

GONTHIER-LOUIS FINK, *La teoria dei climi nel secolo dei lumi*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati. Classe di scienze umane, lettere ed arti» (ISSN: 1122-6064), s. 7 v. 8/1 (1998), pp. 127-150.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ataga>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



GONTHIER-LOUIS FINK

LA TEORIA DEI CLIMI NEL SECOLO DEI LUMI (*)

ABSTRACT - The theory of the climates, already outlined during the antiquity in the work of Aristotle, has been resumed, with different accents and different finality, by the Italian humanists and mainly by J. Bodin, in France, during the second half of the XVI century. The different ethnocentrism and the eurocentrism were influenced by it during the XVI and XVII centuries.

During the Illuminism, above all French, but also German, during the XVIII century, the theory of the climates has engaged new formulations and has widened beyond the anthropology, to the politics, to the law, to the ethnology, to the theology.

The author traces, in his relationship, an ample picture of the evolution lived by the theory of the climates from the origins to the Age of the Enlightenments.

KEY WORDS - Theory of the climates, Illuminism, XVIII century.

RIASSUNTO - La teoria dei climi, già abbozzata nell'antichità ad opera di Aristotele, è stata ripresa, con diversi accenti e con diverse finalità, dagli umanisti italiani, e soprattutto da J. Bodin, in Francia, nella seconda metà del XVI secolo.

I vari etnocentrismi e l'eurocentrismo ne sono stati influenzati nei secoli XVI e XVII. Con l'Illuminismo, soprattutto francese, ma anche tedesco, nel XVIII secolo, la teoria dei climi ha assunto nuove formulazioni e si è allargata oltre l'antropologia, alla politica, al diritto, all'etologia, alla teologia.

L'autore traccia, nella sua relazione, un ampio quadro dell'evoluzione che la teoria dei climi ha vissuto dalle origini al secolo dei lumi.

PAROLE CHIAVE - Teoria dei climi, Illuminismo, secolo XVIII.

«*Il vero studio dell'umanità è l'uomo*». Un simile programma fu certamente già formulato da P. Charron nell'opera «*Della Saggezza*» (1601)⁽¹⁾, ma è soprattutto caratteristico del secolo dei lumi. Questo risulta anche dal fatto che già Voltaire col suo «*Discorso in versi sull'uomo*» come pure Rousseau con il suo «*Discorso sull'origine delle disuguaglianze*»

(*) Traduzione in italiano del dr. Giuseppe Osti.

(1) *De la Sagesse*. Tre libri. Leida 1650, p. 9 e seg.

rispondono al «Saggio sull'uomo» (1733) di Pope e dal fatto che questo programma si ritrova lungo tutto il secolo. In effetti esso costituisce «guida» sia per il missionario gesuita Lafitau sia per l'abate Prévost, editore di una collezione di racconti di viaggio, sia per Helvétius, Diderot, Raynal, Wieland, Herder e Goethe, per l'abate Dubos, per Montesquieu e per Buffon.

Fino ad allora l'uomo era stato visto nella prospettiva della sua salvezza eterna, e questo tanto più che a dispetto delle relazioni di commercio internazionali che si estendevano quasi all'intero globo l'orizzonte era di fatto rimasto limitato al mondo mediterraneo e all'Europa; da quel momento in poi, al contrario, l'allargamento dell'orizzonte geografico non poteva più essere negato: attraverso il confronto con lo straniero o con gli abitanti dei paesi esotici, attraverso le domande che suscitavano la loro natura, la loro civilizzazione e le «Varietà nella specie umana», per riprendere la formulazione che Buffon diede al terzo volume della sua «Storia naturale», lo studio dell'uomo entrò in una fase del tutto nuova: non è più l'individuo – lo si nota più da vicino negli anni '70, soprattutto con i «Frammenti fisionomici» di Lavater – è il genere umano che è al centro delle preoccupazioni; considerato al di fuori della «rivelazione», egli sembrava molto più complesso di quanto non si fosse supposto fino a quel momento. Ed ecco che l'antica teoria dei climi che aveva conosciuto un'importante rinascita alla fine del XVI secolo, sembra di nuovo capace di risolvere l'enigma della varietà della specie umana.

Naturalmente, nel tempo che ho a disposizione, io posso, al massimo, tentare di indicare le fasi dell'evoluzione di questa teoria prima e dopo il confronto con le «diversità» e gli impulsi che gli autori francesi le hanno dato nella speranza di gettare così un po' di luce sulle questioni antropologiche e culturali che essa suscitava.

I - LA TEORIA DEI CLIMI AL SERVIZIO DI UN ETNOCENTRISMO NAZIONALE

È soprattutto ai «Sei libri della Repubblica» (1567) di Jean Bodin che la teoria dei climi deve una certa rinascita nel XVI e nel XVII secolo.

Egli si era ispirato principalmente al saggio «Delle arie, delle acque e dei luoghi» attribuito ad Ippocrate ⁽²⁾ e alla «Politica» di Aristotele,

⁽²⁾ *Des airs, des eaux et des lieux*. In: «Oeuvres choisies d'Hippocrate», tradotto da Ch. DAREMBERG, 2^a edizione. Paris 1855, p. 345 e seg.

ma anche ai racconti di storici e di geografi greci e romani, che si erano già chiesti come spiegare le differenze tra i popoli e tra i costumi. Ippocrate fornì una prima risposta.

Secondo lui l'acqua (dura alla sorgente o dolce e stagnante), l'aria (secca o umida) e la natura del suolo (montagna o pianura, bosco o terreno privo di vegetazione), le stagioni così come la situazione geografica condizionavano non solamente la salute, ma anche la statura e la mentalità degli abitanti, i loro costumi, il loro genere di vita così come le loro istituzioni. Egli suggeriva già la ripartizione dei climi in tre zone (calda, fredda e temperata), un assioma che un po' più tardi Strabone doveva precisare ⁽³⁾. Aristotele opponeva gli sciiti, che abitavano nei paesi freddi e che per la natura del loro clima erano «predestinati alla libertà», agli abitanti della calda Asia che «la natura destinava alla schiavitù»; i primi erano fieri, ma anche troppo selvaggi per dominare le loro tendenze anarchiche, mentre gli altri erano scaltri, ma, nella loro pigrizia, si lasciavano facilmente soggiogare dai tiranni. Agli Egiziani e agli Sciiti, da lui considerati come dei barbari, egli opponeva la Grecia e le sue istituzioni ideali, poiché, secondo lui, la zona temperata riuniva i vantaggi delle altre due zone, senza soffrire degli eccessi legati al grande freddo o al grande caldo. Nello stesso tempo egli accordava un valore assoluto al carattere nazionale degli Ateniesi. Attraverso questo orientamento etnocentrico la teoria dei tre climi sembrava legittimare in modo apparentemente scientifico l'egemonia politica e culturale che esercitavano allora le città greche sul mondo circostante, fornendo così agli europei un modello che essi non dimenticheranno più.

Dopo che, nel Rinascimento, gli umanisti italiani ebbero rivendicato per il loro paese i vantaggi della zona temperata al fine di affermare, a loro volta, la loro superiorità sui barbari che si trovavano al di là delle Alpi, considerate come frontiera tra il Nord e il Sud, i Francesi estesero la zona temperata a tutti i paesi latini per potersi, a loro volta, attribuire i vantaggi assicurati da questa zona.

Al seguito di Ippocrate (Poseidone) e di Strabone, i quali, confrontando i costumi, il genere di vita e le istituzioni politiche, avevano cercato di delineare i rapporti tra il clima e il carattere nazionale, Bodin credette di possedere, con la teoria dei climi, uno strumento che gli

⁽³⁾ Siccome i diversi tentativi di ripartizione astrologica - in 5 o in 7 cerchi secondo le costellazioni o i pianeti oppure in 12 cerchi secondo i segni dello zodiaco non hanno giocato alcun ruolo nel dibattito durante il XVIII secolo, non abbiamo alcuna necessità di parlarne in questo contesto. Si veda a questo proposito: H. BOUCHÈ-LECLERCQ: *L'Astrologie grecque*. Paris 1899, p. 329.

permetteva di delineare meglio il carattere nazionale⁽⁴⁾. Secondo quanto tramandato dall'antichità nei «Sei libri della Repubblica», alle tre zone climatiche corrispondevano tre tipi diversi di uomini. E, seguendo Aristotele, Bodin considera l'uomo del Nord brutale e selvaggio, ma anche casto e poco loquace⁽⁵⁾. L'uomo del Sud mostrava, al contrario, propensione per la filosofia, per la matematica e per le scienze occulte, per la meditazione e per la religione, ma era ritenuto anche voluttuoso, vendicativo e scaltro.

