

Articoli/2

Terrae Motus

Caterina Resta

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 20/01/2015. Accettato il 10/02/2015

The 1755 Lisbon earthquake was widely discussed by the most famous Enlightenment philosophers, from Voltaire to Rousseau to Kant; this dreadful event not only spelt the end of theodicy, but it also gave rise to a new trust in the scientific knowledge. This trust and the “myth” of progress, though, have been definitively shattered by the destructive power of technology emerged in the First World War. Ernst Jünger, “seismograph” of this catastrophe, interprets it as a “total mobilization” and as a telluric tremor that is still rocking our planet in its foundations. Only if we recognize that we are children and guests of the Earth, we will be able to ward off the final catastrophe of our history.

*Alla mia città, “l’infelice Messina”,
in ricordo di quella catastrofe
che, nel 1908, la rase al suolo.*

1. Il terremoto della teodicea

1.1. Lisbona (1755): l’inesplicabilità dei piani divini

«Il terremoto che il 1° novembre 1755 distrusse Lisbona non fu un disastro come tanti altri, ma in molti aspetti fu unico e sorprendente»¹. Così esordiva Walter Benjamin, da un’emittente radiofonica di Berlino, all’interno di un ciclo di trasmissioni dedicato alle catastrofi, il 31 ottobre 1931. In effetti molti elementi contribuirono a fare di questo sisma un evento davvero straordinario, non solo per l’importanza della città, porto commerciale particolarmente fiorente di quello che, al tempo, era ancora uno dei più prestigiosi imperi coloniali; non solo per l’eccezionale intensità della scossa, cui seguì uno spaventoso maremoto e il divampare degli incendi e non solo per la vastità della distruzione degli edifici con un altrettanto impressionante numero di vittime. Il carattere dirompente di questo evento è da ascrivere anche ad altri aspetti, che segnarono una cesura epocale, rompendo, per un verso, con il passato, e inaugurando, per altri versi, un tempo nuovo. Benjamin coglie soprattutto due elementi di novità: 1) l’immediata risonanza della catastrofe, in particolare nel continente

¹ W. Benjamin, *Il terremoto di Lisbona*, in *Opere complete. IV Scritti 1930-1931*, a cura di E. Ganni, Torino 2002, p. 509.

europeo, fu resa possibile soprattutto dalla stampa e dalla diffusione di numerosi volantini che descrivevano minuziosamente i fatti, ricorrendo anche ai racconti di testimoni oculari. Stava dunque nascendo il giornalismo moderno con i suoi, per quanto ancora rudimentali, mezzi di informazione di massa. 2) L'altro elemento di novità, che non sfugge all'acuta analisi di Benjamin, è l'interesse *scientifico* che suscita il terremoto, documentato soprattutto da alcuni testi di Kant, pubblicati a distanza di pochi mesi dal sisma, che segnarono «l'avvio della sismologia»².

Se questi sono probabilmente gli aspetti più innovativi che, nel terremoto di Lisbona, trovarono il loro agente propulsivo, questo evento rappresenta, già per i suoi contemporanei, soprattutto una decisiva rottura con il passato: la fine dell'ottimismo del razionalismo teologico. Lo sgomento di fronte al disastro incrina infatti il fragile costruito della teodicea, provocandone un crollo per molti versi definitivo. Un fitto dibattito filosofico si sprigionò allora come una sorta d'onda d'urto provocata dal terremoto, di cui il *Poema sul disastro di Lisbona*, scritto da Voltaire nell'immediatezza della catastrofe e uscito a stampa già nell'aprile del 1756, e la lettera indirizzatagli da Rousseau, il 18 agosto 1756, in guisa di "risposta" al *Poema*, costituiscono per noi forse i documenti più interessanti, anche per la rilevanza dei due interlocutori³. Non entrerò nello specifico di questo dibattito, che, per molti versi, rappresenta un momento cruciale dell'Età moderna, nella misura in cui sanciva il tramonto della teodicea. Il *Poema* di Voltaire, infatti, nasceva da un vero e proprio moto di ribellione, al cospetto di una catastrofe così terribile, nei confronti di ogni possibile giustificazione teologica. Impossibile affermare che "tutto è bene" di fronte a tanto dolore e distruzione, di fronte ad una morte che colpisce indifferentemente buoni e malvagi, persino bambini innocenti. La teodicea, cercando un senso a ciò che palesemente lo nega, volendo trovare una giustificazione del male, cercava anche un colpevole che, non potendo essere Dio, era quasi sempre l'uomo peccatore. Le disgrazie sono dunque espressione dell'ira di Dio, un castigo per le colpe degli uomini e rappresentano quasi delle tappe obbligate, pur nella loro incomprendibilità, di un disegno provvidenziale divino, che rimane imperscrutabile per l'uomo. La via della redenzione è dunque una *via crucis* che solo alla fine rivelerà il suo carattere salvifico.

² Ivi, p. 511.

³ La documentazione essenziale per comprendere questo importante dibattito nei suoi risvolti filosofici è disponibile in Voltaire, J.J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, A. Tagliapietra (a cura di), trad. it. di S. Manzoni e E. Tetamo, Milano 2004. Questa edizione raccoglie, oltre al *Poema sul disastro di Lisbona* di Voltaire e la *Lettera* di Rousseau, anche gli scritti sul terremoto di Kant. Attraverso le ampie e documentate note, si può seguire in dettaglio l'ampio dibattito filosofico nel quale tutti questi scritti si inseriscono e vanno contestualizzati. Per uno sguardo d'insieme si veda la pregevole Introduzione di A. Tagliapietra, *La catastrofe e la filosofia*. Altrettanto interessante il saggio posto in appendice di P. Giacomoni, *Kant e i terremoti delle teorie*. A questo volume rinviamo per una dettagliata analisi delle questioni in campo. Più in generale, per una ricognizione storica del paradigma della catastrofe, che dal Cinquecento giunge fino ai nostri giorni, si veda il prezioso volume di E. Walter, *Catastrophes. Une histoire culturelle XVI^e – XXI^e siècle*, Paris 2008.

