está motivada, aunque se trate de una motivación secundaria. La expresión no reproduce, como en el *Cratilo*, “la esencia de cada objeto”, sino que cambia por analogía con otras unidades con las que guarda alguna relación de contigüidad o semejanza.

La motivación del cambio semántico es evidente. Nombramos el *cartón de cigarrillos* por medio de una metonimia que identifica el objeto con su material, y hablamos de la *escala* de un mapa por la semejanza entre su representación gráfica y una escala o escalera de mano. Los ejemplos son inagotables: el léxico es un capital de metonimias (el *palm* de longitud, el *palo* en la espalda, la *cátedra* del catedrático) y de metáforas (la enfermedad del *mongolismo*, los *polos* de una pila, los vehículos de *oruga*). La mayoría son tan familiares que han acabado por volverse invisibles.

La lingüística cognitiva ha señalado la similitud entre el cambio semántico y la gramaticalización. Cuando una unidad léxica adopta una función gramatical, o cuando la función de una estructura gramatical se diversifica o se altera, el cambio tampoco es aleatorio, sino que “tiende a mantener la iconicidad entre forma y significado” (Cuenca y Hilferty, 1999:156–157). Usamos la perífrasis *ir a* + INFINITIVO con valor de futuro por la contigüidad entre un desplazamiento espacial, que era su sentido original, y un desplazamiento temporal: todo movimiento en el espacio supone un movimiento en el eje temporal (id.:169–171).

Sobre esta concepción del cambio gramatical se asienta la tesis de que “el lenguaje manifiesta diferentes grados de iconicidad. La iconicidad, en palabras de Croft, explica el hecho de que la estructura del lenguaje refleje, de alguna manera, la estructura de la experiencia, es decir, la experiencia del mundo, incluida la perspectiva que impone el hablante sobre el mundo” (id.:181). Todo ello, por lo demás, en el más puro vocabulario del relativismo lingüístico, por más que se empeñe en desmarcarse de él la semántica cognitiva.

La arbitrariedad, pues, tiene su límite en los principios que rigen la organización interna de una lengua y, más en concreto, en los caminos que cada lengua ha tomado hasta volverse una compleja trama de proximidades y lejanías, de analogías y diferencias que sustentan su peculiaridad. Éstas no llaman en principio la atención del nativo, quien las toma por algo natural y necesario, pero sí las del extranjero, quien las contrapone a las propias y descubre en ellas un nuevo mapa conceptual, una red de relaciones alternativa. El extranjero mira la lengua extraña con los ojos de un niño, para él todo resulta nuevo y sorprendente. Las pruebas aducidas a favor del relativismo no son sino ejemplos de esta perplejidad ante la diferencia, ejemplos que proceden de los dos tipos de relaciones que se dan en la lengua, la oposición distintiva y la asociación metafórica o metonímica.

Los primeros son los favoritos de la semántica estructural. Se refieren a distinciones pertinentes en una lengua y que otra en cambio ignora, lo que origina paradigmas asimétricos. El esquema de Hjelmslev (citado por Corneille, 1976:161) es todo un clásico.



<b>Español</b>	<b>Francés</b>	<b>Alemán</b>	<b>Danés</b>
<i>árbol</i>	<i>arbre</i>	<i>Baum</i>	<i>troe</i>
<i>madera</i>	<i>bois</i>	<i>Holz</i>	<i>skov</i>
<i>bosque</i>		<i>Wald</i>	
<i>selva</i>	<i>forêt</i>		

El léxico sueco de las relaciones familiares, por ejemplo, es mucho más analítico que el español. Si un español habla de uno de sus sobrinos, solamente informa de cuál es su sexo: si se trata de su *sobrino* o de su *sobrina*. Un sueco, sin embargo, informa además de si es hijo/a de su hermano o de su hermana. El paradigma formado en español por tres términos comprende siete en sueco.

**SUECO**

**ESPAÑOL**

<i>syskonbarn</i> (“sobrinos”)				<i>sobrin</i>	
<i>brorsbarn</i> (“hijos del hermano”)		<i>systerbarn</i> (“hijos de la hermana”)		<i>sobrin</i>	
<i>brorsson</i> (“hijo del hermano”)	<i>brorsdotter</i> (“hija del hermano”)	<i>systemson</i> (“hijo de la hermana”)	<i>systerdotter</i> (“hija de la hermana”)	<i>sobrino</i>	<i>sobrina</i>

La diferencia radica en que, mientras que en español sólo es lingüísticamente pertinente el sexo del sobrino, en sueco lo es además el sexo del padre del sobrino. En el otro extremo, el italiano *nipote* no sólo significa “sobrino” o “sobrina”, sino también “nieto” o “nieta” (la marca de género la aporta el artículo: *il nipote, la nipote*). En todo caso, no obstante, es posible establecer equivalencias entre los paradigmas, puesto que segmentan la misma sustancia del contenido.

