

# IMPARARE DALLA CATASTROFE. RIFLESSIONI SUL SENSO ODIERNO DEL MALE E DELLA PREVENZIONE AMBIENTALE

di *Alessandro Poli\**

*Quando commentiamo l'arrivo di calamità naturali imprevedibili e incontrollabili, dando per scontato che il futuro sia prevedibile e i rischi controllabili, ci comportiamo come giocatori di azzardo. Lo tsunami del 2004, la recente alluvione della Birmania, il terremoto cinese dello Sichuan dello scorso maggio, sono eventi inimmaginabili che risvegliano suggestioni concettuali. Lo statuto ontologico del male, il significato e la giustificazione della sofferenza diventano davanti a eventi catastrofici di tale portata argomenti di riflessione profonda. È possibile rivedere il concetto di prevenzione, componendo i nessi che legano il concetto di futuro alle previsioni della scienza? La maniera in cui intendiamo oggi lo statuto metafisico del futuro in rapporto alla contingenza degli eventi rappresenta un ostacolo piuttosto che un vantaggio per il concetto di prevenzione? Attraverso una "carrellata cinematografica" sulle riflessioni in merito della recente e remota filosofia, l'articolo affronta questo stimolante interrogativo, sollecitando una riflessione sul senso odierno del male.*

*When we make comments on unpredictable and uncontrollable natural disasters, and take for granted that future can be easily foreseen and risks can be kept under control, we act as gamblers. The 2004 tsunami, the recent flood in Burma, the earthquake, that hit Sichuan province in China last may, are all unpredictable events which evoke conceptual suggestions. In front of such catastrophic events, evil's ontological statute, justifications for grief and distress become focus points for a deep meditation. Can we re-examine the concept of prevention, putting together the links which connect the concept of future with science forecasts? Is it an obstacle or a benefit for the concept of prevention the interpretation we give to the metaphysic statute of Future in relation to event contingency? Through a tracking shot on the considerations concerning recent and remote philosophies, the article faces that stirring question, asking for a deep meditation on the current sense of evil.*

**A**l termine di una delle sue indagini, Monsieur Dupin sostiene che niente è più difficile che convincere il lettore medio che se un giocatore di dadi tira due volte di seguito il sei in una parti-

\* Dottore di Ricerca, Università degli Studi di Macerata



ta, questo basta per scommettere con buon margine di sicurezza che il sei non uscirà una terza volta. Questa è una suggestione che l'intelletto rifiuta, ma non si capisce come i due lanci conclusi e sepolti nel passato, possano esercitare un'influenza su un lancio che esiste solo nel futuro. La possibilità di tirare un sei sembra la stessa che in qualunque altro momento – cioè soggetta solo all'influenza di qualunque lancio di dadi<sup>1</sup>. L'esempio di Poe non è solo indice della sua ontologia ludica, ma descrive il vizio di forma che regge il nostro intelletto, le difficoltà con cui immaginiamo lo statuto degli eventi futuri, o cediamo all'impulso di semplificare, categorizzare e generalizzare la logica degli eventi.

Ci ripetono che il futuro è prevedibile e i rischi controllabili, sicché non ci comportiamo in maniera difforme da quella dello scommettitore di dadi quando commentiamo l'arrivo di eventi catastrofici, sovrastimando il valore delle spiegazioni razionali degli eventi passati e sotto-determinando la prevalenza di dati casuali incontrollabili. Il susseguirsi rapido di disastri naturali scompiglia qualsiasi statistica; la calamità appare un oltraggio alle nostre capacità predittive. Lo tsunami del 26 dicembre 2004 e i suoi effetti erano inimmaginabili; la recente alluvione della Birmania era inconcepibile, tanto quanto il successivo devastante terremoto cinese, o l'improvvisa alluvione in Piemonte. Se appariva ai nostri occhi impensabile l'avvicinarsi ristretto di eventi calamitosi, il vizio è tutto nel nostro sguardo; piuttosto che reiterare commenti basiti, è opportuno riconoscere che la catastrofe è dappertutto.

Gli eventi tragici risvegliano però una marea di suggestioni concettuali che andrebbero esaminate in maniera particolareggiata. Ciò è stato in parte fatto nel pamphlet di Jean Pierre Dupuy, *Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità morale nelle catastrofi odierne*. Prendendo spunto dallo tsunami thailandese, il testo riporta in auge la questione delle teodicee moderne e contemporanee, ossia ritorna a pensare allo statuto ontologico del male, alla giustificazione e al significato della sofferenza. La questione del senso si accende esclusivamente di fronte all'esistenza del negativo, la cui realtà non poteva essere conciliata con il volere di Dio, assolutamente tendente al bene. Il male richiedeva perciò una giustificazione. Parimenti, finché Lisbona non fu distrutta dal celebre terremoto, Voltaire neppure sognò di chiedere una giustificazione dell'esistenza della città, cioè di indagare il senso della città di

<sup>1</sup> E.A. POE, I racconti del mistero. Le inchieste di Monsieur Dupin, Newton, Roma 1991, p. 81.