Il terremoto di Lisbona manda in rovina questa costruzione teologica e il suo provvidenzialismo, esibendo l'incomprensibilità di un male che nessuna ragione riesce ad spiegare. Di fronte all'immane catastrofe, al repentino crollo di antichi palazzi pieni di storia, al soccombere di tante vite innocenti, gli argomenti della teodicea appaiono ormai insostenibili e ogni giustificazione suona persino scandalosa. Non si tratta tanto di negare Dio, ma di arrestarsi di fronte all'inesplicabilità di ciò che accade, all'incomprensibilità dei suoi disegni, di fermarsi ad ascoltare il suo silenzio, piuttosto che di riempirlo con giustificatori argomenti. La trascendenza di Dio si trasforma in una distanza abissale e spalanca il baratro nel quale il mondo moderno, in modo sempre più convinto, deciderà di porre la propria dimora, arrischiandosi in un territorio privo di sicuri ancoraggi come di stelle fisse.

La teodicea svolgeva un ruolo fondamentale, quello di dare senso all'insensatezza del male. Ora, di fronte alle macerie e ai morti di Lisbona, è proprio la possibilità del senso che va in rovina, di un senso in grado di comprendere e giustificare il tutto. Il tempo della rassicurazione divina comincia a dileguare, nell'irrompere dell'epoca dell'*insecuritas*.

Da questa catastrofe, che fa vacillare la terra sotto i propri piedi, potrà nascere, però, la saldezza di un altro terreno; proprio a partire dalla fine di un senso teologico, un altro senso potrà, con inusitato vigore, cominciare ad affermarsi. Lo sentiamo risuonare negli scritti dedicati dal giovane Kant al terremoto di Lisbona, anche questi pubblicati a pochi mesi di distanza dal sisma.

Benjamin, come abbiamo detto, ricordava che essi rappresentano la nascita della sismologia, ossia di un approccio scientifico ai terremoti. Non importa adesso entrare nel merito della disputa tra le due diverse teorie allora dominanti, quella "fuochista" e quella "elettricista", circa la spiegazione dei fenomeni tellurici, dibattito entro il quale anche gli scritti di Kant si collocano. Quel che è più rilevante per noi è il *gesto* teoretico, prima ancora dei contenuti, attraverso il quale Kant decide di intervenire sulla discussa materia del terremoto di Lisbona. Lo enuncerà a chiare lettere soprattutto nel secondo scritto, quello più ampio e completo, uscito nel marzo del 1756, di cui il primo, più breve, che lo aveva preceduto nel gennaio dello stesso anno – dunque a soli due mesi di distanza dal sisma – rappresenta solo una provvisoria anticipazione: «Descriverò qui solo il lavoro della natura, le sorprendenti circostanze naturali che hanno accompagnato il terribile evento e le loro cause»⁴. Benché, come in parte vedremo, Kant non trascuri di aggiungere alcune notazioni di carattere morale e persino politico, tuttavia è certamente quello "scientifico" l'approccio che viene privilegiato: Kant vuole cercare il senso della catastrofe investigandone le cause e la fenomenologia. «Le infelici rovine di Lisbona»⁵ certo sono per noi un monito, facendoci bruscamente rammentare qualcosa cui solitamente non prestiamo attenzione:

⁴ I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della terra*, in Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe*, cit., p. 65.

⁵ I. Kant, *Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito le terre occidentali d'Europa verso la fine dell'anno trascorso*, in Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe*, cit., p. 50.

«Noi abitiamo tranquilli su un suolo le cui fondamenta vengono di tanto in tanto scosse. Edifichiamo senza darci troppo pensiero su volte le cui colonne talvolta vacillano minacciando di crollare»⁶. Provvidenzialmente tendiamo a dimenticare, e dunque non temiamo, quella «rovina che se ne sta celata in agguato anche sotto i nostri piedi»⁷, nei confronti della quale, del resto, nessuna possibile cautela potrebbe farcela evitare.

Ma, d'altra parte, non si deve assumere un atteggiamento fatalistico di «cieca sottomissione»⁸ alle catastrofi. Quasi operando una rivoluzione copernicana rispetto alla teodicea, Kant afferma il nuovo senso che lo spettacolo della potenza della natura suscita in chi, certo da posizione sicura, sia in grado di ammirarla e osservarla⁹. Se l'ammirazione diverrà per il Kant critico specifico oggetto d'indagine a proposito del giudizio estetico, in relazione alla tematica del sublime, qui, invece, è il carattere *scientifico* dell'osservazione che viene assunto come nuovo paradigma di interpretazione del terremoto. Quasi che la natura stessa – qui il capovolgimento – provvidenzialmente elargisse questi straordinari fenomeni, affinché l'uomo possa indagarli e riconoscere in essi non eventi caotici e incomprensibili, ma il medesimo ordine naturale che essi sembrano sovvertire. Ma lasciamo che sia Kant stesso a parlare:

La natura non ha invano dispiegato ovunque un tesoro di fenomeni rari per l'ammirazione e l'osservazione dell'uomo. L'uomo, cui è affidata l'amministrazione del suolo terrestre che abita, ha la facoltà, e anche il gusto, di conoscerli e con le sue conoscenze celebra il Creatore. Persino lo strumento terribile del flagello del genere umano, i sismi che scuotono le terre, la furia degli abissi marini sconvolti, i monti che vomitano fuoco, sollecitano l'uomo a indagare e anch'essi sono stati posti da Dio nella natura quale esatta conseguenza di leggi stabili, non meno di altre cause consuete di sventura, ritenute più naturali solo perché più familiari¹⁰.

Da questo breve, ma denso passaggio, si possono trarre alcune importanti conclusioni. Innanzitutto per Kant i terremoti sono fenomeni naturali. In essi l'unico aspetto "provvidenziale" – ma qui l'aggettivo è usato quasi ironicamente – è quello di suscitare il desiderio di conoscenza dell'uomo. Dio non lo si celebra subendo supinamente ogni sciagura, considerandola persino giusto castigo, ma con la brama di sapere, con l'ansia dello scopritore, pur temperata dalla pazienza, perché «la natura si scopre solo un poco per volta»¹¹. Anche gli eventi più straordinari, per quanto sembrano smentire l'ordine della natura, tuttavia

⁶ Ivi, p. 49.