Tan interesantes como éstas son las asimetrías basadas en las semejanzas y contigüidades que, como verdaderas fuerzas gravitatorias, mantienen en rotación los signos de una lengua. Persuadido de su importancia, Whorf (1956) acuñó la noción de *criptotipo*. El criptotipo es un significado elusivo y oculto que no se corresponde con ninguna palabra específica ni está marcado formalmente; es la “metafísica” implícita en la gramática, la cual sólo puede desvelarse mediante un análisis sutil del juego de analogías que polarizan la lengua.

Este concepto acerca a Whorf al segundo Wittgenstein. Wittgenstein estaba convencido de que la mayoría de los problemas filosóficos nacen de nuestra falta de visión sinóptica (“*unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit*”), es decir, porque no somos capaces de comprender las conexiones que existen entre nuestros conceptos. La filosofía tiene el fin de mostrar estas conexiones para disipar la bruma que flota sobre el lenguaje. No es difícil percatarse del parentesco entre la noción de *criptotipo* y la de *representación sinóptica*. La representación sinóptica “es de fundamental significación para nosotros”, dice Wittgenstein (1953: §122); y continúa: “designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas”.

La concepción del tiempo, por ejemplo, lejos de ser objetiva, radica en una serie de metáforas que nos repiten nuestras lenguas. Como los hopi, expresamos el tiempo en términos espaciales: el pasado está *detrás*, el futuro *delante*; *adelantamos* o *atrasamos* el reloj; *avanzamos* hacia el futuro, *dejamos atrás* el pasado; futuro y pasado son *lejanos* o *cercanos*; *vendrán* tiempos mejores; el genio *se adelanta* a su época. La propia etimología de *pasado* nos remite al *paso*. El presente es, literalmente, lo que tenemos delante: *quod prae-est*. En latín es frecuente el desplazamiento de términos espaciales hacia un significado también

temporal: *ubi* (“donde”, “cuando”), *post* (“detrás”, “después”), *ante* (“delante”, “antes”).

Alterar estas metáforas supondría alterar nuestra concepción del tiempo, del mismo modo que una lengua con metáforas distintas nos da la impresión de estar ante una concepción diferente. Muchos de los análisis de Whorf se orientan en este sentido. Por ejemplo, observa que el hopi no distingue entre presente, pasado y futuro, sino entre las categorías (los criptotipos) de *objetivo* y *subjetivo*. Lo que nosotros llamamos *futuro* cae dentro del *subjetivo* hopi. Pero mientras que nosotros usamos metáforas de movimiento (*vamos* hacia el futuro, el futuro *viene* hacia nosotros), las palabras del hopi “se refieren al proceso de acontecer sin llamarle movimiento; son “*aconteceres hacia aquí*” (*pew’i*) o “*aconteceres de ello*” (*angqö*) o “*llegados*” (*pitu*, en plural *öki*), refiriéndose, por lo tanto, a la manifestación terminal, a la llegada actual a un punto dado y no a ninguna clase de movimiento que haya precedido a la llegada” (Whorf, 1956:76). El uso de diferentes metáforas abre un abismo entre nuestro futuro y el subjetivo hopi. Éste, si bien es dinámico y está por suceder, no se encuentra en movimiento, “no está avanzando hacia nosotros, encontrándose fuera en un futuro, sino que ya ESTÁ CON NOSOTROS en forma vital y mental y su dinamismo trabaja en el campo del acaecer o del manifestar, o sea desplegándose por grados, sin movimiento, desde lo subjetivo hasta llegar a un resultado que es lo objetivo” (id.).

El análisis de estos desarrollos metafóricos y metonímicos, prácticamente ignorados por la semántica convencional, es uno de los principales retos de la semántica cognitiva. Ésta los considera en el contexto de los procesos cognitivos. La metáfora, por ejemplo, proyecta un dominio conceptual sobre otro, con la condición de que los una algún tipo de semejanza. La proyección obedece a lo que se ha denominado *imágenes esquemáticas* (*image schemas*).

Se trata de una subclase de imágenes conceptuales que surge de experiencias perceptuales y motoras recurrentes en el curso del desarrollo cognitivo. La hipótesis es que, a partir de la interacción corporal que tenemos con el entorno, abstraemos ciertas pautas que luego subyacen a buena parte de nuestro sistema conceptual. Las imágenes esquemáticas, pues, son el producto de nuestra habilidad de sistematizar y

reconocer similitudes entre objetos y situaciones. Y lo que es más importante: sirven para fundamentar los procesos simbólicos que impregnan profundamente la cognición cotidiana (Cuenca y Hilferty, 1999:106).