Lisbona, motivo per cui l'odierna domanda sul senso degli eventi può esser considerata come la versione secolarizzata della domanda sulla teodicea<sup>2</sup>. Ma Dupuy non si limita a tale constatazione. Il filosofo francese ricostruisce il percorso che ha progressivamente condotto dall'agostiniano *Si Deus est, unde malum?*, alla «derealizzazione» moderna e contemporanea del male fisico: esamina le risposte date alla domanda di senso e gli ostacoli teorici che hanno determinato la sparizione delle catastrofi dall'orizzonte degli eventi, le cause che portano dall'antico «scandalo metafisico» rappresentato dal cataclisma, oltraggio alla bontà della creazione di cui deve render conto Dio stesso, all'atteggiamento antimetafisico con cui oggi s'imputa la responsabilità di quanto accade esclusivamente all'uomo. Il suo percorso teorico può esser dunque utilizzato per rivedere il concetto di prevenzione, poiché scomponendo i nessi che legano il concetto di futuro alle previsioni della scienza, Dupuy smaschera la schizofrenia della razionalità odierna, moralmente fatalista e logicamente tracotante.

Se una proposta così teorica può apparire una «invasione di campo», uno sguardo difforme portato avanti da «non addetti ai lavori» rispetto ad una questione specificatamente tecnica come quella della protezione ambientale e civile, quindi come una riflessione del tutto avulsa dalle concrete situazioni d'intervento che caratterizzano quest'attività, le tesi sostenute da Dupuy si configurano al contrario come un contributo originale che spinge verso un totale cambiamento nell'attuazione delle misure di prevenzione; offre nuovi strumenti teorici per comprendere il mondo ed agire – di conseguenza – criticamente in esso. Le tesi del testo, rielaborate nella personale prospettiva, ampliano l'orizzonte problematico che soggiace alla definizione di rischio naturale come combinazione del rischio geologico generatore, con la vulnerabilità, intesa come effetto sulle installazioni umane. Vi sono dei motivi, storici e metafisici, per cui nel calcolo del rischio si tende ad ampliare il valore del fattore antropico, fino a far scomparire la naturale presenza di calamità all'interno delle dinamiche ambientali. Di questo bisogna dar conto ed è possibile farlo mediante l'analisi (1) del concetto di evento, (2) del processo che parte dalla giustificazione razionale del male e giunge all'antropomorfizzazione e naturalizzazione della catastrofe, dunque mediante (3) un'accorta revisione del principio di precauzione.

<sup>2</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 358.



## 1. Il futuro possibile

La maniera in cui oggi intendiamo lo statuto metafisico del futuro in rapporto alla contingenza o necessità degli eventi, rappresenta più un ostacolo, che non un vantaggio, per il concetto di prevenzione. Un diverso spirito «filosofico in grado di proteggerci da noi stessi», denominato da Dupuy «catastrofismo illuminato»<sup>3</sup>, fa invece leva su un concetto di futuro in contrapposizione a quello appartenente alla metafisica comune. Su tale argomento ruotano le riflessioni del filosofo francese, in parte mutate dal pensiero di Günther Anders.

I limiti con cui s'immaginano le conseguenze del futuro, sono stati illustrati da Anders con la parabola del profeta di sventura. Immaginò che Noè, cercando di volgere a proprio vantaggio la cattiveria e la superstizione del popolo, si vestisse a lutto e comunicasse ai propri concittadini la loro morte a seguito del diluvio.

Gli venne chiesto se qualcuno era morto e chi era morto. Noè rispose che erano morti in molti e, con gran divertimento per coloro che ascoltavano, che quei morti erano loro. Quando gli fu chiesto quando si era verificata la catastrofe, egli rispose domani. [...] Dopodomani il diluvio sarà una cosa che sarà stata. [...] A sera un carpentiere bussò alla sua porta e gli disse: lascia che ti aiuti a costruire l'arca, perché quello che hai detto diventi falso<sup>4</sup>.

