

IUSV *Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE



#17

ESTRATTO

LA SFIDA DI UN DESTINO COMUNE NEL TEMPO DELLA COMPLESSITÀ¹

Mauro Ceruti

IULM, mauro.ceruti@iulm.it

Parole chiave: antropocene; complessità; ecologia integrale; educazione; progresso

Keywords: *anthropocene; complexity; integral ecology; education; progress*

Francesco così rifletteva nel suo messaggio in occasione della XLVII Giornata Mondiale della Pace, il primo gennaio 2014:

Il numero sempre crescente di interconnessioni e di comunicazioni che avvilluppano il nostro pianeta rende più palpabile la consapevolezza dell'unità e della condivisione di un comune destino tra le Nazioni della Terra (Francesco 2014).

Questo «comune destino» è una radicale discontinuità che segna la nuova condizione umana emersa nell'età della globalizzazione. Questa condizione porta con sé pericoli inediti (ed estremi), ma anche possibilità inedite. Per affrontare questa discontinuità, per Francesco è necessaria la costruzione di un'inedita «cultura della complessità» (*cumplectere*: tessere insieme; *complexus*: tessuto insieme), basata sulla convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso (Ceruti 2018). Francesco ritiene prioritario contestualizzare, e comprendere ciò che il nostro tempo ha di inedito per la storia dell'umanità. Per questo, si sofferma a considerare, fin dall'inizio dell'enciclica, quello che sta accadendo alla nostra casa comune.

Stiamo partecipando alla nascita di una comunità planetaria: una fitta rete di interazioni, estesa e diffusa sull'intera superficie del pianeta, interessa profondamente e nei modi più imprevedibili la vita quotidiana di ogni abitante della Terra. È a partire dagli anni quaranta che questa tessitura planetaria di influenze e di retroazioni si è resa evidente, e ciò è accaduto innanzitutto per le sue caratteristiche negative, per le sue potenzialità di minaccia e di distruzione.

La «consapevolezza dell'unità e della condivisione di un comune destino tra le Nazioni della Terra» è emersa drammaticamente e ineludibilmente nel 1945. Dopo il prodromo delle stragi di massa delle due guerre mondiali, l'esplosione atomica di Hiroshima nel 1945 è stata la campana d'allarme di una possibilità fino ad allora

¹ Questo articolo ripropone i contenuti della relazione tenuta da Mauro Ceruti allo Iusve il 28 novembre 2020, dal titolo "Abitare la complessità. La sfida di un destino comune".

inconcepibile: la possibilità dell'auto-annientamento globale dell'umanità. Questa possibilità trasformava alla radice la condizione umana, producendo un fatto nuovo: la *comunità di destino* dell'umanità intera.

Giovanni XXIII, nell'enciclica *Pacem in terris*, scritta nel momento apicale della guerra fredda (la crisi di Cuba), aveva preso molto attentamente in considerazione le possibili e inedite conseguenze funeste di un eventuale conflitto atomico. Il papa affermava:

Gli esseri umani vivono sotto l'incubo di un uragano che potrebbe scatenarsi a ogni istante con una travolgente inimmaginabile. Giacché le armi ci sono; e se è difficile persuadersi che vi siano persone capaci di assumersi la responsabilità delle distruzioni e dei dolori che una guerra causerebbe, non è escluso che un fatto imprevedibile ed incontrollabile possa far scoccare la scintilla che metta in moto l'apparato bellico. Inoltre, va pure tenuto presente che se anche una guerra a fondo, grazie all'efficacia deterrente delle stesse armi, non avrà luogo, è giustificato il timore che il fatto della sola continuazione degli esperimenti nucleari a scopi bellici possa avere conseguenze fatali per la vita sulla terra (Giovanni XXIII 1963).

Dopo Hiroshima, l'arma nucleare è diventata una sorta di spada di Damocle, sospesa sulle teste di tutti gli umani.