En general, tendemos a expresar lo abstracto e imaginario en términos de lo concreto y tangible (Santos Domínguez y Espinosa Elorza, 1996:21). El tiempo, por ejemplo, con el vocabulario del espacio. De un modo análogo, el lenguaje de los procesos mentales se nutre de metáforas tomadas de nuestra experiencia corporal. *Ve*o lo que quieres decir, *me trago* una mentira, los argumentos son *fuertes* o *débiles*, las ideas son *brillantes*, *cambiamos* de opinión como de camisa. Es parte de lo que Sweetser ha llamado “*MIND AS BODY metaphor*” (Sweetser, 1990:28-32). Incluso la metáfora aislada porta muchas veces consigo toda una filosofía: en japonés, *shashin* (“fotografía”) significa literalmente “representación de la verdad”, mientras que *fotografía*, *photograph* y *photographie* son metáforas técnicas: “escritura o dibujo de luz”; en alemán, *aufnehmen* (“recoger, absorber, asimilar”) puede funcionar como sinónimo del más común *fotografieren*.

En suma, el signo es arbitrario por lo que respecta a la relación entre sus dos planos. Pero, por su propia naturaleza, un signo jamás está aislado, sino circundado por otros signos que delimitan su valor lingüístico. Allí donde aparece, arrastra consigo las semejanzas y diferencias que le confieren dimensión y sentido. La arbitrariedad del signo, pues, acaba en cuanto lo consideramos no como una entidad singular sino en el contexto de la convención que sanciona su uso.

El relativismo lingüístico, junto con las dificultades de la traducción, procede del hecho de que lenguas distintas responden a convenciones distintas. Podemos traducir con cierta facilidad entre lenguas próximas, cuyos paradigmas funcionales y cuyos desarrollos metafóricos y metonímicos sean afines; no así entre lenguas lejanas y divergentes. Y si podemos establecer equivalencias entre los paradigmas semánticos, puesto que seccionan la misma “parcela de la realidad”, la misma sustancia del contenido, es mucho más difícil tender puentes entre los entramados de vínculos metafóricos y metonímicos. Entre otras razones, porque los propios hablantes de una lengua son los menos conscientes de ellas, porque

sus ojos, como los de un murciélago, son incapaces de ver lo que se encuentra a la luz; porque no tenemos una visión sinóptica de nuestro intrincado lenguaje. “Los aspectos que son más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianidad”, dice Wittgenstein. “Lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención” (1953:§129). Por consiguiente, cuando estas relaciones de motivación cobran protagonismo, el espacio entre las lenguas se dilata y la eficacia de la traducción se reduce. De hecho, todo lenguaje se empaña cuando, mediante la interrogación o la parodia, toma sus propias convenciones por objeto; la comprensión de ese discurso exige una mayor intimidad y un mayor compromiso (pensemos en Stravinsky, en Klee, en Beckett).

Limitar la arbitrariedad del signo lingüístico supone, pues, asumir la existencia de diferencias sustantivas en las estructuras de las lenguas. Otra cuestión es si de las diferencias estructurales se siguen diferencias cognitivas; si es cierto que las categorías de la lengua moldean o, cuando menos, reflejan el pensamiento y la concepción del mundo y cuál puede ser en cualquier caso el sentido de tales asertos.

## **2.2. Mundos lingüísticos**

El relativismo lingüístico afirma que existe un isomorfismo entre la lengua y el pensamiento. Lenneberg señaló que, para probar esta hipótesis, sería necesario separar los fenómenos lingüísticos de su contrapartida extralingüística. Sólo si ambos lados de la ecuación pudieran ser descritos de manera independiente se comprobaría el verdadero alcance de las diferencias estructurales entre las lenguas.

El problema nos conduce siempre a la misma situación: de un lado tenemos lo lingüístico, del otro lo cognitivo. Los fenómenos del primero son públicos y tangibles; los del segundo, privados y ocultos. *Vemos*, ciertamente, las diferencias lingüísticas; pero sólo podemos suponer que lleven emparejadas diferencias cognitivas. Acuciados por la necesidad de criterios que relacionen lo mental y lo cognitivo, criterios empíricos y no tautológicos (como argumentar que las diferencias lingüísticas manifiestan diferencias cognitivas y que las diferencias cognitivas se deben a

diferencias lingüísticas), tanto los defensores como los detractores del relativismo se han atascado en esta imagen tenaz de dos mundos gemelos.

No podía ser de otra manera, pues esta imagen procede de la misma tradición filosófica que el propio relativismo lingüístico. Éste no es más que una versión del *relativismo conceptual*, el cual le debe a Kant la idea de la existencia de un *esquema conceptual*, y a la perspectiva histórica y pluralista del romanticismo alemán la posibilidad de diversos esquemas.

