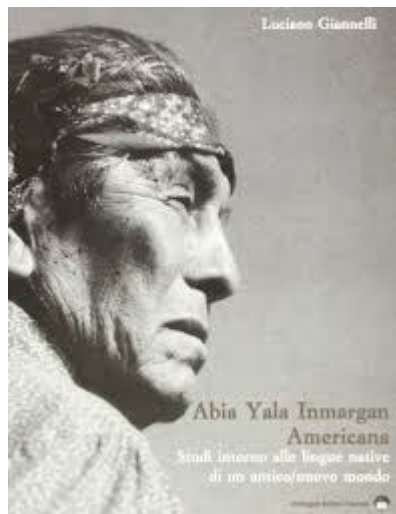


Estratto da: L. Giannelli, *Abia Yala Inmargan Americana. Studi intorno alle lingue native di un antico/nuovo mondo*, Siena, Protagon Editori Toscani, 1999, pp. 69-105.
<http://arlian.media.unisi.it/DOCUMENTI/SAWHO.pdf>



Indice del volume

Introduzione, 7-17.

- 1 - Sull'inferiore e il suo riscatto. La percezione culta delle lingue native americane, 19-43.
 - 2 - Lingua e identità comunitaria: l'America indiana, 45-67.
 - 3 - Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, 69-105.
 - 4 - Per una tipologia della mescolanza linguistica: lingue native americane e lingue europee, 107-153.
 - 5 - Introduzione alla linguistica maya, 155-255.
 - 6 - Sulla fonologia cuna, 257-289.
- Riferimenti bibliografici, 291-317.

Capitolo terzo

Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf

Luciano Giannelli e Maria Rosanna Sacco

Fa parte della *vulgata* riferirsi con la definizione di ipotesi Sapir-Whorf a quella 'teoria' - o forse meglio argomentazione o come spesso si dice, 'ipotesi' - definita anche, e impropriamente, 'teoria della relatività linguistica', con la quale, nel tentativo di spiegare congiuntamente le variazioni linguistiche e quelle cognitive, si è assertedo che le prime determinano le seconde, in altri termini che il modo di pensare di ciascun popolo, o di ciascuna cultura, è determinato dalle strutture della lingua che a questi è propria.

Il tentativo di porre una connessione stretta tra variazioni linguistiche e cognitive ha, in epoca moderna, una lunga storia, a partire dal concetto illuminista e pre-illuminista di 'genio della lingua' e trova la sua formulazione romantica o pre-romantica in Herder, e in Humboldt - sul quale dovremo

tornare - ed ha poi sviluppi che arrivano fino allo psicologismo di Steinthal e Wundt¹ La 'teoria della relatività linguistica' costituisce però un capitolo originale e estremo, che trova la sua base empirica nella frequentazione di lingua native americane, come proseguimento e approfondimento della linea di ricerca inaugurata e sviluppata da Boas e Sapir.

I nomi di Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf (che di Sapir fu allievo) sono associati nell'uso corrente alla 'ipotesi della relatività linguistica', ma si deve pur convenire che solo con Whorf si ha una formulazione chiara e precisa, programmaticamente teorica, sostanzialmente innovativa nel quadro di una impostazione e di una scuola accomunate da ciò che in breve si definisce 'relativismo linguistico', concetto che finisce per essere ambiguo (e che necessita disambiguare) se comprensivo delle elaborazioni di Boas, Sapir, Whorf.

Se infatti per 'relativismo linguistico' s'intende una teoria per cui la lingua svolge una funzione attiva nella conoscenza, così che, quanto meno in determinate circostanze, bisogna indicare l'apparato concettuale-linguistico di riferimento della conoscenza stessa, e ravvisare in esso analisi anche molto diverse, evidentemente questa 'teoria' non è ascrivibile solo a questa stagione della linguistica e antropologia statunitense, o a Sapir e a Whorf, in quanto essa affonda nella riflessione che data da Locke (Aarsleff 1984). È vero però che con 'ipotesi della relatività linguistica' ci si vuol riferire ad una impostazione per cui sistemi linguistici diversi determinano (sono responsabili di) conoscenze altrettanto diverse, tanto da inibire ogni possibilità di traduzione dell'un sistema nell'altro.

L'idea certo non nuova dello stretto nesso lingua - pensiero riappare cioè qui in veste notevolmente radicalizzata, in termini per cui il pensiero di un gruppo sociale deve essere considerato non solo in 'ovvia' relazione con il sistema linguistico da esso usato ma - e qui sta il punto - in una relazione di dipendenza dalla lingua.

Va ribadito che la teorizzazione esplicita è del solo Whorf; nella sua formulazione più rigida (o più esplicita) l'ipotesi whorfiana della relatività suona così:

Il sistema linguistico di sfondo (in altre parole, la grammatica) di ciascuna lingua non è soltanto uno strumento di riproduzione per esprimere le idee ma, esso stesso dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo, dell'analisi delle sue impressioni, della sintesi degli oggetti mentali di cui si occupa [...] Analizziamo la natura secondo linee tracciate dalle nostre lingue [...] Siamo così indotti a un nuovo principio di relatività, secondo cui differenti osservatori non sono condotti dagli stessi fatti fisici alla stessa immagine dell'universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o non possono essere in qualche modo tarati. (Whorf 1970 [1949], p. 69).

Tanto viene a dire che la lingua e la concezione del mondo degli hopi dell'Arizona (alla cui lingua Whorf dedica una notevole e più nota parte delle sue ricerche) sono non solo diverse dalle lingue e dalle concezioni del mondo dei popoli europei, ma ad esse persino opposte, dovendosi però precisare che la diversità di pensiero è una conseguenza della diversità di lingua. È questo il 'nuovo' principio di relatività per cui il linguaggio determina il modo in cui i membri di una comunità vedono e pensano il mondo. Le differenze presenti tra le diverse lingue - ad es. il modo di analizzare il tempo - conducono o meglio costringono, necessariamente (e *whorfianamente*), membri di comunità linguistiche differenti ad una specifica percezione del mondo, appunto in quanto ogni lingua implica e *determina* una peculiare visione del mondo.

In questo lavoro ci proponiamo il compito di sceverare - più di quanto sin qui non sia stato fatto - il diverso peso specifico di Sapir e di Whorf riguardo ad una formulazione che, in termini espliciti e programmatici, resta indubbiamente di Whorf, ma di un Whorf che invoca a chiare lettere una ascendenza sapiriana stretta, riconosciutagli del resto nell'uso invalso della dizione 'ipotesi Sapir-Whorf'.

Whorf opera infatti, com'è noto, un richiamo puntuale al suo maestro Sapir, la cui grande autorità è chiamata a sostegno delle formulazioni offerte. Con il rimando a Sapir, Whorf apre uno dei suoi articoli più importanti, *La relazione del pensiero abituale e del comportamento col linguaggio* (1970 [1949]), citando per esteso questo passo dall'articolo di Sapir *The status of linguistics as a science*

Language is a guide to 'social reality'. Though language is not ordinarily thought of as of essential interest to the students of social science, it powerfully conditions all our thinking about social problems and processes. Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the

¹ Rimandiamo al capitolo primo di questo volume.

world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to image that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached. (Sapir 1985 [1928], p. 161)

commentandolo poi come segue:

Probabilmente tutti saranno d'accordo sull'affermazione che un modello accettato per l'uso delle parole viene spesso prima di certe linee di pensiero e di certe forme di comportamento, ma spesso dietro l'assenso non c'è nient'altro che il banale riconoscimento del potere ipnotico della terminologia filosofica colta da una parte, e delle parole d'ordine, degli slogan e dei gridi di battaglia dall'altra. Fermarsi a questo significa non capire la realtà profonda di uno dei nessi più importanti che Sapir ha visto tra la lingua, la cultura e la psicologia e che ha espresso brevemente nel brano citato all'inizio. Non è tanto in questi usi speciali della lingua quanto nel modo in cui normalmente essa organizza i dati e analizza i fenomeni che va cercata l'influenza che essa esercita sulle altre attività culturali ed individuali. (Whorf 1970 [1949], p. 99).

Il problema a questo punto è capire quanto sia adeguato fino in fondo il richiamo di Whorf a Sapir, e se cioè davvero nell'elaborazione sapiriana - considerando che Sapir non ha mai esplicitamente e organicamente affrontato il problema - vi siano elementi sufficienti per riconoscere all'ipotesi di Whorf una concreta e precisa ascendenza, al di là dell'indubbia suggestione del passo da Whorf isolato e riproposto come in epigrafe, ove comunque non si asserisce esplicitamente che il pensiero è preceduto e determinato dalla lingua.

Occorre quindi argomentare meglio quanto dice Mioni (1970, p. xii) quando, nell'introdurre l'edizione italiana delle opere di Whorf, sostiene che questi abbia dato «un'interpretazione finalizzata verso la sua ottica personale e non completamente giustificata dal contesto dell'opera del maestro», e per far questo occorre che si pongano le singole affermazioni di Sapir in correlazione con il contesto della sua opera complessiva. La quale - è ovvio - non necessariamente deve esser vista, come invece talora pare si faccia, come un tutto organico e monolitico, ma può verosimilmente rappresentare uno svolgimento ed una evoluzione del pensiero di Sapir.

Il brano sapiriano citato sopra, estrapolato dal suo contesto, può essere interpretato nel modo più vario, tutto dipende dal modo in cui viene letto, in quanto se riportato nel quadro dell'intero sistema sapiriano deve essere ridimensionato nella portata dell'affermazione. Complessivamente Sapir individua e valuta il condizionamento sociale a cui sono sottoposti la genesi, lo sviluppo e la funzione del linguaggio, si appella all'oggettività del reale e riconosce che il linguaggio in qualche modo lo rispecchia, pur costituendosi in un'entità culturale e cognitiva forte, vincolante.

È banale la constatazione che Sapir è sicuramente orientato - come del resto avremo modo di ribadire rivisitando alcuni suoi passi - verso ottiche relativistiche che però non giungono mai ad essere, come quelle di Whorf, estreme e radicali, o almeno univoche, nel senso che non pongono esplicitamente e definitivamente un rapporto causa - effetto tra lingua e pensiero, a ben vedere neppure nel passo di *The status of linguistics as a science* riportato da Whorf, in cui l'affermazione più impegnativa ci pare «The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group». E il problema è però se il contesto in cui va letto il brano richiamato è appunto l'insieme dell'opera sapiriana o semplicemente quello dell'articolo da cui il brano è tratto: il problema è insomma qui quello di valutare la coerenza dello svolgimento del pensiero sapiriano e comunque la distanza tra il punto di partenza e il punto di arrivo, non necessariamente compiuto, della sua elaborazione.

Lo spunto che determina il taglio di questo lavoro si trova nell'indicazione di Mioni (1970, p. xiii) il quale ritiene opportuna «una rilettura critica di tutta l'opera sapiriana per meglio definire gli apporti che Sapir avrebbe offerto alla formulazione della tesi». Riteniamo necessaria un'analisi filologica che possa cioè sostenere o falsificare l'idea dello stesso Mioni quando appunto sostiene che Whorf avrebbe dato

un'interpretazione finalizzata verso la sua ottica personale e non completamente giustificata dal contesto dell'opera del maestro. Questo per quanto riguarda i rapporti Sapir-Whorf: certe apparenti contraddizioni all'interno dello sviluppo del pensiero sapiriano riguardano più uno studio critico delle idee del grande maestro che non la storia dell'ipotesi relativistica. (Mioni 1970, p. xii).

In effetti vale la pena esaminare in che senso si possa parlare di «contraddizione» in quello che deve semmai esser considerato, come abbiamo detto, un 'tragitto' sapiriano, e non un'immota ripetizione d'idee. Nel ripercorrere però lo svolgimento del pensiero sapiriano dobbiamo pur tener presente che Sapir ha toccato il tema, nei suoi lavori, in modo, diciamo, tangenziale; l'analisi filologica deve quindi percorrere trasversalmente gli scritti di Sapir, alla ricerca di connessioni precise - e contestualizzate - con le formulazioni di Whorf. Questo si fa appunto nella parte finale di questo lavoro, anche se l'analisi attenta delle asserzioni sapiriane, disposte - come ci pare essenziale - cronologicamente, per la sostanziale esiguità quantitativa dell'elaborazione di Sapir in questa direzione, finisce per occupare qui minor spazio di un necessario reinquadramento delle concezioni di Whorf, delle linee da cui, esplicitamente o implicitamente, discendono, e delle loro stesse fortune. Nelle parti che seguono immediatamente dovremo definire quindi - con qualche notazione critica² - l'esatta portata delle asserzioni di Whorf, per richiamare gli antefatti prossimi e remoti e ripercorrere poi la teoria, vista anche nel suo sviluppo in linee di ricerca certamente ormai datate. Concluderemo quindi cercando di individuare il posto che effettivamente spetta a Sapir in questa vicenda.