Il rischio dell'auto-annientamento oggi è presente anche nel sempre più difficile rapporto delle società con l'ambiente. E questo pericolo genera la consapevolezza dell'unità e del destino comune dell'umanità intera con la Terra stessa.

L'influenza esercitata dalle attività umane sull'evoluzione del clima e degli ecosistemi segna una discontinuità importante nell'intera storia naturale. Tale discontinuità è indicata da un nuovo termine: "antropocene", che si riferisce all'età nella quale l'influenza umana sull'ambiente diventa macroscopicamente evidente. Il segno più evidente di questa nuova età consiste nell'alterazione della composizione chimica dell'atmosfera. La sempre maggiore rilevanza assunta dalle tecnologie nell'età moderna ha diffuso l'illusione che la specie umana si sarebbe definitivamente affrancata dalla natura. Non è stato così. Le popolazioni, certo, sono sempre più interconnesse e sempre più indipendenti dagli ecosistemi locali. Ma oggi la sopravvivenza dell'intera specie umana è strettamente dipendente dal buon funzionamento di un "unico immenso ecosistema globale".

Questa idea è nel cuore dell'«ecologia integrale» delineata da Francesco nell'enciclica *Laudato si'*, nella quale afferma che «anche se non ne abbiamo coscienza dipendiamo da tale insieme per la nostra stessa esistenza» (Francesco 2015: 140).

Alla base dell'ipotesi dell'Antropocene c'è la concezione della Terra come un unico sistema dinamico complesso, autoregolato, con componenti fisiche, chimiche, biologiche e anche umane. E c'è la concezione del cambiamento causato dall'uomo come un processo a sua volta complesso, cioè multidimensionale, che perciò richiede una comprensione multicausale, in grado di intrecciare cambiamenti sociali, politici ed

economici umani con le loro diverse conseguenze ambientali, fisiche, chimiche, geologiche, su scala locale e globale. A causa di questo groviglio, natura e società sono diventati una cosa sola. Con l'antropocene, la distinzione tra storia umana e storia naturale, insomma, è finita per sempre. I sistemi sociali e umani sono diventati una vera e propria antroposfera, che sta sostenendo attivamente una biosfera antropogenica. Ciò motiva l'urgenza di comprendere che non è *Homo sapiens*, in senso generico, che sta trasformando la Terra. No. Sono persone, sono società e sono culture diverse che trasformano la Terra, che potranno trasformare il film della storia della Terra e dell'uomo, in modi diversi. Chiamare il nostro tempo Antropocene, senza porci tale questione, distoglie l'attenzione dal vero "senso" del cambiamento ambientale antropogenico, e distoglie l'attenzione dalla necessità di nuove strategie di *governance*. Distoglie l'attenzione dal fatto che i recenti cambiamenti ambientali sono inediti e straordinariamente complessi, e dal fatto di dover affrontare le disparità che caratterizzano sia le popolazioni umane sia i cambiamenti ambientali che esse creano. La storia dell'Antropocene è appena iniziata e davanti a noi esistono diversi tipi di Antropocene, alcuni migliori, altri peggiori. C'è la possibilità di plasmare un futuro in cui la natura umana e la natura non umana prosperino insieme.

È questa condizione che per Francesco «reclama da noi un'altra rotta. [...] Il problema è che non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi» (*ibi*: 53). Oggi, tutte le ricerche e le teorie scientifiche hanno conseguenze sociali, culturali e politiche di rilevanza cruciale. Si tratta di conseguenze del tutto imprevedibili. Ed è proprio l'inedito ed enorme potere che oggi ci è attribuito dalla tecnoscienza che motiva secondo Francesco la necessità di una cultura e di una coscienza della complessità della nuova condizione umana, della natura e del rapporto uomo-natura. Perciò Francesco richiama l'attenzione sulla non neutralità e sulla pericolosità del paradigma che di fatto anche governa oggi l'esercizio di tale potere. Citando Romano Guardini, sottolinea che

si tende a credere che "ogni acquisto di potenza sia semplicemente progresso, accrescimento di sicurezza, di utilità, di benessere, di forza vitale, di pienezza di valori", come se la realtà, il bene e la verità sbocciassero spontaneamente dal potere stesso della tecnologia e dell'economia (*ibi*: 105).

