

Prólogo

Lengua, cultura y pensamiento

«Hay cuatro lenguas en el mundo que merece la pena utilizar», dice el Talmud, «el griego para cantar, el latín para guerrear, el siríaco para honrar a los muertos y el hebreo para hablar». Otras fuentes se han mostrado igual de tajantes en su veredicto sobre el valor de diversas lenguas. Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano, rey de España, archiduque de Austria y consumado conocedor de varias lenguas europeas, presumía de hablar español con Dios, italiano con las mujeres, francés con los hombres y alemán con su caballo.

Se suele decir que la lengua de una nación refleja su cultura, su psicología y su manera de pensar. Los pueblos que viven en climas tropicales son tan holgazanes que no es de extrañar si abandonan la mayoría de las consonantes en el camino. Y sólo hay que comparar los melodiosos sonidos del portugués con la dureza del español para darse cuenta de cuál es la diferencia fundamental entre estas dos culturas vecinas. La gramática de algunas lenguas no es lo bastante lógica para expresar ideas complejas. Por otra parte, el alemán es un vehículo ideal para formular las profundidades filosóficas más precisas, ya que se trata de una lengua especialmente ordenada y, por eso, los alemanes tienen una mente tan metódica. (¿Acaso hay alguien que no escuche el «paso de la oca» en los sonidos torpes y desprovistos de humor de la lengua alemana?) Algunas lenguas ni siquiera tienen tiempos verbales en futuro, así que es natural que sus hablantes no se lo planteen. A los babilonios les habría costado mucho entender *Crimen y castigo*, ya que su lengua utilizaba la misma palabra para ambos concep-

tos. Los fiordos escarpados resuenan en la precipitada entonación del noruego y cualquiera puede percibir las oscuras *eles* del ruso en las lúgubres canciones de Tchaikovski. El francés no sólo es una lengua romance, sino «la lengua del romance» por excelencia. El inglés es una lengua fácilmente adaptable, incluso promiscua, y el italiano... ¡Ay, el italiano!

Muchas conversaciones que tienen lugar en la mesa se aderezan con este tipo de comentarios, ya que hay pocos temas de los que pueda discutirse tanto como del carácter de las diferentes lenguas y de sus hablantes. Y, sin embargo, si estas nobles observaciones se trasladasen de la cordialidad del comedor a la frialdad del estudio, no tardarían en desinflarse como un suflé de anécdotas gaseosas, en el mejor de los casos divertidas y sin sentido; en el peor, intolerantes y absurdas. La mayoría de los extranjeros son incapaces de apreciar la diferencia entre lo abrupto del noruego y las llanuras ilimitadas del sueco. Los industriosos protestantes daneses han dejado caer más consonantes a su suelo helado y barrido por la ventisca que cualquier indolente tribu tropical. Y si los alemanes son sistemáticos podría ser porque su extraordinariamente errática lengua materna les ha agotado la capacidad del cerebro para enfrentarse a más irregularidades. Los hispanos pueden mantener largas conversaciones sobre acontecimientos futuros sin dejar de utilizar el presente continuo («La semana que viene me estoy yendo a Cuba de vacaciones») y no por eso han perdido el concepto de futuridad. Ninguna lengua —ni siquiera las de las tribus más «primitivas»— es inadecuada para expresar las ideas más complejas. Cualquier deficiencia en la capacidad de una lengua para filosofar se reduce simplemente a la ausencia de vocabulario abstracto especializado y, quizá, de algunas construcciones sintácticas, pero éstas pueden pedirse prestadas con facilidad, de la misma manera que todas las lenguas europeas adoptaron sus herramientas filosóficas verbales del latín, que a su vez las tomó sistemáticamente del griego. Si los hablantes de cualquier lengua tribal lo desearan, podrían fácilmente hacerlo hoy y, a partir de ese momento, sería posible deliberar en zulú sobre los respectivos méritos del empirismo y del racionalismo o pontificar respecto a la fenomenología existencialista en groenlandés occidental.

Si las conjeturas sobre naciones y lenguas se limitaran a los aperitivos, podrían tolerarse como divertimentos inocuos, por

muy descabelladas que fuesen, pero lo cierto es que a lo largo de la historia este asunto ha servido de ejercicio verbal a mentes cultas y preclaras. Filósofos de todas las tendencias y nacionalidades han proclamado uno tras otro que cada lengua refleja las cualidades de la nación que la habla. En el siglo XVII, el inglés Francis Bacon señaló que es posible inferir «señales significativas del genio y de las maneras de los pueblos y las naciones a partir de sus lenguas». «Todo confirma», remachó el francés Étienne de Condillac un siglo después, «que cada lengua expresa el carácter de la gente que la habla». Un contemporáneo suyo más joven que él, el alemán Johann Gottfried Herder, coincidió en que «el intelecto y el carácter de toda nación están acuñados en su lengua». Las naciones industriales, dijo, «poseen muchos modos verbales, mientras que las naciones más refinadas cuentan con gran cantidad de nombres elevados a la categoría de nociones abstractas». En pocas palabras, «donde mejor se pone de manifiesto el genio de una nación es en la fisonomía de su lengua». El estadounidense Ralph Waldo Emerson lo resumió así en 1844: «En gran medida inferimos el espíritu de la nación a partir de la lengua, que es una especie de monumento al que cada individuo convincente ha contribuido con una piedra a lo largo de muchos centenares de años».

El único problema de esta impresionante unanimidad internacional es que se viene abajo en cuanto los pensadores pasan de los principios generales a la reflexión sobre las cualidades particulares (o de otro tipo) de lenguas concretas y sobre lo que dichas cualidades lingüísticas pueden expresar con respecto a las cualidades (o a otras características) de determinadas naciones. En 1889 las palabras de Emerson fueron el tema de una redacción de Bertrand Russell cuando preparaba el examen de admisión al Trinity College en una academia de Londres a los diecisiete años. Russell escribió las siguientes perlas: «Podemos estudiar el carácter de un pueblo por las ideas que su lengua expresa mejor. El francés, por ejemplo, contiene palabras como *spirituel* o *l'esprit*, que en inglés apenas pueden expresarse; podemos, pues, llegar a la conclusión, que puede confirmarse mediante la observación, de que los franceses tienen más *esprit* y son más *spirituels* que los ingleses».