Nelle parole del profeta di sventura il lutto per i morti che non sono ancora tali è già presente, invertendo il tempo e rendendolo circolare, cosicché il futuro diviene un eterno presente. Tra previsione passata ed evento futuro viene a porsi una positiva tensione circolare. Allo stesso modo, il detto della tradizione amerindia – «La terra ci è data in prestito dai nostri figli» – postula l'esistenza di un'idea ciclica del tempo, che non è più la nostra, ma che può esser fatta propria. Il detto citato impone di pensare un'inversione temporale in cui siano le generazioni future a darci la terra: l'uomo non è il «proprietario della natura» ma ne ha solo l'usufrutto ricevuto dal futuro. Occorre quindi proiettarsi nel futuro e vedere il presente in funzione delle esigenze di uno sguardo che è stato l'uomo stesso a generare. Questo sdoppiamento che ha la forma della coscienza, rafforza la reciprocità tra il presente e il futuro.

3 J.P. DUPUY, *Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo*, Donzelli Editore, Roma 2006, p. 21.

4 Riprendo la citazione dal testo di Dupuy (pp. 8-9), presente in G. ANDERS, *I morti: discorso sulle tre guerre mondiali [1964]*, seguito da *Hiroshima è dappertutto: una prefazione [1982]*, Linea d'ombra, Milano 1990, pp. 16-23.



Nella parabola andersiana, il futuro è anticipato dal profeta, da colui che grazie alle proprie capacità riesce a rappresentare ciò che avverrà. Il «profeta di sventura» ha un rapporto conflittuale con la società poiché se le sue previsioni si realizzano nessuno è a lui grato, ed è accusato di essere la causa della disgrazia annunciata; se invece la catastrofe non si verifica, si dileggia *a posteriori* la sua aria da Cassandra, destinata a fare previsioni inascoltate. Nell'atteggiamento comune non si tiene però mai conto del fatto che se la catastrofe non c'è stata è proprio perché l'annuncio è stato fatto e ascoltato. «La profezia di sventura è fatta per scongiurare che si verifichi quanto è temuto; sarebbe il colmo dell'ingiustizia deridere in seguito gli allarmisti con l'argomento che in fondo non è andata così male; l'aver avuto torto sarà il loro merito»<sup>5</sup>.

Mentre l'anticipazione del futuro al presente permette di rendere credibile la prospettiva della catastrofe, l'idea di questa circolarità non ha però alcun senso nella metafisica comune. La nostra idea di prevenzione consiste per lo più «nel fare in modo che un possibile che non si vuole, venga spedito nel campo ontologico dei possibili non attualizzati»<sup>6</sup>. Le previsioni odierne, anche se determinate alla luce di evidenze scientifiche, mantengono nella metafisica comune lo statuto di possibile, cioè possono o non possono realizzarsi. Il futuro è immaginato come un'arborescenza, come un catalogo di futuri possibili, e quello realizzato sarà quello che noi abbiamo scelto; ciò che è possibile è quindi destinato a non realizzarsi necessariamente<sup>7</sup>. Questo modo d'intendere il futuro è in ogni modo familiare: appartiene a film di fantascienza che tratteggiano la struttura della nostra logica temporale, quali *Minority report* (Spielberg, 2002) o *La zona morta* (1983) di David Cronenberg; si ritrova anche nella letteratura di Borges, in cui il tempo è il «giardino dei sentieri che si biforcano». Ma tale concezione del possibile ha in realtà delle origini moderne, se non Scolastiche, ben radicate nella tradizione metafisica.

È con Leibniz che si passa definitivamente dalle modalità tipiche della tradizione aristotelica, in cui ciò che è possibile è destinato, prima o poi, a realizzarsi (Principio di Pienezza), alle modalità logiche, in cui possibile è tutto ciò che non è contraddittorio, ma non per questo il possibile è

5 H. JONAS, Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica, Einaudi, Torino 2002, p. 150.

6 J.P. DUPUY, Piccola metafisica degli tsunami, cit., p. 17.

7 Ivi, pp. 17-18.



destinato a realizzarsi. Gli eventi esistono solo come teoriche possibilità: *in mente Dei* ci sono un'infinità in atto di possibili destinati a non concretizzarsi che compongono l'intera sfera dell'intelligibile; per cui ciò che accade, accade in modo infallibile e certo, benché senza necessità, perché vi sono un'infinità di eventi possibili che non raggiungono l'esistenza, motivo per cui il contrario di ciò che accade è sempre possibile<sup>8</sup>.

Rivolgendo tutto ciò allo statuto della catastrofe, questa assume il duplice e paradossale statuto d'evento necessario e contingente. Il mondo è uno soltanto, per cui ogni evento passato è necessario sia *ex hypothesi*, cioè dal punto di vista della prescienza divina, sia perché è contraddittorio pensare che non sia stato, essendo indelebile dall'orizzonte storico. Gli eventi futuri e passati hanno però un identico *status* modale per il quale sono (dal punto di vista della prescienza divina) in se stessi contingenti, perché l'evento sarebbe potuto andare in altra maniera, o non realizzarsi affatto. Tale struttura concettuale è ancor più solidificata nel sentire comune: il passato diviene il regno della necessità, luogo in cui posso ricostruire una rete di rapporti desumendo che le cose non potevano non andare nella maniera in cui, di fatto, sono andate; il presente è invece percepito come il regno della libertà e si vive il futuro in termini di probabilità.