Scriva Schaff (1973, p. 77) che «Benjamin Lee Whorf era un uomo molto originale, etnografo e linguista giunto alla ricerca scientifica dal dilettantismo, poiché di mestiere faceva l'agente di una compagnia di assicurazioni. Cominciò le ricerche per suo conto, e solo in seguito prese a collaborare con Edward Sapir». La complessiva formazione di Whorf risale comunque, attraverso Sapir, alla scuola di Franz Boas, che fu tra le prime a studiare a fondo su presupposti teorici forti le diverse popolazioni indigene degli Stati Uniti, con un'analisi formale delle loro lingue, le quali si dimostravano mal riducibili agli schemi della tradizione grammaticale europea e nello stesso tempo rivelavano forme di conoscenza del mondo diverse da quelle europee. Per questo la supposta ipotesi Sapir-Whorf va vista in relazione sostanzialmente diretta - senza per altro sottovalutare il suo portato innovativo - con le ricerche che oggi diremmo etnolinguistiche della scuola antropologica americana, nella versione che fa capo proprio a Franz Boas³.

È facile comprendere l'interesse antropologico e linguistico per la vita degli indiani americani quando si tenga conto dei problemi pratici, di natura sociale, risultanti dalla compresenza di comunità indigene anche assai diverse negli Stati Uniti d'America. Si è in tal senso tentato di conoscere le lingue delle varie popolazioni indiane e i loro rapporti interni; e proprio su questo programma pratico è sorta e si è sviluppata la scuola boasiana; il materiale raccolto è diventato il necessario fondamento anche delle generalizzazioni teoriche cui si dà il nome di ipotesi Sapir-Whorf.

Boas, riprendendo e approfondendo spunti già ben presenti ad esempio in Humboldt, sottolinea l'errore dell'assunzione delle categorie delle lingue europee più frequentate, del resto ampiamente plasmate sul modello latino, come universali, che si è effettivamente operata almeno in certe fasi, per insistere invece sui caratteri intrinsecamente peculiari di ogni lingua, e tanto più di lingue 'remote' (Cardona 1976, p. 261). L'errore del grammatico tradizionale stava nel trattare tutte le lingue in termini di significazione, l'unico fatto linguistico positivo, oltretutto nei termini di una grammatica nozionale di lunga tradizione (Lyons 1978), finendo per ignorare la differenza di contenuto che risulta da elementi linguistici che si definiscono nelle relazioni interne ad una specifica sistematicità, senza un retroterra nozionale da dover semplicemente riempire con materiale diverso da lingua a lingua. Nell'analisi di categorie grammaticali prevalenti nelle lingue indoeuropee, e nel raffronto di queste con quelle di varie lingue amerindiane, Boas dimostrò agevolmente come se ne potesse prescindere⁴. Indicò ad es. che le categorie verbali indoeuropee, come la persona, il numero, il tempo, il modo e la voce sono tutte ugualmente arbitrarie e sviluppate o meno, in maniera del tutto irregolare, in varie lingue. Il relativismo

² Non è ovviamente qui nostro compito la verifica della sostenibilità o meno della tesi whorfiana, in ogni caso non possiamo esimerci da qualche commento, condotto in estrema sintesi, su alcune asserzioni sia di Whorf che di suoi sostenitori circa alcune caratteristiche di specifiche lingue.

³ La connessione tra antropologia e ricerca linguistica applicata alle lingue indigene d'America, ancora ben vivace (Mithun 1996), ha una sua storia specifica, cfr. Andresen (1990), dettagliatamente esposta nel suo svolgimento in Hinsley (1994 [1981]) e che per certi versi culmina proprio con Franz Boas, considerato comunque un punto di svolta (cfr. Goddard 1996b, Mithun 1996).

⁴Boas (1972 [1911], 1979 [1911], 1982 [1940]).

boasiano, consistente in questo approccio non nozionale, è lo sfondo quindi della successiva elaborazione sapiriana e whorfiana.

Se c'è una lingua protagonista dello studio whorfiano, e della sua *vulgata*, questa è senza dubbio lo hopi, lingua parlata nell'attuale Arizona e appartenente alla grande famiglia uto-azteca, cui Whorf dedicò buona parte della sue ricerche e dalla quale trasse la maggior parte delle sue esemplificazioni; invero, l'essersi messo a studiare lo hopi (su indicazione di Sapir e in forma per larga parte precaria) fu per Whorf una svolta decisiva (Lenneberg 1953, p. 464). Non ci interessa qui quanto l'analisi operata da Whorf sia effettivamente adeguata, anche rispetto alle due fondamentali opere di Malotki che hanno ridimensionato radicalmente le interpretazioni whorfiane (Malotki 1979, 1983)⁵. D'altro canto Whorf trasse materiale che indicò come sostegno della sua tesi relativistica anche da altre lingue native d'America, come il nitinat (gruppo nootka, famiglia wakash), parlato in comunità stanziate sulla costa settentrionale del Pacifico, e il navajo, assieme a varietà apache, rappresentanti del gruppo meridionale della grande famiglia na-dene (athapaska).

Dal punto di vista della struttura di fondo, le differenze che si possono riscontrare tra le lingue europee che Whorf riassume in ciò che definisce «Standard Average European» (SAE, Whorf 1970 [1949], p. 103) appaiono modestissime se confrontate a quelle che si danno tra i membri di centinaia di coppie possibili di lingue amerindie. E quello che colpisce di più delle lingue amerindie è che esse, di norma, non sono più semplici, bensì più complesse delle lingue SAE.

Ad esempio, Whorf esamina una differenza strutturale tra l'inglese e lo hopi per mettere in luce le implicazioni non linguistiche che questa differenza ha sulla visione del mondo

Nella nostra lingua, cioè in europeo, il plurale e i numeri cardinali sono applicati in due modi, a plurali veri e a plurali immaginari...diciamo 'dieci giorni' e diciamo anche 'dieci uomini'. Dieci uomini sono o possono essere percepiti oggettivamente tutti e dieci con un'unica percezione globale, per esempio dieci uomini all'angolo di una strada; ma 'dieci giorni' non possono costituire un'esperienza oggettiva. Noi abbiamo esperienza di un solo giorno: oggi; gli altri nove (o anche tutti e dieci) sono messi insieme dalla memoria o dalla immaginazione. Se 'dieci giorni' deve essere considerato un gruppo, deve essere considerato un gruppo immaginario, costruito mentalmente. Da dove viene questa configurazione mentale? Essa viene dal fatto che la nostra lingua confonde le due situazioni differenti e ha una sola configurazione per tutti e due. Quando parliamo di 'dieci passi in avanti', 'dieci rintocchi di campana', o altre sequenze cicliche simili, di un numero di volte di qualsiasi tipo, facciamo la stessa cosa che facciamo per i giorni. La 'ciclicità' è la risposta al plurale immaginario. Ma la somiglianza della ciclicità agli aggregati non deriva da un'esperienza prelinguistica, altrimenti la si troverebbe in tutte le lingue.; in hopi c'è una situazione differente. Il plurale e i cardinali sono usati soltanto per entità che formano o possono formare un gruppo oggettivo. Non ci sono plurali immaginari ma, al loro posto, ordinali usati al singolare. Espressioni come 'dieci giorni' non sono usate: la frase equivalente è una frase operativa che raggiunge ciascun giorno mediante un opportuno conteggio. 'Restarono dieci giorni' diventa 'restarono all'undicesimo giorno'...La nostra 'lunghezza di tempo' non è considerata come una lunghezza, ma come una relazione di prima e dopo tra due eventi. Al posto dell'oggettivazione di origine linguistica di quel

⁵ Lo hopi si dimostra come basato su una opposizione fondamentale (e non originale) tra futuro (marcato) e non-futuro (non marcato), cfr. Malotki (1983, p. 626). La collocazione nel tempo è affidata - in modo effettivamente tipizzante e peculiare nel contesto uto-azteco - a marche avverbiali, a cominciare da *pu'*, *taavok* e *qaavo* che esprimono "oggi ieri domani" (*pu'* vale però anche "ora" o "allora", e cioè momento non-futuro o momento futuro a seconda della connessione con il futuro marcato da *-ni-* o meno, mentre la presenza di *taavok* esclude comunque l'impiego di *-ni-*). Per esprimere un passato è sufficiente un sistema come quello impiegato nella frase *nu' taavok ùupeq* "ero ieri da te", dove non ci sono elementi specificamente aspettuali o temporali, giacché letteralmente sarebbe "io ieri presso-di-te-lontano-da-qui (*uu-peq*)" ma è evidente la funzione del locativo-temporale per la collocazione dello stato narrato nel passato (Malotki 1983, pp. 310-312). La notazione del tempo è basata quindi su una continua metafora spazio-temporale, ad es. per l'uso pregnante del locativo *ep* - inserito in una complessa deissi primariamente spaziale che include la distinzione, anch'essa ricorrente in molte lingue, tra visibile e non visibile per entità rimosse o remote dagli interlocutori (Malotki 1979) - che in posizione anaforica ribadisce il tempo nelle coordinate.

dato della coscienza che chiamiamo ‘tempo’, la lingua hopi non ha costruito alcuna struttura per rivestire quel soggetto ‘di venire tardi’ che è l’essenza del tempo. (Whorf 1970 [1949], p. 104)

Whorf così definisce le abitudini del pensiero, che corrispondono e sono collegate a queste differenti strutture linguistiche:

il microcosmo hopi sembra aver analizzato la realtà per lo più in termini di ‘eventi’ [...] Una caratteristica del comportamento hopi è l’importanza attribuita alla preparazione: questo include l’annunciare e il prepararsi agli eventi molto prima che accadano. (Whorf 1970 [1949], pp. 113-114).

Lo hopi non presenterebbe una serie di elementi temporali distinti ma un solo *continuum*. E poiché per gli hopi il tempo non sarebbe movimento ma piuttosto un ‘divenire tardi’ di tutti gli eventi precedenti, la ripetizione non si perde ma si accumula. Al contrario la lingua europea, in accordo con la nostra concezione quantificata e spaziale del tempo, esprimerebbe il nostro interesse per l’esatta localizzazione cronologica, per gli archivi e i registri, per l’unità di salario, ed anche il nostro interesse per la rapidità e il risparmio di tempo. Anche l’organizzazione sociale, almeno in certi suoi aspetti, sarebbe determinata da una concezione del reale che deriva da strutture linguistiche.

Whorf sostiene infatti che noi percepiamo il mondo in modi diversi, a seconda della maniera in cui la nostra lingua è organizzata. Le lingue indoeuropee organizzerebbero la realtà come una collezione di ‘cose’, concentrando l’attenzione soprattutto su soggetti isolati quali tavole, sedie, eccetera, altre lingue analizzano in modo opposto, in quanto si parla piuttosto di eventi e processi. Per capire come si relazionano, secondo Whorf, altre lingue «col fluire del volto della natura, col movimento, col mutare dei colori e delle forme» (Whorf 1970 [1949], p. 199) possiamo riandare a questo passo:

Noi possiamo isolare qualcosa nella natura dicendo ‘è una sorgente gocciolante’. Gli apache costruiscono la frase su un verbo ‘ga’: essere bianco (inclusi chiaro, non colorato, eccetera). Un prefisso ‘no’, aggiunge il concetto di moto verso il basso: ‘la bianchezza si muove verso il basso’. C’è quindi un secondo prefisso, ‘to’, che significa sia ‘acqua’ sia ‘sorgente’. Il risultato corrisponde al nostro ‘sorgente gocciolante’, ma sinteticamente è ‘come acqua, o sorgente, la bianchezza scende verso il basso’. È ben diverso dal nostro modo di pensare! Lo stesso verbo ‘ga’, con un prefisso che significa ‘un posto presenta la condizione’ diventa ‘golgha’: ‘il posto è bianco, chiaro; una radura, una pianura’. Questi esempi mostrano che alcune lingue hanno mezzi di espressione - combinazioni chimiche, come li ho chiamati - in cui i singoli termini non sono così distinti come nelle lingue indoeuropee, ma confluiscono in creazioni plastiche e sintetiche. Quindi queste lingue, che non forniscono l’immagine di un universo costituito di oggetti distinti nella stessa misura in cui lo fanno le lingue indoeuropee, aprono la via a nuovi possibili tipi di logica e a nuove possibili cosmologie. (Whorf 1970 [1949], pp. 199-200).