Por otra parte, Cicerón sacó exactamente la conclusión contraria de la ausencia de una palabra en una lengua. En su obra *De oratore*, escrita en el año 55 a.C., ofrece una larga disquisición so-

bre la ausencia de equivalente griego para la palabra latina *ineptus* (que significa «impertinente» o «indiscreto»). Russell habría concluido que los griegos eran de unas maneras tan impecables que no necesitaban una palabra para describir un defecto que no tenían. No así Cicerón, para quien la ausencia de la palabra demostraba que el defecto estaba tan extendido entre los griegos que ni siquiera se daban cuenta.

La lengua de los romanos no siempre fue inmune a la censura. Unos doce siglos después de Cicerón, Dante Alighieri analizó los dialectos de Italia en su *De vulgari eloquentia* [La elocuencia vulgar] y afirmó que «lo que hablan los romanos es una jerga vil más que una lengua vernácula [...] y no debería sorprendernos, puesto que destacan entre todos los italianos por la fealdad de sus maneras y de su apariencia externa».

A nadie se le ocurriría albergar tales sentimientos sobre la lengua francesa, que no sólo es romántica y *spirituelle*, sino también, por supuesto, el paradigma de la lógica y la claridad. Esta idea emana nada menos que de la autoridad de los propios franceses. En 1894, el distinguido crítico Ferdinand Brunetière notificó a los miembros de la Académie Française, con motivo de su ingreso en esta ilustre institución, que el francés era «la lengua más lógica, más clara y más transparente que el hombre ha hablado jamás». Por su parte, Brunetière se basaba en la autoridad de una larga lista de sabios, entre ellos Voltaire en el siglo XVIII, quien afirmó que el genio excepcional de la lengua francesa era su claridad y su orden. Voltaire debía esta certeza a un asombroso descubrimiento que había tenido lugar un siglo antes, para ser exactos en 1669. Los gramáticos franceses del siglo XVII habían pasado décadas tratando de comprender por qué el francés era más claro que todas las demás lenguas del mundo y por qué, como lo expresó un miembro de la Académie, estaba dotado de tal claridad y precisión que al traducir un texto de otra lengua al francés lo convertía en un auténtico comentario. Al final, después de años de trabajo, fue Louis Le Laboureur quien descubrió en 1669 que la respuesta era lo más sencillo del mundo: sus concienzudas investigaciones gramaticales pusieron de manifiesto que, a diferencia de los hablantes de otras lenguas, «los franceses seguimos exactamente en todas nuestras expresiones el orden del pensamiento, que es el orden de la naturaleza». No es extraño, pues, que el francés nun-

ca pueda ser oscuro, conclusión a la que llegó más tarde el pensador Antoine de Rivarol: «Lo que no está claro puede ser inglés, italiano, griego o latín, pero *ce qui n'est pas clair n'est pas français*».

Sin embargo, no todos los eruditos del mundo coinciden con este análisis. Intelectuales tan notables como los anteriores —y es curioso que en su mayoría no sean franceses— han expresado opiniones contrarias. El conocido lingüista danés Otto Jespersen, por ejemplo, creía que el inglés era superior al francés en toda una serie de atributos, entre ellos la lógica, pues a diferencia del francés, el inglés es una «lengua metódica, enérgica, eficiente y sobria, que no se preocupa demasiado del refinamiento ni de la elegancia, pero que trata de mantener una coherencia lógica». Y concluía: «Lo mismo que es la lengua es la nación». ¿Será verdad que el inglés es superior a las demás lenguas? El novelista mexicano Carlos Fuentes lo duda: hace unos años explicó que «... posiblemente el inglés sea más práctico que el castellano. El alemán, más profundo. El francés, más elegante. El italiano, más gracioso. Y el ruso, más angustioso. Pero yo creo profundamente que es la lengua española la que con mayor elocuencia y belleza nos da el repertorio más amplio del alma humana».

Grandes cabezas han cocinado recetas todavía más sabrosas cuando se ocuparon de asuntos que van desde cómo la lengua *refleja* el carácter de quienes la hablan hasta la pregunta más general de cómo la lengua *influye* en los procesos cognitivos de sus hablantes. Benjamin Lee Whorf, al que volveremos en un capítulo ulterior, cautivó a toda una generación al afirmar que nuestra costumbre de separar el mundo en objetos (como «piedra») y acciones (como «caer») no es un verdadero reflejo de la realidad, sino una división que nos impone la gramática de las lenguas europeas. Según Whorf, las lenguas amerindias, que combinan el verbo y el objeto en una sola palabra, imponen una «visión monista» del universo, de tal manera que quienes las hablan sencillamente no comprenderían nuestra distinción entre objetos y acciones.

Una generación más tarde, en 1975, George Steiner argumentó en su libro *After Babel* [Después de Babel] que «las convenciones de posterioridad en nuestra sintaxis», nuestra «futuridad articulada» o, en otras palabras, la existencia de temporalidad futura es lo que nos da esperanza en el porvenir, lo que nos salva del nihilismo, incluso del suicidio generalizado. «Si nuestro sistema de

tiempos verbales fuera más frágil», dijo Steiner, «no perduraríamos» (en esto estuvo claramente tocado por la gracia de una inspiración profética, ya que docenas de lenguas que carecen de temporalidad futura se están extinguiendo año tras año).

En fechas más recientes, un filósofo ha revolucionado nuestra interpretación de la historia de los Tudor al revelar la verdadera causa de la ruptura de Enrique VIII con el Papa. Dicho filósofo ha señalado que la revolución anglicana no fue consecuencia de la desesperación del rey por tener un heredero, como se venía asumiendo hasta ahora, ni tampoco un cínico complot para expropiar la riqueza y las propiedades de la Iglesia. Muy al contrario, el nacimiento de la teología anglicana se debió inevitablemente a las exigencias de la lengua inglesa: su gramática, a medio camino entre el francés y alemán, condujo inexorablemente el pensamiento religioso inglés a una posición intermedia entre el catolicismo francés y el protestantismo alemán.



De los dictámenes de las grandes lumbreras sobre la lengua, la cultura y el pensamiento parece deducirse que sus *grandes œuvres* no siempre han superado los *hors d'œuvres* de las pequeñas lumbreras. Si tenemos en cuenta lo poco apetitosos que son tales precedentes, ¿hay alguna esperanza de que podamos paladear algo exquisito en esta discusión? Si descartamos los argumentos gratuitos y no debidamente informados, los ridículos y los absurdos, ¿queda algo sensato que decir sobre la relación entre lengua, cultura y pensamiento? ¿Es cierto que la lengua refleja la cultura de una sociedad en sentido profundo, más allá de trivialidades como la cantidad de palabras para definir la nieve o el esquileo de los camellos? Y si ahondamos todavía más en la polémica, ¿pueden lenguas diferentes llevar a quienes las hablan a diferentes pensamientos y percepciones?