Si evidenziano dunque due diverse immagini contrapposte della previsione. La prima assume su di sé il peso del futuro in modo da creare un profondo legame con il presente; l'altra, reitera i vizi metafisici confidando sull'infondatezza del principio di pienezza. In entrambi i casi le informazioni in nostro possesso non spingono nel modo opportuno ad agire: non è sufficiente sapere per accettare quello che si sa ed operare di conseguenza. Ciò è causato dalla reticenza con cui (non) accettiamo le conseguenze di ciò che sappiamo, e dalla difficoltà di credere nell'evidenza dei pericoli esistenti, poiché le strutture della metafisica comune indicano come potrebbe essere il futuro tra i tanti futuri possibili. Il catastrofismo illuminato considera questa derealizzazione del futuro l'ostacolo metafisico maggiore: se il futuro non è reale, non lo è neppure la catastrofe, e credendo di poterla evitare crediamo che questa non ci minacci.

8 Cf. G.W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, a cura di V. Mathieu, San Paolo, Milano 1994, §§ 414-417; E. SCRIBANO, *L'argomento ontologico da Anselmo a Kant*, Laterza, Bari 1994, pp. 129-171; E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze, Firenze 1986, pp. 122-123. La questione, non a caso, è sviluppata da Leibniz in stretta connessione con il problema della giustificazione della bontà e libertà di Dio.



## 2. La derealizzazione della catastrofe.

### a) Dalla teodicea all'antropodicea

Ai «vizi concettuali» fin qui incontrati, si aggiungono consolidate riflessioni sulla natura del male. Le risposte date alla domanda sul senso degli eventi o le considerazioni ravvivate ad esempio dallo tsunami del 2004, non sono poi molto diverse da quelle formulate dopo lo storico terremoto che il 1 novembre 1755 mandò in frantumi la capitale portoghese e qualsiasi ottimismo metafisico. Naturalmente le parole utilizzate non sono più le stesse, ma le risposte che la società formula di fronte alla catastrofe rimangono sorprendentemente simili.

Il problema del male fu affrontato di petto nel sistema monocausale agostiniano, gettando le basi per le successive teodicee. Il male si compone su un triplice piano, metafisico, morale e fisico. Se il male metafisico è inerente alle limitazioni dell'essere e conveniente all'ordine del creato, per cui ogni sostanza è perfezione e il male è diminuzione del bene delle nature, il male morale è frutto dell'uso disordinato della volontà, mentre quello fisico è proprio della condizione umana, conseguenza della colpa (*Confessioni*, VII, 7, 11-13, 19). Dio non ha dunque voluto il male morale, ma non ha potuto fare altro che permetterlo, perché creando l'uomo a Sua immagine lo ha creato libero, quindi libero di scegliere il male. La causa del peccato e del male morale è l'uomo stesso, e la morte, la malattia o le avversità diventano la giusta punizione inflitta da Dio a chi aveva peccato contro di Lui. A tal proposito, Dupuy riporta il versetto del Vangelo di Luca (13, 4) – «E quei diciotto, sopra i quali rovinò la torre di Siloe e li uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme?» – il quale esemplifica il modo in cui si è soliti pensare che il male sia la giusta punizione per le mancanze e colpe umane.

Per quanto possa sembrare semplicistica la giustificazione data, una pseudo-risposta che priva di qualsiasi sostanzialità il male, perpetua invece nei secoli rafforzandosi proprio nelle due repliche filosofiche al cataclisma di Lisbona, quella di Voltaire e quella di Rousseau. Il primo pubblicò nel 1756 il *Poème sul désastre de Lesbonne*, al quale replicò Rousseau lo stesso anno indirizzandogli una celebre lettera.

Nella *Lettre à Monsieur de Voltaire*<sup>9</sup> e ne *L'Emile*, il filosofo ginevrino sostiene che gli uomini sono la causa dei loro stessi mali. Di conse-

9 J.J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. IV, pp. 1061-1062.



guenza essi possono anche evitarli modificando la propria condotta. Il principio del male non è in un ipotetico «altrove», ma nell'uomo libero, perfezionato e corrotto. L'origine del male è interamente umana: «Uomo, non cercare più l'autore del male, quell'autore sei tu stesso. Non esiste altro male oltre a quello che tu ti fai e che tu soffri, e l'uno e l'altro vengono da te», ribatte *L'Emilio*. Rousseau demistifica la metafisica rivelandoci il suo fondamento antropologico: l'ordine si costituisce sempre a spese delle vittime e il meccanismo vittimista altro non è che un fenomeno collettivo tramite il quale far pace con se stessi.