Si ravvisa quindi una differenza nella segmentazione e nella scelta degli elementi fondamentali e fondanti, per di più con una struttura delle proposizioni che si differenzia dalla struttura basilare sanzionata da Aristotele (Schaff 1973, p. 83). Risulta alla fine soggettiva la stessa differenza tra argomento e predicato⁶, tra agente e azione, cose e relazioni tra cose, oggetti e loro attributi, quantità e

⁶ L’idea, ormai espunta dalla *vulgata* linguistica (cfr. Greenberg 1979, Comrie 1983, Hagège 1989) e banalizzata come assenza formale ma non funzionale di nome e verbo, continua comunque a riproporsi, cfr. Ramat (1984c) che accredita lavori di Seiler sul cahuilla, del resto da interpretare proprio sotto il profilo argomento-predicato (Seiler 1970, 1977) in una situazione che si appalesa poi, per questa lingua uto-azteca, caratterizzata invece da una rigida dicotomia proprio in quella frase equativa (non copulare) assunta prima da Seiler, e poi da Ramat (1984c, p. 72), come specifica (*hen-táxliswet* “sono un indiano” dove *hen-* vale genericamente 1 essendo anche possessivo), divenendo in essa obbligatoria l’espressione del pronome prima del nome flesso per persona (o per possesso) che costituisce il predicato, cfr. Sauvel e Munro (1981). Si badi comunque su di un altro versante, per la lingua irochese cayuga, Sasse (1993), cfr. il capitolo primo di questo volume. Del resto l’irochese era comunemente citato come lingua di soli verbi, e in quanto tale ripreso in via teorica da Maupertuis (1971 [1748]), e questa linea si continua nell’idea anche odierna e stereotipa delle lingue europee come *labelling* contro le lingue amerindie come più interessate a riferirsi a processi, proprio nella linea che si è vista di Whorf. Quanto al nootka, spesso citato come privo della distinzione nome-verbo (*topos* ripetuto anche in Ramat 1984b, p. 16), di nuovo siamo di fronte ad una notevole semplificazione, che sovrappone indebitamente aspetti lessicali e funzioni sintattiche. L’impiego verbale di nomi,

operazioni. L'ideologia della reificazione del mondo ci verrebbe in realtà imposta dalla struttura linguistica (e questa suggestione continua ad avere una circolazione in quello che appare divenuto, in campo linguistico-antropologico americano, senso comune, anche indigeno).⁷

L'ovvia obiezione - qui per altro poco pertinente - è che non c'è niente di strano nel fatto che alcune lingue abbiano mezzi di espressione diversi da altre; ciò non impedisce di comprendere un determinato concetto a prescindere dalla lingua che si impiega. Inoltre ci sembrerà oggi logico e scontato che un'esatta traduzione da una lingua ad un'altra non possa avvenire sempre, in quanto ogni lingua ha una sua particolare struttura con cui la traduzione si scontra, costringendo al ricorso a costrutti diversi e a termini non coestensivi nella loro area semantica a quelli originali per sforzarsi di rendere lo stesso concetto. Come sostengono Job e Rumiati

Consideriamo ora l'analisi dell'espressione italiana 'è una sorgente che zampilla' fatta con lo stesso criterio usato da Whorf. Il risultato sarebbe pressappoco questo: 'il soggetto è un oggetto inanimato; il predicato è un processo per cui il liquido cade in piccoli segmenti naturali, che continua e agisce su qualcosa di non statico'. Come si vede un'analisi a livello dei singoli termini, senza tener conto cioè della struttura sintattico-semantica di una lingua e dell'uso di particolari strutture lessicali porta a risultati insoddisfacenti. (Job e Rumiati 1984, p. 161).

I codici in quanto tali non possono riprodursi esattamente l'uno nell'altro perché - come abbiamo imparato dallo strutturalismo - la loro sistemica è diversa, e perché i loro vocabolari non si sovrappongono esattamente in ogni luogo. Solo che per Whorf queste differenze linguistiche sono cogenti per una differente forma di pensiero. Sosterrà Jakobson che

'Il signor Chiunque, questo logico naturale', immaginato tanto acutamente da B. L. Whorf, si suppone ragioni in questo modo: i fatti sono diversi per quei soggetti ai quali il piano linguistico di fondo fornisce una formulazione diversa dei fatti stessi'. (Jakobson 1995 [1959], p. 55).

Se una determinata categoria grammaticale non esiste in una lingua, il suo senso può esprimersi col sussidio di mezzi lessicali, in quanto «Le lingue differiscono essenzialmente per ciò che 'devono' esprimere, non per ciò che 'possono' esprimere» (Jakobson 1995 [1959], p. 59), vale a dire, in sostanza, che «L'autentica differenza tra le lingue consiste in ciò che esse possono o non possono esprimere, ma non in ciò che i parlanti devono e non devono trasmettere» (Jakobson 1995 [1959], p. 173). In realtà Whorf non sembra aver dato il giusto peso al fatto che, nonostante tutte le differenze, comunque si riesce a tradurre la verità di un enunciato da una lingua ad un'altra, in quanto «ogni esperienza conoscitiva può essere espressa e classificata in qualsiasi lingua esistente». (Jakobson 1995 [1959], p. 61)

Ancora nel saggio *Un modello d'universo degli indiani d'America* (Whorf 1970 [1949], pp. 41-49), pubblicato postumo e risalente in realtà al 1936, si sostiene che gli hopi, beninteso se conoscono solo la loro lingua e le idee della loro società, non possono avere le nozioni di spazio e tempo di tipo europeo e tanto meno ne hanno delle intuizioni da considerarsi universali e necessarie. In particolare, essi non possederebbero la nozione del tempo quale flusso uniforme in cui ogni cosa dell'universo procederebbe di pari passo dal futuro attraverso il presente dentro il passato; cioè capovolgendo il punto di vista in cui

con varia configurazione morfologica, non ha caratteri che inficino la fondamentale funzione verbale (predicativa); si badi al passo di Sapir (1985 [1924], p. 159) per cui «Then our sentence, *the stone falls*, may be reassembled into something like 'it stones down'. In this type of expression the thing quality of the stone is implied in the generalized verbal element *to stone* [...] In other words, while Nootka has no difficulty whatever in describing the fall of a stone, it has no verb that truly corresponds to our *fall*». La funzione verbale è poi sottolineata da una specifica morfologia: ad es. Nakayama (1997) tratta del suffisso *-'at* del nootka che, comunque lo si consideri (passivo, inversivo o risultativo), viene correttamente trattato in termini di categorie verbali all'interno della predicazione, e cfr. poi Whestler (1985).

⁷ In proposito, ed anche al di là del contesto (americano) nativo, Fishman si spinge a parlare di una nuova versione, presente di fatto, dello whorfismo, vista però, questa sì, in un approccio debole che fa sostanzialmente riferimento ad un relativismo culturale visto come diversa analisi del reale operata dalla lingua-cultura, da asserire come di pari dignità, ben al di qua comunque dalle affermazioni forti di Whorf, e presentata più come un richiamo etico che come una 'teoria', cfr. Fishman (1985). Va rilevato comunque che di questa *vulgata* si fa implicitamente giustizia- *ex-silentio* - nel volume 17 (*Languages*) dello *Handbook of North American Indians* (Goddard 1996b, Mithun 1996).

l'osservatore verrebbe continuamente trascinato via dal passato dentro al futuro, dalla corrente della durata. La lingua hopi

non contiene infatti parole, forme grammaticali, costruzioni o espressioni che si riferiscano direttamente a ciò che noi chiamiamo tempo, o al passato, presente, futuro, o al continuare o al durare, o al moto inteso cinematicamente invece che dinamicamente. (Whorf 1970 [1949], p. 41)

e nemmeno si riferisce allo spazio in modo tale da escluderne qualcosa che noi potremmo individuare negativamente come sottaciuta dimensione temporale. Sarebbe però gratuito pensare che il tempo sia presente nel pensiero hopi, indipendentemente dalla lingua, in maniera intuitiva, quale dato inanalizzabile. La lingua hopi è essa stessa perfettamente in grado di descrivere in maniera corretta e compiuta tutti i fenomeni osservabili nell'universo da un punto di vista pragmatico e operativo; sempre secondo Whorf, non si vede perché non si dovrebbe ammettere una descrizione dell'universo diversa dalla nostra con l'argomento che essa non contiene l'opposizione per noi familiare di tempo e spazio. Nella visione hopi del mondo, il tempo, nella sua tripartizione banale, cessa di esistere, così come lo spazio non è più un'entità puramente geometrica, giacché le forme che il parlante hopi (cioè il portatore della lingua hopi) impone all'universo sono altre:

La metafisica hopi impone all'universo due grandi forme cosmiche che, in prima approssimazione, potremmo chiamare nella nostra terminologia manifesto e manifestantesi (o non manifesto) o, ancora, oggettivo e soggettivo. (Whorf, 1970 [1952], p. 43),⁸

ove il manifesto è il rilevato, il mostrato, e sta dalla parte dell'oggettivo; il non-manifesto è il non rilevato e sta dalla parte del soggettivo. La seconda forma cosmica non è la negazione della prima: entrambe le forme sono reali, e anzi l'attività sta dalla parte della seconda (Cole e Scribner 1974, p. 42). Si individua e si assume come elemento cognitivo forte un'opposizione fondamentale tra oggettivo e soggettivo. Whorf trae da questo le sue conclusioni e questi sono in sostanza gli argomenti più forti addotti a sostegno del principio della relatività linguistica nei termini che ci interessano..

Whorf conclude quindi che la lingua non crea tanto l'immagine del mondo, quanto il mondo stesso; la formazione delle idee non è un processo indipendente dalla lingua, razionale in maniera assoluta, ma è parte integrante di una particolare grammatica e differisce dall'ambito di altre grammatiche. Impiegando grammatiche assai diverse tra loro si è portati da esse a diversi tipi di osservazioni e a diverse valutazioni di osservati apparentemente simili; si formano allora fra gli osservatori differenze che si possono esprimere nelle diverse visioni/costruzioni del mondo; ogni lingua, precisa Whorf

è un vasto sistema di modelli, diverso dagli altri, dove sono culturalmente ordinate le forme e le categorie con le quali ogni persona non solo comunica, ma anche analizza la natura, accetta o trascura certi tipi di rapporti e di fenomeni, incanala il suo ragionare e costruisce insomma la dimora della propria coscienza. (Whorf 1970 [1956], p. 212)

e ancora

Noi sezioniamo la natura secondo linee stabilite dalle nostre lingue materne. Le categorie e i tipi che isoliamo dal mondo dei fenomeni, non li troviamo là fuori che se ne stanno a guardare fisso in faccia l'osservatore; al contrario, il mondo ci si presenta in un flusso caleidoscopico di impressioni che deve venire organizzato dalle nostre menti, il che vuol dire in larga misura dai sistemi linguistici delle nostre menti. Noi ritagliamo la natura, la organizziamo in concetti e ascriviamo significati in un dato modo, soprattutto perché facciamo parte d'una convenzione di organizzarla a quel modo- una convenzione valida per tutta la nostra comunità linguistica e codificata nei modelli della nostra lingua. Si tratta ovviamente, d'una convenzione implicita, non espressa; ma i suoi termini sono assolutamente obbligatori: ci è possibile parlare solo in quanto accettiamo l'organizzazione e la classificazione dei dati decretati dalla convenzione. (Whorf 1970 [1956], pp. 213-214).

⁸ Naturalmente è fin troppo facile rilevare oggi che la coppia oppositiva che Whorf indica, sostanzialmente una struttura basata sull'opposizione futuro e non-futuro, è una delle tipologie basiche ricorrenti in molte lingue più aspettuative che temporali, in America ad es. l'aymara o il complesso sioux, e che ciò non impedisce affatto la presenza di strategie, per altro ben presenti anche in hopi benché di tipo particolare, non verbale, che collocano esattamente eventi e stati lungo l'asse temporale (cfr. nota 5). Quanto alla percezione dello spazio, la categoria deittica distante/non manifesto o visibile è essa stessa ad alta ricorrenza.

È questo senza dubbio uno dei passi prominenti per la tesi della relatività, anche se Whorf pare voler smorzare le sue affermazioni con dei «soprattutto», «in larga misura», che parrebbero da leggersi come elementi, se non di indecisione di fondo, o di insicurezza, almeno di una non compiuta approssimazione e di provvisorietà. Sono queste ‘attenuazioni’ che hanno indotto Hymes (1966, p. 159) o Giglioli (1968, pp. 329-381), secondo una linea che poi ritroviamo anche in Mioni (1970, p. xv), a propendere verso due possibili interpretazioni della tesi della relatività whorfiana: una ‘versione forte’ che Whorf sfrutta a fini di divulgazione (o per polemica), e una ‘versione debole’ che sarebbe poi l’interpretazione più credibile, non paradossale e ‘più vera’.

