

Andrea Tagliapietra

L'esperienza del terremoto.

Filosofia della catastrofe e pensiero italiano

1. Il terremoto come apocalisse culturale

Il terremoto è il disastro naturale più spaventoso e distruttivo di cui possano fare esperienza gli esseri umani. Esso ci costringe a guardare con angoscia ciò che prima ritenevamo la cosa più ovvia e sicura: il terreno dove poggiamo i piedi. Il suolo cessa di essere una metafora del fondamento delle nostre convinzioni. In pochi minuti, il terremoto è in grado di cancellare lo spazio e il tempo dell'uomo: i simboli della memoria storica e dell'esistenza delle istituzioni civili, religiose e sociali – chiese, campanili, torri, palazzi, ecc. – si disintegrano o appaiono gravemente danneggiati. Ma la violenza del terremoto sconvolge l'esistenza degli individui anche in ciò che c'è di più intimo e privato: la casa, gli oggetti della vita quotidiana, le persone care che muoiono sepolte dalle macerie. Il sisma riporta i luoghi del paesaggio non alla natura e neppure allo stadio delle rovine, che custodiscono ancora una traccia della storia, ma, appunto, al nonsenso delle macerie, che “non hanno più il tempo di diventare rovine”¹, all'azzeramento di ogni possibile significato. È per questa ragione che, in passato, lo spettacolo di distruzione e rovina prodotto dai terremoti ha potuto alimentare l'immaginario apocalittico e l'idea stessa di “fine del mondo”.

Il terremoto, distruggendo i riferimenti della vita collettiva e i legami affettivi della vita individuale, è paragonabile a quell'*esperienza-limite* dell'esistenza umana che Ernesto de Martino definiva con il termine di *apocalisse culturale* quale *crisi della presenza*. La “presenza”, cioè il nostro stesso esserci, entra in crisi quando, per un evento traumatico, si interrompe la nostra relazione simbolica con il mondo². È proprio ciò

¹ M. Augé, *Le temps en ruines*, Éditions Galilée, Paris 2003; tr. it., *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 8.

² E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in “Nuovi Argomenti”, 69-71, luglio-dicembre 1964, pp. 105-141. Vedi anche sul tema il volume postumo id.,

che accade al *vissuto* degli individui e delle popolazioni che subiscono le conseguenze di un sisma. Non si tratta soltanto della paura di morire, ma di un'angoscia profonda per cui l'intera realtà sembra assumere una parvenza illusoria e provvisoria, quasi che il suo annientamento potesse accadere da un momento all'altro.

Il terremoto ha, per chi lo vive in prima persona, il senso di *una discontinuità e di una lacerazione del tessuto intimo dell'esistenza*. Solo i terribili bombardamenti aerei a tappeto dei conflitti contemporanei possono essere accostati, per analogia, agli effetti del terremoto. Inoltre, analogamente ai bombardamenti, anche l'indiscriminata potenza distruttiva del terremoto solleva il problema della ricostruzione. Quest'ultima comporta il rischio di rimuovere, assieme ai cumuli di macerie del disastro, anche le identità delle persone e la memoria del passato. Come osservava Sebald a proposito della Germania dopo il 1945:

La ricostruzione tedesca [...], con il grande lavoro che essa richiese e con la nuova anonima realtà che riuscì a creare, impedì fin da principio che si volgesse lo sguardo al passato e, orientando la popolazione esclusivamente verso il futuro, la costrinse a tacere su quanto aveva vissuto.³

Oltre ai notevoli problemi tecnici e agli ingenti costi economici connessi con la *ricostruzione materiale*, i terremotati, come le vittime civili dei bombardamenti a tappeto, si devono misurare con il compito, assai più arduo e difficile, di una *ricostruzione simbolica*. Di qui il rischio di scambiare la prima ricostruzione con la seconda. Perché la ricostruzione materiale e la ricostruzione simbolica non hanno la stessa scala temporale. La ricostruzione simbolica richiede il tempo dell'elaborazione del lutto, la consapevolezza del vissuto, l'accettazione degli aspetti irrimediabili della perdita. Invece, la spinta emotiva della ricostruzione materiale è mossa da esigenze di urgenza che eludono la domanda sul significato dell'abitare che viene dopo il trauma.

Infine, per chi assiste a distanza, pur con atteggiamento partecipativo e compassionevole – per chi, cioè, non ne è direttamente coinvolto -, la devastazione prodotta da un terremoto è innanzitutto uno *spettacolo*⁴. Uno spettacolo spaventoso e terribile che, però, diviene, al contempo, l'occasione per porre domande sulle cause del sisma e sulle eventuali responsabilità umane, per poi ampliare questi interrogativi sulla que-

La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002.