Los esquemas conceptuales son formas de organizar la experiencia; son sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones; son puntos de vista desde los cuales individuos, culturas o períodos examinan los acontecimientos que se suceden (...). La realidad misma es relativa a un esquema: lo que cuenta como real en un sistema puede no hacerlo en otro (Davidson, 1984:189).

Una de las formulaciones más frecuentes de esta doctrina dice que los hablantes de lenguas distintas tienen concepciones del mundo también distintas. Ahora bien, en ningún momento se precisa el significado de *concepción del mundo* ni cómo se puede comprobar si dos de ellas son o no diferentes. El significado se da por comprendido, y la verificación queda pendiente hasta que el avance científico la consienta. Sin embargo, desde el momento en que se introducen en la argumentación términos como *concepción del mundo* o *visión de la realidad* o *cognición* dando por supuesto su sentido, su propia liviandad semántica los deja a merced de sus connotaciones y la cuestión es atraída como por un imán al hermetismo de la mente y los procesos mentales.

Situado el *quid* en la mente, el problema adopta la siguiente forma: el lenguaje es una descripción de lo que pensamos y sentimos, los mensajes lingüísticos se corresponden con estados mentales. Sé que dos hablantes de la misma lengua piensan o sienten lo mismo porque dicen lo mismo. Pero, ¿cómo sabré si dos hablantes de lenguas distintas piensan o sienten lo mismo? ¿Sus expresiones han de ser necesariamente distintas! ¿Y dónde está la diferencia? ¿En su “estado mental”, o sólo en las convenciones de sus gramáticas? Dado que no tenemos otro acceso a su mente que lo que manifiestan, sólo contamos con dos expresiones cuya diferencia nada nos

dice. ¡Nada, salvo que pertenecen a dos lenguas distintas! Es evidente que el relativismo lingüístico se ha vuelto inmune tanto a la refutación como a la prueba; se ha vuelto intangible, y no menos esotérico que el *Dios* del que habla Hamann o el *espíritu* de Humboldt.

Saussure acertó al señalar la autosuficiencia de la lengua y su potestad para crear significados, y no meramente denotarlos. La lengua no crea “un medio fónico material para la expresión de ideas” independientes, sino que ella misma confiere su valor a esas ideas, sirviendo “de intermediaria entre el pensamiento y el sonido” (1916:192). Sin embargo, al adoptar el esquema tradicional del signo como la unión de un *signans* y un *signatum*, y también al definirlo como una entidad psicológica, abrió la puerta a problemas como el relativismo lingüístico: ¿piensan lo mismo los hablantes de lenguas distintas, hay algún estrato del pensamiento en el que confluyan los significados de todas las lenguas? Ya hemos visto adónde conducen todos estos caminos.

La cuestión se aclara un tanto si abandonamos la creencia de que las formas lingüísticas son una manifestación de los contenidos mentales con que se corresponden (significados, pensamientos, sensaciones, estados químicos) y describimos en cambio su significado como una técnica de traducción.

La idea de que todo proceso de comprensión supone una traducción procede de la semiótica de un contemporáneo de Saussure, el filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce (1839–1914). El significado de un signo es su traducción a “otro signo equivalente o quizá más desarrollado. A este signo creado, lo llamo *interpretante* del primer signo” (*Collected Papers*: 2.228).

Jakobson distinguió tres géneros de traducción. “Un signo verbal puede traducirse a otros signos de la misma lengua, a otra lengua o a otro sistema de signos no verbales” (1971:261). Los posibles interpretantes de un signo de acuerdo con Peirce precisan la clasificación de Jakobson. Según la exposición de Eco (1968:84-85), el interpretante de un signo (por ejemplo, *zapato*) puede ser un signo equivalente de otro sistema semiótico (el icono de un zapato en una zapatería), un índice que denote un objeto singular (cuando señalo un zapato y digo *esto*), una definición científica o vulgar en

términos del mismo sistema semiótico (Dicc. M<sup>a</sup> Moliner: “*pieza de calzado que no pasa del tobillo, generalmente de cuero, que cubre el pie para poder pisar sin recibir daño*”), una connotación emotiva o subjetiva (los primeros zapatos que tuve, mis actuales zapatos, etc.), la traducción del signo a otra lengua (*shoe, scarpa, sko, chaussure*).