Secondo la ‘versione debole’ non ci sarebbe nessuna diretta causalità tra struttura linguistica da un lato e ‘visione del mondo’ (e struttura culturale) dall’altro. Semplicemente, Whorf sottolineerebbe la similarità non casuale ma interconnessa tra linguaggio e concezioni e cognizioni di una società data, considerati l’uno e le altre come il prodotto di un certo svolgimento storico che li ha egualmente influenzati. In questa veste l’ipotesi apparirebbe scarsamente originale, non facendo altro che ribadire la conclusione largamente accettata che esiste una connessione tra i vari *patterns* delle caratteristiche intellettuali di una comunità. Si tratterebbe comunque di una versione alternativa a quella più radicale che sostiene che la ‘visione del mondo’ propria ad una comunità sarebbe, più che influenzata, determinata - sia al livello degli individui che a livello sociale - dalla struttura della sua lingua particolare.

Noi non riusciamo a vedere però quale sia l’appoggio empirico per la distinzione tra queste due possibili interpretazioni in quanto Whorf è molto chiaro e diretto nel sostenere che le lingue, nella loro diversità sistematica, costituiscono e determinano diversi modi di pensare e costringono ad essi.

Infatti sostiene ancora Whorf

nessun individuo è libero di descrivere la natura con assoluta imparzialità, ma è costretto a certi modi d’interpretazione, anche quando si ritiene completamente libero. La persona più libera da questo punto di vista, sarebbe un linguista che avesse familiarità con moltissimi sistemi linguistici assai differenti. Ma ancora nessun linguista è in questa posizione. (Whorf 1970 [1949], p. 170).

Nel momento in cui sembra si apra una possibilità per lo studioso, ed anzi precisamente per il linguista, di superare gli schemi strutturali della propria lingua che lo costringono ad una determinata interpretazione della natura, si nega subito l’assunto in quanto si ritiene che nessun individuo è «ancora» in una tale posizione.

Il passo ha importanza anche in un altro senso, in quanto potrebbe vedersi come una plateale contraddizione (la lingua si pone come cogente per la forma del pensiero, ma il linguista potrebbe liberarsi da questa coazione). In questo senso De Mauro osserva che

Se l’ipotesi relativistica di Sapir e Whorf nella sua forma più rigorosa fosse vera, non potremo neppure provarla tale. Chiusi ciascuno nella gabbia di una lingua non potremo mostrare i divergenti condizionamenti che lingue diverse esercitano sul nostro modo di percepire, costruire associazioni e differenze, connetterle, ragionare ed insomma pensare. (De Mauro 1971, p. 9).

In realtà Whorf sta dicendo che un linguista potenziale o futuribile potrebbe spaziare intellettualmente a prescindere dalle coazioni linguistiche, avendo svelato il meccanismo della coazione medesima. Dalla complessiva opera di Whorf si evince il principio - già humboldtiano, cfr. oltre - che la coazione non è definitiva e che essa, ovviamente, non impedisce di apprendere altre lingue e, quindi, altre dimensioni del pensiero, che però si sommano e non si traducono ancora in una liberazione dal condizionamento linguistico.

D’altro canto è evidente che per Whorf il pensare è sempre pensare in una lingua, e ogni lingua è un ampio sistema strutturale che, senza che l’uomo ne abbia coscienza, domina e anzi plasma le forme del suo pensiero. Coerentemente si sostiene che grazie allo studio del linguaggio siamo riusciti a svelare il mistero del pensiero

le forme del pensiero di una persona sono controllate da leggi strutturali inesorabili di cui egli è inconsapevole. Queste strutture sono complesse sistemazioni non percepite del suo proprio linguaggio, che vengono prontamente messe in luce dalle differenze rilevabili mediante un confronto con altre lingue, soprattutto con quelle di una famiglia linguistica differente. Il suo stesso pensare è una lingua: inglese, sanscrito, cinese. E ogni lingua è un vasto sistema strutturale, diverso dagli altri, in cui sono ordinate culturalmente le forme e le categorie con cui la persona non solo comunica, ma analizza la natura, nota o trascura tipi di relazioni e fenomeni, incanala il suo ragionamento e costruisce l’edificio della coscienza. (Whorf 1970 [1956], p. 211).

La posizione teorica e le conclusioni di Whorf sono tali per cui l'intera struttura della conoscenza viene fatta dipendere dalla lingua e porta per tanto a concludere, ripetiamolo, che la lingua non crea solo l'immagine del mondo, ma il mondo stesso. Tutta la teoria è incentrata sull'assunzione che la concezione che l'individuo ha del mondo è intimamente relazionata con la natura della sua lingua ed è poi da collegare alle differenze socio-culturali, compresi i modi di ragionare, percepire, apprendere (Fishman 1975, p. 224), ed anche gli stessi comportamenti concreti.⁹

Colpisce ovviamente che la struttura linguistica possa essere intesa come un *primum*, e sta qui forse una delle maggiori debolezze dell'architettura whorfiana. E dei rapporti in generale tra linguaggio, pensiero e lingue Whorf scrive, giungendo ad un soggettivismo assoluto:

A mio avviso, l'immensa importanza del linguaggio non deve necessariamente significare che nulla gli stia dietro, nel senso di ciò che si è tradizionalmente chiamato 'mente'. Le mie stesse ricerche mi indicano che il linguaggio, pur con tutta la sua regale importanza, in un qualche senso è un ricamo sulla superficie di più profondi processi della coscienza, necessari prima che possa darsi una qualsiasi comunicazione, segnalazione o simbolismo [...] Può perfino darsi che alla fine risulti che un Linguaggio (con l'elle maiuscola) non esiste affatto. L'asserzione che 'pensare è una questione di linguaggio' è una generalizzazione scorretta dell'idea assai più corretta che 'pensare è una questione di lingue diverse'. I fenomeni reali sono le diverse lingue; e potrebbero generalizzarsi non in universali come 'linguaggio' bensì in qualcosa di meglio chiamato 'sottolinguistico' o 'sovralinguistico', non del tutto dissimile, benché certo molto dissimile, da ciò che ora chiamiamo il mentale. (Whorf 1970 [1956], p. 239).

Le varie lingue, proprio in nome di questa diversità sistematica, costituiscono modi di pensare e costringono ad essi. Al livello dei significanti non possiamo contraddire alla struttura della lingua, né uscire dal suo sistema, ebbene, Whorf sostiene che si pongono obbligazioni analoghe al livello dei

⁹ Torna a proposito qui richiamare un esempio di Whorf, assai citato: dopo aver analizzato - per motivi professionali - centinaia di relazioni sulle cause degli incendi, egli giunse a concludere che spesso non era soltanto la situazione fisica a svolgere una certa funzione, ma anche la presenza di determinati significati linguistici:

accanto ad un deposito di quelli che si chiamano 'fusti di benzina', il comportamento sarà di un certo tipo, cioè si farà molta attenzione; mentre accanto a un deposito di quello che si chiama 'fusti di benzina vuoti' esso tenderà a essere differente, cioè trascurato: non si eviterà di fumare, né di gettare mozziconi di sigarette. Eppure i fusti 'vuoti' sono forse i più pericolosi, perché contengono vapore esplosivo. (Whorf 1970 [1939], p. 100).

L'ambiguità del termine 'vuoto', che suggerisce la mancanza di pericolo, opera sul comportamento umano. L'osservazione di tali casi fece nascere in Whorf l'idea che egli avrebbe in seguito fatto fruttare nelle sue ricerche;

esempi come questi, che potrebbero essere moltiplicati all'infinito, bastano a mostrare che la spiegazione di certi comportamenti è data dalle analogie cui dà origine la formula linguistica in cui la situazione è espressa e attraverso cui è in qualche modo analizzata, classificata e messa al suo posto in un modo che è in gran parte costruito inconsciamente sulle abitudini linguistiche del gruppo. E noi riteniamo sempre che l'analisi linguistica compiuta dal nostro gruppo rifletta la realtà meglio di quanto non faccia. (Whorf 1970 [1939], p. 102).

Analizziamo più da vicino la situazione: non siamo d'accordo con questa conclusione, in quanto dobbiamo ben chiarire cosa significa la parola *vuoto*: in inglese ha due significati 1) nel senso in cui si dice 'nullo, negativo, inerte', 2) applicato ad un'analisi di una situazione fisica in cui non si tiene conto di vapore, tracce di liquido, e residui sparsi nel serbatoio. Di certo il parlante inglese è capace di distinguere tra un recipiente pieno di vapori esplosivi, uno che contiene 'solo' aria e uno vuotato di qualche sostanza. La persona che aveva causato l'incendio aveva sostituito la parola 'vuoto' da 'riempito con vapori esplosivi'; il suo errore è stato quello di avere un'insufficiente esperienza con i vapori esplosivi, forse una completa ignoranza della loro esistenza.

È forse il caso di ribadire qui che la considerazione, che si sviluppa da questa notazione, riguarda come in questo caso l'aspetto lessicale, ma principalmente quello delle strutture della lingua, come nella complessiva analisi dello hopi o negli esempi athapaska.

significati. Siccome i significati si organizzano in campi semantici organici, il cui insieme forma la totalità semantica della lingua, chi parla quella data lingua, vi si trova per così dire, irretito.

Del resto la tesi viene sottoposta a critica in linea generale: Lenneberg (1953, pp. 463-470), Brown e Lenneberg (1954, pp. 454-462), lo stesso Carroll (1955) poi curatore degli scritti scelti di Whorf (Whorf 1956) hanno rilevato che è impossibile accettare quest'ipotesi nella sua forma originaria, perché le sue premesse sono molto ambigue ed oscure, perché le generalizzazioni sono state fatte troppo in fretta e i loro fondamenti empirici sono spesso deboli, mentre l'analisi linguistica pare divaricata nel metodo a seconda che si applichi alle lingue indigene o a quelle europee.

Proprio Lenneberg (1953, p. 409) afferma che «Le ricerche sperimentali [...] indicano che i processi mentali sono in larga misura indipendenti dalle caratteristiche di qualsiasi lingua naturale e in realtà che i processi mentali possono svilupparsi fino ad un certo limite anche senza la conoscenza della lingua». Longacre (1956, pp. 298-308) insiste sul fatto che Whorf s'interessa talmente al processo di classificazione, processo indubbiamente presente nel linguaggio, che la sua tesi è fundamentalmente più una tesi sulla relatività dei tratti lessicali e grammaticali che una tesi sulla relatività del linguaggio in generale. A dispetto di tutte le difficoltà, ad esempio la traduzione è sempre possibile e con ciò tocchiamo due dei principali punti deboli della tesi di Whorf. Più tardi, Rossi Landi (1968) commenterà:

semberebbe che dire che la lingua esercita un influsso sul pensiero sia dire quasi nulla, se appena usciamo dallo stato di assenso e contentezza intellettuale che la tesi della relatività linguistica può suscitare e ci chiediamo in cosa esattamente questo influsso consiste, le stesse fasciose formulazioni di Whorf risultano piuttosto ambigue. (Rossi Landi 1968, p. 40),

e ancora

se gli universi linguistici fossero mentalmente incommensurabili, non si potrebbe spiegare come, ad esempio, la scienza moderna e la connessa consapevolezza anche non tecnica dei suoi risultati e della sua portata generale si siano diffusi in tutto il pianeta; al limite un universo linguistico mentalmente incommensurabile sarebbe anzi semplicemente inconoscibile. Invece quello che Whorf ha fatto è stato proprio di presentare in inglese degli universi linguistici assai diversi dai nostri; se la sua stessa tesi fosse completamente giusta egli stesso non ci sarebbe mai riuscito. In una qualche misura è dunque avvenuto che una specie di totale separativismo etno-linguistico venisse sostenuto nell'atto stesso in cui, per sostenerlo, lo si dimostrava inesistente. (Rossi Landi 1968, p. 41),

mentre possiamo riandare al passo già citato in cui Job e Rumiati (1984) commentano l'esempio apache adottato da Whorf.

A costo di compiere quella che potrebbe essere considerata anche come una digressione innecessaria, in questo quadro che ridefinisce le idee di Whorf non possiamo prescindere da un cenno sulle fortune degli assunti whorfiani e sulla fertilità o meno delle linee di ricerca che oggettivamente suggeriscono. Lucy (1997) sottolinea la pochezza anche quantitativa della ricerca svolta in questo settore ed anche l'alta ricorsività delle categorie trattate, insieme ad una rilevanza delle lingue d'America. Cardona, alla metà degli anni '70 considera la tematica «ormai rimasta a lato della problematica della L[inguistica] A[ntropologica]» (Cardona 1976, p. 268). Coloro che comunque, in una certa fase, si sono proposti come continuatori whorfiani, hanno di fatto dato atto, mediante il confronto di due o più comunità linguistiche, di parallelismi tra i fatti linguistici e i fatti non linguistici.