Mentre per il Nord Bodin poteva riferirsi alle testimonianze di Tacito, per il Sud è certamente la civilizzazione araba del Medio Evo che gli servì da modello, cosicchè la sua immagine si distingue sensibilmente da quella teorizzata nel XVIII secolo.

Gli abitanti della zona temperata erano da lui ritenuti certamente meno vigorosi di quelli del Nord, ma gli sembravano più ragionevoli di quelli del Sud e monogami. Essi eccellevano nella giurisprudenza, nella retorica e nella politica; inoltre la ragione e il senso della giustizia li guidavano negli affari di governo. Anticipando Montesquieu, Bodin stabiliva, nello stesso tempo, che le leggi dovevano tener conto del clima, dell'epoca e del carattere dei popoli.

Nel XVII e nel XVIII secolo, questa immagine ideale permetteva alla Francia, da una parte, di presentare come suo vero «genio nazionale» una mentalità che in realtà non aveva che un valore storico, essendo condizionata dall'ideologia del classicismo e dallo spirito della società aristocratica che dava allora il tono e, dall'altra, di dare all'egemonia politica e culturale che essa esercitava sul resto dell'Europa il carattere di una missione culturale che veniva giustificata con degli argomenti pseudoscientifici.

Ciò portò uno dei due interlocutori delle «Conversazioni di Aristo e di Eugenio» (1671) del padre Bouhours a considerare con molta sufficienza i popoli barbari, abitanti nei paesi situati al nord e al nord-est; questi avrebbero fatto bene a prendere la Francia come modello, anche se non l'avrebbero mai potuta uguagliare. La teoria dei climi così concepita si basava, tra l'altro, sul principio dell'universalismo, secondo il quale gli uomini erano sempre e dappertutto gli stessi; pertanto si potevano applicare a tutti gli stessi criteri; per la Francia classica questa teoria aveva dunque ancora il vantaggio di presentare come modello

⁽⁴⁾ Cfr. *Les six livres de la République* (1577), ed. 1583, ristampa di Aalen 1961, 5° libro, 1° capitolo, nonché J.J. CHEVALLIER: *Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours*. Paris 1970, p. 100.

⁽⁵⁾ Cfr. anche PIERRE CHARRON (nota 1), p. 162 e seg.

universalmente valido l'apogeo letterario, culturale e politico raggiunto in quel periodo dalla sua civiltà, astruendo del tutto dai fattori storici e sociologici.

Fino a quando le riflessioni estetiche e culturali si limitavano all'Europa, cioè fino agli anni '40 del XVIII secolo, la teoria francese dei climi era al servizio di una ideologia nazionale, come risulta dal «Saggio storico e filosofico sul gusto» (1736) di Cartaud de la Villate e, in qualche misura, dal «Saggio sul genio e sul carattere delle nazioni» (1743) dell'abate d'Espiard e anche dalle borghesi «Considerazioni sulle cause fisiche e morali della diversità del genio, dei costumi e del governo delle nazioni» (1769) di M.L. Castilhon⁽⁶⁾; contrariamente alla tradizione di Ippocrate, non si poneva più l'accento sui fattori fisici, bensì sui fattori morali e sulla funzione civilizzatrice della religione, del regime politico e dell'educazione. Tutti questi autori si riferivano ugualmente all'assioma delle tre zone climatiche, opponendo gli effetti nefasti del grande freddo del nord e del caldo torrido del sud al cielo clemente della zona temperata, che veniva ritenuta capace di garantire i vantaggi delle due altre zone, senza subirne gli inconvenienti. L'ipertrofia del loro sentimento nazionale portava questi teorici a ridurre implicitamente lo schema ternario ad un sistema binario. Attraverso il confronto culturale tra Nord e Sud, il contrasto tra i paesi latini e i paesi del Nord si confuse con l'opposizione tra barbari e civilizzati, già cara all'antichità e che corrisponde di fatto al sistema binario dei sociologi, cioè all'opposizione tra l'«in-gruppo» e il «fuori-gruppo» («in-group» e «out-group»). Come nei vasi comunicanti, la supremazia intellettuale attribuita alla Francia, ovverossia ai paesi latini, portava come corollario ad una statura media e ad un minore vigore; ma è solo nell'ottica vitalistica della fine del XVIII e del XIX secolo che questo diverrà sinonimo di decadenza; nell'ottica ottimistica di Cartaud de Villate, di d'Espiard e di Castilhon il minor vigore al contrario, non aveva un significato negativo. Le minori facoltà intellettuali dei nordici, infatti, erano compensate dai vantaggi fisici (statura alta e grande vigore).

In questa prima fase la teoria dei climi servì meno a spiegare e a capire le «diversità» dei vari popoli europei che a provare che la superiorità dei francesi e dei latini risultava da dati naturali; è così perché gli autori si limitavano all'Europa. Questa non considerava forse la Francia come un modello da imitare? In questo modo essi credevano di poter

⁽⁶⁾ Cfr. G.L. FINK: *De Boubours à Herder: la théorie française des climats et sa réception outre-Rhin*. In: *Recherches germaniques* 15, 1975, p. 10 e seg.

spiegare il deficit culturale dei paesi del Nord, poiché, secondo loro, questi non avevano nulla da opporre alle opere classiche, a Corneille, a Racine, a Molière; inoltre le loro lingue, ingombre di consonanti e di fricative-palatali, non sembravano loro adatte per la poesia.

È qui che si inserisce Clementino Vannetti, poiché per la sua formazione e per i suoi studi classici, per il suo amore per gli antichi poeti italiani come Dante e Petrarca, egli ha, alla pari degli umanisti italiani e come i francesi dell'epoca classica – una nozione molto netta della superiorità dei Latini e degli Italiani. La teoria dei climi, che egli riduce alla differenza tra il Nord e il Sud, assimilato quest'ultimo alla zona temperata, gli permette di sottolineare la differenza tra la situazione politica locale – cioè la dominazione austriaca – e la zona geografica tra i Tirolesi, gli Austriaci, i Tedeschi da una parte e gli abitanti del Trentino e gli Italiani dall'altra.

Essa gli permette altresì di prendere una rivincita sull'umiliazione politica che gli Austriaci fanno subire agli abitanti del Trentino e di utilizzare a proprio vantaggio i tradizionali stereotipi negativi, già cari agli umanisti italiani e di suggerire nella «Regola geografica morale» che i Tirolesi sono barbari mentre essi sono degli Italiani (= non barbari).

Con eccezione per la medicina che, sulla scia di Gallieno, si appoggia alla teoria dei climi per spiegare le malattie endemiche e nazionali⁽⁷⁾ una teoria come quella sopraevdiziata per la Francia non poteva trovare accoglienza favorevole nei paesi nordici. Sia la Germania che l'Inghilterra si richiamavano alla tradizione romana e si mostravano fieri di essere dei paesi nordici, intendendo comunque con questo qualcosa di diverso rispetto a quello che intendevano i climatologi francesi. Attraverso Ippocrate e alcuni autori francesi essi conoscevano certo la teoria dei climi; essa fu discussa, ma, soprattutto nella sua versione francese, rifiutata. Chi aveva infatti voglia di farsi trattare da barbaro? Espressioni critiche di Pope, Samuel Johnson e Hume nonché di autori tedeschi della «Frühaufklärung» («primo Illuminismo») testimoniano di questo rifiuto.

C'è tuttavia una differenza tra la Germania e l'Inghilterra, dove la discussione ebbe una maggiore importanza⁽⁸⁾, poiché, per la grande

⁽⁷⁾ Si vedano anche: ARBUTHNOT: *Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*, 1773 e W. ZACHARASIEWICZ: *Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik von der Mitte des 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert*. Wien/Stuttgart 1977, p. 548 e seg. e p. 569 e seg.