E così Francesco commenta:

Occorre riconoscere che i prodotti della tecnica non sono neutri, perché creano una trama che finisce per condizionare gli stili di vita e orientano le possibilità sociali nella direzione degli interessi di determinati gruppi di potere. Certe scelte che sembrano puramente strumentali, in realtà sono scelte attinenti al tipo di vita sociale che si intende sviluppare (*ibi*: 107).

La coscienza morale ha acquisito una nuova universalità: essa ha cominciato a riguardare il destino dell'umanità nel suo insieme, in quanto specie.

La natura è entrata nel campo della responsabilità umana. Questo fatto tocca il cuore della filosofia morale contemporanea, intacca irreversibilmente la struttura consolidata della relazione fra uomo e ambiente, trasforma la stessa nozione di identità umana sedimentatasi con gli sviluppi della scienza moderna. Ciò richiede la costruzione di una nuova cultura etica e politica della responsabilità, una nuova paideia.

L'evoluzione odierna della tecnologia ha esteso la sfera della responsabilità umana verso nuovi ambiti. È un'estensione della responsabilità che ha trasformato la natura dell'agire umano e ha messo in crisi i presupposti dell'etica moderna, centrata sull'idea che la condizione umana sia stabile e che i fini e le conseguenze dell'agire etico siano "prossimi", nello spazio e nel tempo, all'atto stesso e quindi prevedibili e controllabili. La "mutata natura dell'agire umano" mette in crisi questa impostazione. La biosfera, l'ecosfera, la geosfera costituiscono oggetti estesi della responsabilità umana. La tecnica non è più considerabile eticamente neutrale né verso l'ambiente esterno – il pianeta – né verso l'ambiente interno – la natura umana. La ricerca del bene non può più essere ristretta alla sfera delle relazioni fra persone. Il *fine in sé* kantiano viene esteso a tutti gli esseri viventi e alla natura nel suo complesso. L'intervento tecnologico viene non solo a toccare l'identità umana, ma anche a metterne in discussione la stabilità evolutiva. E c'è un salto fra l'intento apparentemente limitato degli interventi tecnologici sull'uomo e le conseguenze imprevedibili che essi possono determinare.

A questo proposito dobbiamo tenere conto di un aspetto importante dei sistemi complessi. I sistemi complessi sono estremamente sensibili alle perturbazioni grandi e piccole che incontrano nelle varie fasi del loro sviluppo. Reagiscono alle perturbazioni in maniera che non è correlata alle intensità delle perturbazioni stesse: una causa microscopica e locale può innescare rapidi processi di amplificazione fino a produrre effetti macroscopici e globali, e fino a trasformare radicalmente il tutto quanto il sistema. Perciò, i sistemi complessi possono cambiare in modi improvvisi, imprevedibili.

E questo è rivelato bene anche dalla nostra crisi. È ciò che stiamo vivendo. Viviamo in un'ecumene completamente umanizzata, la Terra, dove ogni evento locale può comportare conseguenze che si amplificano rapidamente su scala globale.

La crisi che stiamo vivendo, come tutte le crisi globali, ha rivelato una più profonda crisi cognitiva, che è la più profonda crisi del nostro tempo.

Perciò, premessa di ogni riflessione epistemologica di Francesco è il riconoscimento del fatto che «tutto è connesso». Per tale ragione egli riconosce ciò che è messo in luce dall'epistemologia della complessità, e cioè che «le conoscenze frammentarie e isolate possono diventare una forma d'ignoranza se fanno resistenza ad integrarsi in una visione più ampia della realtà».