Alcuni furono lavori sul terreno condotti proprio al fine di dimostrare la bontà dell'ipotesi come Kluckhohn e Leighton (1974 [1962]) che vorrebbe costituire un'energica difesa. La ricerca sul navajo avrebbe messo in evidenza anzitutto la 'concretezza' di questa lingua, con la quale non ci si esprimerebbe mai in modo astratto, ma si designerebbero sempre le circostanze concrete che accompagnano qualsiasi attività. Il vocabolario si presenta estremamente ricco, così che si registrano mille nomi di piante; ogni lavoro o mestiere ha una sua completa terminologia; e i termini della sola tecnica cerimoniale ammontano ad almeno cinquecento. Tutto questo non dice naturalmente nulla sul rapporto tra lingua e pensiero nei termini causa-effetto che qui ci interessano, al pari delle notazioni sulla mancanza di genere o sulla limitatezza del numero grammaticale. La cosa che però renderebbe il navajo sorprendente e unico è che esso, molto più dello stesso hopi, consiste prevalentemente di verbi: oltre ai pochi 'veri' sostantivi ci sono degli elementi che si possono anche coniugare come verbi neutri. In senso formale, mancherebbero

anche gli aggettivi, perché quelli che sembrano tali sono visti come terze persone di verbi neutri indicanti qualità, stati o condizioni.¹⁰

Allo scopo di verificare l'ipotesi, Hoijer organizzò nel 1953 una tavola rotonda alla quale parteciparono molti degli studiosi allora più in vista, quali Hockett, Newman e altri (Cardona 1976, p. 267). Ma i risultati di questo lavoro portarono semmai, ci pare, ad una sconfessione di fatto dell'ipotesi, per lo meno nei termini precisi e forti in cui Whorf l'aveva formulata. Molti finirono per accettare una formulazione 'più moderata', che è di fatto - ci pare - una sconfessione di ciò che di realmente originale c'è in Whorf.

Lee (1961 [1959]), anche lei decisamente favorevole, ha analizzato nei suoi lavori le lingue wintu. È questa senza dubbio, un'interpretazione moderata - e quindi falsificante - dell'ipotesi; le ricerche sullo wintu le suggeriscono la conclusione che la realtà come tale esiste oggettivamente, le singole cose che noi designiamo con un determinato nome, assumono invece un proprio contorno come risultato dell'interazione tra l'uomo che introietta questa realtà. Ciò di cui parliamo non ha dunque un carattere puramente soggettivo, ma l'oggettivo è reso attuale attraverso l'esperienza umana (Lee 1961 [1959], p. 121). In wintu i sostantivi si riferirebbero a sostanze generiche: il dato non è una serie di particolari da classificare in universali, bensì una massa senza partizioni, dentro la quale il parlante delimita un particolare, che pertanto non esiste in natura ma solo nella coscienza del parlante stesso, così che ad es. (Lee 1961 [1959], p. 128), per dire "uomini" anziché "uomo" si usa una radice diversa (*q'i.s* invece di *wi'Da*). Gli oggetti si presentano in natura nella loro genericità e la forma vi è loro imposta dall'uomo tramite il linguaggio, per mezzo di uno specifico atto di scelta che la rende diversa da lingua a lingua. In wintu si designa in primo luogo la 'cervità' (l'esser cervo), con *no.b*; che viene trasformata - per suffissazione - in una entità determinata, individuale, "cervo" (*no.bum*) solo quando serve praticamente nella specifica enunciazione uno scopo del momento. Che la morfologia derivativa sia messa in opera in termini che si considerano rovesciati rispetto a quelli consueti europei, si carica di una valenza forte e ideologica¹¹ che si assume poi come giustificazione dell'idea - del resto non propriamente whorfiana -

¹⁰ È evidente - come del resto è già stato rilevato, cfr. Job e Rumiati (1984) - che l'appellarsi a simili condizioni denuncia solo l'arretratezza dell'analisi linguistica dell'epoca o una scarsa confidenza con la comparazione tipologica. Evidentemente non è sorprendente che il navajo possieda un corrispondente della predicazione nominale o una serie di verbi stativi che, come accade per esempio in contesto maya, abbiano una morfologia specifica e ridotta o prevedano una limitata flessione verbale di sostantivi, e basta qui un rimando ad una lettura serena dello stesso Young e Morgan (1987 [1943]) ma anche a semplice manualistica navajo (Wilson [1995]). Sull'argomento cfr. comunque Smith (1996). Ci appare poi superfluo commentare lo 'stupore' di fronte alla assenza delle categorie di genere e di numero (che del resto si appalesa in ben altri modi, come il suppletivismo nei verbi). Potremmo proseguire anche per altre 'definizioni' del navajo o di altre lingue, la cui interpretazione pare sempre forzosa, ad es. per la tipologia ben estesa dei verbi classificatori oltre citata e per tutto ciò che oggi va solamente sotto il capitolo del parametro del soggetto nullo. Lo stesso 'strano passivo' navajo (descritto anche in Comrie 1983, p. 264) che porterebbe a parlare di una 'associazione' tra entità coinvolta e azione, rientra nella ben nota tipologia dell'inversivo e delle gerarchie che con esso operano usualmente (cfr. Thompson 1989, 1994). Complessivamente siamo di fronte ad una concezione 'metafisica' - e eurocentrica - di fatti di tipologia ricorrente: non è altro che un riferimento ad una lingua *head-marking* (Nichols 1986) l'affermazione, ancora a proposito del navajo, che saremmo di fronte ad una lingua 'chimica' che fonde una serie di elementi confinando la sintassi nel verbo (Kluckhohn e Leighton 1974 [1962], p. 92).

¹¹ Si badi che in realtà si sta qui parlando della banalissima distinzione tra indeterminato e determinato e con Cardona (1976, p. 269) ci sentiremmo di affermare che «certo non [...] crederemmo veramente che il wintu veda innanzitutto nel cervo la 'cervità', come pensava D. Lee». D'altro canto la casistica del nome collettivo o di qualità è ampiamente diffusa, cfr. ad es. per il quechua Calvo Pérez (1992). L'approccio che definiremmo 'sopra le righe' è dimostrato dal fatto che la natura che oggi diremmo *pro-drop* del wintu si interpreta come riferita ad una concezione della persona definita «holistic» (Lee 1961 [1959], p. 134) in quanto non esiste in wintu una parola (*scl.*: un pronome pieno) per l'io, che viene indicato per flessione .

per cui la grammatica sarebbe il risultato della cristallizzazione di un'esperienza accumulata da un popolo a formare la sua concezione del mondo (Lee 1961 [1959], p. 134).

Attraverso l'inconsistenza di questi generosi tentativi di appoggiare la tesi whorfiana possiamo meglio comprendere il suo carattere ambiguo: essa consiste di affermazioni impegnative che rimandano in realtà a capacità riproduttive inerenti a ogni lingua e in larga misura indipendenti dalla loro struttura superficiale, ma invece di ravvisarvi la particolare manifestazione di un carattere generalizzabile (se non, talora, ovvio) le fanno portatrici di misteriosi messaggi riguardanti più profondi livelli.

Va detto che recentemente il tema, o almeno il richiamo nominale all'ipotesi della relatività linguistica, è riproposto da John C. Lucy, ma in una versione molto 'debole'. Lucy (1992^o) considera possibile ancora sottoporre a test la teoria, ma appunto facendo riferimento alla realtà extralinguistica - quindi attingibile - come metro neutro nel raffronto interlinguistico, e in stretto collegamento ad un'analisi di approccio cognitivo maturo; volendo affrontare un caso concreto, il raffronto tra inglese e yucateco in ordine alla coerenza del plurale e alla classificazione nominale, dimostrerebbe (Lucy 1992b) una corrispondenza tra strutture linguistiche e processi cognitivi, ma senza che questo si palesi come una priorità del momento linguistico rispetto a quello cognitivo.

Nel concludere questa parte non possiamo non ricordare l'apparente consonanza, ben nota, tra la formulazione teorica di Whorf e asserzioni impegnative di Humboldt, anche se non rientra nelle finalità di questo lavoro la ricerca di un nesso filologico tramite Boas e Sapir tra il linguista tedesco e Whorf. Non è superfluo però vedere quanto le idee di Whorf siano coestensibili con quelle di Humboldt, o quanto invece all'irrisolta complessità dell'elaborazione humboldtiana sul rapporto lingua - pensiero si sostituisca con Whorf una robusta semplificazione.

Il collegamento di fatto è stato ravvisato da più parti, come ricorda Mioni (1970, pp. ix-xiii), richiamando ad es. le affermazioni di Mounin per cui «agli inizi del secolo XX, da Croce a Cassirer, e da Weisgerber a Whorf, tutta una corrente ha potuto essere definita, con riferimento ad Humboldt, una linguistica neohumboldtiana» (Mounin 1981 [1968], p. 172).

Humboldt sviluppò infatti la nozione di lingua come rappresentazione del mondo o 'visione' del mondo anche alla luce degli scritti di Kant, e poi di Herder e Hegel (Schaff 1973, p. 18)¹², mediando tra natura della realtà e conoscenza umana. La stretta connessione tra pensiero e lingua era sì stata asserzione ricorrente dall'antichità in poi, ma gli scrittori anteriori a Humboldt avevano dato per scontata la dipendenza gerarchica della lingua da un precedente pensare ed astrarre, e tali concezioni sono ad un certo punto asserite anche da Humboldt (cfr. Formigari 1977, p. 21). La lingua è comunque, per Humboldt, il 'fatto interiore' del popolo; la sua vita spirituale ne è determinata, e al tempo stesso la determina, così come nella sfera della psicologia individuale ne è condizionata la visione del mondo, la stessa attività sintetica dello spirito che costituisce gli oggetti dell'esperienza. Le diverse lingue, pur nella loro irriducibile individualità, sono tuttavia espressione di una forza creativa unitaria, di cui costituiscono l'aspetto fenomenico, sulla base del postulato dell'unità della natura umana:

La diversità delle lingue può essere considerata come l'estrinsecarsi della forza creativa del linguaggio, la quale, insita universalmente in tutti gli uomini, prorompe più o meno facilmente, favorita o intralciata dalla forza spirituale dei singoli popoli. (Humboldt 1991 [1836], p. 135).

La lingua è per Humboldt un fattore costitutivo della mentalità nazionale ed è al tempo stesso la forza che contribuisce in modo determinante a formare la mentalità dell'individuo, anche se alcuni passi rendono palese che Humboldt non pensa ad un rapporto di causa effetto, ma ad una circolarità parlando di un

cammino per il quale il linguaggio, *procedendo dallo spirito*, vi fa ritorno, agendo *di riflesso* su di esso. (Humboldt 1991 [1836], p. 42; corsivi nostri),

talché anche quella che sembra una asserzione epidittica molto impegnativa di Humboldt (*ib.*), «La lingua è l'organo formativo del pensiero», se contestualizzata, si dimostra da intendere nel senso che la lingua dà forma al pensiero, non che lo precede.¹³ D'altro canto, Humboldt sostiene ancora che la lingua è un

¹² In particolare sul rapporto Kant-Humboldt, visto come un superamento del kantismo proprio nella connessione linguaggio-pensiero, si diffonde Di Cesare (1991, pp. xxxiii-xxxvi).

¹³ «La lingua è l'organo formativo del pensiero. L'attività dell'intelletto, del tutto spirituale, del tutto interiore, che quasi svanisce senza lasciar traccia, si estrinseca mediante il suono nel

prodotto della nazione, delle sue energie spirituali («La lingua è per così dire, la manifestazione fenomenica dello spirito dei popoli; la loro lingua è il loro spirito, e il loro spirito la loro lingua» (Humboldt 1991 [1836], p. 33). Tutte le lingue rientrano in un contesto storico e nessuna popolazione o lingua tra quelle a noi note è originaria o primitiva (Humboldt, 1991 [1836]); ne segue che l'attività mentale che conduce all'espressione del pensiero opera su elementi che sono già dati, ed è quindi, non un'attività che crea, ma che dà nuova forma.

L'uomo vive principalmente con gli oggetti, anzi il percepire e l'agire dipendono in lui dalle sue rappresentazioni o, addirittura, esclusivamente dal modo in cui la lingua glielo porge. Nell'atto stesso in cui trae da sé la lingua, egli vi si avvolge, e ogni lingua traccia attorno al popolo che la parla un cerchio dal quale è possibile uscire solo passando nel cerchio di un'altra lingua. L'apprendimento di una lingua straniera dovrebbe perciò significare l'acquisto di un nuovo punto di vista nella visione del mondo fin allora vigente, e lo è in effetti in certo grado, poiché ogni lingua contiene l'intera trama dei concetti e dei modi di rappresentazione di una parte dell'umanità. (Humboldt 1991 [1836], p. 84).