⁽⁸⁾ Cfr. WALDEMAR ZACHARASIEWICZ (nota 7).

umidità e le frequenti nebbie, la malinconia fu, in quest'ultimo paese, considerata come malattia nazionale. Addison giunse a dire che gli Inglesi dovevano coltivare maggiormente le lettere poiché queste aiutavano a cacciare la malinconia⁽⁹⁾.

I tedeschi si mostrarono molto più violenti, poiché essi volevano, nello stesso tempo, confutare le tesi diffamatorie del padre Bouhours, come dimostra, ad esempio, una nota di Chr. Thomasius nel suo «Discours welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle zeigt»⁽¹⁰⁾.

Gottsched, da parte sua, si appoggiava all'universalismo; se le differenze nazionali non avevano alcuna importanza non c'era più bisogno della teoria dei climi per spiegarle⁽¹¹⁾. Le differenze delle storie nazionali bastavano allo scopo. In ogni modo la «Frühaufklärung» rifiutava di riconoscere che il fisico potesse avere un'influenza determinante sul morale. Per essa, ciò che importava per la civiltà di un paese erano i fattori morali e in primo luogo l'educazione. Così, nel 1741, J.M.v. Loen ammise che certamente il cielo tedesco era meno clemente del cielo francese, ma rifiutò categoricamente la conclusione che i francesi ne traevano, poiché a suo avviso questa differenza non provava per nulla una qualunque inferiorità dei Tedeschi. Leibniz, al contrario, come in seguito Bodmer⁽¹²⁾ rivendicava nella «Raccomandazione ai tedeschi» i vantaggi della zona temperata anche per il suo paese, poiché anche per essi il cielo si mostrava clemente. Essi non soffrivano né per un sole cocente, né per un freddo insopportabile. Questo non gli impediva di rimettere in discussione i vantaggi di cui si vantavano i Francesi, rinviandoli alla loro storia e chiedendo: «Perché allora le nazioni latine sono rimaste così a lungo barbare?»⁽¹³⁾.

⁽⁹⁾ *Spectator*, tomo 2, p. 223: «more than any other (the British climate) make Entertainments of this nature (comme le *Spectator*...) necessary».

⁽¹⁰⁾ *Deutsche Schriften*, edito da P. Von Düffel. Stuttgart. Reclam s.d., p. 39: dove egli fa riferimento a Bouhours, che aveva affermato «che uno spirito nobile non potrebbe in alcun modo accordarsi con il temperamento rozzo e con le corporature massicce dei popoli del Nord».

⁽¹¹⁾ Infatti egli non fa alcun cenno alla teoria dei climi nella parte riservata alla geografia fisica nell'opera *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit* (1734), né nella 1ª edizione, né nella 2ª (1734) né nella 6ª (1756).

⁽¹²⁾ Nella *Critische Dichtkunst*. (1740), Stuttgart 1966, tomo 2, p. 2 e seg., egli giustifica con il clima la differenza tra la Svizzera più meridionale e la Sassonia, situata più al nord, differenza che si riscontra nella pronuncia delle parole e rigetta la pretesa all'egemonia di Gottsched e di Leipzig.

⁽¹³⁾ Cfr. *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, edito da von U. Pörksen. Stuttgart. Reclam, s.d., p. 49 e 73.

II - L'ALLARGAMENTO DELL'ORIZZONTE GEOGRAFICO E ANTROPOLOGICO

Niente rimise in discussione la funzione narcisistica della teoria dei climi e l'auto-affermazione dei Francesi più dell'allargamento dell'orizzonte geografico e antropologico grazie ai racconti di viaggio. Se si tengono in considerazione anche le spedizioni in Siberia e nel grande Nord, si può dire che, verso il 1750, la maggior parte del nostro pianeta era stata visitata se non esplorata.

È abbastanza sorprendente che, a parte testimonianze isolate, il confronto generale con i paesi d'oltremare, con i loro abitanti e con i loro costumi, sia cominciato così tardi. Certo il discorso sugli indigeni si era dapprima limitato soprattutto a livello dei teologi, ma, almeno dopo il XVII secolo, gli Europei parteciparono di più alle spedizioni e ai viaggi lontani e i racconti che ne venivano fatti in più lingue europee nutrono sia lo zelo missionario che la curiosità geografica o etnografica dell'élite colta. Anche la sete di avventura e il desiderio di esotismo vi trovarono la loro parte, poiché i marinai pretendevano di aver visto anche dei giganti, dei pigmei e degli altri esseri favolosi senza testa, con delle code o con una sacca come i marsupiali ed anche l'«Enciclopedia» non osava qualificare i loro racconti come menzogne⁽¹⁴⁾.

Mentre alcuni soddisfacevano con queste fabulazioni la loro sete di meraviglioso o la curiosità, tipica dell'era barocca, per ciò che è strano, per altri le stesse immagini testimoniavano l'angoscia davanti ad una «diversità» incomprensibile o pericolosa che i marinai demonizzavano, ispirandosi all'iconografia cristiana per scongiurarle⁽¹⁵⁾.

Nella seconda metà del secolo XVII, quando a Londra e a Parigi fecero la loro comparsa alcune collezioni di racconti di viaggio⁽¹⁶⁾ che davano una visione d'insieme, certo ancora limitata, del confronto con

⁽¹⁴⁾ Cfr. l'articolo «Humaine Espèce» de l'Encyclopédie, 1765, tomo 8, p. 344, e MAUPERTUIS: *Lettre sur le progrès des sciences*, che vorrebbe vedere una tappa intermedia tra l'uomo e la bestia; cfr. anche M. DUCHET: *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Paris 1977, p. 242, nota 39.

⁽¹⁵⁾ Cfr. J. MEYER: *L'Europe et la conquête du Monde. XVI-XVIII siècle*. Paris (1975) 1990, p. 35 e seg.

⁽¹⁶⁾ Cfr. per esempio M. THÉVENOT: *Relations des divers voyages curieux* che non è stato pubblicato. Paris 1663, 4 vol.; Paris 1666, 5 vol. Si veda anche la bibliografia di M. DUCHET (nota 14), p. 414-30, ripartita secondo i paesi esplorati e quella cronologica di: U. BITTERLI: *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'*. *Die europäisch-überseeische Begegnung*. München 1976, p. 473-78, e per il XVII secolo quella di G. ATKINSON: *Les Relations de Voyages du XVIIe siècle et l'Evolution des Idées. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIIIe siècle*. New York (1921) 1971, p. 201-13.

gli indigeni, i curiosi disponevano finalmente di un materiale etnologico sufficiente perché la discussione sui paesi e sugli uomini stranieri potesse superare il livello delle considerazioni azzardate.

Certamente il numero delle pubblicazioni e delle collezioni rende testimonianza di una accoglienza non trascurabile da parte del pubblico agiato⁽¹⁷⁾. Ma siccome per la chiesa la curiosità era ancora tabù, i racconti di viaggio non potevano trovare che un'eco relativa, anche presso l'élite colta⁽¹⁸⁾. È così che nel 1754 J.J. Rousseau deplorava ancora che dei popoli sparsi sulla terra non si conoscessero se non i nomi⁽¹⁹⁾.

I racconti di viaggio riportavano certamente alcuni dettagli concreti sul carattere e sui costumi delle nazioni civilizzate dell'Oriente come pure sulle differenti tribù del Canada, d'America e d'Africa, tanto che si poteva perfettamente differenziarle; ma, coscienti della loro superiorità tecnica, nautica, militare e culturale gli Europei ebbero spesso la tendenza ad utilizzare queste differenze a favore del sistema binario dei civilizzati e dei barbari. Se fino ad allora quest'ultimo termine aveva soprattutto designato le tribù primitive, nei racconti di viaggio era sovente sinonimo di selvaggio. Gli Europei cioè consideravano la loro civiltà come «civiltà per eccellenza» che serviva loro per giudicare l'evoluzione degli altri popoli, considerati ancora allo «stato di natura» o come sottosviluppati, ciò che sembrava permettere ai loro osservatori di guardarli tutti dall'alto senza fare delle distinzioni⁽²⁰⁾.

Se fino all'inizio del XVII secolo commercio e conversione erano stati considerati come gli strumenti della stessa missione civilizzatrice⁽²¹⁾, in seguito le due strade si separarono; nonostante questo mercanti e

⁽¹⁷⁾ Appoggiandosi ad Atkinson, P. HAZARD: *La crise de la conscience européenne*. 1680-1715. Paris 1961, p. 8 e seg. è troppo ottimista a questo proposito.