Francesco delinea la sua prospettiva antropologica proprio raccogliendo "la sfida della complessità". Così scrive:

La specializzazione propria della tecnologia implica una notevole difficoltà ad avere uno sguardo d'insieme. La frammentazione del sapere assolve la propria funzio-

ne nel momento di ottenere applicazioni concrete, ma spesso conduce a perdere il senso della totalità, delle relazioni che esistono tra le cose, dell'orizzonte ampio, senso che diventa irrilevante. Questo stesso fatto impedisce di individuare vie adeguate per risolvere i problemi più complessi del mondo attuale, soprattutto quelli dell'ambiente e dei poveri, che non si possono affrontare a partire da un solo punto di vista o da un solo tipo di interessi. Una scienza che pretenda di offrire soluzioni alle grandi questioni, dovrebbe necessariamente tener conto di tutto ciò che la conoscenza ha prodotto nelle altre aree del sapere, comprese la filosofia e l'etica sociale. Ma questo è un modo di agire difficile da portare avanti oggi. Perciò non si possono nemmeno riconoscere dei veri orizzonti etici di riferimento (*ibi*: 110).

È per questa ragione che Francesco, per potere delineare il nuovo paradigma, ritiene di primaria importanza concentrarsi preliminarmente sul paradigma sottostante alle ideologie che attualmente governano la globalizzazione, cioè «sul paradigma tecnocratico dominante e sul posto che vi occupano l'essere umano e la sua azione nel mondo». Le visioni dominanti della politica e dell'economia si basano sull'idea, che risale al Settecento e all'Ottocento, del *progresso* come legge ineluttabile della Storia, cioè, secondo le parole di Francesco, si basano su di una «fiducia irrazionale nel progresso e nelle capacità umane», e sull'idea secondo la quale i problemi «si risolveranno semplicemente con nuove applicazioni tecniche, senza considerazioni etiche né cambiamenti di fondo». Così la nozione di *sviluppo* è definita in una prospettiva unilateralmente tecno-economica, ritenuta quantitativamente misurabile con gli indicatori di crescita e di reddito.

Scriva Francesco:

Il problema fondamentale è un altro, ancora più profondo: il modo in cui di fatto l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo *insieme ad un paradigma omogeneo e unidimensionale*. In tale paradigma risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. [...] È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informe totalmente disponibile alla sua manipolazione. [...] Da qui si passa facilmente all'idea di una crescita infinita o illimitata, che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia. Ciò suppone la menzogna circa la disponibilità infinita dei beni del pianeta, che conduce a "spremerlo" fino al limite e oltre il limite (*ibi*: 106).

Ciò riporta alla questione epistemologica (Bocchi e Ceruti 2004) di fondo che sopra abbiamo tratteggiato. L'iperspecializzazione disciplinare ha frammentato il tessuto complesso dei fenomeni e ha modellato una scienza economica che non riesce a concepire e a comprendere tutto ciò che non è calcolabile e quantificabile: passioni, emozioni, gioie, infelicità, credenze, miserie, paure, speranze, che sono il corpo stesso dell'esperienza e dell'esistenza umana.

È in questo orizzonte epistemologico che Francesco può osservare che la tecnologia legata alla finanza pretende di essere l'unica soluzione dei problemi, ma «di fatto non è in grado di vedere il mistero delle molteplici relazioni che esistono tra le cose, e per questo a volte risolve un problema creandone altri» (Francesco 2015: 5). Osserva altresì che il principio della massimizzazione del profitto «tende ad isolarsi da qualsiasi altra considerazione» ed è «una distorsione concettuale dell'economia».

È fallita l'idea che il progresso segua automaticamente la locomotiva tecno-economica. È fallita l'idea che il progresso sia assimilabile alla crescita, in una concezione puramente quantitativa delle realtà umane. Negli ultimi decenni la storia non va verso il progresso garantito, ma verso una straordinaria incertezza.

