

# Selecciones

N° 49. Septiembre 2026

## CON PASO FIRME

Vivir o invertir: el dilema de la vivienda

PISA 2025: crónica de un desastre

Veinticinco años del 11-S

Custodiar lo humano en la revolución digital



## Selecciones

***Selecciones*** es una publicación de la Comisión Episcopal para las Comunicaciones Sociales (CECS).

En sus páginas se **recogen artículos, informaciones y documentos de la actualidad**, que pueden ser útiles y de interés para conocer el mundo en que vivimos y cuestiones que pueden facilitar la misión evangelizadora de la Iglesia.

Puede recibir ***Selecciones*** en su dispositivo móvil suscribiéndose a través de **Whatsapp** y en **Telegram**.

[comunicaciones.conferenciaepiscopal.es](http://comunicaciones.conferenciaepiscopal.es)

## Introito

Este mes traemos en el comienzo un prontuario de artículos sobre la humanidad y su estúpido empeño en dejar de ser humana: mandando sobre el comienzo de la vida, mandando sobre el final de la vida y sobre lo que hay en medio, sin razón ni fundamento, los influencers y su aura farmeada.

Y mientras vivimos en la estupidez, la preocupación por el acceso de menores a las redes sociales (¿y sin preocupación por el acceso de los mayores?), las dificultades geopolíticas en el ámbito universitario, el terrorismo global y su desarrollo desde el 11-S (sobre esto, tres artículos interesantes, que estamos de aniversario) y luego lo de Ceuta y lo de PISA (otros tres artículos interesantes).

Luego intentamos recoger algo de sensatez cristiana: usar bien el tiempo, el humor, el cuidado de lo humano en lo digital y las palabras del Papa a los nuevos obispos, que se van a enfrentar a un mundo muy necesitado de liderazgo cristiano.

Para ver, dentro de la Escuela de Verano de la Conferencia Episcopal Española: "[La idea de democracia en Magnifica Humanitas](#)", por Mons. Fernando García Cadiñanos, obispo de Mondoñedo-Ferrol, y "[La presencia creyente en la vida pública: el compromiso por el bien común](#)", por Román Pardo, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

# Índice

[La federación española financiará la congelación de óvulos de las futbolistas de la selección: claves médicas y éticas de la iniciativa](#)

Las mujeres nacen con un número limitado de óvulos: el cronómetro de la edad reproductiva arranca con la primera menstruación, pero a partir de los 35 años, tanto la cantidad como la calidad de dichos óvulos disminuyen drásticamente. Para esquivar ese envejecimiento, la medicina recurre a la congelación de óvulos en edad temprana. Por Adrián Villalba Felipe en *The Conversation*

## [Eutanasiar](#)

Nuestra ley orgánica de regulación de la eutanasia cumplió cinco años el pasado mes de junio. Hubo debate parlamentario, posiciones enfrentadas en los medios y pronunciamientos de organizaciones profesionales y asociaciones de pacientes. Pero la conversación pública acabó asfixiada dentro de un marco muy estrecho: de un lado, quienes defendían un «nuevo derecho»; del otro, una oposición cuyo rostro público terminó siendo casi exclusivamente la Iglesia católica. Por Bianca Thoilliez en *ABC*

[De la autenticidad al código de descuento: qué hay detrás de la caída de los ‘influencers’](#)

El debate no es nuevo. Sin embargo, parece que ahora es más intenso. Las críticas ya no apuntan solo a una persona en particular, a una polémica concreta o a una campaña desafortunada. Lo que se empieza a cuestionar es algo más profundo. Se habla de la ética y la honestidad del propio formato. Por Beatriz Feijoo y Helena López-Bueno en *The Conversation*

¿Qué significa farmear aura? Cuando la vida real empieza a hablar el idioma de internet

Farmear aura describe algo bastante antiguo con palabras nuevas: la búsqueda de reconocimiento y de estatus dentro de un grupo. Lo novedoso es que ahora buena parte de los símbolos con los que se construye esa posición proceden de un mundo virtual. Por Ana Zarzalejos Vicens en *Aceprensa*

