CONDICIÓN HUMANA Y ECOLOGÍA INTEGRAL

Horizontes educativos
para una ciudadanía global

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

PPC

Diseño: Estudio SM

© 2017, Agustín Domingo Moratalla
© 2017, PPC, Editorial y Distribuidora, SA
Impresores 2
Parque Empresarial Prado del Espino
28660 Boadilla del Monte (Madrid)
ppcedit@ppc-editorial.com
www.ppc-editorial.es

ISBN 978-84-288-3164-2
Depósito legal M 24149-2017
Impreso en la UE / *Printed in EU*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

PRÓLOGO

Este libro recoge un conjunto de investigaciones cuyo germen se encuentra en un curso de verano de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo (UIMP) que se celebró la última semana de julio de 2015 y que llevaba por título *El desafío humanista de la actividad política: Jacques Maritain, el humanismo integral y la UIMP*. Tenía como finalidad actualizar el legado del pensador francés y conmemorar el LXXX aniversario de las lecciones que había impartido en las aulas de dicha universidad cuando aceptó la invitación para realizar un curso del 2 al 5 de agosto de 1934, y que llevaba por título *Problemas espirituales y temporales de la nueva cristiandad*. Tuvo de alumnos, entre otros, a personajes tan importantes de la vida cultural española como los poetas Pedro Salinas y José Bergamín (quien, como director de la revista *Cruz y Raya,* le había cursado la invitación), los juristas Alfredo de Mendizábal y José María Semprún, los filósofos José Gaos y Julián Marías, y el sacerdote Xavier Zubiri. También coincidió con Don Miguel de Unamuno, al que llegó a calificar como «ese viejo Don Quijote».

Aunque la editorial española Signo publicó en 1935 aquellas conferencias con el mismo título del curso, en el año 1936 Maritain las editó en francés con la editorial Aubier y el título *Humanisme intégral. Problèmes spirituels et temporels d'une nouvelle chrétienté*. Aunque años más tarde, y en una nueva edición, Maritain cambió el orden de los problemas, situando primero los «temporales» y después los «espirituales», a medida que reconstruimos el valor de aquellas reflexiones nos preguntamos: ¿cómo actualizar aquella propuesta filosófica?, ¿cómo mantener viva aquella tradición del

personalismo comunitario que buscaba «Rehacer el Renacimiento»?, ¿cómo hablar hoy –casi cien años después– de «humanismo integral» sin realizar la distinción preconciliar que separaba «lo espiritual» y «lo temporal»? Para responder a estas preguntas esbozo brevemente el recorrido del término «humanismo integral», porque desde su reconstrucción cobran sentido las dos expresiones que componen el título de nuestro libro: «condición humana» y «ecología integral».

Hoy, en el siglo XXI, el debate filosófico no se plantea únicamente sobre el tipo de «humanismo» que una determinada tradición filosófica propone, sino sobre la forma de modular, configurar o instalar lo humano entre la naturaleza y la historia. Recordemos que, cuando Maritain reconstruye el humanismo renacentista y la modernidad para mostrar la vitalidad de las fuentes y raíces cristianas de su humanismo, lo hace porque, igual que hoy, se sigue cuestionando el papel del hombre en el cosmos. Tanto se había usado y abusado del término «humanismo» que entonces, igual que ahora, era necesario precisar, matizar, concretar y ponerle apellido al «humanismo», como si fuera necesario determinar su denominación de origen.

Las distancias o reparos al uso normalizado del término «humanismo» se explican cuando simplificamos o reducimos el estudio de toda la realidad humana a alguna de sus dimensiones. Este uso simplificado de una parte como si fuera el todo era habitual en un momento histórico donde cada ciencia o saber particular quería convertirse en la clave de bóveda con la que explicar el conjunto de lo real. Los reparos filosóficos al término «humanismo» eran razonables, porque, en lugar de mantener abierta la reflexión sobre el lugar del hombre en el cosmos, lo cerraban. Ante todo se cuestionaba lo que en el «humanismo» hay de «cierre», de «ismo» como deformación partidista o tradición ideológica, política o académica. Recordemos el tono de los debates filosóficos de los años treinta del siglo XX, cuando Edmund Husserl denuncia la crisis de las ciencias europeas reclamando la función del filósofo como «funcionario de la humanidad»; cuando emerge propiamente

la antropología filosófica con Max Scheler y, sobre todo, cuando Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger cuestionaban el uso filosófico del término «humanismo» para pensar con radicalidad y ultimidad la existencia humana.