Se è innegabile che Rousseau apre la strada della modernità, sollevando Dio dalla responsabilità del male e posandola sulle spalle degli uomini, privando la nozione di male metafisico e fisico di ogni senso, altrettanto fa Voltaire, benché preferisca guardare in faccia la contingenza degli eventi senza abbandonarsi alle finte consolazioni delle spiegazioni razionali, rinunciando alla possibilità che gli eventi s'integrino tra loro all'interno d'una concatenazione di cause ed effetti. Voltaire, tanto nel *Poème* quanto nel *Candide*, capì bene che nonostante ogni passo della vita umana obbedisca al principio di ragione sufficiente leibniziano, in base al quale c'è sempre un motivo perché le cose avvengono in un determinato modo e non altrimenti, l'integrazione dei vari momenti non è ordinata secondo precise ragioni. Nel *Candide* Voltaire confuta come velleitario ogni tentativo di risalire, attraverso una connessione infinita, al piano divino, piano dell'armonia universale in cui anche il più tragico evento acquista senso. Perciò sostiene che sulla terra c'è del male e del bene ma nessun filosofo ha mai potuto spiegare l'origine del male morale e del male fisico, perché il libro della sorte si chiude al nostro sguardo. Voltaire accetta la nostra ignoranza e guarda negli occhi la crudele contingenza della sorte.

Tornando ai giorni nostri, le similitudini tra il caso specifico della Thailandia e le teodicee moderne, sono apparse evidenti agli occhi di molti; il commento allo tsunami asiatico avuto in Francia, ha ripreso nella sostanza quanto detto a suo tempo da Rousseau. Il modello di crescita basato sullo sviluppo sfrenato del turismo ha contribuito a distruggere la natura, a causa dell'urbanizzazione a oltranza delle coste, la deforestazione, mali che ci sono familiari e che molti autoctoni hanno percepito al pari di una vendetta della natura e un avvertimento divino. Se le barriere coralline e le mangrovie costiere non fossero state impietosamente distrutte dall'urbanizzazione, dall'acquacoltura e dal



riscaldamento climatico, avrebbero potuto frenare l'avanzata dell'onda e ridurre significativamente le dimensioni del disastro. Inoltre, le autorità thailandesi erano state rapidamente informate dell'esistenza del sisma e della probabilità di uno tsunami, ma avevano deciso di non dare l'allarme per non mettere in pericolo l'industria turistica del Paese. La radice del male sta dunque nell'uomo, nella sua libertà morale naturalmente indirizzata al peggio. Oggi come allora, il male morale sommerge e nasconde ogni eventuale residuo del male naturale e fisico, mentre la teodicea, la spiegazione del male in termini che seguono evidentemente la nostra idea del rapporto esistente tra colpa e pena, si rivela una *forma mentis* universale di ogni uomo posto di fronte alla disgrazia.

Neanche i commenti volterriani son mancati. Si è visto come alcune persone sono scampate al cataclisma in condizioni improbabili, a volte grottesche; altre, che stavano loro accanto, sono state trascinate via senza pietà. Alcuni bimbi sono sopravvissuti seduti su un materasso, mentre altri sono stati strappati dalle braccia della madre. Tutto questo senza un'altra logica se non quella della cieca sorte. La natura appare in questo modo dominata da un caos non razionalizzabile ed impossibile da capire, irrimediabilmente impenetrabile per la ragione umana. Se non proprio senza alcuna ragione – come c'insegna il sarcasmo del *Candide* – nasce l'impressione che il senso dell'evento è che non ha nessun senso, o per lo meno uno a noi accessibile.

Di là dal buonismo che ha tentato in seguito di trasformare la catastrofe thailandese in una corsa per gli aiuti, in una struggente favola natalizia la quale dà l'impressione che l'uomo sia sempre in grado di superare le difficoltà<sup>10</sup>, la resa d'ogni ragione appare tuttavia illecita. Lo stile volterriano con cui il Vecchio di *Romanzo criminale* sentenzia che questo non è più il secolo di Hegel, ma il secolo di Magritte, il secolo in cui non c'è niente che colleghi le cose tra loro, tranne il caso, è immorale e ci richiama all'attuazione di nuovi percorsi di senso. Con ciò, non s'intende sostenere che siamo statisticamente in grado di pre-