⁽¹⁸⁾ Secondo M. ROELLENS (prefazione in: LA HONTAN: *Dialogues avec un sauvage*. Paris 1973, p. 34) in Francia la pubblicazione delle relazioni di viaggio dei padri gesuiti fu proibita dopo il 1673. Si veda anche P.J. BREUER: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie einer Gattungsgeschichte*. In: IASL, 2. Sonderheft. 1990, p. 127 e 129, che si richiama a D. LOHMEIER: *Von Nutzbarkeit der fremdbden Reysen. Rechtfertigung des Reysen im Zeitalter der Entdeckungen*. In *Trierer Beiträge. Sonderheft 3: Reysen und Tourismus*. oct. 1879, p. 2 e seg.

⁽¹⁹⁾ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

⁽²⁰⁾ A dispetto della distinzione che Montesquieu stabilisce tra selvaggi e barbari (*Ouvres complètes*, edito da R. Caillois. Paris 1949, tomo 2, p. 537) i due termini furono spesso recepiti come sinonimi, anche se «selvaggio» fu sovente utilizzato come termine generico senza connotazione negativa, mentre «barbaro» dovette qualche volta sottolineare la crudeltà degli indiani. D'ora in poi noi citeremo, di Montesquieu, questa edizione indicando in numeri romani il volume e in numeri arabi le pagine.

⁽²¹⁾ Cfr. J. MEYER (nota 15), p. 300.

missionari restavano interessati a conoscere il carattere e i costumi dei popoli con i quali entravano in contatto, poiché da questa conoscenza dipendevano sia le relazioni commerciali che il lavoro missionario. In effetti, per il periodo successivo al 1650, bisogna fare una distinzione tra i racconti dei marinai, quelli dei mercanti e quelli dei missionari. Siccome questi ultimi vivevano spesso a contatto delle popolazioni indigene e cercavano di comprenderne la lingua e il genere di vita per poter mettere alla loro portata l'insegnamento cristiano, sono soprattutto questi che ci hanno trasmesso le prime testimonianze etnografiche e alcune informazioni sulla religione, sulle istituzioni, sulla storia e sui costumi dei popoli denominati selvaggi. Il loro lavoro si basava su delle comparazioni: esso era per forza contrastivo e interculturale. Ma mentre i domenicani e altri ordini religiosi cercavano di sradicare la fede dei pagani per sostituirla con la fede vera della Chiesa, una e infallibile, cosa che in Cina fu reso palese dalla questione dei riti, i gesuiti cercarono di adattare il cristianesimo alle credenze locali ⁽²²⁾. Ciò implicava una certa stima per le civiltà autoctone, come testimoniano da una parte le traduzioni di Confucio e l'immagine del saggio Cinese, dall'altra il mito del buon selvaggio e della sua morale naturale.

I racconti di viaggio ponevano anche degli interrogativi al lettore istruito: come spiegare le grandi differenze fisiche, morali e culturali? Dove situare sulla scala degli esseri i selvaggi che talvolta sembravano più vicini alle bestie che al genere umano? Dovevano essi la loro natura alla terra dove essi abitavano o erano invece i testimoni della dispersione dei figli di Abramo o di Noè? La Bibbia aveva ancora ragione? Ma perché allora i Negri e i selvaggi erano così neri e così sporchi? Erano essi i figli maledetti di Cam? Perché, secondo quanto affermavano i racconti, vivevano «senza morale e senza polizia»? Perché erano rimasti allo stato naturale? Potevano uscirne, essere salvati? Naturalmente, i missionari rispondevano: «Sì, grazie alla salvezza portata dalla Chiesa». Non meno ingenuamente i profani dicevano: «Sì, portando loro la civiltà». Infatti se i primi consideravano il cristianesimo come la sola vera religione, i secondi consideravano la civiltà europea come la civiltà per eccellenza ed entrambi consideravano barbaro tutto ciò che non vi corrispondeva. Ma per il loro eurocentrismo e per la loro ingenuità, le risposte non potevano soddisfare il lettore critico che attendeva dai filosofi una risposta a tutti gli interrogativi.

⁽²²⁾ Cfr. ETIEMBLE: *L'Europe chinoise*. Tomo 1: *De l'Empire romain à Leibniz*, Paris 1988, p. 280 e seg.

Ben presto alcuni scrittori colti intravvidero la necessità di cambiare la loro posizione. Se nei racconti di viaggio oltre agli Africani e agli Americani erano oggetto di investigazione anche le nazioni civilizzate dell'Oriente, con i «Dialoghi con un selvaggio» (1703) di La Hontan gli indigeni, da oggetti passivi diventavano soggetti che, a loro volta, guardavano l'Europeo dall'esterno, in una prospettiva che era per lui estranea. Completando il dittico del selvaggio e del civilizzato, essi introducevano la critica della civilizzazione, la quale, con il «Discorso sulle scienze e le arti» (1750) di J.J. Rousseau, il «Supplemento al viaggio di Bougainville» (1773) di Diderot e la «Storia filosofica e politica della stabilizzazione e del commercio degli Europei nelle due Indie» (1770) di Raynal, finiva per porre quesiti all'intera Europa. Se fino ad allora il confronto con lo straniero aveva soprattutto confortato l'Europeo nel suo sentimento di superiorità, ora esso contribuiva anche ad una riscoperta degli altri meno inficiata dai pregiudizi etnocentrici e ad una relativizzazione dell'Europa, dei suoi valori e delle sue istituzioni.

Presto o tardi questo confronto doveva condurre l'Europa a riflettere sulle conseguenze delle scoperte; questo avvenne soprattutto dopo che, tra il 1700 e il 1740, fecero la loro comparsa a Parigi, a Londra, a Francoforte, a Lipsia e a Göttingen numerose collezioni di viaggio⁽²³⁾. In primo luogo dobbiamo ricordare le «Lettere edificanti e curiose»⁽²⁴⁾ redatte da alcuni Gesuiti e la «Storia generale dei viaggi» in 20 volumi di Prévost⁽²⁵⁾, con parecchie riedizioni e traduzioni; esse facilitarono al pubblico colto l'accesso a questo «corpus» non rimpiazzabile. Non risulta, pertanto, strano il fatto che, a dispetto di qualche tentativo anteriore, come quello di Fontenelle, che, senza pregiudizi, confrontava la mitologia dei Greci con quella degli Americani, o quello del padre gesuita Lafitau, che, su scala più ampia, confrontava i «Costumi dei selvaggi americani (...) con i costumi dei primi tempi» in particolare dell'antichità (1724) e a dispetto altresì dell'eco dei racconti di viaggio che noi troviamo nei primi ebdomadari morali inglesi e tedeschi, in Francia e in Germania la discussione scientifica sui problemi della diversità e

⁽²³⁾ M. DUCHET (nota 14), p. 17, e Ü. BITTERLI (nota 16), p. 252 e seg.; J. CHURCHILL: *Collection of Voyages ang Travels*, 6 vol.; G. GREEN: *A new geenral collection of voyages and travels...* London 1745-47, 4 vol. J. HARRIS: *A Complete collection of Voyages and Travels*. London 1744-48; *Neue Sammlung der merkwürdigsten Reisegeschichten*. Frankfurt 1749. E. H. ELLIS: *Recueil de voyages nouveaux et remarquables par terre et par mer, avec celui de la baie d'Hudson*. Göttingen 1750, 3 vol.

⁽²⁴⁾ Paris 1707-76.

⁽²⁵⁾ Paris 1746-89.

della varietà della specie umana non sia cominciata veramente se non dopo il 1740⁽²⁶⁾. Tutto questo, a maggior ragione, considerato che lo Stato e la Chiesa, in quanto custodi di una tradizione che i racconti di viaggio rischiavano di mettere in discussione, tentavano di impedire il dibattito o, perlomeno, di circoscriverlo. La teoria dei climi che, in un primo tempo, non era stata intaccata dai nuovi dati etnografici, trasse profitto, nella sua seconda fase, anche dalla diffusione e ricezione tardiva dei resoconti di viaggio.

