

Antropocene e futuro di *Sapiens*: prospettive e percorsi possibili

Il termine “antropocene” è introdotto nel dibattito scientifico negli anni Ottanta dal biologo statunitense Stoermer e rilanciato e reso popolare dal chimico e ingegnere olandese Crutzen nel 2000. Esso indica l’epoca in cui *sapiens* diventa forza geologica, in grado di alterare equilibri ecosistemici e generare, con la propria azione, modifiche climatiche, territoriali e strutturali. Non vi è accordo su quando inizierebbe l’antropocene ma secondo molti esso sarebbe associato al rapido sviluppo tecnoscientifico che ha investito il mondo occidentale tra XIX e XX secolo.

L’antropocene, almeno nelle visioni più cupe, è associato anche al tema della minaccia esistenziale *antropogenica*. In altri termini, *sapiens* (*self-endangered species*) sarebbe oggi sull’orlo di un precipizio a causa del proprio modello di sviluppo non eco-compatibile e delle posture morali che caratterizzano molti dei propri membri. Una nuova estinzione di massa (La Sesta dopo le cosiddette *Big Five*), per la prima volta nella bio-storia del nostro pianeta, *potrebbe* essere il risultato dell’azione di una singola specie. Per la sua natura antropogenica, la Sesta estinzione di massa diventa, pertanto, oggetto di attenzione dell’Etica applicata. Sono tre le linee di riflessione che ho *brevemente* presentato: a) Dovremmo ritardare la nostra estinzione?; b) Perché non riusciamo ad assumere posture morali adeguate di fronte al rischio di annichilimento e ai gravi problemi che affliggono il pianeta?; c) Se ve ne sono, quali strategie dovremmo adottare per mitigare la minaccia esistenziale incombente?

Di primo acchito, potremmo pensare che la risposta alla domanda “a” sia scontata. In effetti, l’estinzione di *sapiens* determinerebbe la scomparsa dell’unica specie in grado di produrre opere d’arte, fare scienza, interrogarsi su ed esplorare le origini dell’universo. Tuttavia, se la nostra scomparsa potrebbe essere un male *sub specie hominis*, cioè dal punto di vista degli esseri umani, potrebbe, invece, risultare del tutto indifferente *sub specie aeternitatis*. Alcuni autori si spingono *persino* ad affermare che la nostra scomparsa potrebbe essere un bene, o, in ogni caso, uno scenario preferibile rispetto alla continuazione della nostra avventura cosmica. David Benatar, ad esempio, sostiene che l’esistenza sia la condizione abilitante di ogni male e che l’unica strategia efficace per evitare la perpetuazione dei mali associati alla vita sia programmare la nostra estinzione attraverso l’attuazione dell’antinatalismo (cessazione della procreazione). Gli esponenti del Movimento per l’estinzione volontaria della razza umana sono ancor più drastici e, sulla base di un argomento misantropico, considerano la nostra specie nient’altro che un parassita planetario, la cui estinzione permetterebbe alla vita, nelle sue molteplici manifestazioni, di fiorire indisturbata.

Contrastare questo tipo di argomenti, attraverso la formulazione di obiezioni non antropo-centrate, o, in ogni caso, al di fuori di un'ottica *antropocentrica classica* è uno degli obiettivi che sto provando a perseguire con la mia ricerca etico-filosofica.

Con la domanda "b" siamo posti di fronte ai due limiti strutturali di *sapiens*: la nostra psicologia morale che, almeno secondo alcuni, sarebbe inadatta a fronteggiare gli attuali scenari di crisi e i nostri ambienti epistemici inquinati che favoriscono l'emergere di credenze disadattive (ad esempio, il negazionismo ambientale).

Savulescu e Persson, tra gli altri, riprendendo alcune linee di ricerca della psicologia evolutivista, hanno suggerito che la nostra specie soffrirebbe di un mismatch evolutivo tra le proprie *capacità morali* e le proprie *capacità tecniche*. In altri termini, la nostra *saggezza* non starebbe al passo con le nostre capacità di intervento sul mondo circostante, esponendoci così alla possibilità concreta dell'autodistruzione.