Così oggi il progresso ci appare non come un fatto inevitabile, ma come una sfida e una conquista, come un prodotto delle nostre scelte, della nostra volontà e della nostra consapevolezza.

È il mutamento nella condizione umana che per Francesco impone un cambiamento di paradigma, un cambiamento del nostro sguardo sul mondo. Prima di tutto, bisogna essere capaci di guardare il mondo, perché, secondo Francesco, cercare solamente un rimedio tecnico per ogni problema «significa isolare cose che nella realtà sono connesse, e nascondere i veri e più profondi problemi del sistema mondiale» (*ibi*: 111).

E argomenta che il nuovo paradigma dovrebbe produrre «uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico» (*ibidem*). Insomma, secondo Francesco, per l'umanità planetaria è necessario cambiare rotta. Francesco si volge a ripensare le idee di progresso, di crescita, di globalizzazione all'interno di una prospettiva complessa, in grado di concepire l'irriducibile molteplicità di dimensioni della nuova condizione umana.

E sottolinea l'esigenza di misurare la crescita in termini diversi da quelli puramente quantitativi del PIL, mettendo in gioco gli indicatori dello *sviluppo umano integrale*. In questa prospettiva di semplificazione, in maniera esasperata nell'ultimo secolo, l'umanità è stata prigioniera di una coazione a ripetere i “giochi a somma nulla” (“vinco io, perdi tu”), sul piano internazionale come sul piano delle singole società nazionali: “giochi” in cui una parte vince a spese delle altre che perdono. Ma oggi, nell'età dell'interdipendenza planetaria, continuare questi “giochi” è disastroso... Gli attori di questi giochi perdono tutti: il vero rischio è che non ci possano più essere vincitori e vinti, ma solo vinti. L'umanità oggi, per la prima volta, deve uscire dall'età della guerra e dello sfruttamento incondizionato dell'ambiente. Deve uscire dal paradigma dei “giochi a somma nulla” per generare un paradigma dei “giochi a somma positiva”.

In questa prospettiva Francesco invoca la necessità di raccogliere la difficile sfida di uscire dalla cultura dello scontro per generare una “cultura dell'incontro”, che è una cultura della complessità. Si tratta di una profonda discontinuità nell'evoluzione culturale dell'umanità.

Francesco osserva che

bisogna rafforzare la consapevolezza che siamo una sola famiglia umana. Non ci sono frontiere e barriere politiche o sociali che ci permettano di isolarci, e per ciò stesso non c'è nemmeno spazio per la globalizzazione dell'indifferenza (*ibi*: 52).

A questo scopo, per Francesco è importante anzitutto rinunciare a ogni etnocentrismo più o meno consapevole e riconoscere la *ricchezza* e la *diversità* delle culture umane. Nel corso dell'età moderna si era fatta strada l'idea di un'etica e di una politica per l'umanità nel suo insieme, nell'imperativo kantiano come pure nella dichiarazione dei diritti dell'uomo. Queste idee hanno però costituito il nucleo di un universalismo astratto, fondato sulla ricerca di una natura umana che prescindesse da tutte le diversità. Il nuovo umanesimo planetario non può che essere ispirato da quella che Francesco definisce la "coscienza dei volti".

La complessità, cioè la molteplicità delle dimensioni e delle cause intrecciate della crisi attuale deve per Francesco portare a riconoscere che «le soluzioni non possono venire da un unico modo di interpretare e trasformare la realtà. È necessario ricorrere anche alle diverse ricchezze culturali dei popoli, all'arte e alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità» (*ibi*: 63), ma anche alle diverse «ricchezze culturali dell'umanità nel loro significato più ampio» (*ibidem*).