⁷ *Ibid.*

⁸ Ivi, p. 51.

⁹ È evidente come questo aspetto sarà da Kant ripreso nella trattazione del sublime, all'interno della terza critica (I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano 1995, 2 voll.). Su questo paradigma si veda H. Blumenberg, *Naufregio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di F. Rigotti, Bologna 1985.

¹⁰ I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della terra*, cit., p. 63.

¹¹ I. Kant, *Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito le terre occidentali d'Europa verso la fine dell'anno trascorso*, cit., p. 54.

rientrano entro le sue leggi, la cui stabilità Kant non mette in discussione. Mentre l'attenzione di Voltaire era tutta rivolta all'inesplicabilità dei disegni divini, quella di Kant è invece irresistibilmente attratta dal desiderio di scoprire quella natura i cui veli solo pian piano, *progressivamente*, possono essere tolti. «L'uomo brancola nelle tenebre quando pretende di indovinare i propositi che Dio si prefigge nel governo del mondo»¹²; non queste, ma altre tenebre è destinato a *illuminare* con la sua ragione che si annuncia con sempre maggior rigore scientifico. Questo è il nuovo senso che Kant desume dalle rovine di Lisbona e della teodicea. Qui una nuova ragione, quella scientifica, si annuncia con l'orgoglio del suo rischiaramento del mondo. Kant vede ancora il confronto con la strapotenza della natura nei termini di una cooperazione e non di una sfida, come avverrà soprattutto nel secolo successivo, il cui prometeismo trionfante si tradurrà nell'idea di un progresso illimitato. Non così per Kant, il quale può pure immaginare un progresso tendenzialmente infinito delle conoscenze, ma sempre attento al limite. Accanto all'orgoglio, bisogna infatti tener presenti anche i *limiti* della conoscenza e non cedere a tentazioni titaniche. Il terremoto di Lisbona offre dunque lo spunto a Kant non solo per una ricognizione scientifica delle più plausibili ipotesi interpretative del fenomeno, ma anche per riflettere sulla caducità delle umane vicende. Con accenti schiettamente paolini, osserva: «L'uomo non è stato generato per erigere dimore [*Hutten*] eterne su questo palcoscenico di vanità [*Eitelkeit*]¹³, né è l'«esclusivo scopo delle disposizioni di Dio»¹⁴. Per questo, piuttosto che pretendere di conoscerne i piani, egli deve sentirsi parte di una creazione il cui fine ultimo lo sovrasta e che, d'altra parte, quasi richiede d'essere conosciuta, senza tuttavia che se ne possano forzare le leggi intrinseche: è l'uomo a doversi adattare alla natura, mentre egli pretenderebbe che avvenisse il contrario¹⁵. Mentre il desiderio di trasformare il mondo prenderà in seguito il sopravvento, Kant sembra ancora indugiare in un atteggiamento puramente teoretico, non coglie ancora pienamente come la scienza moderna, la sua volontà di potenza – come intuì già Bacone – rechi nel proprio codice genetico non solo l'esercizio del dominio sul reale, attraverso il sapere, ma anche una innata potenza di *trasformarlo*. Pertanto, non solo le catastrofi naturali sollecitano nell'uomo il desiderio di conoscere sempre più a fondo le leggi che governano la natura, ma assumono anche l'importante ruolo di richiamare l'uomo ai suoi limiti, mostrando per un verso quanto cammino egli debba ancora compiere per comprenderne i segreti più riposti, ma, per l'altro, anche quanto inconsistenti e fragili siano i suoi costrutti, quanto precari e caduchi i suoi beni più preziosi¹⁶.

¹² I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1711 ha scosso gran parte della terra*, cit., p. 86.

¹³ *Ibid.* Implicito riferimento a Paolo, 2 Cor, 5,1.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ivi*, p. 83.

¹⁶ «Ecco che assumono un senso tutte quelle devastazioni che lasciano intravedere l'inconsistenza del mondo persino in quelle cose che ci appaiono come le più grandiose e le più importanti: esse ci rammentano che i beni di questa terra non potranno in alcun modo soddisfare la nostra

1.2. Messina (1783): un approccio scientifico, mediato dai classici

Quando, il 10 maggio del 1787, a distanza di quattro anni dal sisma che arrecò ingenti danni a Messina e a parte della Calabria, Goethe giunse a Messina, ultima tappa del suo *tour* in Sicilia, si trovò davanti lo spettacolo di una città ancora distrutta e così annotò sul suo diario: «non vedemmo intorno che file e file di macerie, prima di raggiungere la locanda, unico edificio ricostruito in tutto il quartiere; dalle finestre del piano superiore non si scorgeva che un deserto di rovine sconvolte. Fuori dal recinto di quella bicocca non v'era traccia né d'uomini né d'animali; il silenzio notturno era spaventoso»¹⁷.

Gli abitanti sopravvissuti avevano trovato riparo in precarie baracche e vi conducevano una vita miserevole. Il declino di quello che era stato uno dei porti più importanti del Mediterraneo appare ormai irrevocabile. Messina si è trasformata in «una città di baracche»¹⁸. La Palazzata, superbo emblema cittadino, spettacolare teatro marittimo in cui Messina metteva in scena la vitalità del suo porto e dei suoi traffici, giace in gran parte distrutta e Goethe, che non vede l'ora di ripartire, oppresso dalla «desolante visione di Messina»¹⁹, fa appena in tempo a scorgerne le rovine, il giorno prima di imbarcarsi per Napoli:

Intorno a noi v'era sempre lo spettacolo dell'infelice Messina. Nulla di più lugubre all'occhio della cosiddetta Palazzata, una serie di palazzi imponenti, che disegnando una falce racchiude e incornicia la rada per un quarto d'ora di cammino. Erano tutti grandi edifici di pietra, a quattro piani; molte facciate sono rimaste intatte fino al cornicione del tetto, altre sono crollate fino al terzo, secondo o primo piano, talché quell'antica, sontuosa sfilata appare oggi un seguito orripilante di schianti e di sforacchiature, col cielo azzurro che occhieggia da quasi ogni finestra. All'interno i singoli appartamenti sono tutti sprofondati²⁰.