Mentre ci limitiamo qui a citare Mioni

Non pare probabile che Whorf abbia letto Humboldt, ma non è neppure impossibile che gli siano giunti echi humboldtiani via Sapir o comunque tramite l'ambiente della scuola di Yale. È un campo di discussione aperto, anche se di solito le letture di Whorf non dimostrano predilezioni particolari per scritti di linguistica teorica, specialmente se non americani: lo si può facilmente dedurre da una scorsa alle note bibliografiche che appaiono nei suoi lavori qui riportati. Anche la presenza di echi humboldtiani, seppur di seconda mano, nelle letture eclettiche di Whorf giovane non è però del tutto da escludere: ma come dimostrarla? (Mioni 1970, p. xvii),

secondo il quale le formulazioni whorfiane

sono sorte, più che da letture, dall'esperienza concreta di studio delle lingue americane: la constatazione della grande diversità fra le varie lingue era già di per sé una spinta a considerazioni relativistiche. Di fronte a simili esperienze - seppure in campi linguistici diversi - si era trovato a suo tempo, anche Humboldt: e non è forse questa la causa della similitudine tra i due autori? (Mioni 1970, p. xv);¹⁴

dobbiamo però sottolineare alcuni aspetti differenziali già individuati da Schaff in riferimento allo stesso Sapir

L'idea centrale di Sapir può essere enunciata, nella sua forma generale, come segue: la lingua di una data comunità umana, che pensa e parla in quella lingua, organizza l'esperienza di tale comunità, ne plasma, per effetto di tale funzione, il 'mondo' e 'la realtà sociale'. In termini diversi e in forma più sintetica, quest'idea implica che ogni lingua racchiuda in sé una particolare visione del mondo. Ci si sente subito ricondotti per tal modo alle note posizioni di Humboldt e dei suoi continuatori. Tra le due impostazioni esiste infatti una convergenza. Ma non è corretto parlare di identità. Un'affermazione del genere si fonderebbe su analogie del tutto superficiali. Sapir non era soltanto un linguista, ma anche un etnologo e, come studioso di scienze sociali, ha analizzato anche la realtà sociale concreta dei popoli presi in esame. Per tale motivo Sapir sapeva bene che gli aspetti sociali ed economici della vita di una data comunità influiscono sulla sua cultura e sulla sua lingua. Inoltre a Sapir è estranea la tradizione metafisica del 'Volksgeist', senza la quale non si può intendere la

discorso e diviene percepibile ai sensi. Quest'attività è pertanto tutt'uno con il linguaggio, essi sono inseparabili l'uno dall'altro» (Humboldt 1991[1836], p. 42).

¹⁴ Ovviamente non è solo il comune oggetto di studio che determina certe congruenze: la scuola derivata in Germania da Humboldt o, se si vuole, la linea tardo-humboldtiana di impostazione psicologista (cfr. il capitolo primo di questo volume) ha indubbiamente costituito un caposaldo della formazione di Franz Boas, pur dovendosi riconoscere tutta l'originalità di questi (cfr. Mackert 1993) e nonostante l'assoluta lontananza di Boas dalle assunzioni della 'psicologia dei popoli' come tracciata in Wundt (1912 [1900]). Mackert (1994) traccia anche nel dettaglio tecnico l'ascendenza post-humboldtiana di formulazioni boasiane. È vero che il problema lingua - pensiero non è ripreso nei termini di Humboldt né in Boas né - se non per gli impliciti cenni che oltre vedremo - da Sapir, ma è poco credibile che Whorf non avesse questo retroterra, data la sua dipendenza dalla linea Boas-Sapir.

concezione dell'humboldtismo, soprattutto, nella sua forma più recente. Il pensiero sapiriano non ha poi niente in comune con le speculazioni convenzionalistiche dei filosofi e dei logici sulla 'scelta' del linguaggio. Nei suoi primi scritti infine, rinveniamo l'idea nettamente materialistica che la lingua rispecchia l'ambiente. Tali opinioni si trovano, del resto, come si è già detto, anche in Boas e, nonostante ciò che si è soliti credere, nello stesso Whorf (il quale tuttavia, mostra a riguardo una certa incoerenza). (Schaff 1973, p. 71),¹⁵

mentre ci pare il caso di sottolineare che se l'operazione whorfiana può esser vista - per la stessa prevalenza del potere della lingua sul pensiero e la riaffermazione di una irriducibilità delle lingue americane - come il ribadimento di un'alterità forte, essa si pone però (al pari che in Humboldt) come non fissata da una parte (si pensi all'idea di un linguista che riesce a impossessarsi delle strutture linguistiche e mentali di molti popoli), e dall'altra nel rifiuto (stavolta in contrasto con Humboldt) di ogni gerarchia di valore. L'asserzione della differenza è operata in termini non solo di pari dignità, ma in assenza di ogni preminenza e senza il ricorso ai concetti di progresso e regresso, tipici dell'impostazione humboldtiana. Si è quindi qui distanti da Humboldt e invece in coerente sviluppo con la linea Boas-Sapir. Whorf sostiene che noi percepiamo il mondo in modi diversi, a seconda della maniera in cui la nostra lingua lo organizza, ma che tali diverse organizzazioni si pongono come di pari dignità, denunciando semmai sensibilità diverse. Basta riandare al passo che commenta la descrizione apache della sorgente (cfr. sopra).

Ma al di qua di questa non secondaria differenza di impostazione, che è poi la modernità di Whorf rispetto alla storicizzazione consolidata del pensiero di Humboldt, dobbiamo aggiungere che a quel tanto di irrisolto e di contraddittorio che in Humboldt si coglie riguardo al nesso lingua - pensiero (Di Cesare 1990) proprio nello stabilire quale sia il determinante e il determinato, come eloquentemente dimostra, crediamo, la giustapposizione di passi che abbiamo operato, e che crediamo che - come vedremo - si riproponga in buona parte in Sapir, si contrappone la inequivoca, coerente e lucida quanto semplificatoria organizzazione whorfiana del rapporto lingua - pensiero in termini di causa e effetto.

Si tratta finalmente di tornare sull'interrogativo iniziale, essenziale, riguardo ad una ascendenza, stringente e esplicitata, di Sapir sulle decise asserzioni del suo allievo Whorf. Una autorità evidentemente reclamata, ma che è sempre apparsa problematica, e che pone, come vedremo, un interrogativo sullo sviluppo del pensiero sapiriano.

Ci pare che in letteratura si sia analizzato forse troppo succintamente, o con sintesi troppo generali e filologicamente sommarie, se non carenti, come Sapir si collochi in riferimento appunto alla tesi della relatività linguistica, in quanto anche nell'ottica della critica il dibattito pare presentare varie e non trascurabili lacune.

Possiamo partire da quanto, riassuntivamente, osserva Carlo Nofri:

La maggioranza dei critici sembra propensa ad attribuire la responsabilità delle affermazioni più categoriche alla penna di Whorf e non abbiamo trovato valide ragioni per dissentire. Si potrebbe però parlare, a maggior ragione, di una generale atmosfera relativistica nella quale è stata immersa la tradizione linguistica americana, seguendo un percorso Boas-Sapir-Whorf e caratterizzata, nei diversi autori, da affermazioni più o meno esplicite. (Nofri 1995, p. 13).

In effetti si possono ravvisare tre linee guida che si propongono di interpretare la pregnanza sapiriana nell'elaborazione della tesi della relatività.

Una prima possibile interpretazione è quella avanzata da Dell Hymes il quale sostiene che

The brief, little known abstract included here is Sapir's chief published expression of two theses later prominently associated with Whorf: "the tyrannical hold that linguistic form has upon our orientation in the world", and the incommensurability of differing languages. Sapir's concern with

¹⁵ Riteniamo importante la sottolineatura di Schaff (1973) del distaccarsi dell'elaborazione sapiriana da quanto di propriamente spiritualista (e caduco) si ritrova nelle concezioni di Humboldt anche nei termini poi di un 'giudizio' sulle lingue e sui popoli. Le asserzioni di Schaff sul nesso lingua-cultura (materiale) in Sapir non sono del tutto condivisibili, in quanto ci pare che non tengano sufficientemente conto di tutta la polemica boasiana, sostanzialmente fatta propria da Sapir - e singolarmente anche da Whorf - contro le concezioni deterministiche (Boas 1982 [1940]), cfr. il capitolo primo di questo volume.

fundamental concepts as the key to types of languages, which he shared with Boas, and the theme of the autonomy of linguistic form had been developed in his book *Language*. But in *Language* the autonomy of linguistic form had been linked with a negative attitude toward correlations between such form and culture, an attitude repeated in a posthumous piece. It is not clear whether Sapir felt that the view expressed here was consistent with that in his book or marked a change. (Hymes 1972, p. 118).

Diciamo pure che Hymes lascia di fatto in sospeso il problema, in quanto si domanda se Sapir negli ultimi articoli assuma un atteggiamento nuovo rispetto a quando scrive *Language* (Sapir 1969 [1921]) oppure se il tutto altro non è se non la concretizzazione di un qualcosa che in *Language* era già presente.

Un'altra di queste considerazioni è quella avanzata da Schaff che sostiene l'ipotesi della 'contraddizione' sapiriana tra 'un prima' e un 'dopo', ossia tra la pubblicazione di *Language*, avvenuta nel 1921 e la pubblicazione di *Conceptual categories in primitive languages* (Sapir 1931), avvenuta appunto dieci anni dopo: «Sapir entra in contraddizione con se stesso perché le altre sue idee sono in netto contrasto con tali affermazioni» (Schaff 1973, p. 80).

Il nostro punto di vista coincide semmai di più con quanto dice Lounsbury:

Le affermazioni del '31 rappresentano una certa svolta nella visione di Sapir, o comunque sono la cristallizzazione di un punto di vista che si era venuto formando solo gradualmente. I suoi primi scritti difficilmente potrebbero sostenere la posizione qui esposta e piuttosto ricordano da vicino quella di Boas, il quale si può dire abbia anticipato un 'relativismo limitato', riconoscendo la variabilità nel linguaggio e nella cultura e la sua dipendenza dalla storia particolare dei diversi popoli, ma sottolineando al tempo stesso l'universalità dei fattori fondamentali e dei punti di partenza comuni. (Lounsbury 1971, p. 19).

Ma qual è poi l'effettiva posizione sapiriana? Ci siamo sforzati di chiarirlo attraverso proprio quell'analisi filologica che Mioni (1970) invocava.¹⁶ A seguito del lavoro di spoglio si sono rivelati pertinenti al tema che qui interessa direttamente, all'interno della vasta e varia produzione sapiriana, i lavori di carattere più generale, a cominciare da *Language* (Sapir 1969 [1921]) ma prima da *Language and environment* (Sapir 1985 [1911]) e in sequenza *The grammarian and his language* (Sapir 1985 [1924]), *The status of linguistics as a science* (Sapir 1985 [1929]), *Conceptual categories in primitive languages* (Sapir 1931), *La lingua* (Sapir 1972 [1933]).¹⁷

La nostra ipotesi è quella di un'evoluzione del pensiero sapiriano da un nesso pensiero-linguaggio che subordina il secondo al primo, ad una impostazione più problematica ed aperta, a partire dalla quale Whorf traccia un proprio deciso cammino che subordina, in via teoretica, il pensiero alla lingua, con una meccanicità che non si ritrova neppure nel Sapir più tardo.

In linea di principio la posizione sapiriana, anche nelle affermazioni più relativiste, appare moderata rispetto a quella whorfiana, anche se a volte si avvicina molto ad una concezione di una struttura linguistica cogente del pensiero, ad esempio quando afferma che la lingua, formatasi socialmente, in seguito alle esigenze del gruppo, 'opera' poi a sua volta sul modo in cui la società concepisce il reale, in quanto dispone 'di un potere tirannico sulla nostra facoltà di orientarci nel mondo' (cfr. oltre).

S'interroga Sapir se il pensiero sia possibile senza il linguaggio e giunge a sostenere che la lingua fluisce parallelamente al movimento interno della coscienza, giungendo ad essere attiva anche nelle condizioni in cui la mente è concentrata su elementi astratti e sulle loro relazioni.

Vediamo cosa dice in *Language*

¹⁶ Abbiamo proceduto con l'esame dell'intera opera sapiriana, iniziando da *Language* (Sapir 1969 [1921]) per passare alla raccolta di saggi *Cultura, linguaggio e personalità* (Sapir 1972 [1933]), all'articolo *Conceptual Categories in Primitive Languages* pubblicato sul n. 74 della rivista *Science* (Sapir 1931), e quindi con lo spoglio di altri lavori contenuti in *Selected Writings in Language, Culture and Personality* (Sapir 1985) e dei volumi disponibili di *The Collected Works of Edward Sapir*, Berlino-New York, Mouton de Gruyter, (Sapir 1989-).