I tratti fondamentali della nostra psicologia morale, infatti, si sarebbero sviluppati nel cosiddetto ambiente di adattamento evolutivista (nell'epoca geologica del Pleistocene), e, da allora, non avrebbero subito *trasformazioni rilevanti*. Pertanto, ci saremmo adattati a scenari in cui una morale della prossimità (efficace a governare eventi vicini nel tempo e nello spazio) risultava efficace e saremmo ora disarmati di fronte alle sfide globali che richiedono *capacità di attivazione* e un'*immaginazione morale* del tutto differenti. Altri autori, come Buchanan e Powell, contrastano questo tipo di ricostruzioni e insistono sulle capacità plastiche di *sapiens* che lo renderebbero capace di adattamento *anche* nei nuovi scenari di un mondo iperconnesso e ipertecnologico. Secondo questi ultimi, sarebbero piuttosto i nostri ambienti epistemici inquinati a favorire l'emergere di morali parrocchiali, caratterizzate da *esclusivismo* e *tribalismo*. La strada che, nel corso degli anni - soprattutto nelle riflessioni sullo *human enhancement* - ho provato a percorrere è quella di una terza via che pur non disconoscendo il valore delle interpretazioni evolutivistiche proposte dai teorici della scuola oxoniense (raccolta intorno all'Uehiro Centre for Practical Ethics) assegna *altrettanto* peso al *fattore ambientale* e, dunque, alle proposte che riconoscono l'importanza dell'*ingegneria sociale* nelle strategie di trasformazione della nostra specie.

A tal proposito, la domanda "c" mi permette di mettere a fuoco un altro snodo-chiave del mio percorso di ricerca che riguarda *più nello specifico* l'etica applicata e il set di riflessioni che ruotano intorno alle nuove tecnologie *green*. Infatti, di fronte alla necessità di individuare strategie per innescare il *trigger* del cambiamento, nel corso degli anni, ho *provato* a tenermi distante sia dal cosiddetto *technological-fix*, ossia l'idea che la tecnologia (nelle sue varie articolazioni) possa *eo ipso* generare la

trasformazione degli stili di vita di *sapiens*, sia dal costruttivismo sociale per cui le tecnologie sono sempre e solo un epifenomeno degli assetti socio-economici caratterizzanti una collettività spazio-temporalmente delimitata, sia, infine, dalle teorie della *metanoia spirituale* che vedono nel distanziamento dalla tecnica l'unica strada per innescare un reale cambiamento. *Sapiens* in quanto *Homo technologicus* è sempre un *mix* di tecnologia e spiritualità, per cui il cambiamento è espressione, nello stesso tempo, dell'uso critico-problematico delle nuove tecnologie e dei molteplici percorsi *interiori* in parte innescati dalle tecnologie, in parte *forieri* di ulteriori sviluppi tecnologici.

Nel contesto *testè* tracciato la bioetica, nata - nella sua accezione potteriana - come scienza della sopravvivenza e ponte verso il futuro può fornire il proprio contributo alla elaborazione di risposte utili a fronteggiare la crisi in atto (ad esempio, riflettendo su modelli come *one health*, costruiti intorno all'idea che il benessere umano può essere raggiunto soltanto favorendo un'ecologia della relazionalità in cui *sapiens* è solo un nodo all'interno di una rete più ampia).

Quale sarà il futuro che ci attende è difficile dirlo: di fronte a noi si profilano due scenari: il primo lo possiamo etichettare come "Ipotesi Noè", il secondo come "Ipotesi *Helpis*". In base alla prima ipotesi *sapiens* riuscirà a modificare le proprie posture morali soltanto *dopo* che la catastrofe finale avrà avuto luogo e le attuali condizioni di civilizzazione saranno soltanto un lontano ricordo (in altri termini costruiremo le scialuppe di salvataggio solo a tragedia avvenuta). L'altro scenario, invece, richiamato dal termine greco *Helpis*, speranza, indica in *sapiens* una specie che dispone dei tratti psicofisici adeguati a provare a risalire la china e sottrarsi alla trappola evolutiva in cui è precipitata. Quale dei due scenari si realizzerà è difficile dire. Il lavoro delle scienze umanistiche, della filosofia quindi e dell'etica come disciplina filosofica, è provare a dare il proprio contributo affinché l'ipotesi *Helpis* prevalga.