Davvero *vanitas vanitatum* sono le opere degli uomini e ogni loro edificazione che ambisca a *durare*.

Sono trascorsi meno di trenta anni dal terremoto di Lisbona, quando il violento sisma investe la città dello Stretto. Ancora una volta il pensiero si trova a doversi confrontare con la catastrofe. Un pensiero che, nel frattempo, ha consolidato ulteriormente il suo ancoraggio scientifico, ancora polarizzato dalla disputa tra “fuochisti” ed “elettrici”. È ormai chiaro, per la classe colta, che la natura va interpretata scientificamente, menzionando magari Aristotele, Lucrezio o Plinio, ma disdegnando argomenti teologici. Come ha osservato in proposito Placanica, nel suo bel saggio sul terremoto del 1783, si avvertiva l'«esigenza di

brama di felicità» (I. Kant, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1715 ha scosso gran parte della terra*, cit., p. 86).

¹⁷J.W. Goethe, *Viaggio in Italia*, trad. it. di E. Castellani, Milano 1993, p. 335. Sulla visita di Goethe alla città distrutta si veda A. Placanica, *Goethe tra le rovine di Messina*, Palermo 1984.

¹⁸J.W. Goethe, *Viaggio in Italia*, cit., p. 335.

¹⁹Ivi, p. 347.

²⁰Ivi, pp. 339-340.

fondare una nuova fenomenologia sismica»²¹ su basi scientifiche, abbandonando definitivamente il terreno della teodicea, sicché «lo stesso terremoto non riesce più ad essere un *segnale* dell'ira divina»²². Segno della temperie illuministica è «la guerra mossa dai filosofi contro le opinioni del volgo»²³, il tentativo di tradurre, per quanto è possibile, le premonizioni soggettive, di cui il sesso femminile è indiscusso depositario e interprete, in previsioni oggettive di tipo scientifico, attente a registrare i segnali che dalla terra stessa provengono. Poiché ormai non si tratta di conoscere soltanto le cause che scatenano il terremoto, ma di offrirne una vera e propria fenomenologia scientificamente documentabile e catalogabile. Come già era parso chiaro a Kant, la geodinamica dei sismi esclude ogni considerazione di ordine metafisico o religioso, così come ogni disegno provvidenziale, ma interroga lo scienziato della terra, il solo chiamato a poter dare convincenti risposte. Se le cause del terremoto sono «naturali», sono insomma, per quanto eventi straordinari, tuttavia spiegabili attraverso un repentino quanto provvisorio squilibrio prodottosi naturalmente, non è più necessario, in ultima istanza, invocare Dio, almeno non dal punto di vista di una spiegazione che adesso si pretende «scientifica»: «Il distacco, non da Dio [...], ma dal Dio puntuale punitore come causa dei terremoti, era consumato»²⁴.

Dio in quanto *principio del senso morale* di tutto quanto accade diviene allora superfluo e lascia libero il campo alle congetture degli uomini: l'ira divina dava *senso* a eventi così calamitosi. Se essi invece rispondono a leggi puramente geo-fisiche, allora è la scienza a doverne rispondere, prescindendo da ogni teodicea. Ma la spiegazione scientifica dei disastri naturali, privandoli del loro sfondo religioso, se contribuisce a chiarirli nella loro dinamica, non riesce tuttavia a restituire un senso complessivo: offre solo una spiegazione della loro genesi e del loro manifestarsi. Questi eventi catastrofici smentiscono l'orgogliosa presunzione antropocentrica, che il Dio cristiano ha provveduto a inoculare, secondo la quale nell'uomo culminerebbe il senso della creazione, dal momento che, invece, proprio l'uomo e ogni suo «costrutto» in pochi istanti può andare in rovina.

Mentre la Terra rimargina velocemente le sue ferite e persino la vita vegetale e animale riprende rigogliosa il suo corso, il terremoto tronca esistenze singolari, ciascuna delle quali è irripetibile e unica. Recide, talvolta persino sul nascere, vite il cui senso è irrevocabilmente destinato neppure a sbocciare. Esaspera a dismisura il carattere sempre incompiuto di un'esistenza comunque destinata a finire, troncandola all'improvviso. Che senso hanno queste ecatombi, il dolore e la devastazione che le accompagnano nell'economia – se ve ne è una – del disegno divino?

²¹ A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino 1985, p. 52. Questo fondamentale saggio offre un'approfondita analisi storico-culturale dell'evento sismico del 1783, che colpì in modo particolarmente distruttivo Messina e numerosi centri della Calabria.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 61.

²⁴ *Ivi*, p. 98.

Più il disincantato sguardo scientifico mostra *come* il mondo funziona, più la domanda circa il suo senso precipita nella voragine che il sisma ha provocato. Perché il Dio creatore avrebbe dovuto creare una natura così soggetta alle catastrofi? Una natura che dunque appare sempre più evidentemente non materna, ma matrigna, come lamenterà Leopardi? Se il male provocato dall'uomo può più facilmente essere ricondotto alla sua "caduta" e alla sua debolezza come conseguenza del peccato originale, il male che proviene dalla natura *naturalmente* come spiegarlo?

Tutta la creazione geme nelle doglie del parto, in attesa della redenzione messianica - suggeriva Paolo in un celebre passaggio della *Lettera ai Romani* (Rom. 8, 19-24). Forse i terremoti e le calamità naturali non sono che il lamento della creazione, i suoi sussulti e le sue grida di dolore che, nel giorno della *parousia* sono destinati a trasformarsi in grida di giubilo. Sicché si potrebbe pensare che nella Gerusalemme celeste non solo non ci sarà più il mare - elemento "mobile" e infido per eccellenza - come profetizza l'*Apocalisse* di Giovanni, ma neppure più i terremoti potranno minacciarne la restituita saldezza. Terra finalmente redenta, *stabilita, firmissima tellus*, terra che non trema.