¹⁷ Per le citazioni testuali abbiamo assunto il criterio della citazione della traduzione (e edizione) italiana, previa rivisitazione dell'originale inglese per i termini più pregnanti, e per i lavori non tradotti in italiano, dall'edizione o riedizione inglese, senza procedere a traduzione.

Dal punto di vista della lingua, il pensiero può essere definito come il più alto contenuto latente ovvero potenziale del linguaggio, e cioè il contenuto che si ottiene interpretando ciascuno degli elementi della lingua come avente il pieno valore concettuale.

Da ciò consegue che lingua e pensiero non sono entità esattamente sovrapponibili. Tutt'al più, la lingua può essere l'aspetto esterno del pensiero più alto, e più generale livello di espressione simbolica. Da un punto di vista lievemente diverso, possiamo dire che la lingua è primariamente una funzione prerazionale. La lingua, per così dire, lavora umilmente per essere all'altezza di quel pensiero che è latente in essa, e che può, a conclusione di un lungo processo essere individuato nelle sue classificazioni e nelle sue forme, ma non è così, come si pensa, ingenuamente di solito, l'etichetta posta come atto conclusivo, sulla forma più completa del pensiero. (Sapir 1969 [1921], p. 14).

Dunque Sapir sostiene che lo sviluppo del linguaggio non dipende dallo sviluppo del pensiero, anzi la lingua è sorta in modo prerazionale; il pensiero è 'latente' nella lingua e questa è l'unico mezzo necessario per svelarlo.

Sembra chiaro il concetto sapiriano di interazione tra lingua e pensiero: esiste l'uno perché c'è l'altro; ogni comunicazione d'idee è una trasposizione diretta o indiretta del simbolismo tipico della lingua così come essa è normalmente prodotta e percepita o, almeno, questa trasposizione implica la mediazione di un sistema simbolico propriamente linguistico. Tutti gli uomini possono avere la capacità sufficiente per comprendere e trattare qualsiasi tipo di problema: la lingua, potenzialmente, sarà sempre pronta a farlo.

Ad esempio se gli indigeni non hanno una nozione per 'causa' non significa che non abbiano i mezzi per comprendere questa relazione, nel momento in cui ne avvertono la necessità.

In *The grammarian and his language* (Sapir 1985 [1924]) sostiene che

In English, in German and in Greek we have certain formal linguistic devices for passing from the primary act or state to its causative correspondent, e.g., English *to fall, to fell*, "to cause to fall"; *to wide, to widen*; German *hangen*, "to hang, be suspended", *hängen* "to hang, cause to be suspended"; Greek *phero* ← "to carry"; *phoreo* ←, "to cause to carry". Now this ability to feel and express the causative relation is by no manner of means dependent on an ability to conceive of causality as such. The latter ability is conscious and intellectual in character; it is laborious, like most conscious processes, and it is late in developing. The former ability is unconscious and non intellectual in character, exercises itself with great rapidity and with the utmost ease, and develops early in the life of the race and of the individual. We have therefore no theoretical difficulty in finding that conceptions and relations which primitive folk are quite unable to master on the conscious plane are being unconsciously expressed in their languages - and, frequently, with the utmost nicety. As a matter of fact, the causative relation, which is expressed only fragmentarily in our modern European languages, is in many primitive languages rendered with an absolutely philosophic relentlessness. In Nootka, an Indian language of Vancouver Island, there is no verb or verb form which has not its precise causative counterpart.

Needless to say, I have chosen the concept of causality solely for the sake of illustration, not because I attach an especial linguistic importance to it. Every language, we may conclude, possesses a complete and psychologically satisfying formal orientation, but this orientation is only felt in the unconscious of its speakers - is not actually, that is, consciously, known by them. (Sapir 1985 [1924], p. 155).

Non abbiamo difficoltà, sostiene Sapir, nel dimostrare che concetti o rapporti che popoli primitivi non riescono a cogliere sul piano conscio vengono espressi inconsciamente nelle loro lingue.

Infatti ad ogni livello di sviluppo culturale possiamo incontrare sia strutture linguistiche semplici sia complesse, entrambi presenti all'interno della stessa comunità linguistica:

per quel che riguarda la forma linguistica, Platone cammina a braccetto col porcaro macedone, e Confucio con il selvaggio cacciatore di teste dell'Assam. (Sapir 1969[1921], p. 217)

Qualche pagina prima scriveva

è facile dimostrare che lingua e cultura non sono apparentate intrinsecamente. Esistono lingue del tutto diverse che partecipano ad una stessa cultura, esistono lingue intimamente apparentate anche con una sola lingua che appartengono a tipi di cultura distinti [...] Gli indiani hupa sono dei rappresentanti molto tipici dell'area culturale a cui appartengono. I loro vicini yurok e karok hanno una cultura

identica alla loro. Tra gli hupa, gli yurok e i karok esistono le più vivaci relazioni, tanto che tutte e tre le tribù di solito partecipano ad una importante cerimonia religiosa data da una di loro. È difficile poter dire quali siano gli elementi nel loro insieme culturale che appartengono originariamente a questa o a quella tribù, tanto esse sono unite in azioni, sentimenti e pensieri. Ma le loro lingue non sono semplicemente estranee l'una all'altra; esse appartengono a tre dei maggiori gruppi linguistici americani, ciascuno dei quali copre vaste parti del continente settentrionale. Il hupa [...] è athabaska; l'yurok è il membro più settentrionale del gruppo hoka. (Sapir 1969 [1921], p. 215).

L'altro saggio *La lingua* (Sapir 1972 [1933]) risulta avere molti punti in comune con *Language*, sebbene l'articolo sia necessariamente più conciso. I contributi basilari di *Language*, come per esempio il concetto di significato linguistico e lo schema per una classificazione strutturale delle lingue sono inclusi. Ma questo articolo tratta anche di alcune idee e interessi che Sapir aveva sviluppato nei dodici anni fra la pubblicazione del libro nel 1921, e la pubblicazione dell'articolo, avvenuta nel 1933. Così si ritrovano l'uso del termine 'fonema' nella discussione dei suoni della lingua, la considerazione degli aspetti psicologici della lingua, e si dimostra un interesse per la questione di una lingua internazionale.

Vi si sostiene, ancora, che

l'importanza della lingua nel suo complesso per la definizione, l'espressione e la trasmissione della cultura è fuori discussione...non ne consegue tuttavia che vi sia una semplice corrispondenza tra la forma di una lingua e la forma della cultura di coloro che quella lingua parlano, e la tendenza a considerare le categorie linguistiche come direttamente espressive di evidenti lineamenti culturali dovrebbe essere combattuta in quanto non convalidata in alcun modo dai fatti.

A qualsiasi livello di civiltà possiamo trovare qualsiasi tipo di lingua. La presenza o l'assenza del genere grammaticale non mi aiuta a comprendere l'organizzazione sociale, o della religione del popolo interessato, non si può sostenere logicamente che si debba permettere ai generi maschile, femminile e neutro, del tedesco e del russo di continuare ad imporsi al mondo moderno; ma qualsiasi tentativo intellettualistico di estirpare questi generi inutili non porterebbe alcun frutto, dal momento che il comune parlante non avverte in realtà il contrasto che il logico pretende esservi. (Sapir 1972 [1933], p. 28).

È il vocabolario di una lingua che più chiaramente riflette la cultura di un popolo; sostiene Sapir che il vocabolario completo di una lingua può essere concepito come un complesso inventario di tutte le idee, interessi ed occupazioni di un popolo; i cambiamenti di significato, la perdita di vecchie parole, e la creazione e i prestiti di parole nuove dipendono tutti dalla storia della cultura stessa:

le lingue differiscono grandemente nella natura dei loro vocabolari. Delle distinzioni che a noi sembrano inevitabili possono essere completamente ignorate dalle lingue che riflettono un tipo di cultura differente. (Sapir 1972 [1933], p. 28).

Chi non s'interessa al mondo delle piante, sostiene Sapir, non sa come riferirsi per indicare piante diverse se non col termine 'erbacce', mentre una tribù indiana completamente dipendente per le sue necessità dalle piante ha termini precisi per le varie specie.

Ciò sembra che sia di fondamentale importanza per porre in evidenza la distanza di questi passi di Sapir, da quanto verrà più tardi formulato da Whorf. Però non dobbiamo sottovalutare l'ambiguità del pensiero sapiriano presente in altri passi tratti proprio da questo stesso articolo; ad esempio un dubbio sorge quando leggiamo che

Saremmo pronti a morire per la 'libertà' o a lottare per i nostri 'ideali', se le parole stesse non risuonassero dentro di noi? e, come noi sappiamo bene, la parola non è soltanto una chiave; può essere una catena. (Sapir 1969 [1921], p. 17).

Quest'ultima asserzione «può essere una catena» si pone, ci pare, come impegnativa e rivelatrice. Cosa significa infatti dire che la parola 'è una catena'? La parola, è anche lo strumento di accesso al pensiero diventando *un vincolo*; nasce spontanea una domanda: allora lingue diverse, formate da parole diverse vincolano a pensieri differenti? Sapir non si sofferma su tale argomento e continua dicendo che, proprio per questo, è impossibile sostenere che la lingua non eserciti alcun ruolo e che le idee siano direttamente trasmesse per mezzo di un sistema simbolico nettamente indipendente come, ad esempio, l'alfabeto Morse.

Dice Sapir:

i centri uditivi, o gli equivalenti centri motori o visivi, del cervello, insieme con i canali associativi appropriati che costituiscono l'equivalente cerebrale del linguaggio, sono, durante il processo intellettuale, stimolati così leggermente da non giungere affatto alla consapevolezza. Questo sarebbe un caso limite: il pensiero che corre agilmente sulla cresta delle onde del linguaggio, invece di andarsene piano, piano, sottobraccio con lui. La psicologia moderna ci ha già mostrato quanto importante sia l'attività simbolica che si svolge nell'inconscio. Grazie a questo, oggi è più facile di quello che fosse vent'anni fa capire che anche il pensiero più rarefatto può essere null'altro che l'equivalente conscio di un simbolismo linguistico inconscio. (Sapir 1969 [1921], p. 16).

È questo un altro dei passi in cui Sapir risulta essere assolutamente ambiguo. Non è dato capire, ci sembra, cosa possa esattamente significare l'asserzione che il pensiero «corre sulle onde del linguaggio» - non si tratta comunque di un'asserzione deterministica - e soprattutto l'assunzione del pensiero come prodotto di un «simbolismo linguistico inconscio», questa sì asserzione 'sospetta', ma della quale possiamo riconoscere solo quel rimando all'inconscio che già era in Boas (1982 [1932]).

Anche scontando la loro ambiguità e oscurità, questi passi sono da ritenere importanti per lo sviluppo di altre affermazioni che più tardi affronteremo, orientate maggiormente verso un'ottica relativistica che faranno parlare - come si è visto - di 'maturazione', di sviluppo e addirittura di 'contraddizione' sapiriana.

Ma riprendiamo in mano l'articolo, che abbiamo già incontrato, e che ha in germe, come abbiamo visto, già qualche spunto whorfiano: l'articolo *The grammarian and his language*, che viene scritto solo tre anni dopo *Language*, intorno al 1924.

Few philosophers have deigned to look into the morphologies of primitive languages nor have they given the structural peculiarities of their own speech more than a passing and perfunctory attention. When one has the riddle of the universe on his hands, such pursuits seem trivial enough, yet when it begins to be suspected that at least some solutions of the great riddle are elaborately roundabout applications of the rules of Latin or German or English grammar, the triviality of linguistic analysis becomes less certain. To a far greater extent than the philosopher has realized, he is likely to become the dupe of his speech-forms, which is equivalent to saying that the mould of his thought, which is typically a linguistic mould, is apt to be projected into his conception of the world. Thus innocent linguistic categories may take on the formidable appearance of cosmic absolutes. If only, therefore, to save himself from philosophic verbalism, it would be well for the philosopher to look critically to the linguistic foundations and limitations of his thought. He would then be spared the humiliating discovery that many new ideas, many apparently brilliant philosophic conceptions, are little more than rearrangements of familiar words in formally satisfying patterns. (Sapir 1985 [1924], p. 157).

A parte le apparenti connessioni con la critica del pensiero occidentale, ciò che ci interessa più da vicino è che Sapir afferma espressamente che la forma del pensiero è 'un aspetto linguistico', e a nostro avviso questa è un'affermazione importante ai fini dell'elaborazione della tesi della relatività, in quanto le idee nuove sono il frutto di riarrangiamenti dei modelli formali linguistici.