A estas posibilidades hay que añadir otra que para nosotros es de vital importancia: la connotación lingüística. El interpretante del signo puede ser su *valor* o parte de él, el signo puede connotar su lugar en la lengua. En el discurso, toda palabra pronunciada sugiere en alguna medida a su sucesora; la elocución puede proseguir a partir de ella impulsada por diversas fuerzas: lógica, gramática, fonética, métrica. Éstas orientan el desarrollo sintagmático del discurso, pero al mismo tiempo tejen una permanente trama de vínculos paradigmáticos. Así, una palabra puede connotar su familia léxica (*zapatero, zapateado, zapatería, zapatilla, zapateta*), puede remitir a otras con las que habitualmente se asocia en el discurso y también, por consiguiente, en el sistema (*tacón, suela, pisar, calzado, calzarse*), o bien a palabras paronomásticas (*pato, zapar, zapote, gazapo, apático*). Este tipo de interpretante, que es fundamental en el lenguaje poético, en el cual las afinidades paradigmáticas se proyectan sobre el eje sintagmático (Jakobson, 1960), no es menos importante en la construcción del discurso cotidiano.

Además, Peirce indicó la posibilidad de tomar la noción de *signo* en un sentido tan amplio que su interpretante no fuese necesariamente un pensamiento sino una acción o “una mera cualidad del sentir” (1987:116). El interpretante de una orden puede ser su cumplimiento; el de un insulto, la reacción de molestia o enojo.

Lo más importante es que “la función esencial del signo consiste en volver eficientes las relaciones ineficientes (...); establecer un hábito o una regla general” que asocie unos signos con otros (id.). Pues para Peirce el signo es la tríada inquebrantable del *representamen* (el signo focal, el que desencadena el proceso semiótico), su *objeto* (al que representa, en lugar del que está) y su *interpretante* (al que determina o remite). Pero, desde el mismo instante en que una regla o convención los introduce en la tríada del signo, tanto el objeto como el interpretante se vuelven signos de por sí: también ellos pueden funcionar como representamen de objetos e



interpretantes propios. El signo de Peirce es tan extraño para nuestra conciencia semiológica, que desde los griegos es dualista, como fecundo una vez que se ha comprendido. El signo es la relación entre tres signos que tan pronto funcionan de representamen como de objeto o de interpretante. Un billete de mil pesetas, diez monedas de cien, *1000 pesetas* como valor abstracto, lo que se puede comprar con mil pesetas, su equivalente en euros, dólares o rupias, etc. podrían alternar en diferentes situaciones los tres vértices del triángulo semiótico; esto ilustra la naturaleza dinámica y contextual de la perspectiva de Peirce. La idea esencial es que comprender un signo supone ser capaz de asociarlo a otros signos. El lenguaje, el núcleo de reglas, hábitos y convenciones, se expande en todos los sentidos en una telaraña inagotable de relaciones de representación y remisión; relaciones a las que, simplificando y traicionando a Peirce, he llamado antes de *traducción*.

El signo o *representamen* remite a su *interpretante*, el cual representa al mismo *objeto* que él. El representamen *traduce* al objeto, y el interpretante al representamen. Además, puesto que el interpretante es también un signo, apunta hacia una nueva traducción, hacia su propio interpretante, y así *ad infinitum*.

Sin duda alguna, la conciencia inteligente tiene que entrar en esta serie. Si la serie de interpretantes sucesivos llega a un fin, el signo se convierte, por ello, en imperfecto por lo menos (Peirce, *Collected Papers*: 2.303).

La semiosis es un proceso de traducción virtualmente infinito. En consecuencia, el signo permanece parcialmente indeterminado, pues siempre sería posible enriquecer su sentido mediante una nueva traducción, un nuevo interpretante. La clausura del signo es un desiderátum, el signo está siempre abierto a la interpretación, aunque no a una interpretación (o traducción) caprichosa, sino basada en alguna ley o convención pertinente: es decir, en alguna de las relaciones vueltas eficientes por el propio signo.

Pareja a la infinitud de la semiosis, la filosofía de Peirce trae consigo una idea que es vital para la cuestión del relativismo lingüístico: la autosuficiencia del lenguaje, su potestad de interpretarse a sí mismo

mediante sucesivos encadenamientos de signos, signos no sólo lingüísticos, sino de distintos sistemas semióticos (palabras, objetos, actitudes, imágenes, etc.) que se van explicando y amplificando, de modo que el lenguaje no es más que un vasto sistema autorreferencial, y toda acción significativa y consciente del hombre, un movimiento previsto, o al menos permisible, en alguno de sus múltiples lenguajes.

Pero Peirce no es el único en albergar esta convicción que podría parecer excéntrica. La misma conciencia de la ubicuidad del lenguaje se manifiesta en las palabras de Heidegger: “El habla *es* monólogo. Esto significa ahora dos cosas: es *sólo* el habla la que propiamente habla. Y habla *ella sola*”, en los versos de Ingeborg Bachmann: “Das Wort / wird doch mir / andre Worte nach sich ziehn, / Satz den Satz. / So möchte Welt, / endgültig, / sich aufdrängen, / schon gesagt sein”<sup>2</sup>, y también en la filosofía de Wittgenstein.