Parecía que el existencialismo, el marxismo, el socialismo, el liberalismo o cualquier otro «ismo» habían secuestrado la complejidad del ser humano, de la vida humana, del «fenómeno humano» (Teilhard de Chardin) o de lo que podemos llamar con toda su amplitud «condición humana» (Karl Jaspers, Paul Ricoeur). Como si las escuelas o ideologías se hubieran fijado solo en una parte del ser humano, como si hubieran querido analizarlo desde una única dimensión, como si se hubieran olvidado de su complejo lugar en el conjunto del cosmos. En este contexto, el personalismo comunitario que proponen Emmanuel Mounier y el equipo de la revista *Esprit,* y del que participaba Jacques Maritain cuando acepta la invitación de la UIMP en aquellos años treinta, no se conforma con las deformaciones o abusos unidimensionales del término «humanismo».

A diferencia de otros humanismos del siglo XX, Maritain propuso el término «integral» para evitar simplificaciones y reduccionismos, es decir, para describir la universalidad (todos los hombres) y radicalidad (el hombre en cuerpo y alma) de su propuesta. La expresión se consolidó progresivamente, y es muy difícil separar aquellas reflexiones filosóficas de la posterior redacción de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos,* en la que intervino el propio Maritain (1948); de las fundamentaciones antropológicas de las éticas aplicadas que germinaron en la escuela austríaca de economía; del centro *Économie et Humanisme,* del P. Lebret (1941); de los debates teológicos del Concilio Vaticano II y, sobre todo, del concepto de desarrollo que comienza a usarse en las ciencias sociales en los años cincuenta y calificado como «integral» en la *Populorum progressio,* de Pablo VI (1967).

En este contexto de «aplicación», es decir, de reconstrucción de un nuevo modelo de razón práctica para articular con responsabilidad y memoria histórica las convicciones morales del nuevo

horizonte de la globalización, el término emerge de nuevo cuando el papa Francisco califica su propuesta ecológica como «integral». Este hilo conductor del término «integral», que condiciona la propuesta humanista de Maritain y a su vez determina la propuesta ecologista del papa Francisco, es el que justifica la creación del nuevo dicasterio romano creado el pasado 3 de abril de 2017 al servicio del «Desarrollo humano integral».

A diferencia de otras propuestas de ética ecológica que minusvaloran la centralidad de la dignidad humana en su universalidad y radicalidad, al proponer una «ecología integral», la encíclica *Laudato si'* no se desentiende de los problemas antropológicos y los nuevos desafíos éticos que hoy nos plantean las ciencias naturales y las ciencias sociales. La gravedad de los problemas es de tal naturaleza que necesitamos promover el diálogo entre todas las disciplinas o ámbitos del conocimiento para construir una «nueva síntesis humanista». El mismo hilo conductor que animaba el «humanismo integral» emerge ahora, a principios del siglo XXI, para configurar una nueva ciudadanía global donde las éticas de la justicia y las éticas del cuidado tienen que ser reconstruidas en un tiempo nuevo que hemos descrito en otros trabajos anteriores como «edad ecológica de la moral».