³ W. G. Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, Carl Hansen Verlag, München 1999; tr. it., *Storia naturale della distruzione. Guerra aerea e letteratura*, Adelphi, Milano 2004, pp. 21-22.

⁴ H. Ritter, *Nabes und fernes Unglück. Versuch über Mitleid*, C. H. Beck, München 2004; tr. it., *Sventura lontana. Saggio sulla compassione*, Adelphi, Milano 2007.

stione generale del senso dell'avvenimento catastrofico, che si avvale del distacco e del privilegio strategico fornito dal punto di vista dello spettatore.

Dalla tensione fra questi due poli: quello che potremmo chiamare del *vissuto* dell'evento sismico e quello che corrisponde invece al suo *spettacolo*, si sviluppa lo spazio concettuale per una filosofia della catastrofe rivolta alla comprensione simbolica dell'esperienza estrema del terremoto.

2. Il senso antico e quello moderno della parola "catastrofe"

È dal vocabolario del teatro classico, quello della tragedia di cui parla Aristotele nella *Poetica* (11, 1452a 21-22), preferendo tuttavia i termini *peripéteia* e *metàbasis*, che proviene il significato originario della parola *catastrofe*. Ai giorni nostri la parola *catastrofe* è ritenuta sinonimo di "disastro", "distruzione" e "rovina". Tuttavia questo significato generico finisce per nascondere e far dimenticare quello specifico e, per così dire, tecnico, da cui deriva e che, fino alle soglie dell'età moderna, era quello prevalente. La *catastrofe* è l'*evento* drammatico, la svolta che decide il finale di una narrazione o di un dramma, il suo esito funesto, il compiersi luttuoso del destino dell'eroe tragico. Il termine italiano *catastrofe* è un prestito linguistico della parola greca *katastrophé*, che significa, alla lettera, "capovolgimento", "rovesciamento" e "ribaltamento". Il prefisso greco *katà-* esprime il movimento dall'alto verso il basso, come avviene in una caduta. Di conseguenza la *svolta* dev'essere intesa esclusivamente in chiave negativa. È una perdita inevitabile. È il dolore del nodo del destino che chiede di essere sciolto per poter, come afferma Eschilo, *imparare dal dolore* (*páthei máthos*)(*Agamennone* 177).

Nell'*imparare dal dolore* provocato dalla *catastrofe* tragica, la conoscenza non tradisce il dolore, abbandonandolo al non senso, ma riconosce nel dolore stesso il punto d'appoggio, l'esperienza che permette di lenire e di curare quella che sarebbe, altrimenti, la vanità di un soffrire insensato. Nella *catastrofe* tragica siamo di fronte alla pena profonda di chi viene a contatto con il *limite* – corporeo, psichico e, quindi, anche intellettuale – della suo stesso esserci, della sua *singolarità*.

Adesso ci spostiamo sul secondo significato della parola *catastrofe*. Per i moderni, invece, la *catastrofe* è – come si è detto –, una grave sciagura, un disastro, un cataclisma, una rovina, una calamità. La *catastrofe* colpisce soggetti collettivi, folle, moltitudini, popolazioni, spesso accomunate soltanto dalla medesima condizione accidentale di esserne *vittime*. Inoltre, la *catastrofe* in senso moderno è assolutamente imprevedibile e inattesa, di origine esterna rispetto alle responsabilità

di chi ne viene colpito. L'origine, infatti, può essere la *natura*, come nei terremoti o nelle epidemie, oppure il *caso*, come negli incidenti non causati dall'intenzione e dalla volontà di qualcuno. Ma soprattutto la catastrofe moderna sfocia nel disordine e nel caos, *in un'assenza di destino*, ossia nell'incapacità di attribuire un senso a ciò che accade. Possiamo notare, allora, che nel significato moderno di catastrofe, venendo meno il momento di raccoglimento auto-riflessivo della singolarità, quella che potremmo chiamare la *pazienza del senso*, lo spettacolo si separa e prende il sopravvento sul dolore, dal momento che anche il dolore stesso si spettacolarizza⁵. In effetti, la catastrofe antica avveniva spesso *fuori scena*, con pudore: nel teatro greco i personaggi non morivano mai davanti agli spettatori. La catastrofe moderna, invece, consiste nella scena, è *al centro della scena*, anzi è esibita e, di conseguenza, assolutamente spudorata.