III - IL CONFRONTO CON LA VARIETÀ DELLE SPECIE UMANE

Mentre la maggior parte dei suoi compatrioti riprendeva gli elementi tradizionali della teoria francocentrica dei climi, sotto l'influenza del sensismo inglese l'abate Giambattista Dubos doveva, nelle sue «Riflessioni critiche sulla poesia e la pittura» (1719), fondare su di un'ottica cristiana la risposta che i geografi greci e soprattutto i navigatori e i missionari moderni avevano dato all'interrogativo che si poneva ancora il XVIII secolo: perché i popoli erano ancora così differenti per la loro statura, per i loro costumi e per le loro qualità intellettuali, anche se discendono dallo stesso padre fondatore⁽²⁷⁾? Dubos ricorda certo l'Asia, l'Africa e la Cina ma solo *en passant*. Siccome lo scopo principale delle sue «Riflessioni critiche» era d'ordine estetico e culturale, egli si interessò innanzitutto delle nazioni civilizzate d'Europa e del bacino del Mediterraneo. Pur con la riduzione del suo orizzonte geografico, egli risponde semplicemente, come i suoi predecessori, che le differenze erano determinate dal clima. È solo negli anni '40 del XVIII secolo, cioè con un ritardo importante, che, grazie alle grandi collezioni di racconti di viaggio, l'abate d'Espiard nel suo «Saggio sul genio e sul carattere delle nazioni» (1743) e nello «Spirito delle nazioni» (1752-1753), Montesquieu nello «Spirito delle leggi» (1748) e Buffon nel «Della natura dell'uomo» (1749) e soprattutto nella «Varietà nella specie umana» (1749)⁽²⁸⁾ si documentarono sul genio, sui costumi e sulle abitudini di numerosi popoli di tutti i continenti, tenendo conto altresì delle

⁽²⁶⁾ Cfr. W.E. MÜHLMANN: *Geschichte der Anthropologie*, 4ª edizione. Wiesbaden 1986, p. 52 e BITTERLI (nota 16), p. 254.

⁽²⁷⁾ *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719), Dresde 1760, tomo 2, p. 244.

⁽²⁸⁾ *De l'homme*, edito da M. Duchet. Paris 1971, p. 270. L'edizione comprende *De la nature de l'homme et variétés dans l'espèce humaine*. D'ora in poi noi indicheremo nel testo tra parentesi, le pagine secondo questa edizione.

argomentazioni fatte dai geografi dell'antichità e dai navigatori dell'epoca moderna ⁽²⁹⁾. È solo allora che noi troviamo nelle loro spiegazioni climatologiche una reale eco dell'allargamento dell'orizzonte geografico e antropologico e, nello stesso tempo, una risposta ai problemi posti dai viaggiatori. Molto più di Herder, che si ispirava, senza mai dirlo ai suoi predecessori francesi, Buffon cercò di essere il più completo possibile, appoggiandosi alla documentazione allora accessibile per spiegare la diversità del genere umano.

Tanto per Dubos che per Montesquieu, sensibili agli argomenti del determinismo materialista, l'influenza del clima era fondamentale. Secondo Dubos il clima di un paese dotava un popolo di certe qualità e un altro di certi vizi.

Nello «Spirito delle leggi» Montesquieu afferma in modo apodittico «L'impero dei climi è il primo degli imperi» (II, 565). La validità universale di questo principio non poteva tuttavia essere provata se non si verificava per tutto il mondo e per tutti i tempi. Ecco perché Montesquieu cita anche degli esempi tratti dalla storia romana, ricorda le migrazioni delle differenti tribù dei Goti e confronta il glorioso passato della Cina con la sua presente corruzione. Secondo lui la fertilità o la sterilità del suolo determina la diminuzione o l'aumento dei bisogni e questi, di rimando, condizionano i costumi e le abitudini. Il clima pertanto segna, con la sua impronta, non solo la statura, ma anche lo spirito e il carattere degli abitanti.

Anche Buffon ammetteva l'influenza determinante del clima, ma in una prospettiva più storica, spiegando che esso agiva in maniera progressiva sugli abitanti di una determinata zona. L'influenza si farebbe sentire all'inizio solo sugli individui; col tempo le differenze individuali si allargherebbero a tutti i membri del gruppo e alla fine esse diventerebbero ereditarie (II, 320).

Mentre Dubos afferma il primato del clima sul sangue, per Buffon e per Herder quest'ultimo gioca un ruolo importante, allo stesso titolo delle migrazioni e del miscuglio dei popoli, anche se per il naturalista francese e per il pensatore tedesco la teoria dei climi ricevette una dimensione etnica e storica a volte assai complessa.

Mentre Montesquieu non si pronunciava sull'origine del genere umano, Voltaire propendeva per il poligenismo, poiché a suo avviso, le

⁽²⁹⁾ Cfr. per esempio per *L'Esprit des lois* e per BUFFON: *Lettres édifiantes*, le differenti opere dei padri Du Halde, Parrenin nonché i racconti di viaggio di Mairan, Lange, Kempfer, Smith, ecc. che Buffon corregge talvolta in funzione dei suoi principi.

differenze tra gli uomini erano troppo grandi per esseri che dovevano discendere tutti da un medesimo padre. Egli credeva che Dio avesse creato gli uomini con le stesse differenze che i viaggiatori avevano constatato e che il genio di un popolo restasse sempre quello⁽³⁰⁾.

Dubos e Buffon difendevano, al contrario, la tesi del monogenismo, proprio come in seguito Herder e Meiners. Secondo loro la diversità si spiegava con la dispersione dei figli della prima coppia e l'influenza consecutiva dei differenti climi. I climatologi argomentavano quindi nel quadro della Genesi.

I teorici citati ammettevano certamente il primato del clima, ma nel senso che la sua influenza differiva a seconda che gli esseri erano più o meno vicini alla natura. Così, nell'ottica di Buffon, gli animali e i popoli selvaggi subivano la natura molto più dei popoli civilizzati, perché i primi erano esposti ai rigori del freddo o del caldo, mentre gli altri sapevano proteggersi, come affermavano sia Dubos che Montesquieu. All'inverso, i fattori morali giocavano un ruolo più importante nella vita delle popolazioni civilizzate.

Anche Montesquieu limitò a più riprese il dispotismo del clima, nella misura in cui egli teneva più in conto i fattori morali che non quelli fisici, senza precisare tuttavia in quale dimensione i fattori morali erano, anch'essi, sottomessi all'influenza del clima.

Così, in contraddizione con l'affermazione apodittica prima citata, egli dice nello «Spirito delle leggi»: «molte cose governano l'uomo: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi delle cose passate, i costumi, le maniere» (II, 558)⁽³¹⁾. Anche se la relazione tra clima e religione, legislazione, regime politico, costumi e genere di vita, tra i fattori fisici e quelli morali non è affatto costante, essa obbedisce ad un principio che Montesquieu cerca di precisare nei differenti libri della sua opera.

Contro il determinismo dei Francesi, Herder afferma nelle «Idee», con una strizzatina d'occhio critico per Montesquieu: «Il clima non determina, esso influenza»⁽³²⁾; e la sua influenza cambia secondo la

⁽³⁰⁾ Cfr. M. DUCHET (nota 14), p. 235 e 238 e seg.

⁽³¹⁾ Cfr. anche VOLTAIRE: *Essai sur le moeurs et l'esprit des nations...*, edito da R. Pomeau. Paris 1963, tomo 2, p. 806: «Tre cose influiscono in continuazione sullo spirito dell'uomo: il clima, il governo e la religione; questo è il solo modo di spiegare l'enigma del mondo».

⁽³²⁾ *Werke*, edito da von H. Düntzer. Berlin. Hempel, s.l., tomo XIII, p. 273: «Il clima non condiziona, ma predispone». D'ora in poi noi indicheremo nel testo, tra parentesi, le pagine secondo questa edizione.

situazione e secondo l'epoca: il clima era pensato come un velo diafano che avviluppava la natura umana senza attentare al suo carattere originale. La posizione di Herder nei riguardi della teoria dei climi cambia tuttavia sensibilmente tra le sue prime prese di posizione negli anni Sessanta, allorché egli è ancora determinista e gli anni Novanta, anche all'interno delle «Idee» (1784-1791), laddove egli afferma che il clima è un «caos di cause», «molto dissimili che agiscono in modo differente» (XIII, 284). Per determinare l'influenza dei climi, si doveva tener conto non solamente «del momento della giornata e del cambiamento delle stagioni, ma anche della lotta tra gli elementi, dell'effetto contrario della terra e del mare, della situazione dei monti e delle pianure, dei venti periodici» (XIII, 270). Resterebbe poi da analizzare l'aspetto storico ed etnico e da vedere «quale è stato il clima del paese di origine dal quale un popolo ha ricavato il suo genere di vita, di che natura è stato il paese che l'ha accolto in seguito, con quali popoli si è mescolato con le migrazioni e quali rivoluzioni ha conosciuto nella sua patria» (XIII, 285). Solo alla fine di questa analisi si potrebbe tentare di stabilire una «storia fisico-geografica delle figliazioni e delle modificazioni della nostra specie secondo i climi e le epoche» cioè una specie di atlante storico che sarebbe, al tempo stesso, etnico e climatico. In tal modo Herder superava sensibilmente le tesi di Dubos, ammorbidendone la teoria, e anticipava le riflessioni dei climatologi e degli etnologi di oggi. Egli era moderno anche dando un valore esclusivamente ipotetico alle spiegazioni climatologiche.