¿Cuáles son las claves de este hilo conductor? ¿Cómo tender puentes y dar forma al nuevo modelo de razón abierta o racionalidad práctica que hilvane justicia y cuidado? En los diferentes capítulos del libro doy una respuesta a estas preguntas, destacando determinados aspectos o dimensiones básicas para promover un nuevo modelo de ciudadanía que, por el hecho de ser «global», no deja de ser «local» o estar cultural y religiosamente arraigada. Mientras que el primer capítulo sienta las bases para construir una razón abierta y valorar el papel que las ciencias tienen ante los desafíos éticos de nuestro tiempo, el segundo analiza los riesgos de una razón unidimensional o instrumental que se haya desentendido o descuidado de la técnica. Los dos capítulos siguientes analizan dos dimensiones importantes de la responsabilidad que exigen los desafíos analizados. Por un lado, la dimensión «ecoló-

gica» del modelo de ciudadanía y, por otro, una dimensión «institucional» que sigue siendo determinante en las dinámicas de cambio y transformación social. Completa este análisis el capítulo final, donde analizo la «energía sanadora» de la misericordia y el perdón, dos dimensiones importantes con las que reconstruir hoy una ética democrática.

Estas convicciones cívicas para promover una ciudadanía global también suponen un giro o, al menos, una revisión profunda de los horizontes educativos con los que, hasta ahora, veníamos trabajando. Por eso he querido incluir dos capítulos que faciliten la educación de las próximas generaciones con propuestas formativas que promuevan un desarrollo que no solo sea «sostenible», sino «integral». Mientras en un capítulo mostramos cómo el puente del aprendizaje-servicio (APS) se construye entre el pilar del conocimiento comprometido o arraigado y el pilar de una ciudadanía activa, en otro capítulo reviso algunas aportaciones de la neuroeducación a las éticas del desarrollo humano integral.

Por último, este prólogo no estaría completo si no dejara constancia de las personas o instituciones que me han animado a publicar unas reflexiones que están en la frontera que une lo espiritual con lo temporal, lo filosófico con lo teológico, lo ético con lo político, lo racional con lo cordial y lo teórico con lo práctico. Comienzo con César Nombela, rector de la UIMP, que desde 2014 nos brindó todo el apoyo al descubrir la vinculación del humanismo integral de Maritain con la tradición filosófica y cultural española. También aquel año fue el profesor Jordi Giró, quien me animó a reconstruir el impulso de Maritain y descubrir aspectos nuevos del humanismo integral en otras confesiones religiosas. Esta motivación germinal se ha reforzado gracias a las invitaciones de Fernando Fuentes en la Fundación Pablo VI y del profesor Ángel Galindo para las tareas de formación en Cáritas, que realizamos conjuntamente a través de la revista *Corintios XIII*.

También ha sido determinante el último empuje que hemos recibido por parte de tres instituciones implicadas educativamente en la promoción de una ciudadanía global. En primer lugar, la Cátedra

Scholas Occurrentes, dirigida en la Universidad Católica de Valencia por la profesora Yolanda Ruiz; en segundo lugar, la Fundación Pluralismo y Convivencia, del Ministerio de Justicia, cuya directora, Rocío López, ha reconocido el valor de estos trabajos para promover una ciudadanía activa e intercultural, y en tercer lugar las fundaciones de la Asociación Católica de Propagandistas, donde Carlos Romero y Vicente Navarro de Luján han señalado la utilidad de estas reflexiones para favorecer la memoria histórica y el discernimiento ético que exige toda dedicación política.

Por último, es de justicia mencionar que estos trabajos se han beneficiado de los proyectos de I+D+I sobre neuroética y democracia financiados durante los últimos años por el Ministerio de Economía y Competitividad, dirigidos por los profesores Adela Cortina y Jesús Conill en la Universidad de Valencia. En este contexto de trabajo intelectual quisiera hacer una mención especial de los alumnos y amigos a los que he acompañado durante estos tres últimos años en la realización de su tesis doctoral, de manera especial a Sandra Ruiz, Jorge Molinas, Javier de Haro, José Miguel Martínez, Guillermo Gómez-Ferrer, Alfredo Esteve, Juan Eduardo Santón y, de manera particular, Sebastián Tabernero, quien, después de una larga enfermedad, descansa en la casa del Padre. Entre ellos quiero agradecer a José Luis García su estímulo permanente y compañía en la revisión, corrección y elaboración de unas reflexiones cuya responsabilidad es únicamente de quien esto escribe.