<sup>10</sup> «La generosità del mondo è stata senza dubbio sorprendente, ma noi a volte ci serviamo della compassione come di una nebbia dalla quale ci avvolgiamo per non vedere l'abisso. C'è qualcosa di morboso nel trasformare questo disastro in una storia felice che ci riscalda il cuore in questo periodo festivo. C'è qualcosa di morboso nel farne una storia che parli di noi, che abbiamo dato, molto più che di loro, le cui vite sono state spezzate. Ed è decisamente morboso farne il pretesto per mediocri lamentele politicanti, come molti hanno fatto in un modo che provoca la nausea. Questo è il momento della pena che proviamo pensando ai morti e a tutti quelli, tra noi, che non trovano spiegazione». D. BROOKS, *A time to Mourn*, in "New York Times", 1 gennaio 2005.



visioni esatte riguardo agli eventi futuri o poco lungimiranti nel saperle prevedere, ma che ci sentiamo sempre meno moralmente responsabili delle conseguenze delle nostre azioni; siamo sul piano etico del senso, non su quello della probabilità statistica. Quest'atteggiamento, molto più pericoloso di tutti gli istinti malvagi innati nell'uomo, ci proietta all'interno della stessa logica che reggeva la discolpa di Adolf Eichmann.

Nel libro dedicato al processo di Eichmann, Hanna Arendt<sup>11</sup> sostiene che lo zelante funzionario nazista non voleva fare il male: semplicemente non ha mai saputo quello che faceva. La Arendt non ha fatto altro che mettere in risalto la lontananza dalla realtà, la mancanza di idee (*thoughtlessness*) di Eichmann, miopia dietro la quale molto spesso anche noi ci trinceriamo. L'unica giustificazione che Eichmann durante il processo a Gerusalemme ha saputo dare del suo comportamento, è stata quella di ridurre la sua funzione al rango di semplice ingranaggio all'interno di un meccanismo più complesso di cui non conosceva le finalità. La sua azione, al pari di quella di una rotella dell'orologio, era meccanica ed inconsapevole degli effetti futuri. Da questo punto di vista, egli scambia (come fa Voltaire nel *Candide* interpretando scorrettamente il Principio di Ragione leibniziano) la causalità efficiente e i suoi nessi cogenti di cause-effetti, di antecedenti-conseguenti, con il «regno dei fini», degli scopi e delle ragioni che causano una decisione – stessa malattia che affligge il nostro tempo. Mentre dovremmo accettare una responsabilità infinita nei confronti dell'ordine naturale del mondo, pur apparendo ciò come un peso insostenibile, il meccanismo per il quale non ci sentiamo responsabili d'effetti (in questo caso ambientali) geograficamente e temporalmente lontani dalle cause che li hanno prodotti, rassicura fin nel profondo il nostro animo.

Eichmann è invece pienamente responsabile dei suoi crimini, e altrettanto lo siamo noi delle nostre azioni, non perché siamo in grado di portare alla luce i determinismi causali che spiegano il suo comportamento, ma perché vi sono delle ragioni all'interno della libertà dell'accusato; l'errore non va ricercato nei meccanismi causali che hanno condotto al delitto, ma nelle ragioni che l'incriminato aveva di commetterlo: non sul versante della natura, ma su quello della libertà. Questa schizofrenia moderna, crede ciecamente nella possibilità che ogni

<sup>11</sup> H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1995.



tappa o processo si spieghi causalmente, al punto che facciamo della causa, nel senso della causalità efficiente, una «causa» nel senso morale del termine. In tal modo abbiamo inserito un cuneo tra le cause e le ragioni, ossia una distanza sempre maggiore tra l'inconsapevolezza e l'assunzione di responsabilità, che sarebbe invece incredibilmente ridotta se cercassimo le ragioni che motivano il nostro agire tra gli intenti e scopi, finalità e obiettivi che ci prefiggiamo. È in gran parte questo il processo con cui arriviamo banalmente a compiere del male, senza sentircene responsabili.

### ***b) La naturalizzazione del male***

L'illuminismo ha quindi radicalmente cambiato il nostro rapporto con i fenomeni esterni distinguendo in maniera chiara il mondo della natura e quello della ragione, ma con-fondendo tra loro il male fisico e il male morale. Le catastrofi possono avere dunque diversa origine ma diventano sorprendentemente simili i modi in cui le spieghiamo: la distinzione per cui si può parlare di male fisico come conseguenza del male morale, ovvero che il primo sia il giusto castigo per il secondo, non ha più senso per noi moderni che uniamo disordinatamente insieme catastrofi naturali e morali.