Hoy en día, para la mayoría de los eruditos la respuesta a todas estas preguntas es un no rotundo. La opinión generalizada entre los lingüistas contemporáneos es que la lengua es un instinto o, dicho de otro modo, que los fundamentos de la lengua están codificados en nuestros genes y son los mismos para todos los miembros de la especie humana. Noam Chomsky ha argumentado a las

mil maravillas que un científico marciano llegaría a la conclusión de que todos los terrícolas hablamos dialectos de la misma lengua. En el fondo, la teoría va por ahí: todas las lenguas comparten la misma gramática universal, los mismos conceptos subyacentes, el mismo grado de complejidad sistémica. Por lo tanto, los únicos aspectos importantes de cualquier lengua o, al menos, los únicos que vale la pena investigar, son aquellos que la muestran como una expresión innata de la naturaleza humana. Por último, en la actualidad casi todo el mundo está de acuerdo en que la influencia de nuestra lengua materna sobre nuestra manera de pensar es insignificante, incluso trivial, y en que todos pensamos fundamentalmente de la misma manera.

Sin embargo, en las páginas siguientes trataré de convencer al lector —tal vez en contra de su primera impresión y con toda seguridad frente a la opinión tan en boga en el mundo académico actual— de que la respuesta a las preguntas anteriores es... sí. En esta defensa de la cultura voy a argumentar que las diferencias culturales se reflejan de manera profunda en la lengua y que las investigaciones científicas más serias ofrecen pruebas cada vez más sólidas de que la lengua materna puede repercutir en la manera de pensar y de percibir el mundo. Pero antes de que el lector relegue este libro a la estantería de los locos, junto con las recetas para perder peso del año pasado y el manual de *Cómo crear vínculos afectivos con sus peces de colores*, me comprometo solemnemente a no regodearme en estupideces sin fundamento. No pretenderé imponer opiniones monistas del mundo, no aludiré a cuestiones elevadas como la de qué lenguas tienen más *esprit*, ni tampoco ahondaré en los misterios de qué culturas son más «profundas». Los problemas que me ocuparán en este libro son de otro tipo.

De hecho, los campos de la cultura que aquí se tratarán pertenecen al ámbito más terrenal de la vida cotidiana y los aspectos de la lengua que abordaremos son los del habla de todos los días, ya que las conexiones más significativas entre lengua, cultura y pensamiento se encuentran donde uno menos las espera, en lugares en los que el sentido común sugeriría que todas las culturas y todas las lenguas habrían de ser exactamente iguales.

Las diferencias culturales más importantes que señalaremos de inmediato —en gustos musicales, hábitos sexuales, formas de vestir o modales en la mesa— son en cierto modo superficiales, preci-

samente porque somos muy conscientes de ellas: sabemos que la pornografía es sólo una cuestión de geografía y no nos hacemos ilusiones con respecto a que los pueblos del planeta compartan los mismos gustos en música o sujeten el tenedor de la misma forma. Pero la cultura puede dejar huellas más profundas donde no la reconocemos como tal, ya que sus convenciones quedaron impresas de manera tan indeleble en mentes infantiles e impresionables que crecemos tomándolas por algo totalmente distinto.

Sin embargo, para que todas estas afirmaciones empiecen a adquirir algún sentido, lo primero que hemos de hacer es ampliar el concepto de cultura más allá de su uso habitual en el habla cotidiana. Lector, ¿cuál es tu primera reacción cuando escuchas la palabra «cultura»? ¿Cervantes? ¿Borges? ¿Cuartetos para cuerda? ¿Encoger el dedo meñique mientras sujetas la taza de té? Naturalmente, la manera de entender la «cultura» depende de la cultura de la que formamos parte, como deja claro una rápida ojeada a través de cuatro lentes lexicográficas:

Culture: cultivation, the state of being cultivated, refinement, the result of cultivation, a type of civilisation (*exquisitez, el estado del ser culto, refinamiento, la consecuencia de ser culto, un tipo de civilización*).

Diccionario Chambers (inglés)

Kultur: Gesamtheit der geistigen un künstlerischen Errungenschaften einer Gesellschaft (*la totalidad de los logros intelectuales y artísticos de una sociedad*).

Diccionario Störig (alemán)

Culture: Ensemble des moyens mis en œuvre par l'homme pour augmenter ses connaissances, développer et améliorer les facultés de son esprit, notamment le jugement et le goût (*conjunto de medios utilizados por el hombre para aumentar sus conocimientos, desarrollar y mejorar las facultades de su espíritu, en especial el juicio y el gusto*).

Diccionario ATLIF (francés)

Cultura: conjunto de la actividad espiritual de la humanidad.

Diccionario de uso del español (María Moliner)

Sin duda algunos argumentarán que nada confirma mejor los arraigados estereotipos sobre cuatro grandes culturas europeas que la manera en que entienden el concepto de «cultura». ¿Acaso la definición del diccionario inglés no es la quintaesencia de lo inglés? Muy poco rigurosa en su evasiva lista de sinónimos, evita con finura cualquier definición que peque de falta de elegancia. ¿Y qué podría ser más alemán que la del alemán? Despiadadamente concienzuda y abiertamente intelectual, martillea el concepto en la cabeza con una precisión carente de atractivo. En cambio la definición francesa es pomposa, idealista hasta lo absurdo y obsesionada por el *goût*. En cuanto a la española, ¿acaso no resuena en ella el eco de un país que aspiró a ser la última reserva espiritual?

Sin embargo, cuando los antropólogos hablan de «cultura» utilizan la palabra en un sentido muy distinto al de las definiciones anteriores y con un significado bastante más amplio. El concepto científico de «cultura» surgió en Alemania a mediados del siglo XIX, pero fue el antropólogo inglés Edward Tylor quien lo articuló explícitamente por primera vez en 1871. Tylor inició su influyente libro *Primitive Culture* [Cultura primitiva] con esta definición, que casi todas las introducciones a este tema siguen citando: «En un sentido etnográfico amplio, [cultura] es esa compleja *totalidad* que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, derecho, costumbre y todas las capacidades y costumbres adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad». Cultura se entiende aquí como todos los rasgos humanos que no son consecuencia del instinto; en otras palabras, como sinónimo de educación, que se opone a naturaleza. Por lo tanto, la cultura engloba todos los aspectos de nuestro comportamiento que han llegado a ser convenciones sociales y se transmiten mediante el aprendizaje de generación en generación. Los científicos a veces hablan incluso de «cultura chimpancé» cuando algunos grupos de estos simios utilizan palos y piedras de manera distinta a la de grupos vecinos y cuando puede demostrarse que este conocimiento se ha transmitido más por imitación que a través de los genes.