Santander, verano de 2017

1

CONFIANZA EN LA CIENCIA Y RAZÓN ABIERTA: LA APLICACIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LA ERA DIGITAL[1]

> La independencia de la ciencia con respecto a la filosofía significa, al mismo tiempo, su falta de responsabilidad; naturalmente, no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido de su incapacidad y falta de necesidad de dar justificación de aquello que ella misma significa en el todo de la existencia humana, es decir, principalmente en su aplicación a la naturaleza y la sociedad [...] el punto importante de la intelección ontológica que proporciona el pensamiento de Heidegger es que la ciencia surge de una comprensión del ser que la obliga a pretender para sí todos los lugares y no dejar ninguno fuera de su consideración. Pero esto significa que, en la actualidad, no es la metafísica la que está utilizada «dogmáticamente», sino la ciencia[2].

El presente trabajo tiene como finalidad analizar las relaciones entre la *ética hermenéutica* y la *teoría de la ciencia*. Para realizarlo me serviré de una contribución importante en la trayectoria de Gadamer que llevaba por título *Sobre la planificación del futuro*. Este texto plantea el *problema de la aplicación* del conocimiento

---

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085, de la Generalitat Valenciana.

[2] H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pp. 138, 140 (ed. española: *La razón en la época de la ciencia*. Trad. de E. Garzón. Barcelona, Alfa, 1981, pp. 104, 105-106; citaremos como *Razón,* página del original alemán / página de la traducción española).

en la era de la globalización y muestra cómo la hermenéutica filosófica mantiene la confianza en la ciencia. Mostraremos que no se trata de una fe ciega, sino de una *fe razonable* exigida por la centralidad que tiene el concepto de *responsabilidad* en la hermenéutica filosófica. En la primera parte muestro cómo Gadamer hace un *uso crítico* del concepto de ciencia; en la segunda cuestiono el uso coloquial del concepto de *moral provisional,* y en la tercera delimito el concepto de aplicación como categoría mediadora entre *racionalización social* y *ética prudencial o sapiencial.*

1. Introducción: ¿podemos confiar en la ciencia?

En el año 1974, Helmut Holzhey editó un conjunto de colaboraciones donde se analizan las relaciones entre la interdisciplinariedad y la teoría de la ciencia[3]. Una de las aportaciones era de Hans-Georg Gadamer, quien por aquellos años ya había puesto a prueba las posibilidades de la hermenéutica filosófica frente a la crítica de las ideologías. En este período, Gadamer aprovechaba sus intervenciones públicas para mostrar el valor de la filosofía ante el poder planetario que mostraban la ciencia y sus aplicaciones técnicas. El trabajo planteaba una pregunta que retóricamente podía ser leída en términos paradójicos o excluyentes: «¿Filosofía o teoría de la ciencia?». De hecho, el propio Gadamer se sorprende ante el título que le proponen y replantea la pregunta en otros términos:

> ¿Puede, en algún sentido, haber una filosofía fuera de la teoría de la ciencia? ¿No es acaso, en la época de la ciencia en la que vivimos, la teoría de la ciencia el único sentido legítimo de la filosofía? ¿No ha sido fatal para el desarrollo de la filosofía en nuestro siglo

[3] Cf. H. Holzhey (comp.), *Interdisziplinär, Interdisziplnaäre Arbeit und Wissenschaftstheorie.* Basilea-Stuttgart, Schwabe & Co., 1974.

> [...] que la filosofía haya pretendido presentarse separada de la ciencia?[4]

No era fácil responder a esta pregunta, porque estábamos ante un campo de relaciones complejas, sobre todo después de lo que suponían intentos importantes de replantear las relaciones entre filosofía y ciencia con el neokantismo, la fenomenología, el positivismo lógico o incluso la filosofía de la existencia, que había señalado el carácter titánico de la tarea. En todo caso eran planteamientos más propios de la primera parte del siglo XX que de sus décadas finales. Planteado el problema desde las décadas finales, no se nos presenta como la posible vinculación entre dos áreas o dimensiones del conocimiento humano, sino como un problema de *responsabilidad*. A principios de siglo, la filosofía estaba preocupada por ser ciencia estricta (Husserl) y por no quedar reducida a una simple cosmovisión entre otras (Dilthey). A finales del siglo XX, esta preocupación se ha transformado radicalmente por dos razones. En primer lugar, porque la filosofía no ha descuidado el «mundo de la vida» *(Lebenswelt)* cuando se ha preguntado por el mundo de la ciencia. En segundo lugar, porque el mundo de la ciencia se comprende a sí mismo de una manera histórica, es decir, interpretándose sistémicamente en términos de «ciencia, tecnología y sociedad».