Lo sguardo scientifico, pur offrendo plausibili *spiegazioni*, lasciava tuttavia invase queste domande, non riusciva a dare soddisfacenti risposte a quel bisogno di salvezza e di consolazione cui il discorso religioso aveva fatto fronte per secoli. Così, mentre gli scienziati e i filosofi discutevano animatamente delle loro ipotesi scientifiche, il popolo sofferente continuava a cercare riparo e rassicurazione nelle poche chiese non andate distrutte.

Eppure una nuova era si stava imponendo, l'«epoca dell'autoaffermazione dell'uomo»²⁵ e una nuova religione stava per affermarsi, con la sua antropodicea ed il suo ottimismo, pronta a riscrivere la storia della salvezza all'insegna del pensiero tecnico-scientifico e della sua sconfinata fede nel progresso.

1.3. Messina (1908): il silenzio della filosofia

Il terremoto di Messina della notte del 28 dicembre 1908 conclude e compie la parabola del Moderno, inaugurata dal terremoto di Lisbona. Chiuso definitivamente l'orizzonte della giustificazione teologica, riconosciute in modo meno fantasioso le cause dei terremoti, si apre il nuovo fronte del carattere predittivo della scienza sismica e degli accorgimenti utili per limitare i danni causati dai sismi. Nessun dibattito teologico o filosofico accompagna questo grave disastro, e non tanto perché Messina non ha l'importanza della Lisbona del Settecento. Con gli ormai collaudati mezzi di comunicazione, l'annuncio della catastrofe ebbe presto risonanza mondiale. Il fatto è che, nel frattempo, al di là degli aspetti umanitari e compassionevoli, il terremoto è divenuto principalmente argomento scientifico e tecnico, sia per quanto riguarda l'analisi del sisma, sia per quanto riguarderà, immediatamente dopo, il dibattito urbanistico e le tecniche di costruzione. Anche l'impiego della fotografia corrisponde prevalentemente a

²⁵ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Genova 1992.

una medesima esigenza scientifica di documentazione e catalogazione dell'evento. La catastrofe sismica è dunque un problema che riguarda da un lato le scienze della terra e dall'altro i temi della ricostruzione, sia per quanto concerne le nuove tecniche di costruzione antisismica, che per gli aspetti architettonici e urbanistici, in vista del nuovo assetto urbano. Tralascio di soffermarmi sui problemi lasciati aperti dalla ricostruzione, un tentativo per molti versi fallito, ispirato esclusivamente da un miope *esprit de geometrie*.

Ma la spiegazione scientifica e la progettualità tecnica – come abbiamo detto – non sono sufficienti a dar senso alla catastrofe, la quale finisce per trovarlo forse solo nella fragile e umanissima risorsa del *racconto* dei superstiti. Benché non abbia dato luogo ad alcuna rilevante opera letteraria, il terremoto circola nella narrazione collettiva, interessata soprattutto a enfatizzare – quando non addirittura a inventare – aneddoti, storie più o meno incredibili, episodi e personaggi che, davanti alle quinte della catastrofe, recitano a soggetto il loro dramma in cui eroismo e codardia, altruismo ed egoismo, sprezzo del pericolo e attaccamento alla vita, razionalità e follia, sofferenza, dolore, morte, unitamente ai contrastanti sentimenti dei sopravvissuti, occupano la scena. Questi racconti si intrecciano, si tramandano, finiscono per costituire l'unico esile filo che riannoda le relazioni all'interno di una comunità superstita, rispetto al gran numero di coloro che sono periti sotto le macerie. Distrutti gli edifici storici, ciò che rimane nella memoria collettiva di quanti sono scampati al terremoto, è il ricordo della catastrofe, la sua spaventosa opera di distruzione, la malinconica rammemorazione della città di un tempo: sedimento troppo labile, che presto si sgretola nel passaggio generazionale, comunque troppo fragile per costituire atto fondativo della nuova città. Memoria che non ha saputo sollevarsi a progetto politico e visione urbanistica, ricordo che si è preferito velocemente rimuovere e dimenticare, calandosi in una quotidianità, per sempre segnata dal provvisorio. Messina, dopo la ricostruzione, non è mai nata a nuova vita²⁶.

Dopo il boato e lo schianto dei crolli, dopo i giorni dei gridi e dei lamenti delle vittime, dopo le lacrime e l'ammutolimento per così grande disastro e l'organizzazione degli aiuti, i problemi legati a una rapida ricostruzione prenderanno il sopravvento e strapperanno all'attonita, quasi incantatoria, contemplazione delle macerie, del lutto e del compianto dei morti.

I primi esperti dell'emergenza: medici, infermieri, soccorritori militari e civili lasciano la scena sulla quale fanno adesso il loro ingresso altri scienziati della catastrofe: ingegneri, architetti, geometri, urbanisti e i politici che dovrebbero, insieme a loro, trovare una nuova immagine della città. Nel fervore di questi discorsi, il tema teologico è relegato ormai solo a religiosità popolare, con le sue processioni, le sue devozioni e i suoi rituali sempre più prossimi al folklore locale, mentre la discussione filosofica è pressoché assente. A differenza del terremoto di Lisbona e di quello della stessa Messina del 1873, nel 1908 la filosofia tace

²⁶ Due testi, in modo particolare, tentano di sollevare il velo di questa amnesia collettiva che ancor oggi pesantemente condiziona la vita civile di Messina: N. Aricò, *Illimite Peloro. Interpretazioni del confine terracqueo Montorsoli Del Duca Ponzello Javarra D'Arrigo*, Messina 1999 e M. La Torre, *Messina come metafora e luogo idealtipico della politica*, Soveria Mannelli 2000.

completamente, segno che il sisma è ormai solo una sconvolgente catastrofe *naturale e umana* che rientra perfettamente dentro un paradigma scientifico, l'unico cui si riconoscano i mezzi e le capacità per affrontarla.