Por supuesto, la cultura humana suele ser más que palos y piedras. Pero el tipo de cultura del que nos ocuparemos en este libro tiene poco que ver con el arte elevado, la excelencia intelectual o el refinamiento impecable en el gusto y los modales. Aquí nos centraremos en esos rasgos culturales de la vida cotidiana tan

arraigados en nuestra mente que no los reconocemos como tales. Los aspectos de la cultura que abordaremos son aquellos en los que la cultura se disfraza de naturaleza humana.

LA LENGUA COMO ESPEJO

¿Es la lengua uno de esos aspectos? ¿Es un producto de la cultura o un legado de la naturaleza? Si consideramos la lengua como un espejo de la mente, ¿qué vemos reflejado en ella, la naturaleza humana o las convenciones culturales de nuestra sociedad? La primera parte de este libro gira en torno a esa pregunta fundamental.

Por un lado, el mero hecho de plantear la pregunta parece extraño, ya que la lengua es una convención cultural que se presenta como tal, no disfrazada de otra cosa. Las lenguas del mundo son muy diferentes y todos sabemos que la que un niño aprende es sólo una circunstancia de la cultura en la que vive. Una niñita de Boston crecerá hablando el inglés bostoniano porque nació en un entorno inglés bostoniano, no porque sus genes sean bostonianos. Y un recién nacido de Beijing hablará un día el chino mandarín porque habrá crecido en un entorno mandarín, no por predisposición genética. Si los intercambiamos, el niño nacido en Beijing terminará hablando un perfecto inglés bostoniano y la niña de Boston terminará hablando un perfecto mandarín. Millones de ejemplos lo acreditan.

Aparte de eso, la diferencia más obvia entre las lenguas es que escogen nombres —etiquetas— diferentes para los conceptos. Y como todo el mundo sabe, esas etiquetas no pretenden ser otra cosa que convenciones culturales. Dejando de lado algunos casos marginales de onomatopeyas, como la del cuclillo, en las que la etiqueta trata de reflejar la naturaleza del pájaro que describe, la mayoría de ellas son arbitrarias. Una rosa con cualquier otro nombre tendrá la misma fragancia exquisita, *γλυκό*, *édes*, *zoet*, *sladká*, *sød*, *hoş*, *makea*, *magus*, *ngọt* o incluso *dulce*. Las etiquetas pertenecen, pues, a los atributos de cada cultura y no tienen casi nada de natural.

Pero ¿qué sucede si observamos detenidamente a través del prisma de la lengua, más allá de la superficialidad de las etiquetas,

en los conceptos que se esconden tras ellas? ¿Son los conceptos ocultos tras las etiquetas «rosa», «dulce», «pájaro» o «gato» tan arbitrarios como las propias etiquetas? ¿Es también una simple convención cultural la manera en que nuestra lengua esculpe el mundo en conceptos? ¿O es la naturaleza quien ha establecido por nosotros la frontera discernible entre «gato» y «perro» o entre «rosa» y «pájaro»? Como la pregunta parece bastante abstracta, pondré un ejemplo práctico.

Imaginemos que estamos curioseando en un rincón olvidado de una vieja biblioteca y por casualidad encontramos un mohoso manuscrito del siglo XVIII que nadie parece haber abierto desde que lo depositaron allí. Se titula *Aventuras en la Isla Remota de Zifta* y parece describir con gran detalle una misteriosa isla perdida que el autor asegura haber descubierto. Pasamos las hojas y con manos temblorosas empezamos a leer un capítulo titulado «Una Descripción Más Completa de la Lengua Ziftana en la que Sus Fantásticos Fenómenos Están Ampliamente Descritos»:

Cuando estábamos en Dinera me atreví a preguntar los Nombres de diversas cosas en su lengua; y aquellas nobles Personas se complacieron en darme Respuestas. A pesar de que mi Empeño principal era aprender, la dificultad era casi insuperable, pues el Compás de sus Pensamientos y su Mente estaba cerrado a algunas Distinciones que para nosotros parecen naturales. Por ejemplo, en su Lengua carecen de Palabra para expresar nuestra Idea de A v e c i l l a y tampoco tienen Términos que en dicha Lengua puedan expresar la Idea de una R o s a. Pues en su lugar, la lengua ziftana utiliza una Palabra, A v e s a, que significa Rosas blancas y todas las AVECILLAS, salvo aquellas con Pechera carmesí, y otra Palabra, R o c i l l a, que significa AVECILLAS con Pechera carmesí y todas las Rosas, salvo las blancas.

A medida que se fue volviendo más locuaz después de su tercer Vaso de Licor, mi Anfitrión empezó a contar una Fábula que recordaba de su Infancia: de cómo la Avesa y la Rocilla encontraron su lamentable Final: «Una Rocilla de brillante plumaje y una meliflua Avesa amarilla se posaron en una elevada rama y se pusieron a gorgear. Luego empezaron a discutir sobre cuál de los dos gorgeos era el más dulce. Como no llegaron a una Conclusión firme, la Rocilla propuso que inquiriesen la Decisión sobre los Emblemas de Belleza entre las Flores del Jardín que había debajo. Sin más preámbulos

descendieron revoloteando hasta una fragante Avesa y un capullo de Rocilla roja y, humildemente, les pidieron su Opinión. La Avesa amarilla cantó con voz encantadora y la Rocilla entonó su temblorosa Melodía. ¡Ay!, ni la Avesa ni la Rocilla pudieron diferenciar las Cadencias cantarinas de la Avesa y los trémulos trinos de la Rocilla. Grande fue la indignación de las orgullosas Currucas. La Rocilla, llena de Rabia, se lanzó sobre la Rocilla roja y le arrancó sus pétalos, y la Avesa amarilla, con su Vanidad herida, atacó a la Avesa con igual vehemencia. En un instante ambas Juezas se quedaron desnudas sin pétalos, la Avesa sin su fragancia y la Rocilla sin su belleza».