Una mirada geopolítica a la prohibición del acceso de menores a las redes sociales

En el pasado mes de febrero, el presidente del gobierno de España presentó en Dubái una enmienda al Proyecto de Ley de Protección de los Menores en Entornos Digitales para elevar la edad mínima de acceso a redes sociales de 14 a 16 años, actualmente en tramitación parlamentaria. Las redes sociales conectan a sus usuarios por encima de las fronteras nacionales, y es esa misma lógica transfronteriza la que deberá orientar la respuesta regulatoria. Por Darío García de Viedma en *Real Instituto Elcano*

## Geopolítica y Universidad

Las instituciones educativas han sobrevivido guerras, crisis económicas y revoluciones tecnológicas. Lo singular de este momento es que geopolítica, economía y tecnología convergen y se refuerzan mutuamente: la primera restringe la movilidad y fragmenta la colaboración científica; la segunda erosiona la sostenibilidad financiera y el acceso de los estudiantes; la tercera cuestiona la empleabilidad del título universitario. Por Borja Santos Porras en *ABC*

## 11-S: Veinticinco años de terrorismo global

Un cuarto de siglo después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en New York, donde estaban ubicadas las Torres Gemelas, y en los que perdieron la vida más de tres mil personas, comprobamos como la amenaza terrorista yihadista no ha desaparecido. Es más, continúa siendo apuntada como la principal amenaza para las sociedades europeas. Lo recuerdan los artículos 11S, 25 años después: la hidra que seguimos sin vencer, de Gustavo de Arístegui en *La Razón*, Se abrió una nueva era, de Ana Palacio en *El Mundo*, y Los caminos rotos del 11-S, de Javier Solano y Ángel Saz-Carranza en *El País*.

## Ley de nietos: nacionalidad sin ciudadanía

Al margen de juicios de intenciones sobre la finalidad electoral que pudiera tener el reconocimiento de la nacionalidad dispuesto por la Ley de Memoria Histórica y después, de manera más amplia, por la Ley de Memoria Democrática, para los descendientes de los españoles exiliados por motivos políticos –que son, y siguen siendo en todo lo demás, ciudadanos extranjeros–, el asunto requiere de determinadas puntualizaciones de naturaleza constitucional. Por Manuel Aragón en *El Mundo*

## Vivir o invertir: el dilema de la vivienda

De hogar a mercancía. Así describen muchos analistas un cambio de paradigma en cómo comprendemos los lugares donde desarrollamos la parte más íntima de nuestras vidas. A este fenómeno se le atribuyen graves consecuencias, como el desajuste entre los salarios y el coste de la vida o la falta de condiciones dignas para amplias capas de la población. Por Irene Guerrero en *Nuestro Tiempo*

Escocia era la "capital europea de los asesinatos". Luego empezó a tratar la violencia como una enfermedad.

Escocia se sitúa ahora en un punto intermedio entre los países europeos en cuanto a homicidios, con índices per cápita inferiores a los de Suecia, Francia o Inglaterra y Gales. ¿Cómo pudo una nación que en su día estuvo asolada por cuchillos, bandas y asesinatos dar un giro tan radical? Por Eva Livingston en *BBC*

### Crisis migratoria e invasión de Ceuta: una mirada jurídica

La crisis migratoria -como toda crisis humana- genera una tensión entre el ser y el deber-ser. De manera muy actual, el éxodo masivo y descontrolado de más de 60.000 personas que, en menos de 48 horas y procedentes de Marruecos, entraron a la ciudad autónoma de Ceuta (territorio español con un área de apenas 18,5 km<sup>2</sup> y poco más de 80.000 habitantes) nos insta a reflexionar al respecto. Por Jonathan A. García Nieves en *Solidaridad.net*