Ridurre le grandi diversità del genere umano grazie ad una classificazione, ecco la preoccupazione dei teorici. Dopo che già nel 1684 F. Bernier, appoggiandosi alle esperienze fatte nel corso dei suoi numerosi viaggi, aveva proposto il principio di razza⁽³³⁾, Buffon lo riprese, per suo conto, per spiegare, in misura complementare, le differenze causate dal clima nei differenti continenti. Egli distingueva così i differenti gruppi secondo dei criteri somatici quali il colore della pelle e dei capelli, la statura e la fisionomia. Come Linneo egli distingueva quattro grandi razze che corrispondevano ai quattro continenti allora meglio esplorati: i Pellerossa d'America, i gialli asiatici, i negri africani e i bian-

⁽³³⁾ *Nouvelle division de la terre, par les différentes especes ou races d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur à Monsieur *** à peu près en ces termes.* In *Journal des Sçavans*, 12, 1685, p. 148. Cfr anche di A. SOMMER, l'articolo: Rasse, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, edito da O. Brunner et alii, Stuttgart 1984, tomo 5, p. 142 e seg.

chi europei, una distinzione poi ripresa dagli antropologi francesi e tedeschi, come pure da Kant⁽³⁴⁾ e da Blumenbach, il quale, nel 1781, ne aggiunse una quinta⁽³⁵⁾.

Poiché Herder accordava, pure lui, una certa importanza alla figliazione e all'ereditarietà, ci si sarebbe atteso che riprendesse anche l'idea di razza, associata da Buffon a quella di clima. Ma Herder la rigettò per il timore che la divisione del genere umano in più razze potesse rimettere in discussione il monogenismo⁽³⁶⁾. Ciononostante il timore restò a lungo fluttuante. Qualche volta Voltaire l'impiegava anche per distinguere questo o quel popolo, mentre per Buffon razza, varietà e genere erano, talvolta, sinonimi⁽³⁷⁾.

Il grande «Lessico universale»⁽³⁸⁾ di Zedler e «L'Enciclopedia»⁽³⁹⁾ di Diderot ricordano, negli articoli dedicati al clima, le 24 zone corrispondenti all'evoluzione del sole⁽⁴⁰⁾, ma nel discorso dei nostri autori questa distinzione non giocava alcun ruolo; essi si riferivano piuttosto alla tradizione dei tre climi perché, consciamente o meno, essa corrispondeva meglio alla loro ideologia.

Per clima Buffon intendeva la situazione geografica determinata da due gradi di latitudine. Nonostante gli studi più allargati, egli riprese lo schema ternario trasferendolo sul globo. All'interno di ciascuna zona climatica egli faceva una distinzione tra gli uomini del Sud e quelli del Nord. Poiché egli collocò la zona torrida tra il 18° e il 20° grado di latitudine sud, cioè press'a poco tra il tropico del Cancro e il tropico del Capricorno, solo la parte mediana dell'Africa, una buona parte dell'America del sud e le isole del Pacifico ne facevano parte. Ciò che si trovava al di sopra del 50° parallelo nord faceva parte della zona fred-

⁽³⁴⁾ *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785).

⁽³⁵⁾ *De generis humani varietate nativa*. 1776, e *Handbuch der Naturgeschichte*, 1780.

⁽³⁶⁾ VOLTAIRE, al contrario, in *Essai sur les Moeurs* (nota 31), tomo 1, p. 6 afferma: «non è permesso che ad un cieco di dubitare che i Bianchi, i Negri, gli Albin, gli Ottentotti, i Lapponi, i Cinesi e gli Americani siano delle razze totalmente tra loro differenti». Cfr. anche tomo 2, p. 319 e 363.

⁽³⁷⁾ Per «genere» egli intendeva in generale il genere umano, mentre sotto il termine «varietà» egli indicava anche la migrazione testimoniata della differenza di colorazione della pelle.

⁽³⁸⁾ Halle/Leipzig 1733, tomo 5, col. 418, voce: Climat.

⁽³⁹⁾ Tomo 3, p. 532, voce: Climat.

⁽⁴⁰⁾ Questa ripartizione fu ripresa dall'abate D'ESPIARD: *Essai sur le génie et le caractère des Nations*. Bruxelles 1743, vol. 1, p. 97 e da M.L. CASTILHON: *Considérations sur les Causes physiques et morales de la Diversité du Génie, des Moeurs et du Gouvernement des Nations*. Bouillon 1769, p. 4.

da. Dopo le spedizioni incaricate di esplorare il circolo polare egli vi distingueva ancora il «grande Nord», poiché, ai suoi occhi, i Lapponi e gli Eschimesi erano piccoli e striminziti, selvaggi e degenerati, mentre per l'aria sana dei loro paesi situati meno a nord, gli scandinavi erano non solamente sani, grandi e vigorosi, ma anche casti e la loro esperienza di vita era più grande. Queste immagini mostrarono come né le investigazioni etnologiche di Buffon né quelle di Montesquieu erano riuscite a sconfiggere i pregiudizi etnici; questi risorgevano sempre di nuovo e si trovavano ad essere confermati da un discorso solo in apparenza scientifico.

Mentre nelle zone estreme i popoli degeneravano, nella zona temperata, che Buffon fissò tra il 40° e il 50° grado di latitudine nord, le condizioni di vita gli apparivano ideali, ciò che si riteneva si ripercuotesse sulla statura e sull'intelligenza degli abitanti. Si riteneva che, in questa zona, gli uomini si fossero perfezionati sia nel corpo che nello spirito e nella cultura. Dando credito a quest'idea, solo questa zona permetteva al genere umano di restare fedele alla sua natura, all'immagine di Dio, con i suoi segni caratteristici: la pelle bianca e la bellezza. È qui che Buffon pensava di poter trovare la culla dell'umanità. Come una cintura, la zona temperata cingeva l'intero globo in maniera tale che ora non ne facevano parte solo i popoli latini ma anche i circassi, i georgiani, gli ucraini come pure la Turchia europea con la Grecia e l'Ungheria, l'Italia senza la Sicilia, il Nord della Spagna, la Francia e la Germania del Sud. Attraverso la precisazione delle zone climatiche, la teoria assunse un atteggiamento nuovo nei riguardi di molti europei fino ad allora esclusi dai privilegi della zona temperata.

Con l'inserimento della Germania del Sud una parte del Sacro Romano Impero si trovò strappato dalle barbarie e sul piano intellettuale e culturale ebbe accesso, per così dire, alla maggioranza.

Ma questo non è forse rovesciare i dati storici? L'avvio dell'Illuminismo non s'era forse manifestato soprattutto nel Nord protestante della Germania?

Una buona parte degli indiani dell'America del sud come pure degli autoctoni delle isole del Pacifico si vedevano, al contrario, relegati nella zona torrida e, per questo, essi erano, secondo Buffon, neri, selvaggi e crudeli (246). Gli aborigeni dell'Australia, la cui zona settentrionale faceva parte della medesima zona torrida, gli sembravano i più miserabili e i più vicini agli animali (247). Anche se le tribù dei negri si distinguono sensibilmente per quanto riguarda la statura, i costumi e il carattere, grazie alla teoria dei climi Buffon dava dei medesimi un'immagine globale, contrassegnata dal mito dello schiavo, che attribuiva loro poco spirito e

molto cuore; egli trovava in loro i germi di tutte le virtù, ma i rigori del clima non avrebbero loro consentito di svilupparle⁽⁴¹⁾.