En la contribución de Gadamer a la que nos referimos, la independencia o separación es una falta de responsabilidad para dar cuenta y razón de todo lo que nos sucede. Es más, Gadamer deja claro que no son cuestiones relacionadas estrictamente con la filosofía o la ciencia, sino con la *aplicación del conocimiento*. Como se puede comprobar en la cita que hemos elegido para encabezar este capítulo, no se refiere únicamente al problema de la aplicación en el ámbito de la *naturaleza* (ciencias de la naturaleza) o en el ámbito de la *sociedad* (ciencias sociales). No se está refiriendo a

---

[4] H.-G. GADAMER, *Razón*, p. 125/95.

las formas en las que puede aplicarse el conocimiento en un ámbito u otro; se está refiriendo a la aplicación como problema filosófico. Recordemos el papel central que el concepto de aplicación desempeña en la segunda parte del primer volumen de *Verdad y método,* donde reconstruye lo que en la práctica de las humanidades se llamaba *ars aplicandi,* y donde califica la aplicación como «el problema hermenéutico fundamental»[5].

Completamos esta reflexión con otra que aparece en el mismo trabajo de Gadamer y que incide en la necesidad de leer sus escritos desde los problemas que teníamos a finales del siglo XX y no desde los que otras generaciones tenían a principios de siglo. Me refiero al hecho de que todavía la ciencia tiene un carácter omniabarcante, no solo en el ámbito epistemológico, sino en el ámbito práctico, moral o político, como si la verdad de cualquier juicio –sea de la naturaleza que fuere– dependiera de su pedigrí o carácter «científico». Un carácter omniabarcante que se ha realzado y destacado con la globalización y el adentramiento en la era digital. De esta forma comprobamos que se produce un «uso dogmático» de la ciencia, igual que en otros momentos se producía un «uso dogmático» de la metafísica.

La perspectiva de la responsabilidad y el enfoque que exige reconstruir las relaciones entre ciencia y filosofía desde los problemas de finales del siglo XX nos lleva a preguntarnos cómo promover un uso no dogmático o crítico de la ciencia. Utilizando la contraposición kantiana entre «uso dogmático» y «uso crítico» podemos preguntarnos cómo realizar un uso crítico de la ciencia sin perder la confianza en ella. Es muy fácil leer la aportación de la hermenéutica filosófica de Gadamer en términos de sospecha y desconfianza hacia el uso dogmático de la ciencia que se hacía a principios del siglo XX. Una lectura avalada por las pretensiones del editor de su libro de hermenéutica (quien exigió titular la obra

---

[5] H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* I, en *Gesammelte Werke* I. Tubinga, Mohr, 1986, pp. 291ss (ed. española: *Verdad y método.* Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 378ss).

como *Verdad y método,* no *Comprender y acontecer,* como Gadamer quería), facilitando que el lector percibiera como enfrentados ambos conceptos. El propio Gadamer tuvo que salir al paso de las interpretaciones incorrectas de su obra y distinguir lo que era una *estrategia comercial* (buscar un título con gancho comercial en un tiempo dominado por la herencia heideggeriana y la herencia del positivismo lógico) de lo que era una *propuesta filosófica* (reconstruir la noción de verdad, que se había reducido a certeza y método en la habitual tendencia al positivismo propia de la filosofía moderna)[6].