Non ci si chiede più come si possa *giustificare* questa catastrofe rispetto al piano provvidenziale divino, né, tanto meno, lo si può più intendere come il segno eloquente dell'ira di Dio nei confronti di una città guadente e corrotta. L'ampio dibattito sul terremoto di Lisbona aveva ormai da tempo mandato in rovina, tra le sue macerie, queste oziose domande. Dal Dio inesplicabile che preferisce non interferire con le leggi della natura, dallo scandalo e dallo sconcerto per il suo silenzio, siamo ormai giunti alla radicale impossibilità di ogni presupposto teologico. Come Nietzsche aveva annunciato alla fine del secolo precedente, tra le macerie di questo terremoto, tra le sue splendide chiese diroccate, Dio è morto, ossia è divenuto del tutto inaccettabile porlo a fondamento della spiegazione di ciò che è accaduto. Egli può sì consolare le vittime che, malgrado tutto, a Lui vogliono affidarsi, ma non è più in grado di fornire plausibili spiegazioni per quanto si è verificato. Il terremoto da "stato di eccezione" divino, diviene regola, viene definitivamente assunto, senza bisogno di ulteriori discussioni in proposito, come fenomeno *naturale*, di cui si conoscono in gran parte il funzionamento e le leggi. Non accade in virtù della sospensione della legge di natura per decreto del sovrano che l'ha creata; la sua eccezionalità viene adesso assunta come caso sì straordinario e, tuttavia, normale-naturale, le cui leggi si integrano perfettamente con tutte le altre leggi della natura. Persino Dio – ammesso che esista – è chiamato a rispettarle. Salvo in un caso davvero *eccezionale*, ma allora si parlerà di miracolo e il terremoto non appartiene a questa categoria. Forse solo "salvarsi" da un terremoto così catastrofico può assumere – e assume talvolta, soprattutto nella religiosità popolare e nei suoi racconti – il sapore di un evento davvero miracoloso.

Se dunque il sisma di Messina non suscita più alcun serio dibattito teologico-filosofico è perché, nel frattempo, il terremoto è divenuto a tutti gli effetti un evento assolutamente naturale, su cui solo la scienza è chiamata a pronunciarsi e a investigare, anche se non lo può *evitare*. Esso porta a compimento la parabola della modernità trionfante, che tuttavia, proprio a partire da questa catastrofe, comincia a porre in questione la totale fiducia nell'auto-affermazione dell'uomo, la cui ragione tecnico-scientifica si era auto-proclamata artefice di un progresso illimitato. Tra le sue macerie comincia forse a incrinarsi questa illusione, come quella della capacità dell'uomo di pervenire ad una perfetta e totale padronanza sulla natura. Il paradigma della sfida e della lotta contro la natura comincia a provocare ancor più terribili contromovimenti.

La catastrofe naturale che colpisce la città dello Stretto anticipa di pochi anni la catastrofe umana e culturale dei due conflitti mondiali, alla fine dei quali non una città, ma l'intero continente europeo apparirà sconvolto, profondamente segnato dalla distruzione e dalle rovine provocate non da un disastro naturale, ma dal flagello umano della guerra. In esse giungono a conflazione tanto l'ordine culturale e simbolico dell'umano che quello naturale e quello divino. Queste

terribili catastrofi segnano il trapasso alla stagione crepuscolare del moderno, mostrando eloquentemente quanto infondata e cieca fosse stata quella fiducia nel progresso tecnico scientifico, in grado invece di sprigionare una inaudita potenza nichilistica.

Si schiude il tempo dell'incertezza e del rischio²⁷, in cui il terremoto stesso diviene condizione normale, anzi il paradigma ontologico di una "mobilitazione totale" che investe ogni ente, inquietante controfigura del progresso, come ben videro i più sensibili sismografi del Novecento, il secolo delle catastrofi, che segna anche la fine della teodicea secolarizzata della religione del progresso, ultima pagina della storia della salvezza scritta direttamente dall'uomo. Da allora in poi siamo obbligati «a fare i conti con la catastrofe e a coricarci al suo fianco perché essa non ci sorprenda durante il sonno»²⁸. Il terremoto diviene dunque la condizione normale del Novecento, un secolo che scopre, nelle parole di Benjamin, come «il concetto di progresso dev'essere fondato nell'idea di catastrofe»²⁹.

2. La mobilitazione totale: la terra trema

Come un rapido susseguirsi di scosse, il Novecento è un secolo tellurico e non a caso hanno potuto comprenderlo davvero solo quei filosofi che, come sismologi, hanno saputo cogliere il carattere ondulatorio e sussultorio dei sismi che lo hanno martoriato, solo coloro che hanno avuto il coraggio di coricarsi al fianco della catastrofe.

Ma certo fu Nietzsche³⁰, che questo secolo non fece in tempo a vederlo, a comprendere per primo con antevergenza sorprendente come la constatazione della morte di Dio³¹ avesse provocato un cataclisma di immani proporzioni, dallo stesso Nietzsche descritto come un evento tellurico di portata cosmica. Il mare, vuotato fino all'ultima goccia, sembra quasi ricordare la gigantesca ondata abbattutasi su Lisbona dopo le prime scosse, che, nel ritrarsi, prosciugò improvvisamente il letto del Tago. Ma è l'intero orizzonte ad essere cancellato, mentre la terra, sbalzata fuori dalla propria orbita, precipita senza più seguire alcuna precisa traiettoria «vagando come attraverso un infinito nulla»³² nella vastità di uno spazio vuoto, sul quale cala, come un sipario, una gelida notte.

²⁷ Cfr. U. Beck, *La società del rischio: verso una seconda modernità*, trad. it. di W. Privitera e C. Sandrelli, Roma 2000; Id., *Un mondo a rischio*, trad. it. di L. Castoldi, Torino 2003.

²⁸ E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Milano 1990, p. 67.

²⁹ W. Benjamin, *Parco centrale*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Torino 1981, p. 141.

³⁰ Con la consueta competenza "geologica", Jünger riconobbe il carattere "sismico" di Nietzsche: «Di Nietzsche possiamo dire che abbia condotto un'esistenza sismografica» (E. Jünger, *Al muro del tempo*, trad. it. di A. La Rocca e A. Grieco, Milano 2000, p. 176).

³¹ L'ovvio rimando è al celebre aforisma 125 [F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *La gaia scienza e Idilli di Messina*, G. Colli e M. Montinari (a cura di), trad. it. di F. Masini, Milano 1993, p. 163].