Mentre i nostri climatologi distinguevano due zone nel Nord, essi consideravano la zona calda indistintamente come torrida, come pure, ai loro occhi, i Lapponi e i Negri erano ingenui e ottusi, barbari e degenerati, e per Buffon (319) e C. Meiners⁽⁴²⁾ ciò voleva dire anche brutti, come confermava anche Voltaire.

La natura non era, tuttavia, una matrigna; agli occhi di Montesquieu essa si mostrava preoccupata di fornire un equilibrio tra i vantaggi e gli svantaggi delle differenti zone. Se, come abbiamo visto, sotto il cielo torrido gli abitanti divenivano pigri e molli, ciò dipendeva dal fatto che, per la fertilità del loro suolo, la natura offriva loro tutto senza domandare loro alcuno sforzo. I nordici invece erano coraggiosi e industriosi, poiché era solo in questo modo che essi potevano sopravvivere in questi luoghi aridi.

Herder riprende questa idea e spiega, con l'esempio dei Negri, che la natura aveva egregiamente elargito loro i doni dello spirito, ma che in compenso essa li aveva ancora più largamente dotati degli strumenti della voluttà. «È perciò così strano – aggiunge – che presso queste nazioni l'istinto sessuale sia una delle principali sorgenti di gioia?» (XIII, 235).

Ma era pensabile che, all'interno di una determinata zona, il clima restasse lo stesso, a dispetto delle differenze geografiche? Grazie al ruolo dell'aria, differente in montagna e in pianura, Dubos, Buffon e Herder evocavano anche il ruolo dei microclimi. Questo avrebbe dovuto normalmente portarli a distinguere il carattere degli abitanti delle città e delle province di un paese in funzione dei loro rispettivi microclimi. Ma se si trova qualche cenno in questo senso in Herder, non c'è nulla di simile nei suoi predecessori francesi; senza dubbio, in mancanza di una documentazione regionale sufficiente, essi si accontentavano di distinguere le caratteristiche nazionali che si riteneva, come per l'individuo, recassero l'impronta dei fattori fisici del clima.

A causa del loro determinismo climatologico, sotto la penna di Dubos, Montesquieu e Buffon, il carattere nazionale prese implicitamente una dimensione democratica, poiché esso veniva indistintamente dato a tutti gli abitanti di uno stesso paese.

Tuttavia, poiché i nostri climatologi avevano dimenticato l'aspetto

⁽⁴¹⁾ Ciononostante sia Buffon che Montesquieu e Herder condannarono il vergognoso maltrattamento degli schiavi da parte degli ingordi Europei.

⁽⁴²⁾ Cfr. *Grundriss der Geschichte der Menschheit*. Lemgo 1793, p. 89.

sociologico della questione, essi non potevano vedere il divario tra la dimensione democratica del carattere nazionale e le immagini stereotipate della nazione tradizionalmente basate sulla sua élite politica o intellettuale. Mentre, grazie al clima, Dubos crede di vedere il genio nazionale riflettersi nell'arte e nella letteratura di un paese, Montesquieu pensa, al seguito dei giuristi, di poter stabilire una corrispondenza tra il genio nazionale, il genere di vita e i costumi da una parte, e la costituzione, l'educazione e la civiltà dall'altra. Così può affermare: «Le cause morali formano di più il carattere generale di una nazione e incidono sulla qualità del suo spirito molto più che non le cause fisiche» (II,60), ciò che contraddiceva una volta di più il credo materialista affermato all'inizio dello «Spirito della legge». Fino ad allora poco precisato, il genio nazionale ricevette così un fondamento teorico più netto. Da quel momento in poi nell'ambito della discussione europea sul carattere nazionale, quest'ultimo fu sovente definito secondo i criteri enunciati da Montesquieu⁽⁴³⁾.

La teoria dei climi ricevette un nuovo orientamento quando Montesquieu cercando, nella prefazione dello «Spirito delle leggi», di spiegare la ragione dell'«Infinita diversità delle leggi e dei costumi» (II, 229), riprese un'idea da Bodin⁽⁴⁴⁾ che, al seguito di Aristotele, aveva stabilito un legame tra il regime politico e la zona climatica. Così il Presidente di Bordeaux, spiega dapprima la sua concezione delle forme dei tre governi sostituendo la ripartizione tradizionale incentrata sul numero dei governanti con una nuova triade:

1. la monarchia, dove il re non era certamente soggetto alla legge, ma governava con delle leggi;
2. la repubblica aristocratica o democratica, sottomessa alla legge;
3. il dispotismo.

Poi stabilisce una relazione tra queste forme di governo e le zone climatiche. In Europa, dove dominano la monarchia o l'aristocrazia, egli vede governare la legge e regnare l'uguaglianza dei sessi e la monogamia, mentre il clima torrido sembrava favorire il dispotismo del go-

⁽⁴³⁾ Cfr. per esempio ZEDLER: *Grosses Universal-Lexicon*, 1740, tomo 23, col. 1246, voce: Naturel der Völker, nonché la colonna 901, voce: Nation, che rinvia a fattori fisici e morali del clima e *l'Encyclopédie*, tomo 2, p. 666; voce: Caractère des nations. Cfr. G.L. FINK: *Vom universalen zum nationalen Literaturmodell*. In: *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*, edito da W. Barner. München 1989, p. 42 e seg.

⁽⁴⁴⁾ BODIN, (note 4). Cfr. anche la traduzione tedesca: *Über den Staat. Auswahl*. Stuttgart 1982, p. 96.

vernante, la schiavitù dei sudditi e la dipendenza della donna. Poiché, di rimando, il dispotismo contrassegnava anche il carattere della nazione, la tirannia e la schiavitù, che Montesquieu giudica contro natura (490), divenivano sopportabili (496). Con ciò egli confermava la tesi del dispotismo orientale, divenuto, per così dire, proverbiale nel XVIII secolo. Affermando: «La Cina è dunque uno stato dispotico» (368), Montesquieu distrugge il mito del governo modello dei principi cinesi, mito fatto conoscere dai Gesuiti e del quale Voltaire e gli Enciclopedisti si servivano per combattere, indirettamente, il dispotismo dei Borboni.

Se fino ad allora i Tedeschi, come i popoli del Nord in generale, erano stati considerati come dei barbari, Montesquieu distrugge quest'immagine capovolgendo la tradizionale divisione nord-sud a favore del Nord e sostituendo il criterio tradizionale della cultura umanistica con quello della libertà politica.

Riprendendo lo schema di Aristotele e di Tacito, egli afferma che l'Europa doveva la sua libertà ai Germani; essi le avrebbero permesso di rompere le catene forgiate al Sud⁽⁴⁵⁾. Questa rivalutazione dei Germani testimonia tuttavia del conservatorismo aristocratico del Presidente di Bordeaux, che lo spingeva a combinare il mito degli antichi Franchi della nobiltà – caro a Boulanvilliers e alla reazione nobiliare, perché serviva per sottolineare la propria libertà di fronte alla monarchia dei Borboni⁽⁴⁶⁾ – con l'immagine dei Germani data da Tacito e con le qualità dovute al clima del Nord.

Non c'era solamente un legame stretto e dialettico tra la religione di un paese e la sua morale, essendo entrambe condizionate dal clima, – ciò che Montesquieu spiega con l'esempio della Cina, – ma anche tra le credenze, il culto e la religione da una parte e il regime politico, le leggi e il clima dall'altro, tanto che questo legame non viene per nulla distrutto con degli interventi esterni. Senza dubbio, per effetto della censura della Sorbona, Montesquieu non parla di determinismo a questo proposito⁽⁴⁷⁾, ma egli crede che l'Islam corrisponda meglio ad un

⁽⁴⁵⁾ II, 528: «Il Goth Jornandès ha descritto il Nord dell'Europa come la fabbrica del genere umano. Io considererei piuttosto come la fabbrica degli strumenti che spezzano i ferri forgiati al Sud. È qui che si formano quelle nazioni valorose che escono dal loro paese per distruggere i tiranni e gli schiavi...» All'obiezione che anche a Mosca regnava il dispotismo, Montesquieu risponde (528) che la nobiltà non lo tollera affatto, come dimostrano le rivolte di palazzo.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. CHEVALLIER (nota 4), p. 103 e 108, che dove si tratta della critica di Helvétius.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. anche II, 227, prefazione.

governo dispotico e il cristianesimo ad un governo moderato. Pensando alla differenza tra la gerarchia cara al cattolicesimo e il «sacerdozio generale» del protestantesimo egli pensa che la prima si associ bene con la monarchia, il secondo con la repubblica. Nella misura in cui la religione è condizionata dal clima, il suo trasferimento da una regione ad un'altra appariva inconcepibile. Indirettamente Montesquieu condannava così, come in seguito Herder, la pretesa della chiesa di essere la sola detentrica della salvezza e la missione di conversione dei pagani che ne scaturiva⁽⁴⁸⁾.