Es fácil hacer una lectura rápida de la filosofía de Gadamer y enfrentar el campo de la hermenéutica con el campo de la ciencia. Eso sería caer en una estrategia comercial que no responde a la verdadera intención de Gadamer, a saber, reconstruir las relaciones entre filosofía y teoría de la ciencia, es decir, plantear la verdad como horizonte de trabajo (praxis) que moviliza a ciudadanos, cualquiera que sea su condición profesional: científicos, técnicos, humanistas, expertos... o simplemente personas. Es muy fácil decir que la hermenéutica tiene fe en las humanidades (verdad de las ciencias del espíritu) y no tiene fe en la ciencia (verdad de las ciencias de la naturaleza); lo realmente difícil es reconstruir las relaciones entre ciencia y filosofía para movilizarnos responsablemente por la verdad.

Para mostrar esta confianza en la ciencia que encontramos en la hermenéutica no voy a realizar un análisis detallado del conjunto de trabajos dispersos publicados después del primer volumen de *Verdad y método*. Podría partir del conjunto de trabajos entre los que se inscribe esta colaboración para promover la interdisciplinariedad, es decir, iniciar esta reconstrucción de la «confianza en la ciencia» en el libro que lleva por título *La razón en la época de la ciencia*. Sin embargo, quiero detenerme en un trabajo anterior,

---

[6] Hemos analizado la génesis de *Verdad y método* en la introducción a la traducción española de H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos, [5]2007.

redactado en 1965, que llevaba por título «Sobre la planificación del futuro» y que apareció en el año 1966. Aparece como «complemento» en el segundo volumen de *Verdad y método,* ubicándose en un lugar importante para reconstruir en clave de interdisciplinariedad y responsabilidad las relaciones ciencia-filosofía.

2. ¿Moral provisional, provisoria o providente?

El trabajo al que nos referimos usa el término «planificación» en un sentido político fuerte, es decir, como la planificación propia que realiza el Estado. En plena Guerra Fría y a pocos kilómetros de la que entonces se llamaba «Europa del Este», la planificación del futuro que Gadamer estaba cuestionando era la planificación que realizaban los Estados que se movían en la órbita de influencia soviética (URSS). Hay un momento central del artículo donde recuerda las figuras de Platón, Descartes y Kant para revisar el concepto hermenéutico de aplicación, es decir, el concepto que une teoría y praxis, *techne* y *phronesis*. Se trata de un momento en que emerge la relación entre cantidad de conocimientos y la calidad o valor para la existencia humana, un momento en que alude al concepto de «moral provisional» de Descartes. Lo hace para recordar que Descartes demoró la aplicación de los nuevos conocimientos de la ciencia moderna a la sociedad. Gadamer lo hace dando a entender que había más de un Descartes, es decir, que había un Descartes científico, metódico, matemático o teórico, y otro Descartes práctico, el de la «moral provisional» *(provisorischen Moral)*[7].

El traductor del texto de Gadamer traduce la expresión *provisorischen Moral* amparándose en la familiaridad con la que atribuimos a Descartes el concepto de «moral provisional» que aparece

[7] «Tercera parte», en R. Descartes, *Discurso del método*. Ed. de G. Quintás. Oviedo, KRK, 2010, pp. 75-89.

ÍNDICE

PRÓLOGO 5

1. CONFIANZA EN LA CIENCIA Y RAZÓN ABIERTA: LA APLICACIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LA ERA DIGITAL 11
   1. Introducción: ¿podemos confiar en la ciencia? 12
   2. ¿Moral provisional, provisoria o providente? 16
   3. La aplicación en la transformación de la filosofía 19
      a) Confianza en la ciencia y expectativas críticas de orden mundial 20
      b) Coincidencia en los procedimientos y neutralidad administrativa 22
      c) Ética normativa versus ética sapiencial 24
      d) Equilibrio frágil entre lo posible y lo viable 27
      e) Deliberación, conciencia de límites y educación para la tolerancia 29
      f) La aplicación transformará la filosofía 31
   4. Conclusión 34