³² *Ibid.*

La terra – come suggerisce Heidegger – è divenuta «un astro errante»³³. La catastrofe cosmologica della morte di Dio ha costretto l'uomo a diventare timoniere di quella *stultifera navis* della volontà di potenza della conoscenza destinata a fare naufragio. Non a caso forse il più grande sismologo del Novecento, Ernst Jünger, vide nell'affondamento del *Titanic* un evento davvero epocale, «un punto di svolta [...] nella storia del progresso»³⁴. Questo naufragio, accaduto nel 1912, a soli quattro anni di distanza dal terremoto di Messina, per l'impatto con un iceberg affiorante, scosse l'opinione pubblica mondiale, poiché si trattava di un modernissimo transatlantico, fiore all'occhiello della marina britannica. Agli occhi di Jünger questo episodio diviene il simbolo inquietante e rivelatore del carattere intrinsecamente catastrofico della tecnica. A differenza di tutte le altre catastrofi tecniche del passato, questa, infatti, suggeriva come il massimo del confort e della perfezione della tecnica, soprattutto a causa della crescente automazione, potessero dar luogo ad esiti disastrosi³⁵: «L'elemento nuovo è dato, piuttosto, dagli aspetti automatici, i quali vengono ora ad aggiungersi e contribuiscono al fallimento del piano. [...] Il naufragio del *Titanic* è il naufragio per eccellenza [...]. Da allora la minaccia della catastrofe tecnica è sempre più inscindibile dalla coscienza dei popoli e dei singoli individui»³⁶, poiché la stessa evoluzione della tecnica, con la sua ricerca a tutti i costi del primato, innalza sempre di più anche il livello del pericolo³⁷, tanto che «si può constatare come insieme al perfezionamento della tecnica aumentino di proporzione le catastrofi»³⁸.

L'epoca dell'Operaio, dell'uomo della tecnica, annunciata sui campi di battaglia della Prima Guerra Mondiale, è fin dal suo esordio segnata dal carattere titanico-tellurico, dal vulcanismo e dal fuoco. La prima guerra tecnologica appare dunque agli occhi di Jünger come una catastrofe geologica che produce devastazioni e distruzioni paragonabili solo ai grandi cataclismi³⁹: «l'orbe terrestre è coperto dalle macerie di immagini in frantumi. Noi assistiamo allo spettacolo di un declino paragonabile soltanto alle catastrofi geologiche»⁴⁰. Sul

³³ «La terra appare come il non-mondo dell'erramento. Essa è, dal punto di vista della storia dell'essere [*seynsgeschichtlich*], l'astro errante» (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano 1976). Sulle implicazioni nichilistiche dell'annuncio della morte di Dio si veda almeno Id., *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, Firenze 1968.

³⁴ E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 43.

³⁵ Emblema di un passaggio epocale che inaugura il tempo della paura, secondo Jünger l'affondamento del *Titanic* mostra ormai apertamente il volto ambivalente della tecnica: «la *hybris* del progresso si scontra con il panico, il massimo del confort con la distruzione, l'automatismo con la catastrofe che prende l'aspetto di un incidente stradale» (E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, cit., p. 45).

³⁶ E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 150.

³⁷ «L'evoluzione tecnica ha ulteriormente innalzato non solo il livello dei primati, ma anche quello dei pericoli che essi comportano» (ivi, p. 44).

³⁸ Ivi, p. 45.

³⁹ «Proprio nell'ultima guerra sono esistite zone di annientamento la cui visione può essere descritta solo ricorrendo a paragoni con catastrofi naturali» (E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, Parma 1991, p. 177).

⁴⁰ Ivi, p. 71.

terreno sconvolto e coperto di macerie, giacciono i «simboli in frantumi»⁴¹ di un mondo distrutto, mentre lo sguardo si posa sulle «opere della tecnica ridotte a veri cumuli di macerie che si levano in tutti i paesi del mondo»⁴².

Da quando l'uomo ha preso in mano i destini del mondo, da quando i piani della salvezza sono affidati al suo esclusivo operato e alle sue presuntuose congetture, la catastrofe si è fatta ancora più insidiosa e incombente. Impossibile eluderla: «è una delle prove cui siamo chiamati»⁴³. L'insicurezza che pervade gli animi non è tuttavia fronteggiabile moltiplicando sensori tecnologici e progettando sempre più sofisticati congegni predittivi. La selva di antenne, sonde e sensori ovunque disseminate sulla terra, non fanno che esibire la perdita di contatto con essa, la totale incapacità di saperne più auscultare il battito, decifrare il linguaggio, interpretare i movimenti. Sono solo i segnali di quanto ci sia divenuta estranea e di quanto ormai diffidiamo di quella madre di cui pure siamo gli ingrati figli⁴⁴:

L'uomo non si sente sicuro sull'antica terra; non ha più fiducia negli elementi classici. La terra, l'acqua e l'aria diventano sospette, il fuoco incute paura. [...] Il paradosso implicito in tale situazione è che la paura dell'uomo derivi in modo preponderante dalle conseguenze della sua stessa attività e che egli ne sia consapevole⁴⁵.

Non sappiamo più riconoscere come l'inquietudine geologica sia il campanello d'allarme di sommovimenti tellurici che noi stessi abbiamo provocato e che, nonostante i nostri sempre più sofisticati sismografi, non sappiamo più decifrare⁴⁶. Essa è la risposta alle nostre sempre più violente manomissioni.

Nella sua opera più geofilosofica, *Al muro del tempo*, pubblicata nel 1959, Jünger coglie con grande anticipo come quella catastrofe, consumatesi nell'eruzione vulcanica delle due guerre mondiali, non si sia affatto placata, ma anzi continui in forme sempre nuove a minacciarci. La storia dell'uomo ha preteso di prescindere dalla storia della terra, mentre il loro cammino si è sempre intersecato; egli, che per la prima volta si trova da solo ad assumere su di sé la responsabilità della propria evoluzione, sembra invece del tutto ignaro del supremo pericolo cui si espone. Se vuol continuare a dar corso al processo di ominizzazione e vuole evitare di ridursi ad un «fossile guida»⁴⁷, deve riallacciare un dialogo con la terra troppo a lungo interrotto.