Al advertir mi Confusión, mi Anfitrión entonó la Moraleja agitando mucho su Dedo admonitorio: «¡Acuérdate bien, nunca confundas Rocilla con Avesa!». Le Prometí sinceramente que intentaría no confundirlas nunca.

¿Qué es este admirable documento? ¿Un diario aún por descubrir de un explorador pionero o una imitación española desconocida de *Los viajes de Gulliver*? Si optamos por la ficción probablemente sea porque el sentido común nos dice que la presunta manera ziftana de distinguir conceptos es inverosímil y salta a la vista que no es natural combinar avecillas de pechera roja y rosas que no sean blancas en un solo concepto, *rocilla*, así como tampoco lo es agrupar otras avecillas junto con las rosas blancas en el concepto de *avesa*. Y si la distinción ziftana entre rocilla y avesa es poco natural, la división que establece la lengua española entre avecilla y rosa debe ser de alguna manera natural. Por lo tanto, el sentido común sugiere que incluso si las lenguas pueden colocar etiquetas a capricho, no pueden aplicar la misma fantasía a los conceptos que subyacen a las etiquetas. Las lenguas no pueden reunir objetos arbitrariamente, puesto que son avecillas de una pluma que revolotean juntas bajo una misma etiqueta. Toda lengua tiene que clasificar el mundo de manera que agrupe cosas realmente similares o, al menos, percibidas como similares. Por eso es natural que diferentes tipos de avecillas reciban su nombre como un solo concepto, pero no lo es que un grupo arbitrario de avecillas y un grupo arbitrario de rosas estén juntas bajo una misma etiqueta.

De hecho, una rápida observación de la manera en que los niños adquieren la lengua confirmará que conceptos como «pájaro», «gato» o «perro» tienen algo de natural. Los niños preguntan casi todo lo imaginable (y muchas cosas inimaginables), pero na-

die se ha topado nunca con un niño que pregunte: «Mamá, ¿es un perro o un gato?». Por más que alguien piense y rebusque en su memoria, es poco probable que se acuerde de que algún niño le haya preguntado: «¿Cómo puedo saber si es un pájaro o una rosa?». Aunque los niños necesitan que les enseñen las etiquetas de los conceptos en la lengua de su entorno, nunca hay que explicarles cómo distinguir entre los conceptos. A un niño le basta con ver unas cuantas imágenes de un gato en un libro para que la siguiente vez que vea un gato —aunque sea de color anaranjado en lugar de a rayas, aunque tenga el pelo largo, el rabo corto, un solo ojo y le falte una pata trasera— siga reconociéndolo como un gato, no como un perro, un pájaro o una rosa. El hecho de que los niños entiendan instintivamente estos conceptos muestra que el cerebro humano está equipado de forma innata con poderosos algoritmos que identifican modelos y clasifican los objetos similares por grupos. De ahí que conceptos como «gato» o «pájaro» deban corresponder de alguna manera a esta capacidad innata de clasificar el mundo.



Hasta ahora, pues, parece que hemos llegado a una sencilla respuesta a la pregunta de si la lengua refleja la cultura o la naturaleza. Hemos trazado un nítido mapa y dividido la lengua en dos ámbitos distintos: el de las etiquetas y el de los conceptos. Las etiquetas reflejan convenciones culturales, pero los conceptos reflejan la naturaleza. Cada cultura es libre de colocar etiquetas a los conceptos como prefiera, pero los conceptos que subyacen a esas etiquetas dependen del dictamen de la naturaleza. Podríamos hablar largo y tendido de esta división. Es clara, sencilla y refinada, intelectual y emocionalmente satisfactoria y, por último, aunque no por ello menos significativa, su genealogía se remonta a Aristóteles, que en el siglo IV a.C. escribió que los sonidos del habla pueden diferir entre las razas, pero que los conceptos —o, como él los denominó, las «impresiones del alma»— son iguales para todos los seres humanos.

¿Podemos hacer objeciones a este mapa? Sólo una: apenas se ajusta a la realidad. Las nítidas fronteras que acabamos de señalar podrían constituir una excelente cartografía del deseo, pero por

desgracia no representan con fidelidad las relaciones reales de poder sobre el terreno, pues en la práctica la cultura no sólo controla las etiquetas, sino que atraviesa una y otra vez la frontera de lo que debería ser el derecho innato de la naturaleza. Puede que ésta haya logrado trazar la distinción entre conceptos como «gato» y «perro» con una claridad tan meridiana que la hace prácticamente inmune a la agresión de la cultura, pero las convenciones culturales consiguen inmiscuirse en los asuntos internos de otros muchos conceptos, hasta tal punto que a veces desbaratan el más elemental sentido común. En los capítulos siguientes se aclarará hasta qué punto la cultura se adentra en el territorio de los conceptos y cuán difícil resulta aceptar ese estado de cosas, pero de momento podemos empezar con un rápido vistazo a algunos bastiones de la cultura al otro lado de la frontera.

Consideremos en primer lugar el ámbito de la abstracción. ¿Qué sucede cuando pasamos de los objetos físicos simples como gatos, pájaros o rosas a conceptos abstractos como «victoria», «imparcialidad» o «malicia»? ¿Ha decretado la naturaleza también esos conceptos? Conocí a alguien a quien le gustaba decir que los franceses y los alemanes no tienen mente. Lo que quería decir es que ninguna de esas dos lenguas posee una palabra que se corresponda con la del inglés *mind* y, en cierto modo, tenía razón: ni el francés ni el alemán poseen un concepto único, con una etiqueta única, que abarque toda la gama de significados del concepto inglés *mind*. Pero tampoco el español lo posee. Si se busca cómo traducir *mind* al español en un diccionario bilingüe, veremos que éste pacientemente nos explica que depende del contexto. Obtendremos una lista de posibilidades como éstas:

mente (una mente racional = *a logical mind*)

ánimo (la derrota estaba arraigada en mi ánimo = *defeat was rooted in my mind*)

juicio (perder el juicio = *to lose one's mind*)

memoria (traer algo a la memoria = *to bring something to mind*)

cabeza (tenía la cabeza en otro sitio = *my mind was elsewhere*)

intención (nada estaba más lejos de mi intención = *nothing was further from my mind*)

opinión (cambiar de opinión = *to change one's mind*)

cerebro (uno de los cerebros privilegiados de la época = *one of the finest minds of the period*)