Il compito del legislatore derivava, secondo «Lo spirito delle leggi», dalla relazione complessa tra i fattori fisici e quelli morali, cioè dalla dialettica tra la legge e il clima. Da una parte egli doveva tenere in debito conto il genio nazionale, i costumi, il genere di vita e le credenze e dall'altra, invece di favorire le qualità negative risultanti dal clima, doveva tentare, nel sud, di rimediare alla pigrizia e, nel nord, di temperare l'orgoglio e la sete selvaggia di indipendenza, altrimenti il paese rischiava di sparire.

Ma se si riteneva che la zona temperata garantisse l'apogeo di una civiltà, come spiegare allora la decadenza, in quel momento, della Grecia e dell'Italia? Come l'apogeo e il declino di una civiltà potevano susseguirsi senza che il clima si fosse in misura considerevole modificato⁽⁴⁹⁾? Ecco ciò che si domandavano gli avversari della teoria dei climi. A suo modo Dubos tentò di rispondere a queste obiezioni e di risolvere la relazione problematica tra clima e storia, dal momento che quest'ultima era rimasta per così dire nascosta mentre il primo sembrava esercitare un'influenza permanente.

Secondo le sue «Riflessioni critiche», entrambi, clima e storia, si condizionavano a vicenda. Ma invece di attribuire il cambiamento culturale a delle cause morali, egli minimizzava l'influenza di queste ultime sulle nazioni e sullo spirito di un'epoca, riprendendo l'antica metafora della ruota della storia: come nella natura nascita e morte, così nella vita dei popoli apogeo e declino di una civiltà si succedevano fatalmente. Indirettamente questo voleva dire che nessun paese poteva esercitare permanentemente un'egemonia intellettuale, ma anche che nessun paese era condannato a rimanere per sempre sterile. Riprendendo così l'antica concezione ciclica della storia, intesa come una legge della natura, Dubos considerava l'evoluzione delle civiltà meno in

⁽⁴⁸⁾ Montesquieu e Herder chiariscono così la sconfitta dei missionari nelle colonie.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. anche J. EHRARD: *L'idée de la Nature en France*. Paris 1981, p. 711.

una prospettiva storica che in un'ottica biologica, ma nello stesso tempo egli relativizzava, senza dirlo apertamente, i vantaggi attribuiti alla zona temperata. Circa la relazione tra clima, genio nazionale e civiltà egli era uno dei primi e trarre la conclusione che essi dovrebbero corrispondere uno con l'altro.

Nella misura in cui l'arte doveva piacere al gusto della nazione, questo doveva necessariamente essere diverso da quello degli altri paesi, tesi che Herder svilupperà con foga nei suoi «Frammenti». Con ciò Dubos rimetteva in discussione la pretesa universalista del classicismo francese e, pertanto, l'egemonia culturale della Francia che altri avevano giustificato con la teoria dei climi⁽⁵⁰⁾. Precursore, egli si dichiarava favorevole ad un'estetica nazionale ma anche ad una relatività nazionale dei criteri.

* * *

Se dunque i racconti di viaggio avevano presentato al pubblico europeo un largo ventaglio del genere umano, verso il 1750 la teoria dei climi aveva, attraverso la correlazione tra abitudini, costumi, leggi, religioni e regime politico, fatto intravedere un'immagine dell'umanità di una ricchezza inconcepibile fino ad allora e, nello stesso tempo, essa aveva messo un po' più di ordine nella sconcertante diversità dei fattori fisiologici, intellettuali, istituzionali e culturali, soprattutto attraverso la correlazione tra il determinismo del clima e il principio della razza. La riduzione delle 24 zone climatiche ad un sistema ternario che metteva un accento particolare sulla zona temperata, cioè su quella abitata dai nostri teorici, l'apologia della razza bianca e la disuguaglianza delle razze che ne risultava, così come il confronto tra l'immagine che i geografi dell'antichità avevano dato del genio della nazione e quella evocata dai nostri climatologi, mostrano pertanto che né gli uni né gli altri avevano saputo disfarsi dell'etnocentrismo e dei loro pregiudizi nazionali. Anche in Montesquieu l'immagine di qualche carattere nazionale è piuttosto caricaturale, anche se l'ottica dello «Spirito delle leggi» è universale, almeno teoricamente.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. F. CARTAUD DE LA VILLATE: *Essai historique et philosophique sur le goût*. Paris 1736, nonché M.L. CASTILHON (nota 40). Si veda G.L. FINK (nota 6), p. 10 e seg., nonché W. KRAUSS: *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, edito da H. Kortum e Ch. Gorisch. (1978). München 1979, p. 54 e seg.

Dubos, Buffon e Montesquieu non sono i soli ad accordare all'Europa il beneficio di una situazione privilegiata, anche se non è più l'Europa francese dei Bouhours, dei Caraccioli e dei Rivarol.

Così anche tra i climatologi successivi noi troveremo ancora delle tracce della prima fase francocentrica, soprattutto con la fatale riduzione binaria che, secondo la psicologia sociale odierna, sembra inerente alla natura umana e che si ritrova sempre e dappertutto sia pure sotto differenti maschere antitetiche.

Mentre in La Hontan e in Diderot e, in misura minore, in Bougainville, predomina una critica della civiltà ispirata da un'ottica eterocentrica, che oppone la decadenza e la deviazione culturale dell'Europa al sogno del paradiso perduto, apparentemente ritrovato in estremo oriente o nelle isole del Pacifico in seno ad una natura ancora vergine, – nei racconti di viaggio e presso i nostri climatologi una tendenza narcisistica ed etnocentrica resta sempre evidente sullo sfondo, perché la morale e la civiltà europea forniva loro dei criteri, tanto che gli autoctoni erano svalutati come selvaggi e barbari e la loro civiltà era considerata come incultura e la loro religione come superstizione.

Nello stesso tempo, la teoria dei climi ha rimesso in discussione tre punti chiave del francocentrismo, ed anche dell'eurocentrismo: con il suo modo di stabilire un legame tra il genio e il gusto di una nazione Dubos ha aperto la strada alla tolleranza estetica e ha permesso alle letterature nazionali del resto d'Europa di emanciparsi dal modello francese.

Restava da vedere quale importanza si doveva accordare al genio nazionale e alla differenza tra i popoli. Mentre Leibniz e Lessing consideravano la nazionalità come un epifenomeno, Herder gli accordò un valore assoluto prima che, con la rivoluzione francese, la nazione rivelasse come essa è capace di un dinamismo insospettato ma anche di una forza inquietante.

Mentre i rappresentanti europei dell'Illuminismo cercavano di sapere quale fosse la migliore forma di governo e la Sorbona si sforzava di punire ogni dubbio che riguardasse la Chiesa, la sola detentrica della salvezza (punto sul quale l'ortodossia protestante non era da meno, come risulta dagli editti di censura e di religione prussiani, ricordati da Wöllner) mentre Voltaire e i suoi discepoli credevano che la morale, il bene e il male fossero dappertutto identici, Montesquieu dimostrava, malgrado la sua preferenza per una monarchia moderata e liberale, la relatività delle forme di governo, della religione e della morale, non rivelate, ma condizionate dal clima.

In questo modo egli permise di combattere i pregiudizi politici e religiosi e di preparare il cambiamento che apportarono «i lumi» abbandonando la teodicea a favore di un'antropodicea⁽⁵¹⁾, la quale restava, comunque, ancora da precisare.

⁽⁵¹⁾ Cfr. GUSDORF: *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*. Paris 1971, p. 280.

Indirizzo dell'autore:

dr. Gonthier-Louis Fink, Rue d'Offendorf, D-67000 Strasbourg