Per la prima volta nella storia umana l'ecumene terrestre, la «grande famiglia umana» è divenuta realtà concreta, e la Terra è diventata la «Terra patria» (Morin 1993) dell'umanità. In questo senso, scrive Francesco:

Dalla metà del secolo scorso, superando molte difficoltà, si è andata affermando la tendenza a concepire il pianeta come patria e l'umanità come popolo che abita una casa comune. Un mondo interdipendente non significa unicamente capire che le conseguenze dannose degli stili di vita, di produzione e di consumo colpiscono tutti, bensì, principalmente, fare in modo che le soluzioni siano proposte a partire da una prospettiva globale e non solo in difesa degli interessi di alcuni Paesi. L'interdipendenza ci obbliga a pensare a *un solo mondo*, ad *un progetto comune* (Francesco 2015: 164).

Ciò obbliga, per Francesco, a riconoscere che ci troviamo davanti ad una sfida educativa, da raccogliere al fine di delineare un'antropologia adeguata per la nuova condizione umana, poiché i modelli di pensiero, riguardo all'essere umano, alla vita, alla società e alla relazione con la natura, influiscono realmente sui comportamenti. Oggi, per la prima volta, l'umanità è divenuta realtà concreta, non più un'idea astratta. Siamo tutti accomunati da uno stesso destino, dagli stessi pericoli, dagli stessi problemi di vita e di morte. È un destino che accomuna fra loro tutti i popoli della

Terra, e l'umanità intera con Terra. Nessuno si può salvare da solo.

Ma ci si potrà salvare insieme, non solo perché ci sentiremo minacciati tutti allo stesso modo e nello stesso momento da pericoli incombenti o imprevedibili, ma anche perché capiremo che il nostro *singolare* è valorizzato dal *plurale*. È questo il “salto mentale”, a cui facciamo resistenza a causa del persistere del paradigma della semplificazione. *L'appeal* della semplificazione ha radici storiche e culturali profonde. Ha rappresentato il paradigma di pensiero dominante nei secoli della modernità, dal seicento al novecento. La sua logica non ha modellato solo il discorso scientifico classico, ma anche i discorsi e le pratiche sociali, politiche, istituzionali. Tracciare confini, fissare la propria identità nell'opposizione all'alterità, così come trovare una soluzione univoca, semplice, astratta, quantificabile, hanno intessuto un abito mentale talmente radicato da far apparire estraneo e difficoltoso un altro modo di pensare, come quello complesso.

La sfida della complessità induce a ridisegnare profondamente i contorni dell'etica, dell'educazione, della politica, vale a dire, più in generale, delle attività essenziali alla formazione dell'*umano*, così come è emerso nel corso della sua evoluzione e della sua storia. Si tratta delle attività che, in un celebre saggio del 1937, Freud considerava «impossibili»: curare, educare, governare.

Il cambiamento e l'innovazione di questi ambiti dell'attività umana alla luce del paradigma della complessità possono invece essere concepire come un “impossibile possibile”. Noi possiamo concepire che si possono aprire brecce nei vincoli che si oppongono al cambiamento e che ne modifichino la logica coercitiva. Allo stesso modo, la vita è riuscita a emergere sulla Terra quando sono emersi nuovi principi di organizzazione che hanno scavalcato i vincoli dell'organizzazione fisico-chimica che fino a quel momento la rendevano impossibile.

Che significato, allora, assumono queste attività, *curare, educare, governare*, nell'orizzonte di un superamento del paradigma della semplificazione?

Ho cercato di affrontare queste domande nel mio ultimo piccolo libro, *Abitare la complessità* (Ceruti e Bellusci 2020).