Y si el español no tiene *mind*, tampoco el inglés tiene *ánimo*. De nuevo, un diccionario nos ofrecería una lista con tantas palabras inglesas como posibles son las traducciones. Por ejemplo:

mind (*defeat was rooted in my mind* = la derrota estaba arraigada en mi **ánimo**)

intention (*I haven't come here with the intention to negotiate* = no he venido con **ánimo** de negociar)

strength (*I don't have strength to face it* = no tengo **ánimo** para afrontarlo)

feelings (*feelings were running high* = los **ánimos** estaban por las nubes)

De modo que conceptos como *mind*, *ánimo* o el francés *esprit* no pueden ser naturales en el sentido en que lo son «rosa» o «ave-cilla», pues de lo contrario serían idénticos en todas las lenguas. Ya en el siglo xvii John Locke reconoció que en el ámbito de las ideas abstractas cada lengua puede repartir a su manera sus conceptos (o «ideas específicas», como las denominó). En su *Essay concerning Human Understanding* [Ensayo sobre el entendimiento humano], de 1690, demostró estas afirmaciones recurriendo a la «gran cantidad de palabras de una lengua que no tienen equivalente en otra, lo cual pone de manifiesto que las gentes de un país, por sus costumbres y maneras de vivir, han tenido la posibilidad de crear ideas complejas y darles nombres que otros nunca convirtieron en ideas específicas».

Esta primera concesión de la naturaleza a la cultura no ha sido demasiado dolorosa, ya que, aunque sea necesario redefinir de algún modo la frontera entre cultura y naturaleza, la idea de que las convenciones culturales también determinan los conceptos abstractos no se opone del todo a nuestra primera impresión. Al fin y al cabo, si en lugar de la historia sobre conceptos zifanos como *avesa* y *rocilla* el narrador del siglo xviii hubiese señalado que la lengua zifana carece de palabras que se correspondan con el concepto español de «justo» y que en lugar de éste utiliza el concepto de «correcto» en unos contextos y de «virtuoso» en otros, nuestro sentido común no hubiese fruncido el ceño.

Pero las cosas resultan menos agradables cuando intuimos que la cultura interfiere no sólo en el ámbito de la abstracción, sino también en los conceptos más simples del discurso cotidiano. Pongamos por caso los pronombres personales «yo», «tú» o «no-

sotros». ¿Puede haber algo más elemental y natural que esos pronombres? Por supuesto, nadie que sea consciente de la existencia de lenguas extranjeras pensaría que la naturaleza dicta las etiquetas de dichos conceptos, pero sería inimaginable que una lengua no los tuviese. Supongamos, por ejemplo, que seguimos leyendo el ensayo y nos encontramos con la afirmación de que la lengua ziftana carece de una palabra que se corresponda con la española «nosotros». El autor añade que la lengua ziftana cuenta con tres pronombres distintos: *kita*, que significa «sólo nosotros dos, tú y yo», *tayo*, que significa «tú y yo y alguien más», y *kami*, que significa «yo y alguien más, pero no tú». El autor relata a continuación cuánto se rieron los ziftanos al escuchar que para esos tres conceptos totalmente distintos el español sólo utiliza una palabra, nosotros. Podríamos pensar que el sistema que nuestro quimérico autor se ha inventado es un chiste malo, pero los hablantes del tagalo en Filipinas no estarían de acuerdo, ya que ellos hablan exactamente así.

Sin embargo, la presión que ha de soportar el sentido común no ha hecho más que empezar. Cabría esperar que al menos los conceptos que describen objetos físicos simples fueran prerrogativa de la naturaleza. Si nos limitamos a gatos, perros y pájaros la expectativa se confirma con creces, porque la naturaleza ha dado forma concreta a esos animales. Pero basta con que ésta muestre el menor titubeo en su demarcación para que la cultura se entrometa. Consideremos, por ejemplo, las partes del cuerpo humano. Es difícil que entre las cosas físicas simples más importantes en nuestra vida haya algo más simple o más físico que las manos, los dedos y el cuello. Y, sin embargo, la naturaleza no delimitó demasiado muchas de estas partes corporales supuestamente disímiles. El brazo y la mano, por ejemplo, son el equivalente corporal de los continentes Asia y Europa: ¿son uno o dos? Parece ser que la respuesta depende de la cultura en que hayamos crecido. Muchas lenguas, incluida la mía materna, consideran que la mano y el brazo son un único concepto y utilizan la misma etiqueta para ambos. Si una hablante de hebreo nos dice que cuando era niña le pusieron una inyección en la mano, eso no significa que el médico fuese un sádico, sino simplemente que está pensando en una lengua que no hace tal distinción, de manera que ha olvidado el uso de una palabra diferente para

esa parte de la mano que el español y el inglés curiosamente insisten en llamar «brazo» (o *arm*). Por otra parte, durante bastante tiempo mi hija, que había aprendido que la palabra hebrea *yad* significa *hand* en inglés, me reprendía cada vez que yo utilizaba *yad* para referirme al brazo, incluso cuando hablábamos en hebreo. Se señalaba el brazo y me explicaba con tono indignado: «¡No es *yad*, es brazo!». El hecho de que «mano» y «brazo» sean cosas diferentes en una lengua pero la misma en otra, no es tan fácil de entender.

También hay lenguas que utilizan la misma palabra para «mano» y «dedo» y unas pocas, como el hawaiano, se las arreglan con un solo concepto para tres partes distintas del cuerpo según el español y el inglés: «brazo», «mano» y «dedo». Por el contrario, el inglés y el español —este último hasta cierto punto, como explicaré enseguida— reúnen en una sola palabra algunas partes del cuerpo que los hablantes de otras lenguas tratan como conceptos diferentes. Todavía ahora, después de dos décadas hablando inglés, a veces me hago un lío con el cuello. Alguien empieza a hablar sobre su cuello y yo naturalmente le tomo la palabra y asumo que se refiere a esa parte del cuerpo que mi lengua materna llama *tsavar*. Pero al cabo de un momento empieza a quedarme claro que no está hablando del cuello. O, más bien, que sí lo hace, pero no se refiere a *tsavar*, sino a *oref* —«nuca»—, esa parte del cuerpo que el inglés engloba, sin la menor consideración ni consistencia, en un solo concepto junto con la parte anterior del cuello. En hebreo, *oref* está considerada tan ajena a *tsavar* como la «espalda» es ajena al «vientre» o la «mano» al «brazo». El español no es tan desconsiderado en esto como el inglés, ya que permite decir indistintamente «me duele el cuello» —delante o detrás— o «me duele la nuca» (sólo detrás), pero si del simple dolor se pasa a un cuadro clínico grave, entonces «nuca» desplaza a «cuello» y recupera toda su autonomía: por ejemplo, un signo característico de la meningitis es la «rigidez de nuca».