A partir de principios de los años 30, en la segunda etapa de su pensamiento, Wittgenstein arremetió de manera pertinaz contra la creencia de que es una imagen o un proceso mental lo que confiere significado al lenguaje.

Nuestro problema es análogo al siguiente:

Si yo doy a alguien la orden “tráeme una flor roja de esta pradera”, ¿cómo sabrá él qué tipo de flor traerme, puesto que yo le he dado solamente una *palabra*?

La respuesta que uno podría sugerir en primer lugar es la de que él fue a buscar una flor roja llevando una imagen de rojo en su mente, comparándola con las flores para ver cuál de ellas tenía el color de la imagen. Ahora bien, existe tal modo de buscar y no es en modo alguno esencial que la imagen que usamos tenga que ser una imagen mental. De hecho el proceso puede ser éste: yo llevo un plano que coordina nombres y cuadrados coloreados. Cuando oigo la orden “tráeme, etc.” paso mi dedo por el plano desde la palabra “rojo” hasta un cierto cuadrado y voy y busco una flor que tenga el mismo color que el cuadrado. Pero éste no es el único modo de buscar y no es el modo habitual. Vamos, miramos a nuestro alrededor, damos unos pasos hasta una flor y la cogemos, sin compararla con nada. Para ver que el proceso de obedecer la orden puede ser de este tipo, consideremos la orden “*imagina* una mancha roja”. En este caso no se está tentado a pensar que *antes de* obedecer se

---

<sup>2</sup> “La palabra / sólo arrastrará / otras palabras, / la frase otras frases. / El mundo así quiere, / definitivamente, / imponerse, / estar dicho ya”.

tiene que haber imaginado una mancha roja que sirva como pauta para la mancha roja que se ordenó imaginar (...).

Parece que hay *ciertos* procesos mentales *definidos*, vinculados con la actuación del lenguaje, procesos únicamente a través de los cuales puede funcionar el lenguaje. Quiero decir los procesos mentales de comprensión y significación. Los signos de nuestro lenguaje parecen muertos sin estos procesos mentales; y podría parecer que la única función de los signos es inducir tales procesos, y que éstas son las cosas en las que deberíamos estar realmente interesados (Wittgenstein, 1964:29–30).

El argumento de Wittgenstein es que cualquier *imagen mental* a la que pudiera remitir un signo ha de pertenecer necesariamente a algún sistema de convenciones, es decir, ser asimismo otro signo. Lo que “da vida al signo”, pues, no es la asociación psíquica con un contenido mental inescrutable, sino la asociación convencional con sus interpretantes.

Para nuestros propósitos, podríamos reemplazar perfectamente bien cada proceso de imaginar por un proceso de mirar un objeto o de pintar, dibujar o modelar; y cada proceso de hablar con uno mismo por procesos de hablar en voz alta o de escribir (...).

Si el significado del signo es una imagen construida en nuestras mentes cuando vemos u oímos el signo, adoptemos por lo pronto el método que acabamos de describir, consistente en reemplazar esta imagen mental por algún objeto exterior visto, por ejemplo, una imagen pintada o modelada. Ahora bien, ¿por qué habría de tener vida el signo escrito más esta imagen pintada, si el signo escrito sólo estaba muerto? De hecho, tan pronto como se piensa en reemplazar la imagen mental por, digamos, una imagen pintada y tan pronto como la imagen pierde de este modo su carácter oculto, deja de parecer que confiere cualquier tipo de vida a la frase. (De hecho, era precisamente el carácter oculto del proceso mental lo que se necesitaba para este propósito.) (...)

El signo (la frase) obtiene su significado del sistema de signos, del lenguaje al que pertenece. Llanamente: comprender una frase significa comprender un lenguaje.

Como parte del sistema del lenguaje, puede decirse, la frase tiene vida. Pero se tiene la tentación de imaginar aquello que da vida a la frase como algo de una esfera oculta que acompaña a la frase. Pero cualquier cosa que la acompañase sería para nosotros precisamente otro signo (id.: 31–32).

Es importante indicar la amplitud con la que hay que entender las nociones de *signo* y *lenguaje* tanto en Peirce como en Wittgenstein. Del lenguaje forma parte todo cuanto esté sujeto a una convención que lo haga significativo: las palabras, los gestos, los objetos, las imágenes, las conductas, etc. Los unos traducen a los otros, pues se encuentran entrelazados por la convención esencial al lenguaje. Lenguaje que, por su parte, muy lejos de ser un mero repertorio de signos, es un *modo de vida* (Wittgenstein, 1953: §§19 y 23), la manera global de actuar de un conjunto de personas vinculadas por él.