3. Disastro con spettatori. Il modello del terremoto di Lisbona del 1755

A questo punto sorge spontanea una domanda: quand'è che il senso moderno della catastrofe smette semplicemente di affiancare quello drammaturgico antico, e si impone nell'uso comune del linguaggio? È possibile formulare l'ipotesi che a dare un contributo decisivo a questo passaggio fu un evento. Il disastroso terremoto che colpì Lisbona la mattina del giorno di Ognissanti del 1755 produsse una vasta e duratura impressione sui maggiori esponenti della cultura illuministica e su quella che potremmo chiamare la nascente opinione pubblica europea. Allontanandosi dall'epoca dell'evento continuarono a parlarne come catastrofe emblematica anche autori come Dostoevskij, Thomas Mann e Walter Benjamin. In particolare, per Benjamin non fu la notevole portata distruttiva del terremoto a commuovere e appassionare così tanto i contemporanei⁶. Sessant'anni prima, nel 1692, un sisma aveva colpito la città giamaicana di Port Royal, facendo inabissare nel Mar dei Caraibi due terzi del centro abitato, ma le reazioni europee furono assai tiepide: forse i pirati che infestavano quei luoghi si erano meritati il loro castigo. A impressionare nel disastro di Lisbona fu la sua *vicinanza*, la *prossimità* del teatro di quella immane rovina, l'identità comune delle sue vittime e, insieme – cosa che, a prima vista, sembrerebbe contraddittoria –, il fatto che ciononostante c'era

⁵ L. Boltanski, *La souffrance a distance*, Éditions Métailié, Paris 1993; tr. it., *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

⁶ W. Benjamin, *Il terremoto di Lisbona* (1931), in id., *Opere complete*, in 9 voll., a cura di E. Ganni, vol. IV, *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino 2002, pp. 509-514

sufficiente *distanza* tra il *vissuto* del terremoto e chi ne aveva notizia mediante i resoconti e le stampe pubblicate dalle riviste e dai “fogli volanti” dell’epoca. Si trattava di una distanza di sicurezza (reale o presunta, come mostrano, oggi, gli effetti concreti delle catastrofi lontane nell’epoca della globalizzazione, siano essi la radioattività di Fukushima o l’epidemia di Coronavirus) che consentiva di essere presenti senza venire direttamente coinvolti, di immedesimarsi senza esserlo realmente. Si era così prodotta, per dirla in breve, la possibilità per i contemporanei del sisma portoghese di assumere la condizione privilegiata degli *spettatori*.

Nasceva così, poco dopo la metà del secolo dei Lumi, il significato moderno del termine “catastrofe”: da allora, quando si parla di *catastrofe* si parla di un *disastro con spettatori*. Una catastrofe è una teatralizzazione della distruzione che, nel momento in cui descrive i fatti luttuosi dei morti e dei superstiti e lo scenario delle rovine e macerie, genera un suo pubblico, produce un *noi*, ossia la comunità degli astanti: coloro che stanno al cospetto della catastrofe, ne contemplanò l’orrore, ma a distanza di sicurezza.

Nel terremoto di Lisbona del 1755 tre elementi appaiono decisivi per questo mutamento di paradigma:

1. lo sviluppo della stampa, dell’editoria e delle comunicazioni rispetto alle epoche immediatamente precedenti;
2. il risalto delle reazioni degli intellettuali illuministi che, contro la lettura del sisma come castigo e anticipazione del Giudizio di Dio, *distinguono nettamente il male fisico da quello morale*;
3. l’importanza del luogo ove era accaduto l’evento, ovvero la quarta città d’Europa, capitale di un vasto e ricco impero coloniale che collegava le due sponde dell’Atlantico.

Questi tre elementi inauguravano, allora, quello che potremmo chiamare il *dispositivo mediatico della catastrofe*.

È uno scenario che oggi, nell’universo ad alta, anzi altissima intensità mediatica del “villaggio globale” in cui viviamo, ci è quantomai familiare e assume un aspetto persino banale. Intorno alla catastrofe cresce e si rafforza il *noi*, l’identità degli spettatori, la comunità di coloro che assistono allo spettacolo della catastrofe, lo attraversano e ne diventano interpreti. Infatti, come mostrano le numerose stampe dell’epoca, che ben presto diventeranno una sorta di modello per le raffigurazioni successive fino all’avvento della fotografia, molto spesso degli spettatori sostano assorti, contemplando le macerie degli edifici prodotte dal terremoto. Così tra gli spettatori della catastrofe e le vittime che ne fanno esperienza si produce una frattura che ricorda quella fra chi prova un dolore e chi cerca di giustificarne il senso o di consolare il sofferente, come fanno gli amici di Giobbe, nell’omonimo libro della Bibbia.