Las concesiones de la naturaleza a la cultura empiezan a ser ahora un poco más problemáticas. Aunque raramente desconcierta que conceptos abstractos como *mind* o *ánimo* dependan de la cultura, nos incomoda la idea de que pronombres como «nosotros» o partes corporales como «mano» o «cuello» dependan de convenciones culturales de nuestra sociedad. Pero si las incursio-

nes de la cultura en el ámbito de los conceptos empiezan a escoger un poco, eso no es nada en comparación con el malestar que provoca la interferencia de la cultura en el terreno que ocupará la primera parte de este libro. En lo que respecta a la lengua, la incursión de la cultura en el ámbito de los conceptos ha ofendido o, peor aún, ha indignado de tal manera al sentido común que durante décadas los defensores de la naturaleza tuvieron que movilizarse para pelear hasta la última gota de tinta en defensa de su causa. En consecuencia, durante ciento cincuenta años este enclave ha sido escenario de una guerra entre los defensores de la naturaleza y los de la cultura y el conflicto no parece apaciguarse. El campo de batalla al que me refiero es el de la lengua aplicado al color.

¿Por qué precisamente el color recibe tanto fuego cruzado? Quizá porque al introducirse en un paraje tan profundo y aparentemente instintivo de la percepción, la cultura logra disfrazarse de naturaleza con mayor éxito que en ningún otro aspecto de la lengua. Por lo que parece, nada hay remotamente abstracto ni teórico, ni filosófico, ni hipotético ni de ninguna otra palabra terminada en -ico en la diferencia entre amarillo y rojo o entre verde y azul. Y puesto que los colores se encuentran a ras de tierra en el territorio de la percepción, los conceptos de color podrían pasar por prerrogativas de la naturaleza. Sin embargo, ésta ha sido muy negligente a la hora de trazar sus límites en el espectro. Los colores forman una continuidad: el verde no se vuelve azul en un punto determinado, sino que va convirtiéndose en azul a través de millones de tonalidades de azul verdoso oscuro, turquesa y aguamarina (véase la figura 11 en el encarte). Sin embargo, cuando hablamos de colores imponemos límites precisos a esta paleta abigarrada: «amarillo», «verde», «azul» y así sucesivamente. Pero ¿acaso nuestra particular manera de dividir el espacio del color es un dictado de la naturaleza? ¿Son los conceptos de «amarillo» o «verde» constantes universales de la especie humana decretadas por la estructura biológica del ojo y el cerebro o son convenciones culturales arbitrarias? ¿Y por qué deberían ocurrírsele a uno preguntas hipotéticas tan complicadas?

De hecho, la controversia sobre los conceptos de color no fue producto de la reflexión filosófica, sino que surgió de observaciones totalmente prácticas. Una serie de descubrimientos realizados

a mediados del siglo XIX condujeron al sorprendente hallazgo de que la relación de los seres humanos con los colores no ha sido siempre tan clara como ahora pensamos y lo que hoy nos parece obvio creó enormes dificultades a los antiguos. La misión de descubrir la fuente del «sentido del color» es un extraordinario relato victoriano de aventuras, un episodio de la historia de las ideas que puede rivalizar con las hazañas de cualquier explorador decimonónico. La expedición del color alcanzó los rincones más remotos de la tierra, se enredó en las controversias más furibundas de la época —evolución, herencia y raza— y fue liderada por un grupo variopinto de héroes improbables: un famoso hombre de Estado cuyas proezas intelectuales hoy casi nadie conoce; un judío ortodoxo a quien sus descubrimientos filológicos lo llevaron a las ideas evolucionistas más heterodoxas; un oftalmólogo de una universidad alemana de provincias que puso a toda una generación a la búsqueda de una atractiva pista falsa y un profesor universitario de Cambridge, apodado «el Galileo de la antropología», que fue quien recondujo la investigación por el buen camino, incluso si al final se equivocó en su dictamen.

La lucha del siglo XIX por comprender cuál es el órgano que nos separa de los antiguos —el ojo o la lengua— se convirtió a lo largo del siglo XX en una batalla abierta sobre los conceptos del lenguaje, en la que visiones opuestas del mundo se enfrentaron entre sí: universalismo contra relativismo e innatismo contra empirismo. En aquella guerra mundial de -ismos, el espectro fue adquiriendo una enorme importancia a medida que los defensores de la naturaleza y los de la cultura consideraban que sus posiciones sobre el color eran decisivas para controlar la lengua en general. Cada uno de los bandos, en momentos diferentes, declaró que el color era el comodín de sus respectivos argumentos y la opinión osciló pendularmente de un extremo al otro: desde la naturaleza hasta la cultura y, en décadas recientes, en sentido inverso de nuevo hacia la naturaleza.

Las vicisitudes de esta controversia convierten el color en un caso ideal para valorar las opiniones en conflicto sobre la naturaleza y la cultura en lo relativo a los conceptos de la lengua. O, dicho de otra manera, la estrecha banda de colores puede servir como prueba de fuego nada menos que para preguntarnos cuán profundas son las semejanzas que se establecen entre las maneras

con que se expresan los seres humanos y cuán superficiales sus diferencias... ¡o viceversa!



Hasta ahora puede haber dado la impresión de que toda lengua no es más que una serie de conceptos con sus etiquetas correspondientes. Sin embargo, para comunicar pensamientos sutiles sobre las estrechas relaciones entre conceptos diferentes, la lengua necesita mucho más que una lista de conceptos: le hace falta una gramática, un sofisticado sistema de reglas que los organice en oraciones coherentes. Capaces seríamos de coherentes comunicar conceptos ejemplo por dé de gramática en que no ordenar reglas oración sin muchos las la las pensamientos la por sin cómo palabras tengamos... (Quiero decir: sin las reglas de la gramática, por ejemplo, sin las reglas de cómo ordenar palabras en la oración, no seríamos capaces de comunicar pensamientos coherentes, por muchos conceptos que tengamos.) De hecho, los debates entre los defensores de la naturaleza y los de la educación, entre innatistas y culturalistas, universalistas y relativistas, han sido encarnizados, tanto en lo relativo a la gramática como a los conceptos de la lengua. ¿Están codificadas en nuestros genes las reglas gramaticales —orden y estructura de las palabras, estructuras sintácticas, estructura fonética— o son el reflejo de convenciones culturales?