Susan Neiman ha mostrato che il processo di responsabilizzazione dell'uomo anche del male fisico avviato da Rousseau, finiva per arenarsi sotto il peso della responsabilità eccessiva che il filosofo attribuiva agli esseri umani<sup>12</sup>. Se il male morale è ovunque e l'uomo ne è responsabile, significa semplicemente che l'uomo ha occupato il posto di Dio e la teodicea si trasforma, secondo il neologismo di Jankélévich, in antropodicea<sup>13</sup>, ossia bene e male non sono se non cose che si riportano esclusivamente a noi. La razionalizzazione delle tragedie del secolo scorso, conferma il processo in atto.

Neiman analizza catastrofi differenti tra loro, come Lisbona, Hiroshima o gli attentati dell'11 settembre, e mostra che quando il male raggiunge i livelli massimi, come ad Auschwitz, le categorie morali che nella vita comune ci servono per esprimere giudizi, vanno in frantumi. Non avendo parametri in grado di razionalizzare gli eventi, la strategia difensiva dell'uomo consiste nell'imputare alla natura la responsabilità

12 S. NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2002.

13 Cf. V. JANKÉLÉVICH, *Il non so che è quasi niente*, Marietti, Genova 1997.



di una parte delle disgrazie che ci opprimono. Questa natura evidentemente non è quella fisica, ma è una natura in qualche modo «morale»: è una concezione del mondo naturale che imita la morale. Non si può allora spiegare il male se non con parole che ricordano un'aggressione all'ordine naturale del mondo. Le prove che dimostrano il bisogno odierno di assegnare la responsabilità delle catastrofi alla natura, anche di quelle che non sono naturali, sono facilmente rintracciabili: la Shoah o la minaccia nucleare apparsa nel XX secolo, hanno in comune il fatto di avere «gettato» il male morale nel mondo della natura.

Ad esempio, la scelta di chiamare l'olocausto «shoah», termine che alcuni rabbini hanno trovato nella Bibbia, è assai indicativa. Shoah significa «catastrofe», «distruzione», ma si riferisce a una catastrofe naturale. Uno tsunami è un fenomeno di shoah, non uno sterminio. La scelta di tale nome, testimonia la volontà di non voler riconoscere la tragedia per quello che è; è esempio dell'umana impossibilità di razionalizzare un male, o indice della volontà d'incomprensione, volontà di non capire quando ciò non è possibile, al punto di paragonare l'annientamento del popolo ebraico ad una catastrofe naturale<sup>14</sup>.

Altra prova è data dai resoconti dei sopravvissuti allo sgancio delle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, il 6 e 9 agosto del 1945. Anders fu molto segnato dall'evento, e raccolse le testimonianze dei superstiti nel testo *Diario di Hiroshima e Nagasaki* (1958). Il filosofo tedesco arrivò a concludere che si potesse paragonare Hiroshima ad Auschwitz, in quanto una volta superati i limiti morali, nessuna etica ha categorie in grado di valutare ciò che è successo. Essendo la razionalizzazione impossibile, i sopravvissuti di Hiroshima parlano sempre della catastrofe «come di un terremoto, di uno tsunami o di un meteorite». Non si tratta dunque di una semplice assenza di linguaggio, o di utilizzo d'espressioni sinonimiche, ma del compimento del processo avviato dall'epoca moderna: apparentemente abbiamo proiettato il male fuori dalla sfera degli uomini, facendo della natura una potenza distruttiva sempre pronta a piombare addosso all'umanità, ma continuiamo implicitamente a credere nell'esclusiva radice morale della catastrofe pur proiettando tale immensa responsabilità nell'ordine naturale degli eventi.

Sostiene dunque Dupuy: «il catastrofismo illuminato è un'astuzia che consiste nel dividere l'umanità dalla propria violenza facendo di

<sup>14</sup> C. LANZMANN, Hier ist kein Warum, in *Le Mal*, ed. par J.B. Pontalis, Gallimard, Paris 2002.



quest'ultima un destino, senza intenzione ma in grado di annientarci. L'astuzia consiste nel fare come se fossimo la sua vittima, pur essendo consapevoli che siamo la causa unica di ciò che succede»<sup>15</sup>. Infatti, se il catastrofismo illuminato punta a dividere l'umanità dalla propria violenza, facendo di quest'ultima un vero e proprio «destino», esso è efficace nel realizzare un grande raggio: convincere l'umanità del fatto che essa è vittima e causa di quanto può accadere. L'intersezione del piano morale con il catastrofismo naturale, ne esce se possibile ancor più rafforzato, in quanto il riferimento al regno della Natura rappresenta un'astuzia metafisica per sbarazzarsi di una parte di responsabilità del male facendo di esso una fatalità, una trascendenza laica.