4. Significati della catastrofe. Teologico, estetico, anestetico, iperestetico

La dimensione estetica che contraddistingue la concezione moderna e contemporanea della catastrofe, spinge gli illuministi a rifiutare il paradigma teologico dei devoti, che riconducevano il disastro a Dio e al suo disegno provvidenziale, in grado di giustificare tutto. Per gli illuministi si tratta, invece, di sostituire l'ordine che c'è, ma appare *non conoscibile*, con un ordine nuovo, che c'è, ma è *conoscibile*. La risposta innanzi alla catastrofe da parte della filosofia diventa quella di un'intensificazione della capacità intellettuale di connessione e raccordo. L'integrazione conoscitiva della scienza e la prestazione argomentativa della morale riconfigurano l'insieme del fenomeno catastrofico in un nuovo quadro d'ordine. In questa prospettiva di continuità abbiamo due posizioni:

1. La *teodicea* di Leibniz e di altri ottimisti, per cui i terremoti non sono castighi divini, ma dirette conseguenze dell'applicazione e del funzionamento delle leggi della natura. Dio ha creato le leggi della natura con il mondo. Ad esse anche gli esseri umani non possono che sottostare, nella prospettiva dell'intrinseca razionalità del migliore dei mondi possibili, che è quello creato da Dio. Su questa linea si collocano anche gli scritti sul terremoto di Lisbona del giovane Immanuel Kant⁷, per i quali si tratta di investigare scientificamente le cause dei terremoti, per comprenderli meglio e poterli eventualmente prevedere, circoscrivendone gli effetti distruttivi.

2. La seconda posizione illuministica è quella dell'*antropodicea* di Jean-Jacques Rousseau. Analogamente agli ottimisti, Rousseau⁸ pensa ad un ordine naturale dove i terremoti sono accadimenti normali e in cui la catastrofe è, semmai, il risultato dell'azione dell'uomo che, per avidità connessa con gli aspetti negativi del processo di civilizzazione, sfida le leggi della natura con edifici troppo alti e ravvicinati, con città troppo popolate, costruite in luoghi non adatti e accumulando ricchezze e lussi nelle proprie case, così da non volersene separare neanche quando queste cominciano a crollare. È l'anticipazione di quello che diventerà l'atteggiamento usuale nei confronti delle catastrofi naturali: ricercare le responsabilità umane e agire in termini di prevenzione, per esempio studiando la struttura geologica delle varie regioni del pianeta e costruendo edifici antisismici.

⁷ I. Kant, *Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito le terre occidentali d'Europa verso la fine dell'anno trascorso; Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della terra; Ulteriori considerazioni sui terremoti avvertiti da qualche tempo* (1756), in A. Tagliapietra (a cura di), *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 49-118.

⁸ J.-J. Rousseau, *Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona* (1756), in A. Tagliapietra (a cura di), *Sulla catastrofe*, cit., pp. 23-34.

In modo tutto sommato non molto diverso, tanto Kant e gli ottimisti, fautori della teodicea quanto Rousseau, con la sua originale antropodicea, cercano di *anestetizzare* la catastrofe: Kant mediante l'impiego del metodo scientifico (si potrebbe definirla *anestesia scientifica*), Rousseau mediante considerazioni prettamente *morali* e *politiche* (si potrebbe chiamarla *anestesia politico-morale*). Il male fisico del terremoto dev'essere nettamente separato dal male morale⁹. La catastrofe va *normalizzata* sul piano filosofico-scientifico e politico-morale, dove prevale il disinteresse e la tranquillità strategica dello *spettatore imperturbabile*.

3. Una terza posizione illuministica, diversa dalle precedenti, è inaugurata da Voltaire. Nel suo *Poema sul disastro di Lisbona*, scritto di getto al sopraggiungere delle prime notizie sul sisma e stampato pochi mesi dopo in Svizzera e Francia, registriamo quello che potremmo definire un *trattamento iperestetico della catastrofe*. È un atteggiamento simile per certi versi alla strategia comunicativa dei media contemporanei nei confronti degli eventi catastrofici. Voltaire accentua tutti gli elementi patetici della catastrofe: brandelli di carne, donne e fanciulli ammassati l'uno sull'altro, corpi fatti a pezzi sotto le macerie, superstiti sepolti ancora vivi e che muoiono di fame e di sete senza soccorso, bimbi schiacciati e ricoperti di sangue mentre sono ancora attaccati al seno materno. Questo quadro terribile si conclude con il verso forse più famoso del *Poema*, "Lisbona è distrutta e a Parigi si balla" (v. 23), che prosegue con "Spettatori tranquilli, spiriti intrepidi,/ che dei vostri fratelli morenti contemplate il naufragio" (v. 24-25). In questi versi appare chiaro il vero obiettivo di Voltaire, vale a dire quello di colpevolizzare e smuovere la condizione distaccata e privilegiata dello spettatore della catastrofe.