La lingua, per Sapir, è un sistema simbolico, un metodo di riferimento per tutti i possibili tipi di esperienza. L'analisi che si compie e si sedimenta risulta poi 'incommensurabile' passando da lingua a lingua:

The upshot of it all would be to make very real to us a kind of relativity that is generally hidden from us by our naive acceptance of fixed habits of speech as guides to an objective understanding of the nature of experience. This is the relativity of concepts or, as it might be called, the relativity of the form of thought. It is not so difficult to grasp as the physical relativity of Einstein nor is it as disturbing to our sense of security as the psychological relativity of Jung, which is barely beginning to be understood, but it is perhaps more readily evaded than these. For in understanding the comparative data of linguistics are a *sine qua non*. It is the appreciation of the relativity of the form of thought which results from linguistic study that is perhaps the most liberalizing thing about it what fetters the mind and benumbs the spirit is ever the dogged acceptance of absolutes. (Sapir 1985 [1924], p. 159).

Ci sembra più che esplicita in queste affermazioni la considerazione della relatività culturale come prodotto di una 'ingenua' accettazione delle forme linguistiche. In seguito allo sviluppo dell'analisi linguistica ci si rende conto della relatività dei concetti che altro non significa se non 'ingenua' accettazione delle abitudini linguistiche. Nel dare questa interpretazione, non abbiamo dubbi nell'affermare che Sapir effettivamente crea un retroterra a cui Whorf può riallacciarsi e si riallaccia.

Riprendiamo in mano l'articolo del 1933, *La lingua*, dove Sapir si domanda come possa accadere che uomini, i quali nella loro vita non abbiano mai visto più di un elefante, parlino di branchi o generazioni di elefanti e possono intendersi tra loro su tale argomento.

Secondo Sapir ciò è dovuto alla lingua, che

ha la facoltà di scomporre l'esperienza in elementi teoricamente separabili e di creare quel mondo, un mondo di potenziale e graduale passaggio alla realtà. Cosa che mette gli uomini nella condizione di trascendere quanto è dato direttamente nella loro esperienza individuale e di ritrovarsi in un più ampio ambito comune di comprensione. Tale ambito costituisce la cultura, che non può essere definita adeguatamente attraverso la descrizione dei modelli di comportamento sociale accessibili all'osservazione. La lingua è euristica, non solo nel senso specifico a cui fa pensare l'esempio succitato, ma in quello molto più ampio che le sue forme stabiliscono aprioristicamente per noi certi modi di osservare e di interpretare. Ciò significa naturalmente che, in quanto la nostra esperienza scientifica si sviluppa, dobbiamo imparare a combattere le tacite conclusioni della lingua [...] la lingua ci aiuta e al tempo stesso ci ostacola nell'analisi della nostra esperienza, e la particolarità di tali processi sono conservate nei sensi più sottili di diverse culture. (Sapir 1985 [1933], pp. 10-11).

Pare il caso di chiederci cosa significhi dire che la lingua 'ci aiuta' e al tempo stesso 'ci ostacola'. Pare che in modo velato si sostenga che la lingua, se da una parte ci aiuta a comprendere l'esperienza, dall'altra ci obbliga, ostacolandoci nei suoi schemi, e ciò avviene in modo diverso nelle diverse lingue.

Ma continuiamo ad analizzare i passi sapiriani: l'idea centrale di Sapir, che doveva diventare più tardi il punto di partenza e la fonte d'ispirazione per Whorf, è contenuta nel saggio *The status of linguistics as a science* (1985 [1928]), dove si parla dei rapporti della linguistica con le altre scienze sociali e le responsabilità scientifiche del linguista.

Per la prima volta si parla delle lingue come 'guida alla realtà sociale', del 'mondo reale' come di una produzione in larga misura inconscia di consuetudini linguistiche sulla realtà che ci circonda; la tesi della funzione creativa del linguaggio nel processo del pensiero viene in questo lavoro formulata in modo assai radicale

Language is becoming increasingly valuable as a guide to the scientific study of a given culture. In a sense, the network of cultural patterns of a civilization is indexed in the language which expresses that civilization. (Sapir 1985 [1928], p. 161).

C'è una contraddizione di fondo, ci sembra, con quanto Sapir afferma nell'articolo *La lingua*, saggio che scrive nel 1933, e in cui sostiene che non c'è nessuna corrispondenza tra la forma della lingua e quella della cultura; la cultura è piuttosto direttamente collegata con il lessico di una lingua, nel senso che lo determina e lo delimita.

In *The status of linguistic as a science* sembra di ravvisare però riferimenti non certo solo al lessico. Riportiamo qui di nuovo, per agevolezza di lettura, il passo già citato in precedenza.

It is illusion to think that we can understand the significant outlines of a culture through sheer observation and without the guide of the linguistic symbolism which makes these outlines significant and intelligible to society. Some day the attempt to master a primitive culture without the help of the language of its society will seem as amateurish as the labors of a historian who cannot handle the original documents of the civilization which he is describing.

Language is a guide to 'social reality'. Though language is not ordinarily thought of as of essential interest to the students of social science, it powerfully conditions all our thinking about social problems and processes. Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached. (Sapir 1985 [1928], p. 162).

Qui si parla di 'mondi diversi', dovuti alle abitudini linguistiche. Certo la presenza di espressioni quali 'soltanto', 'in larga misura', 'in gran parte', che paiono l'archetipo di simili attenuativi impiegati da Whorf, posson volerne ridimensionare la portata, ma restano pur sempre delle affermazioni che

evidenziano almeno l'ulteriore svolgersi di un percorso sapiriano in direzione di quella che diverrà l'accezione corrente (whorfiana) della relatività.

Ci sembra però che si rimanga ancora molto distanti da Whorf. Sapir sta semplicemente dicendo - magari con altro tono - quello che ha detto più volte, che c'è una categorizzazione soggettiva e che la lingua diviene veicolo di questa categorizzazione, fino a riproporla ed in una certa misura a costringere ad essa. L'errore di Whorf è quello di aver cristallizzato - lui sì - questa posizione ponendo rigidamente un prima (la lingua) e un dopo (il pensiero), in chiaro rapporto di causalità, abbandonando quell'aspetto sanamente dialettico che è caratteristico di Sapir.

Non si tratta quindi per Sapir, probabilmente, di un 'nuovo' approdo ideologico, e non si tratta di una rivoluzione dell'approccio, in quanto abbiamo avuto modo di riscontrare, proprio laddove la posizione sapiriana risultava essere ben più distante da quella whorfiana, o ad essa addirittura contrapposibile radicalmente, diverse affermazioni che fungevano da avvisaglia per un qualcosa che doveva ancora meglio maturare nella sua visione.

Il rimando proposto da Whorf non è certamente illegittimo, improprio è semmai presentarlo come un elemento solido o consolidato mentre sta all'interno di un processo di sviluppo di concezioni che ha probabilmente in una fase enfatizzato un aspetto della dialettica sapiriana. È in questo senso che possiamo ravvisare una forzatura operata da Whorf, nella misura in cui il riferimento viene assolutizzato, e non collocato nel suo complessivo contesto problematico. Possiamo dire che, abilmente, Whorf ha assunto i passi sapiriani 'utili' dandone un'interpretazione, in sé legittima, finalizzata verso la sua ottica personale e ponendola a sostegno della sua concezione, che non è problematica. E d'altro canto va riconosciuto che tali affermazioni sapiriane sono, in sé e per sé, suscettibili di simili interpretazioni.

L'impostazione dialettica di Sapir traspare infatti nel contesto di *Conceptual categories in primitive languages* quando afferma

La lingua non è soltanto un inventario più o meno sistematico delle varie 'voci' dell'esperienza che sembrano importanti agli individui, così come spesso ingenuamente si suppone, ma è anche un organismo simbolico, autonomo, creativo, che non si limita a riferirsi a un'esperienza largamente acquisita senza il suo aiuto, ma in effetti definisce per noi l'esperienza, in forza della sua compiutezza formale e in forza della proiezione inconscia che effettuiamo delle sue attese implicite nel campo della nostra esperienza. Essa presenta al riguardo molte analogie con un sistema matematico, che registra anch'esso nel vero senso del termine, l'esperienza, ma soltanto nei suoi primi inizi, ché quando più passa il tempo, viene elaborato in un sistema concettuale autonomo, che prevede ogni esperienza possibile secondo determinate limitazioni formali. (Sapir 1970 [1931], p. 34)

proseguendo poi

I significati non vengono scoperti nell'esperienza, ma sono invece imposti a essa, in quanto la forma linguistica dispone di questo potere tirannico sulla nostra facoltà di orientarci nel mondo. Le lingue, estremamente differenziate tra loro nel sistematizzare i concetti fondamentali, hanno come portatrici di simboli la tendenza a corrispondersi tra loro solo in modo approssimativo e sono di fatto incommensurabili, nello stesso senso in cui tutto sommato lo sono due sistemi di punti su un piano quando sono fissati in relazione a sistemi di coordinate diversi. (*ib.*).

È nella linea di quest'ultima affermazione sulla 'tirannia' della lingua - che abbiamo visto venire in Sapir da lontano - che Whorf ha ripreso e impiegato in modo tanto brillante anche se ovviamente tutt'altro che disinteressato un passo 'compromettente' del maestro. È evidente che la connessione invocata non è priva di un qualche sostegno: unilaterale appare però l'ignorare, nel senso di passare sotto silenzio, il gioco dialettico che in Sapir è accennato (e altrove, e cioè nel suo lavoro complessivo, sviluppato). D'altro canto l'affermazione che la forma linguistica esercita 'una tirannica costrizione' sulla nostra visione del mondo, non è altro che, come abbiamo già detto, l'approdo finale di qualcosa che Sapir andava maturando da tempo, richiamando quella visione della lingua come 'catena' già esplicitata in *Language*.

Resta vero che dopo aver analizzato a fondo il materiale sapiriano, è legittimo concludere che in ogni caso, anche quando Sapir afferma che la lingua condiziona potentemente tutto il nostro modo di pensare intorno ai problemi e ai processi sociali e che il mondo reale viene in gran parte costruito sulle abitudini linguistiche del gruppo, egli non assume mai l'estrema posizione di Whorf, in quanto si pone in un atteggiamento non meccanicistico. Per Whorf infatti si concepisce il mondo in un certo modo «in larga misura perché siamo partecipi di un accordo per organizzarlo in questo modo, un accordo che vige in

tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato nella configurazione della nostra lingua» (Whorf 1970 [1949], p. 169).

Sapir riconosce sempre che il sistema linguistico è parte integrante del conoscere umano, non soltanto come strumento di comunicazione, ma anche come fattore che, in virtù del suo nesso profondo con il pensiero, contribuisce a costituire la conoscenza stessa. Non dice mai che noi concepiamo il mondo in un certo modo perché siamo partecipi di un accordo per organizzarlo in questo modo, di un accordo che è codificato nella configurazione della nostra lingua, e non individua cioè un rapporto di causa e effetto, restando quindi al di qua di un meccanicismo che è di Whorf ma che è estraneo alla concezione sapiriana, che resta ancorata ad un nesso cognitivo complesso. Quando inoltre Sapir parla della lingua e della sua connessione con l'ambiente, si riferisce sempre e soltanto al lessico:

le lingue differiscono grandemente nella natura dei loro vocabolari. Delle distinzioni che a noi sembrano inevitabili possono essere completamente ignorate dalle lingue che riflettono un tipo di cultura differente. (Sapir 1969 [1921], p. 29),

mentre per Whorf «il sistema linguistico è in grado di dar forma alle idee, è *il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo*» (Whorf 1970 [1949], p. 169).

Noi riteniamo in sintesi che Sapir, nel 1931, giunga non ad una 'cristallizzazione' (Lounsbury) ma ad una sottolineatura di un punto di vista che trova le sue radici già in *Language*. Si tratta ovviamente di una posizione consapevole e che va colta nella sua complessità, senza vederla come un rovesciamento delle concezioni che Sapir avrebbe verosimilmente esplicitato in relazione alla sua complessiva elaborazione. Si tratta cioè dello sviluppo della constatazione del ruolo attivo della lingua nella conoscenza umana. Beninteso 'ruolo attivo' non è sinonimo di creazione di una concezione del mondo e non implica l'intraducibilità delle lingue e la nascita di visioni del mondo paragonabili a superfici curve che non si toccano. Le generalizzazioni in tal senso ci appaiono esclusivamente come il frutto della pensiero di Benjamin Lee Whorf¹⁸.

¹⁸ Per l'apporto di ciascuno dei due autori al presente lavoro, cfr. l'*Introduzione* a questo volume. [Il lavoro è stato scritto in collaborazione con Maria Rosanna Sacco, alla quale si deve tutta l'opera di reperimento e selezione delle fonti e con la quale si è svolto un continuo e proficuo confronto di idee in tutte le fasi della stesura. Le conclusioni, e lo svolgimento delle argomentazioni che le determinano, sono comunque da imputare essenzialmente all'autore del presente volume, che si assume anche la responsabilità del raffronto con gli studi sulle lingue cui si riferiscono Sapir e Whorf, sviluppato nell'apparato di note. - ndr]