2. DESCUIDO Y DESNATURALIZACIÓN DE LA TÉCNICA: CLAVES ÉTICAS Y ANTROPOLÓGICAS PARA UNA ECOLOGÍA INTEGRAL 35
   1. Introducción: descuido y desnaturalización 35
      a) La antropología como problema 35
      b) Dos horizontes interpretativos 36
      c) Salvar la investigación, la ciencia y la técnica 37
      d) Un número para enmarcar: ¿humanismo integral o ecología integral? 38
   2. La deconstrucción del antropocentrismo moderno y posmoderno 40
      a) Mundo interior y mundo exterior en un proyecto común 41

b) Raíz «humana» de la crisis: el lúcido desafío de la responsabilidad 42
c) Hermenéutica de la desvinculación y el descuido.... 44
d) Generaciones: biología y biografía 45
e) Una «vida biológica» unidimensionalmente descuidada 47
f) Ética del trabajo y forja del carácter ante los riesgos de la digitalización 48
g) Entre la demonización y la divinización de la técnica 50
h) Una «vida biográfica» desnaturalizada por la tecnocracia 50
i) Antropología del límite y la prudencia 52
j) Frenar la tumoración cultural del relativismo doctrinal y práctico 53

3. Ciudadanía ecológica en la edad secular: la transformación integral de la síntesis humanista 57
1. Biopersonalismo en la edad secular: del humanismo integral a la ecología integral 57
2. Tres opciones: ecología superficial, profunda e integral 61
3. Ciudadanía ecológica para una nueva síntesis humanista 64
a) Nueva síntesis humanista 64
b) Ética del cuidado y ecología cultural 65
c) Una valiente revolución cultural desde la vida cotidiana 67
d) Ciudadanía ecológica y nueva antropología 68
4. Conclusión 72

4. Indignación y democracia: la construcción relacional del cambio institucional
1. Introducción: la democracia como institucionalización de una utopía 75

2. La razón populista: vida institucional y procesos identitarios 77
3. La indignación según José Luis Sampedro y Stéphane Hessel 80
4. La integración académica del 15-M: una nueva ciudadanía necesaria 84
5. La construcción relacional del cambio institucional 92
a) Diagnosticar la indignación 93
b) De la indignación patológica a la indignación saludable 94

5. Conocimiento responsable y ciudadanía activa: las claves éticas del aprendizaje-servicio 101
1. Introducción 101
2. Marco histórico: coordenadas educativas de un nuevo siglo 103
a) Educación en valores y ciudadanía activa 103
b) Emergencia educativa y ciudadanía activa 104
3. Marco filosófico: conocimiento y compromiso 107
a) Conocimiento: convicción y responsabilidad 107
b) Responsabilidad y compromiso en el servicio a la sociedad 109
4. Diez claves conceptuales 114
5. Cinco actitudes ante las propuestas de APS 117
6. Conclusión 119

6. De la neuroeducación a la ecología integral: la oportunidad de una educación cívica global 121
1. Introducción: la hora de una educación cívica global 121
2. De la neuroeducación a la neuroética global 125
a) Poner deberes a las neurociencias 125
b) Bases y fundamento de una libertad condicionada 127
c) Neuroética global: de la inteligencia artificial a la inteligencia maternal 129

3. El reto de la responsabilidad solidaria y la ciudadanía activa 132
a) Los mimbres éticos de la responsabilidad solidaria. 132
b) Del principio-responsabilidad al principio-esperanza 135
c) Los programas de ciudadanía activa 137
4. El horizonte educativo de la ecología integral 140
a) La «nueva» síntesis humanista y la ecología integral 140
b) Globalizar la esperanza: el proyecto educativo de «Scholas Occurrentes» 142
c) De la espiritualidad ecológica a los hábitos del corazón 144
5. Conclusiones 146

7. Democracia y caridad. la energía sanadora de la misericordia 149
1. Introducción. Little Boy y la parábola del grano de mostaza 149
2. El contexto socio-cultural de una «ciudad pos-secular» y «poscristiana» 150
a) El casino global 151
b) Avergonzados de la vulnerabilidad y fragilidad 152
c) Edad pos-secular: sentido, trascendencia y «mindfulness» 154
d) Sociedad de la transparencia y aceleración: procesos y procesiones 156
3. Máximos de misericordia y «regeneración» de la democracia 158
4. Francisco: el horizonte de una misericordia sanadora 161
5. Conclusiones 165