La funzione strategica dell'intellettuale appare, con Voltaire, non quella di fornire spiegazioni, ossia di suturare la ferita del discorso garantendone la continuità, come hanno fatto, davanti alle macerie di Lisbona, Rousseau e Kant e come faranno, dopo di loro, gli scienziati chiamati a rendere ragione delle catastrofi, ma di entrare in risonanza con l'evento, di scarnificarne la ferita aperta, di farne un uso iperestetico.

5. La catastrofe e il pensiero italiano

Il 5 febbraio del 1783, meno di trent'anni dopo quello di Lisbona, un terribile terremoto colpì la Calabria meridionale. Il giorno successivo, la costa antistante della Sicilia, dove sorge la città di Messina, fu devastata

⁹ S. Neiman, *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002; tr. it., *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.

da un maremoto che, partito dalla frana della costa calabra in corrispondenza di Scilla, si scaricò contro Punta Faro, dall'altra parte dello stretto. Scosse di varia intensità, di cui almeno tre fortissime più il cosiddetto "sciame sismico", si susseguirono per tutto l'anno 1783 e anche negli anni seguenti. Il computo delle vittime accertate del terremoto calabro-messinese, circa 30 mila, fu forse superiore a quello di Lisbona, le cui stime più attendibili, dopo le esagerazioni delle cronache dell'epoca, vanno dai 15 mila ai 30 mila morti. Tuttavia, mentre la catastrofe lusitana si concentrava sul teatro urbano, ossia sulla distruzione di una grande città, anzi di una capitale europea, la catastrofe calabrese, come è accaduto nel caso di altri terremoti italiani, sia precedenti che successivi, ebbe la caratteristica di interessare, oltre a Reggio e Messina, che erano città senza dubbio più piccole rispetto a Lisbona, un vasto territorio rurale, montuoso e costiero, composto prevalentemente da paesi e piccoli centri.

Augusto Placanica, che ha dedicato alle vicende e all'analisi di questo terremoto un libro notevole, *Il filosofo e la catastrofe*, coglieva negli interventi degli intellettuali chiamati a scrivere sulla catastrofe calabro-messinese due tendenze¹⁰. Da una parte, negli scienziati e nei prosatori scientifici, la ripresa delle posizioni *anestetiche* di Kant e Rousseau, con la convinzione di poter finalmente conquistare e possedere, prima o poi, la verità sulla causa oscura dei terremoti. Dall'altra, invece, soprattutto nei letterati e nei poeti, sulla falsariga di Voltaire, il terremoto acuì la convinzione dell'ineluttabilità e inconoscibilità delle catastrofi e quindi, della fatale infelicità dell'uomo, orgoglioso autore di idee e di oggetti destinati a rapida fine.

Ma accanto a queste due tendenze, una terza faceva la sua comparsa nella catastrofe del 1783, di cui Placanica, pur raccogliendone i documenti, non nota a sufficienza la sorprendente novità. Per la prima volta nella storia dei terremoti, l'attenzione degli autori dei numerosi trattati, memorie, reportage e resoconti redatti sul disastro si concentra, con dovizia di particolari, sugli aspetti sociali, antropologici e psicologici delle popolazioni colpite dal sisma. Il terremoto diventava così un campo di studio privilegiato non solo per le scienze naturali e per l'ancora giovane scienza della terra, la geologia, ma anche per le nascenti scienze dell'uomo.

Qui emerge un tratto che appare in sintonia con la caratteristica distintiva del pensiero italiano rispetto alla tradizione filosofica europea e ai paradigmi concettuali della ragione moderna, contrassegnati in generale da una chiara autonomia disciplinare del sapere filosofico nei confronti delle espressioni storiche e artistiche della cultura e della società nel loro

¹⁰ A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 223-224.

insieme. Nel pensiero italiano, al contrario, i temi della filosofia sono immediatamente declinati verso l'esterno, ibridati dai discorsi non filosofici della letteratura, dell'arte, della retorica, della politica, ma anche delle stesse scienze naturali: "filosofia della ragione impura" è la formula coniata da Remo Bodei¹¹. Al centro del pensiero italiano appare allora la declinazione dell'esistenza civile, del tessuto rituale del sentire che presiede alle istituzioni e ai dispositivi sociali. Si tratta di quell'attenzione per le forme organiche della vita associata e per la loro riproducibilità che Mario Perniola chiamava "il sentire cattolico"¹². Nel pensiero italiano si afferma l'inclinazione a cogliere la natura stessa non come oggettività astratta ed esteriore, ma attraverso il filtro simbolico e le situazioni concrete della politica, della cultura e della storia.