Il *curare* rimanda all'«anello ricorsivo», complesso, tra cura di sé, cura degli altri, cura del mondo, e tra autonomia soggettiva e autonomia sociale. La preoccupazione costante per i mezzi necessari a conservare la vita, a farla fiorire e a rimarginarne le ferite, non può condurre a una chiusura egoistica. Il nostro nascere inadatti alla vita, la nostra costitutiva incompiutezza e “apertura” si accompagnano al carattere di esseri intimamente relazionali, a un “con-esserci”, che obbliga l'aver cura a qualificarsi non solo come cura di sé ma anche come cura per gli altri e per il mondo. Senza cura di sé non c'è possibilità di cura per l'altro, così come il gesto etico di cura per l'altro è essenziale per trovare la propria umanità.

L'*educare*, proprio in questo senso, coinvolge un discorso sulla scuola.

Innanzitutto, la scuola non è a essere solo luogo di “istruzione”: è un luogo di cura dell'anima, di socialità, di esercizio all'attenzione, di sviluppo vocazionale, di fioritura della personalità nel rapporto solidale con gli altri, di dialogo tra generazioni,

di ibridazione di culture, esperienze, valori, di viatico alla vita personale e civile. In questa prospettiva, può insegnare a concepire l'unità nella diversità umana e la diversità nell'unità umana.

L'educare può insegnare la capacità di apprendere e di collegare conoscenze, la capacità di distinguere e articolare logiche differenti, la capacità di promuovere l'attitudine della mente umana a contestualizzare e a globalizzare, la capacità di concepire i confini tra le discipline non come confini lineari di netta separazione, ma piuttosto come aree di interazione, spazi intermedi dove nascono i problemi più interessanti, gli approcci più originali.

In questa prospettiva, la scuola, in particolare, può raccogliere oggi la sfida di insegnare la nuova condizione umana nel tempo della globalizzazione.

Abitare la complessità richiede pertanto la capacità di indossare un "abito" diverso, la capacità di innescare narrazioni alternative e più feconde. Per questo, è sul terreno cruciale dell'educazione che si giocherà la partita per realizzare il cambiamento di paradigma che il nuovo tempo esige.

La cultura planetaria di un umanesimo planetario esige di comprendere l'indivisibilità e nello stesso tempo la pluralità dell'umanità, e poi anche l'idea della indivisibilità della vita umana, da intendersi, allo stesso tempo, terrestre, biologica, psichica, sociale, culturale. La ricerca di un rapporto positivo e coevolutivo degli umani con tutti gli attori del mondo, viventi e non viventi, è la precondizione per la nostra stessa sopravvivenza, per la possibilità di delineare un futuro vivibile e fecondo. Proprio per questo, le preoccupazioni ecologiche oggi costituiscono un discorso trasversale, che può avere la funzione di connettere, e non già di separare, le inevitabili diversità dei punti di vista delle diverse culture. In una risposta globale positiva alle impellenti sfide dell'ambiente sta il nucleo di una inedita auto-comprensione di un'umanità che si possa definire una e molteplice, una perché molteplice, molteplice perché una.

Utopia? Forse. Ma concreta, possibile. La sfida è quella di riuscire a concepire l'umanità come una riserva di possibilità evolutive ancora inedite, cioè di riuscire a concepire l'umanità come soggetto di un'evoluzione costitutivamente incompiuta.

E questo è l'orizzonte ineludibile di una nuova Paideia, la Paideia di un nuovo umanesimo planetario, capace di raccogliere la sfida di abitare la complessità, che è la sfida di un destino comune.

Bibliografia

- Bocchi, G. e Ceruti, M. (2004). *Educazione e globalizzazione*. Raffaello Cortina.
- Ceruti, M. (2018). *Il tempo della complessità*. Raffaello Cortina.
- Ceruti, M. e Bellusci, F. (2020). *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Mimesis.
- Francesco, Papa (2014). *Fraternità, fondamento e via per la pace*. Messaggio in occasione della XLVII giornata mondiale della Pace. 1 gennaio 2014.
- Francesco, Papa (2015). *Laudato si'*.
- Giovanni XXIII, Papa (1963). *Pacem in terris*.
- Morin, E. (1993). *Terra Patria*. Raffaello Cortina.