La magnitud que cobra el concepto de *lenguaje* en ambos pensadores lo priva de apeaderos externos, poniendo el pensamiento en permanente fuga de signo a signo. Y no es que el pensamiento y el mundo queden diluidos en el lenguaje, sino que para nosotros sólo existen como signos. Todo *pensamiento* ha de pertenecer a algún lenguaje; y el mundo, ese mundo mudo al que los hombres han interrogado a lo largo de los siglos, no es más que un conglomerado de signos, signos que heredamos y aprendemos a interpretar y responder; desde el vocabulario con que los escolares describen el patio del colegio hasta las más recientes teorías científicas, no son más que instrumentos de nuestra infatigable exégesis. Es cierto que esta perspectiva trasciende los límites de la lingüística, cuyo objeto serían las lenguas naturales, sólo una pequeña porción del lenguaje. Pero no es menos cierto que el significado de los signos lingüísticos depende en gran medida de su relación con signos de otra naturaleza, por lo que la separación tajante de lo lingüístico y lo extralingüístico anula toda posibilidad de una teoría general del significado. La controversia, en cualquier caso, queda por el momento en el aire.

En suma, la propuesta es abandonar la idea del lenguaje como un medio de representación y tomarlo, en cambio, por una técnica de traducción o interpretación. Esta técnica nos permite convertir unos signos en otros de manera pertinente, asociarlos y trasladarnos de unos a otros, dentro de un mismo sistema semiótico o entre los distintos sistemas que constituyen el lenguaje. Y es el propio lenguaje, como núcleo dinámico de convenciones, el que sanciona la pertinencia de cada interpretación. El *lenguaje* entendido, ahora bien, con mayor amplitud de la habitual: no sólo lo que los hombres hablan, sino todo lo que hacen con sentido.

Por consiguiente, que dos lenguas difieran en la expresión de un suceso no supone nada más que la existencia de dos técnicas de interpretación diferentes: dada la naturaleza convencional del lenguaje, no debemos tomar una diferencia en la expresión como la expresión de una diferencia. Como, por otro lado, tampoco la semejanza en la manera de codificar dos sucesos nos dice nada acerca de la igualdad de los sucesos, sino tan sólo de las convenciones.

Decir que los hablantes de otra lengua “ven el mundo de manera distinta”, significa que no establecen las mismas conexiones entre los signos que nosotros, pues obedecen a convenciones que los relacionan de manera distinta. Pero deducir una diferencia “*cognitiva*” solamente es lícito si se considera la cognición como la manipulación de signos pertenecientes a sistemas semióticos (lenguas, lenguajes visuales, vestuarios, conductas, etc.) y no de contenidos mentales subyacentes a ellos.

La principal conclusión es que, hasta donde podemos comprenderlo, el relativismo lingüístico es únicamente *semiótico*. En ningún momento podemos abandonar algún lenguaje para apelar a otra instancia independiente que nos permita ampliar nuestra hipótesis. Los mundos distintos que ven los hablantes de lenguas distintas no son más que *mundos semióticos*, diferentes convenciones para relacionar unos signos con otros: palabras con palabras, acciones, imágenes, etc. El relativismo queda libre de todo misterio, pues todas las diferencias están ciertamente a la luz. No hay nada oculto, solamente diferencias semióticas.

Por lo que se refiere a la lingüística, el relativismo se depura de su polo mental. Las lenguas se diferencian estructuralmente, tanto en su organización en paradigmas como en sus desarrollos metafóricos y metonímicos, y éstas son las únicas diferencias que la lingüística puede y debe considerar. Lo demás, lo mental, no dejan de ser suposiciones con más valor retórico que científico, que acercan al lingüista al arqueólogo en el poema de Auden: “(...) concerning which he has not much / to say that he

can prove: / the lucky man! / Knowledge may have its purposes, / but guessing is always / more fun than knowing”<sup>3</sup>.

Por lo demás, abandonar la perspectiva psicológica no supondría ninguna revolución en el proceder de los lingüistas, quienes en realidad jamás han hecho otra cosa que relacionar signos con signos, ya les llamaran *lexemas* y *semas*, *significantes* y *significados*, *estructuras superficiales* y *estructuras profundas*. Como tampoco supone ni afirmar ni negar el relativismo lingüístico, sino únicamente precisar su sentido e indicar sus límites, advertir que es inútil buscar la forma del pensamiento o del mundo en signos que solamente nos revelan su propia forma.