Gli intellettuali italiani chiamati a studiare il sisma calabro-messinese del 1783 colgono nel terremoto l'evento in grado di riportare indietro l'umanità ai primordi dell'organizzazione collettiva e delle forme stesse della civiltà. Mentre nella filosofia della storia di Vico e, ancor prima, negli aforismi del Codice Leicester di Leonardo da Vinci, questa funzione era assolta dal diluvio (anzi, dai diluvi, sicché Leonardo arriva a proporre l'etimologia fantastica di "salvatico [selvatico] è quel che si salva"¹³), ora è il sisma che diviene una sorta di laboratorio per osservare gli inizi della cultura umana. Così il terremoto, per dirla con Roberto Esposito¹⁴, *storicizza il non storico*, include le manifestazioni della natura nei corsi e ricorsi della storia¹⁵.

Come scrive il letterato cosentino Francesco Saverio Salfi, da principio i terremotati calabresi del 1783 appaiono ridotti, dallo *shock* del primo sommovimento tellurico, ad una sorta di ottusa indifferenza emotiva che si spiega come una naturale difesa rispetto all'improvvisa violenza della catastrofe. In seguito, però, l'autore, condizionato dalle pagine di Vico sulla prepotente fantasia dei primitivi "bestioni", fornisce un quadro assolutamente surreale e inverosimile, ma a maggior ragione significativo, della reazione dei terremotati al ripetersi delle scosse. Questi, scrive Salfi, guardavano

¹¹ R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in E. Lisciani-Petrini – G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 55-70, p. 57.

¹² M. Perniola, *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale*, il Mulino, Bologna 2001.

¹³ Leonardo da Vinci, *I diluvi e il tempo. Aforismi e frammenti filosofici*, a cura di P. Bordonali, Inschibboleth, Roma 2018, p. 163 (Codice Trivulziano, 1 v.).

¹⁴ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 27.

¹⁵ G. B. Vico, *La Scienza Nuova* (1744), in 2 voll., a cura di F. Nicolini, Laterza, Roma-Bari 1978, vol. 1, pp. 166-174 (§§ 369-377).

cader le case con quella indolenza colla quale si vede cader le fronde dagli alberi. Chi crederebbe veder de' semplici pastori cantar frottole boscarecce al suono della cetera e della sampogna, mentre si scuotevano sotto i loro piedi le montagne e le valli? Pure, era il fenomeno più frequente per chi viaggiava per quelle campagne assolate e distrutte. Degli altri, a guisa di coribanti, imitavan col ballo il tremito irregolare del suolo. Parea che l'uomo si vendicasse a questo modo dell'errore de' primi tremuoti, facendone a poco a poco un oggetto di trastullo e di disprezzo.¹⁶

La catastrofe è quindi ciò che fa scaturire la storia dall'originario, ma anche ciò che riconduce l'umanità all'origine e alle forme elementari, ai "rottami", per dirla sempre con Vico¹⁷, delle più antiche espressioni simboliche dell'essere umano: il canto, la danza, la poesia e la musica, depositati, prima di qualsiasi monumento o documento, nei gesti corporei e nei fonemi del linguaggio.

Inoltre la catastrofe livella, almeno per un breve lasso di tempo, le differenze sociali, rende immanenti i conflitti lasciando intravedere la loro soluzione. Il terremoto riconduce forzatamente i costumi dalla cerimoniosità e dal lusso alla semplicità e alla frugalità. "Le umili e rustiche capanne", nota lo scrittore e bibliotecario calabrese Michele Torcia, "i pagliai e le baracche rurali sono state l'unico rifugio della strage cittadina; ed ecco come i flagelli stessi servono alla Natura per ricondurci alla vera origine della società civile"¹⁸. Il terremoto fa sorgere dalle rovine del vecchio ordine un'arcadia felice, un'età dell'oro trasfigurata, che, non senza enfasi letteraria, esalta gli episodi di solidarietà fra i sopravvissuti come indizi di una ritrovata fraternità sociale.

"Distrutte le società, annullati i civili rapporti", osserva il giurista Francesco Mario Pagano nella raccolta *Saggi politici*, il cui primo volume fu pubblicato lo stesso anno del terremoto calabro-messinese, venne meno "l'ineguaglianza politica, e l'uomo si paragonò all'uomo per le sole qualità di uomo e di cittadino. Grande lezione per i ricchi e per i potenti"¹⁹. L'analogia fra catastrofe naturale e catastrofe politica è, del resto, rilevata anche da Vincenzo Cuoco nel saggio del 1801 sulla rivoluzione napoletana del 1799: "le grandi rivoluzioni politiche occupano nella storia dell'uomo quel luogo stesso che tengono i fenomeni straordinari nella storia naturale. Una catastrofe fisica è, per l'ordinario, più esattamente

¹⁶ F. S. Salfi, *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto ovvero Riflessioni sopra alcune oppinioni pregiudiziali alla pubblica o privata felicità fatte per l'occasione de' tremuoti avvenuti nelle Calabrie l'anno 1783 e seguenti*, Flauto, Napoli 1787, pp. 155-156.