⁴¹ Ivi, p. 57. Jünger insiste sui «mezzi distruttivi con i quali la forma dell'operaio costituisce un'area di distruzione» (ivi, p. 68) e mostra «un quadro di devastazione la cui ampiezza non si può ancora abbracciare con lo sguardo» (ivi, p. 55).

⁴² Ivi, p. 198.

⁴³ E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, cit., p. 69.

⁴⁴ «Si è giunti ad una sorta di consapevolezza, a un'inquietudine legate a questioni geologiche. Anche da tale punto di vista l'uomo comincia a denotare insicurezza; si ha l'impressione che abbia perso fiducia nell'antica madre» (E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 176).

⁴⁵ Ivi, p. 194.

⁴⁶ «L'inquietudine geologica è più importante del suo riscontro oggettivo. Lo precede» (ivi, p. 177).

⁴⁷ Ivi, p. 189.

Una inesauribile armonia pretende adesso un riequilibrio, richiede che ancora una volta si stabilisca un patto ed una nuova alleanza. La catastrofe non è solo distruzione, ma anche trasformazione e ricerca di nuovi equilibri: «Quando, dopo una lunga fase di quiete, le profondità cominciano a sommuoversi, cambia il manto della terra, del quale è parte non soltanto l'uomo; anche gli animali e le piante, così come il suolo e l'atmosfera, vi appartengono»⁴⁸. Proprio perché la tecnica aggredisce ormai strati sempre più profondi, dalla fase vulcanica e tellurica, siamo trapassati in quella proteiforme che risveglia figure arcaiche, sepolte nella lontananza del mito. Nuovi mostri⁴⁹ emergono dalle acque primordiali del tempo, inquietanti ibridazioni che, attraverso le manipolazioni genetiche, abbattano i confini tra il regno vegetale, animale e umano, dando vita alle più sorprendenti creature oniriche. La mobilitazione totale, a causa dell'enorme accelerazione, non solo distrugge, ma produce anche forme mutanti. Ai fenomeni vulcanici e sismici, si accompagnano adesso anche fenomeni di metamorfosi e di irradiazioni: «Questo è lo spettacolo di fronte all'abisso, dall'alto di quel muro stratificato che ha per nome "storia"»⁵⁰.

Il prometeismo non farebbe che aggravare l'esito catastrofico di questo processo, poiché esso si muove soltanto sul piano della storia e pretende di sottomettere a sé quello della terra, invece di accordarsi con esso: «Vero compagno della terra non è l'intelletto con i suoi piani titanici, bensì lo spirito in quanto potenza cosmica»⁵¹. Jünger ci invita, invece, ad una conversione dello sguardo, che è anche una conversione spirituale, «per volgerci a punti di vista eccentrici»⁵². Se, come una corrente, l'energia tellurica rivela il sostrato spirituale e vitale della terra⁵³, cui la tecnica attinge la propria potenza, allora «la spiritualizzazione, in quanto potenza della terra, coglie l'uomo e lo ingloba, irradiandosi per suo tramite attraverso le sue opere come da acuminate punte [...], servendosi di lui ai fini della spiritualizzazione del mondo»⁵⁴. Si tratterà dunque di ripensare il posto dell'uomo nel cosmo e il senso di quella tecnica la cui potenza può essere messa al servizio della distruzione o della spiritualizzazione della terra. Affinché il suo fuoco non trasformi tutto in cenere, bisognerà allora, innanzitutto, riconoscerne la provenienza e solo così imparare a utilizzarlo. Se l'*Urgrund*, il fondo primordiale della terra, è energia spirituale dalla quale l'uomo stesso è attraversato, allora, al movimento della madre, non potrà non corrispondere

⁴⁸ Ivi, p. 214.

⁴⁹ Sul carattere "mostruoso" dell'attuale fase della tecnica ha efficacemente insistito P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, in *Non siamo ancora stati salvati*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Milano 2004.

⁵⁰ E. Jünger, *Al muro del tempo*, cit., p. 11.

⁵¹ Ivi, p. 280.

⁵² Ivi, p. 83.

⁵³ Jünger parla diffusamente in *Al muro del tempo*, la sua opera più geofilosoficamente importante, dello «spirito della terra» come di «una corrente animata che attraversa il mondo e lo pervade, senza esserne ancora separata» (ivi, p. 137).

⁵⁴ Ivi, p. 189.

quello del figlio⁵⁵; solo così sarà possibile ripristinare un dialogo dopo così tanta incomprensione, purché egli riconosca di appartenerele:

Da un lato l'uomo, in quanto figlio della terra, è direttamente partecipe, alla maniera di una pianta, della trasformazione, ed è figura centrale di una nuova formazione. Dall'altro, si pone in rapporto dialettico con la terra: egli formula domande e quest'ultima risponde. Che l'uomo, però, abbia cominciato a porre domande dipende da un movimento primario della terra in quanto fondo originario⁵⁶.

Riconoscersi interrogato, prima ancora che interrogante, significa abbandonare, da parte dell'uomo, la sua arrogante pretesa di spingere oltre ogni misura la sua brama di conoscenza e di manipolazione del reale, significa trasformarsi da padrone e dominatore in premuroso custode di quella terra che è fonte di una vita che in ciascun ente va salvaguardata. Significa, in ultima istanza, accettare il proprio limite e la propria finitezza di fronte all'incommensurabile. Solo a questa condizione la catastrofe può preludere a una conversione, a nuovo ordine, per il quale la storia dell'uomo deve riconoscersi incastonata in quella della terra, il pianeta sul quale abita. Sulla soglia di questa possibilità e di questa decisione Jünger ci invita a non disperare: «La speranza conduce più lontano della paura. [...] Se non ci rassegniamo, anche la nostra Madre Terra non ci abbandonerà»⁵⁷.

Caterina Resta, Università degli Studi di Messina

✉ caterina.resta@unime.it

⁵⁵ «La terra in quanto madre comincia di propria iniziativa a muoversi e l'uomo, in quanto figlio, comprende questo movimento» (ivi, p. 271).

⁵⁶ Ivi, p. 276.

⁵⁷ Ivi, p. 282.