L'illusione che accompagna l'osservatore odierno è la stessa con cui si ritengono le catastrofi passate «esperimenti di catastrofi», giammai reali ma sempre «prove generali» in attesa di uno sconvolgimento planetario più grande dei precedenti. Sicché, dinanzi alla catastrofe manteniamo due alternative condotte, entrambe irreali e idealizzanti: (a) o si confida ottimisticamente nella capacità risolutiva dell'uomo, in un'ultima sterzata che evita l'impatto disastroso; (b) o si accetta fatalmente e con sottomissione un destino di cui non ci sentiamo artefici. La prima possibilità è l'immediata conseguenza del tracotante orgoglio metafisico moderno, dove tutto ciò che costituisce finitezza dell'uomo è ridotto al rango di problema da risolvere. Parimenti, se è la vulnerabilità delle infrastrutture, il numero di danni e gli effetti sulle installazioni umane, il parametro che misura la dimensione delle catastrofi, s'immagina che migliorando la sicurezza delle installazioni, o eliminandole del tutto, si elimini anche la catastrofe. Ciò comporta la derealizzazione dell'evento catastrofico: mentre si confida nell'adeguatezza delle misure cautelative, e nel fatto che tutto possa volgersi al meglio grazie alla nostra volontà e capacità, ogni allarmismo diventa infondato. Questo è l'ostacolo più insormontabile per la posizione del catastrofismo illuminato – l'atteggiamento in grado di proteggerci da noi stessi.

Più articolato è il percorso che giunge ad accettare la seconda ipotesi. L'eccessiva moralizzazione della catastrofe, intesa come un qualcosa d'inevitabile e giusto, la moneta con cui la natura ripaga le nostre colpe ambientali, spesso dimentica che l'universo fa semplicemente il suo corso. Bisogna dunque concludere che le catastrofi fanno parte dell'orizzonte naturale degli eventi e che il principio di precauzione ha delle basi più solide di

15 J.P. DUPUY, *Piccola Metafisica degli tsunami*, cit., p. 111.



quanto non sembri. Lo scomodo principio, per il quale la mancanza di una certezza scientifica circa i rischi e la probabilità di future catastrofi non deve essere addotta come scusa per non fare nulla<sup>16</sup>, rimane spesso inascoltato, così com'è riduttivo pensare che debbano essere accolti soltanto gli allarmi lanciati dalla comunità scientifica, o formulati nel linguaggio della scienza odierna. Le statistiche e i modelli probabilistici sono di certo utili, ma sono per lo più rassicuranti e non spingono verso un nuovo spirito cautelativo. Ad esempio, anche se la probabilità di un disastro nucleare in una centrale di ultima generazione è prossima allo zero, ciò non toglie che l'evento sia sempre possibile; che tale valore sia vicino alla certezza assoluta o allo zero, non muta lo statuto dell'evento; il nostro compito diventa perciò un altro, ed è quello di lavorare sulle condizioni *sine qua non*, sui requisiti necessari e sufficienti perché la catastrofe non accada. Questa forma di prudenza riconosce la catastrofe come tale – non come una possibilità remota – né chiede di riuscire a immaginare «l'impossibile», ma semplicemente di riconoscere, come ha scritto Nassim Nicholas Taleb<sup>17</sup>, che «la razza umana è affetta da una sottovalutazione cronica della possibilità che il futuro si allontani da un percorso inizialmente previsto».

Tuttavia l'ottica utilitaristica è sempre pronta a rinegoziare il valore del principio di precauzione in nome dei benefici economici che derivano dalla possibilità d'intraprendere dei rischi; il tornaconto economico monetario, il rapporto rischi-benefici, è la sola motivazione trovata perché il principio di precauzione resti lettera morta<sup>18</sup>. Questa va annoverata come la prima responsabilità dell'uomo nei confronti delle situazioni causate dallo scatenarsi dei fenomeni naturali. Attuare una sorta di rivoluzione che recuperando il concetto metafisico di futuro e quello etico di responsabilità sappia costruire percorsi di attenzione nei confronti di tutta la natura e dell'uomo, è invece fondamentale. La nuova – e necessaria – «moralizzazione» del genere umano può fare a meno dell'ottimismo e del pessimismo ma deve, con lucidità, riconoscere la propria finitezza, avviando percorsi capaci di colmare i bisogni generati dallo stato naturale dell'uomo, caduco e precario.

16 Cf. J. BOYKOFF, M. BOYKOFF, An Inconvenient Principle, in "CommonDreams.org", 6 luglio 2006, <http://www.commondreams.org/views06/0706-26.htm>

17 Cf. N.N. TALEB, Il Cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita, Il Saggiatore, Milano 2008.

18 Entro quest'ottica si muove l'ultimo lavoro di B. LOMBORG, Siamo freschi. Perché non dobbiamo preoccuparci troppo del riscaldamento globale, Mondadori, Milano 2008.