¹⁷ G. B. Vico, *La Scienza Nuova* (1744), cit., vol. 1, p. 104.

¹⁸ M. Torcia, *Descrizione del tremuoto avvenuto nella Calabria e a Messina alli 5 febbraio 1783*, Turra, Vicenza 1784, p. 14.

¹⁹ F. M. Pagano, *Saggi politici*, Filippo Raimondi, Napoli 1783, p. 861.

osservata di una catastrofe politica”²⁰. Infatti, le catastrofi fisiche, come abbiamo visto dopo Lisbona, possono essere *anestetizzate* dal distacco garantito dal punto di vista scientifico e studiate come oggetti, mentre, rispetto alle catastrofi politiche come la Rivoluzione francese del 1789, è difficile rimanere spettatori neutrali e indifferenti. Insomma, è impossibile occuparsene senza venirne anche coinvolti.

La “differenza” italiana nell’approccio alla catastrofe, manifestata nella circostanza dei numerosi terremoti di cui, purtroppo, è costellata la storia della Penisola, sta proprio nell’impossibilità di assumere quel punto di vista dello spettatore, indifferente o vuoi anche compassionevole che, invece, caratterizzerà lo sguardo europeo, degli intellettuali e, in seguito, delle opinioni pubbliche dei singoli Stati. Non si tratta, banalmente, soltanto del coinvolgimento diretto determinato dalla situazione territoriale, che espone chi vive in Italia all’eventualità concreta del vissuto del terremoto, ma una costante culturale.

Il pensiero italiano è, per sua intrinseca caratteristica, incline a politicizzare, a socializzare, ma soprattutto a storicizzare la catastrofe. L’evento catastrofico è parte attiva dell’identità italiana, che si costruisce e ricostruisce se stessa a partire dalle rovine, alla stregua di ciò che è accaduto ai palazzi della Roma rinascimentale e barocca, edificati, com’è noto, utilizzando marmi e materiali edilizi attinti dai monumenti antichi. Spesso danneggiati dai ripetuti terremoti del passato, come accadde per il Colosseo, che deve il suo aspetto di anfiteatro “spezzato” al terremoto del 1349 e il cui travertino venne impiegato nel 1634 per costruire Palazzo Barberini.

6. La “social catena” e la bellezza della ginestra

Per concludere, il testo che forse condensa, a livello più alto, il particolare sguardo della cultura italiana sulla catastrofe è l’ultimo grande componimento di Giacomo Leopardi, vale a dire *La ginestra* (1836)²¹. Di fronte al panorama di antica distruzione rappresentato dalle pendici aride e brulle del Vesuvio – lo “sterminator Vesevo” – il poeta di Recanati rievoca la catastrofe dell’eruzione vulcanica che, nel 79 d. C., distrusse Pompei ed Ercolano. Ecco la potenza immane della terra, “dura nutrice”, che colpisce il genere umano “ov’ei men teme”, ossia sul suolo dove poggia i piedi, e “con lieve moto in un momento annulla/ in parte, e può

²⁰ V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Milano 1801, poi a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1929, p. 15.

²¹ G. Leopardi, *Poesie e prose*, in 2 voll., a cura di M. A. Rigoni, Mondadori, Milano 1987, vol. 1, pp. 124-133.

con moti/ poco men lievi ancor subitamente/ annichilare in tutto”(vv. 44-48). Di fronte alla forza scatenata dal vulcano e dal terremoto, innanzi alla catastrofe di cui parlano Plinio il giovane e Tacito, lontana millenni, ma pur sempre vicina, anzi prossima e ancor sepolta sotto le ceneri dell’antica eruzione, l’umanità è e rimane esposta. Il ricordo della catastrofe del passato, le fiorenti città romane e la ricchezza dei luoghi, ora trasformati in deserto lavico dove fiorisce solo il cespuglio della ginestra, devono servire da ammonimento rispetto alla moderna autoesaltazione del genere umano. Come recitano i versi forse più famosi della poesia, “Dipinte in queste rive/ son dell’umana gente/ *le magnifiche sorti e progressive*” (vv. 49-51).