Por último, la naturaleza del relativismo no es exclusivamente lingüística, sino semiótica. Las lenguas y las “concepciones del mundo” difieren en la medida en que lo hacen los modos de vida. Aunque a la ciencia del lenguaje no le concierna más que la dimensión lingüística de estas diferencias, es algo que debe tener en cuenta en todo momento. La importancia del aspecto pragmático se manifiesta en su relación con la inconsistencia de un relativismo radical. La traducción interlingüística, que no deja de ser una técnica convencional, será más fácil o más difícil, pero siempre posible. Si su mayor dificultad es la singularidad estructural de las lenguas, su principal valedora es la semejanza que existe entre quienes las hablamos. Una semejanza que suele reducirse erróneamente al material biológico común: el aparato fonador, el córtex cerebral, los genes, lo que sería crucial si el hombre fuera un autómatas y el lenguaje un algoritmo, pero el hombre inventa, improvisa y se confunde, y las distintas lenguas y lenguajes son la variedad de sus tentativas por situarse en el mundo, una variedad de formas de vida ligadas por algo tan vago como lo que Wittgenstein denominó “el modo de actuar común a los humanos” (1953:§206). Lo determinante, pues, no es sólo el diseño biológico que compartimos, sino el hecho de que con el lenguaje hacemos cosas muy parecidas (clasificar colores, calcular, expresar emociones, amenazar, contar historias, persuadir, etc.) pero mediante convenciones distintas. La traducción es posible porque, ante otro lenguaje, podemos establecer una

---

<sup>3</sup> “(...) acerca de lo cual no tiene mucho / que decir que pueda probar: / ¡qué tío con suerte! / El conocimiento tal vez tenga sus propósitos, / pero la especulación es siempre / más divertida”.

correspondencia entre su convención y la nuestra; es decir, porque podemos establecer una técnica de interpretación y traducción que vincule sus signos con los nuestros. Aunque los sistemas de las lenguas se alejen, sigue tendido entre ellas el puente de las actividades en las que se hallan inscritas. De acuerdo con Davidson (1984:191–192) y con Wittgenstein (1953: § 206–207), dada la estrecha relación entre poder traducir el lenguaje de alguien y la familiaridad con sus actitudes y sus acciones, el relativismo radical adoptaría una forma ciertamente extraña. Se daría ante una conducta tan distinta de la nuestra que ni siquiera reconoceríamos su función comunicativa. No se trata de que no sabríamos cómo traducirla, sino de que nos pasaría totalmente desapercibida. Por lo demás, de manera natural, tendemos a interpretar de algún modo u otro todo aquello tras lo que sospechamos algún significado, aproximando lo desconocido a lo conocido, y la misma posibilidad de esta aproximación atenúa su singularidad y su distancia.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALDINGER, Kurt (1977): *Teoría semántica*, Alcalá, Madrid.
- BARTHES, Roland (1974): *La aventura semiológica*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- BOLLACK, Jean (2001): “De la disolución del lenguaje poético”, en *Quimera*, Marzo de 2001, pp. 23-30.
- CARROLL, David W. (1999): *Psychology of language*, Brooks/Cole Publishing Company.
- CORNEILLE, Jean-Pierre (1976): *La lingüística estructural*, Gredos, Madrid, 1979.
- CUENCA, M<sup>a</sup> Josep & HILFERTY, Joseph (1999): *Introducción a la lingüística cognitiva*, Ariel, Barcelona.
- DAVIDSON, Donald (1984): *De la verdad y la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- ECO, Umberto (1968): *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona, 1981.
- FEYERABEND, Paul (1975): *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1997.
- GRUBE, G.M.A. (1970): *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1836): *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- JAKOBSON, Roman (1956): “Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances”, en *Selected Writings II*, Mouton, The Hague, 1971, pp. 239-251.
- JAKOBSON, Roman (1959): “On Linguistic Aspects of Translation”, en *Selected Writings II*, Mouton, The Hague, 1971, pp. 260-266.
- JAKOBSON, Roman (1960): “Linguistics and Poetics”, en *Selected Writings III*, Mouton, The Hague, 1981, pp. 18-51.
- JOHNSON, Mark (1992): “Philosophical Implications of Cognitive Semantics”, en *Cognitive Linguistics 3-4K, 1992*, pp. 345-366.
- KANT, Immanuel (1781): *Crítica de la Razón Pura*, Porrúa, México, 1991.
- MOUNIN, George (1975): *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid, 1979.
- PEIRCE, Charles S. (1987): *Obra Lógico Semiótica*, Taurus, Madrid.
- RORTY, Richard (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.
- SANTOS DOMÍNGUEZ, L. Antonio & ESPINOSA ELORZA, Rosa M<sup>a</sup> (1996): *Manual de Semántica Histórica*, Síntesis, Madrid.



- SAUSSURE, Ferdinand de (1916): *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- STEINER, George (1975): *Después de Babel*, FCE, México, 1980.
- SWEETSER, Eve E. (1990): *From etymology to pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WEINRICH, Harald (1964): *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Gredos, Madrid, 1974.
- WHORF, Benjamin Lee (1956): *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona, 1971.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1987.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1953): *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1964): *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1998.