La opinión dominante entre los lingüistas actuales —propuesta por Noam Chomsky y el influyente programa de investigación que ha inspirado— es que la mayor parte de la gramática de la lengua, es decir, de todas las lenguas humanas, es innata. Esta escuela de pensamiento, conocida como «innatista», sostiene que las reglas de la gramática universal están codificadas en nuestro ADN: los seres humanos nacen con un cerebro equipado con herramientas de estructuras gramaticales complejas, de modo que los niños no necesitan aprender esas estructuras cuando adquieren su lengua materna. Por lo tanto, para los innatistas la gramática refleja la naturaleza universal humana y cualquier diferencia entre las estructuras gramaticales de lenguas diferentes es superficial y no tiene mayores consecuencias.

La minoría que discrepa de esta visión considera que son po-

cos los indicios de que una regla gramatical cualquiera esté impresa en el cerebro y que no es necesario invocar los genes para dar cuenta de estructuras gramaticales, ya que éstas pueden explicarse de forma más sencilla y más plausible como el producto de una evolución cultural y como respuesta a las exigencias de la comunicación. En mi libro *The Unfolding of Language* defendí esta segunda opción cuando mostré cómo un sofisticado sistema de reglas gramaticales podría haber evolucionado desde orígenes muy humildes, empujado por rasgos de la naturaleza humana como son la pereza (que conduce al ahorro de esfuerzos en la pronunciación) y la necesidad de ordenar el mundo.

Este libro no se centrará en la vertiente gramatical de la gran controversia entre naturaleza y cultura, pero es preciso dar a un aspecto de la gramática la importancia que merece, ya que suele infravalorarse la función que en dicho aspecto desempeña la cultura. Me estoy refiriendo a la complejidad. ¿Es la complejidad de toda lengua un reflejo de la cultura y la sociedad de sus hablantes o es una constante universal determinada por la naturaleza humana? Si el color fue el aspecto más impugnado en el debate sobre los conceptos, la complejidad es sin duda el menos objetado en la batalla por la gramática... a pesar de que debería serlo. Durante décadas, lingüistas de todas las tendencias, tanto innatistas como culturalistas, han seguido la misma línea: todas las lenguas son igual de complejas. Pero yo argumentaré que esa cantinela es un eslogan vacío de contenido y que todo parece indicar que la complejidad de algunos aspectos gramaticales es un reflejo de la cultura de los hablantes, a menudo de forma inesperada.

LA LENGUA COMO PRISMA

Por mucho que las cuestiones que se analizan en la primera parte de este libro hayan dado lugar a polémicas encarnizadas y pasiones furibundas, no son más que tormentas en un vaso de agua en comparación con los vientos de discordia que asedian al contenido de la segunda parte: la cuestión de la influencia de la lengua materna en nuestros pensamientos. ¿Podría ejercer la lengua algo más que una función pasiva como producto de diferencias culturales y ser un instrumento activo de coacción a través del

cual la cultura impone sus convenciones en nuestra mente? ¿Generan las diferentes lenguas percepciones distintas en sus hablantes? ¿Es nuestra lengua un prisma que refracta la luz interior de la cultura, un prisma a través del cual observamos el mundo?

A primera vista, parece razonable plantear esta pregunta. Puesto que la cultura permite gran libertad de acción para definir conceptos, en principio sería sensato preguntarse si los conceptos lingüísticos que impone nuestra cultura influyen en nuestros pensamientos. Pero aunque en teoría la pregunta parece irreprochablemente legítima, en la práctica desprende un tufillo que en la actualidad hace retroceder a la mayoría de los lingüistas, psicólogos y antropólogos. La razón por la que esta cuestión resulta tan incómoda es que arrastra una historia intelectual tan bochornosa que la mera sospecha de tener algo que ver con ella puede marcar de inmediato a cualquiera con el estigma del fraude. El problema es que resulta muy difícil probar o desmentir empíricamente cualquier influencia de la lengua en el pensamiento, de manera que durante mucho tiempo la cuestión ha proporcionado una plataforma perfecta a quienes se dedican a lanzar sus fantasías sin correr el menor peligro de que los contradigan con hechos. Como moscas alrededor de un tarro de miel o filósofos al acecho de lo incognoscible, los charlatanes más inspirados, los artistas más virtuosos de la estafa —por no hablar de las hordas de majaretas corrientes y molientes— se han dedicado a sermonear sobre la influencia de la lengua materna en los pensamientos de los hablantes. La segunda parte de este libro se inicia con una breve muestra de este Decamerón de excesos y se centra en el más notorio de los farsantes, Benjamin Lee Whorf, el cual sedujo a toda una generación para que creyese, sin ofrecerle la menor prueba, que las lenguas amerindias llevaban a sus hablantes a una concepción de la realidad totalmente distinta de la nuestra.

Hoy en día, en parte debido a esta grotesca herencia, la mayoría de los lingüistas y psicólogos respetables niegan categóricamente que la lengua materna pueda influir en los pensamientos de los hablantes o aseguran que, de haber influencia, es poco importante, incluso trivial. Sin embargo, en los últimos años varios investigadores intrépidos han intentado aplicar métodos científicos sólidos a esta cuestión y los resultados de sus investigaciones han puesto de manifiesto que las idiosincrasias de la lengua ma-

terna afectan a la mente de diversas maneras, por asombroso que parezca. La segunda parte de este libro ofrece tres ejemplos en los que considero que esta influencia ha quedado demostrada de forma indiscutible. A medida que avance nuestra historia veremos que la indudable influencia de la lengua en el pensamiento de los hablantes es totalmente distinta de la que solían vendernos en el pasado. La musa de Whorf levitaba en las alturas más nobles de la cognición y fantaseaba sobre cómo las lenguas delimitan la capacidad de razonamiento lógico y sobre cómo los hablantes de determinada lengua eran incapaces de entender determinada idea porque su lengua no hace una u otra distinción. Sin embargo, los resultados de investigaciones recientes son mucho más terrenales. Tienen que ver con los hábitos mentales que la lengua puede inculcar en los estratos más básicos del pensamiento, es decir, en la memoria, la atención, la percepción y las asociaciones. Y aunque algunos de esos efectos no sean tan excesivos como se creía en el pasado, no por ello dejan de ser sorprendentes.

Pero ocupémonos en primer lugar de las controversias sobre el arco iris.