Leopardi critica il pensiero moderno e il razionalismo ottimistico della scienza – qui registriamo le maggiori consonanze con Voltaire e il suo *Poema* sul terremoto di Lisbona – per la sua incapacità di cogliere, come invece seppero fare l’Umanesimo e il Rinascimento, la giusta *misura* in cui collocare l’uomo rispetto alla natura e allo scatenamento delle sue immani forze distruttive. Infatti, che senso ha promettere la felicità del progresso ai popoli, quando bastano “un’onda/ di mar commosso [= un maremoto],/ un fiato d’aura maligna [= una pestilenza],/ un sotterraneo crollo [= un terremoto]?” (vv. 106-108) per annientarli, in modo che a stento ne rimane persino il ricordo? Gli esseri umani, invece, devono acquisire consapevolezza della loro misera condizione in rapporto all’immensità dell’universo e sopportarla con dignità, senza fare appello alla religione o ai romantici titanismi in voga negli autori dell’epoca. Anzi, una volta compresa l’origine fisica del male, questa conoscenza può spingere gli uomini a riunirsi, a vincere gli odi e le inimicizie che li mettono gli uni contro gli altri e stanno alla radice del male morale: “tutti fra se confederati estima/ gli uomini, e tutti abbraccia/ con vero amor” (vv. 130-132).

Allora, la catastrofe ha un effetto benefico, di rischiaramento e di lucidità, perché mette a nudo il patto di solidarietà e di comune difesa dalla violenza della natura matrigna che sta all’origine della società umana. Essa, infatti, “strinse i mortali in social catena”(v. 149). Lo sguardo di Leopardi si sposta sulle rovine di Pompei che emergono dagli scavi, avviati già nel 1748, ossia pochi anni prima del terremoto di Lisbona. Ma di fronte alla storia e alle testimonianze di quelle epoche la cui antichità è vanto per la cultura umana tanto da aspirare alla grandezza dell’eternità, la natura contrappone un’altra scala temporale, quella di uno smisurato e continuo presente:

Così, dell’uomo ignara e dell’etadi/ ch’ei chiama antiche, e del seguir che fanno/ dopo gli avi i nepoti,/ sta natura ognor verde, anzi procede/ per sì lungo cammino/ che sembra star. Caggiono i regni intanto,/ passan genti e linguaggi: ella nol vede:/ e l’uom d’eternità s’arroga il vanto (vv. 289-296).

Qui Leopardi intuisce l'elemento che conduce, al di là delle capacità della scienza contemporanea di spiegare le cause dei terremoti e di fornirci strumenti per prevederli, verso la domanda più radicale, quella del senso ultimo dell'evento²². La scala temporale dei terremoti non è la scala della vita umana e neppure quella della storia dell'uomo e degli esseri viventi. Ecco allora che se le catastrofi circoscrivono lo spazio del loro accadimento, dal momento che possono essere vicine o lontane, dividendo, in questo modo, il genere umano in vittime e spettatori, il tempo lungo che è proprio della catastrofe sismica spinge tutta l'umanità dalla stessa parte, quella delle vittime, rendendo impossibile il ruolo dello spettatore distaccato. È la storia, non il sapere delle scienze a unificare il genere umano in un comune destino. È la storia a mettere gli esseri umani di fronte ai loro limiti, al rischio di dimenticarli o all'arroganza di credere che essi siano dei semplici confini, indefinitamente superabili. Ecco allora il senso della metafora della ginestra. La storia, la cultura, l'arte e le opere degli esseri umani non possono gareggiare con il *tempo lungo*, di cui non si intravede la fine, della natura e, presto o tardi, tutt'altro che eterne, sono destinate a soccombere e a sparire. La catastrofe umilia il genere umano e la sua potenza, ma al contempo fa emergere ciò che lo distingue dalla natura e può servire ad accomunare gli uomini fra loro. Si tratta di quel sentimento estetico che, malgrado la catastrofe sia sempre incombente, sa cogliere lo splendore della "lenta ginestra" e restare incantato per la sua grazia, pur sapendola fugace ed effimera, ossia fatta del *tempo a termine* che è proprio di tutto ciò che vive²³, come si addice alla più grande bellezza.

²² Per un pensiero dell'evento come filosofia dell'esperienza cfr. A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 25-41.

²³ Cfr. A. Tagliapietra, *Tempo a termine e tempo senza fine. Breve storia figurale della temporalità*, a cura di C. Piccione, Mimesis, Milano-Udine 2018.

**L'esperienza del terremoto.
Filosofia della catastrofe e pensiero italiano**

The word *catastrophe* indicates the experience of a sudden and disastrous change in the state of things. Earthquakes show us the authentic face of catastrophe as an experience of being at the mercy of a appalling event, chaotic and, although scientifically explained today in its causes, still unpredictable and, therefore, ultimately random. Thus the catastrophe, beyond the answers of science, develops a radical, authentically philosophical question, that of the meaning and order of the whole. The essay examines the reactions of philosophical thought to the event of the 1755 Lisbon earthquake and the difference between European and Italian thought in the construction of a philosophy of catastrophe.

KEYWORDS: Catastrophe, spectator, cultural apocalypse, Italian thought, history