### San Agustín y Bonifacio en Ceuta

La España actual no es la Roma del siglo V. Tampoco quienes atraviesan hoy su frontera son los pueblos armados que entonces penetraban en el Imperio. Pero volvemos a encontrar un territorio fronterizo y distanciado del centro de poder cuya población reclama protección al Estado al que pertenece. Agustín planteó esta cuestión a Bonifacio. Por Pablo Mula Buitrago en *Jot Down*

### Informe PISA 2025: los resultados de matemáticas y lectura de los alumnos españoles se hunden a mínimos históricos

El Informe PISA (siglas inglesas del Programa para la Evaluación Internacional de los Estudiantes), un informe mundial realizado cada tres años por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE)

desde el año 2000, evalúa la capacidad de los jóvenes de 15 años para aplicar sus conocimientos y habilidades en situaciones de la vida real, más que la memorización de contenidos escolares o planes de estudio específicos, los mismos objetivos que persigue la LOMLOE. Por Marga Castillo en *Expansión*

### Los cuatro motivos que explican los desastrosos resultados de España en el último informe PISA

¿Cómo se ha llegado hasta esta situación? El camino es tan complejo que sería un error poner el foco de atención en un único factor. Además, los informes PISA no son perfectos y no siempre sirven para corregir el rumbo de las políticas educativas de los estados participantes. La marcada tendencia bajista de todos los indicadores muestra la urgencia de plantear soluciones para evitar toparnos con toda una generación perdida. Por en María Solano Altaba en *The Conversation*

### PISA 2025: la crónica de un desastre anunciado

Lamentablemente España es un ejemplo de libro de lo que supone implementar políticas que rebajan los niveles de exigencia con la excusa de «no dejar a nadie atrás», el lema del Gobierno de Sánchez durante el Covid. Estas políticas buenistas han continuado tras la pandemia y los resultados son devastadores. Por Montse Gomendio en *El Mundo*

### Aristóteles y Tomás de Aquino sobre economía

El auge constante de las corrientes de pensamiento cívico en la educación superior evidencia un anhelo por recuperar la sabiduría ancestral que pueda guiar la práctica de una ciudadanía responsable. Sin embargo, la profesión económica contemporánea, a pesar de sus valiosas contribuciones, sigue resistiéndose a utilizar dicha sabiduría para fundamentar sus análisis de la economía política. Por Gregory M. Collins en *National Affairs*

## Crisis de la vida comunitaria, una crisis del tiempo

Vivimos en una paradoja. Nunca habíamos contado con tantas herramientas para ahorrar tiempo y, sin embargo, nunca habíamos repetido con tanta frecuencia que no lo tenemos. Disponemos de transportes más rápidos, inteligencia artificial, compras instantáneas, teletrabajo y acceso inmediato a la información. La tecnología nos ha liberado de muchas tareas, pero el tiempo que ganamos suele ocuparse de inmediato con nuevas exigencias. Por Patricia Fernández Martín en *Ethic*

## El humor y la vida cristiana

Es indudable que el humor es un medio privilegiado para alcanzar la serenidad. Este forma parte del don de la sabiduría que nos da el Espíritu Santo. El cristiano con sentido del humor cuando se encuentra con la desilusión, comprende y sonríe: entiende sus limitaciones y sonríe ante el derrumbe de sus ilusiones. En *La Civiltà Cattolica*

## La encíclica *Magnifica humanitas*: custodiar lo humano en la revolución digital

Si León XIII lideró la Iglesia en el paso del siglo XIX al XX abriéndola con determinación a los desafíos de la humanidad en tiempos de la revolución industrial, León XIV hace lo mismo en la revolución tecnológica, en la que el poder y las ubicuas tecnologías se entrelazan con el tejido de la vida cotidiana, moldean los procesos de toma de decisiones en todas las áreas y marcan el imaginario colectivo. Por Julio L. Martínez en *La Civiltà Cattolica*

## Discurso de León XIV a los participantes en el Curso de formación para los nuevos obispos

Organizado por el Dicasterio para los Obispos y el Dicasterio para la Evangelización se ha celebrado en Roma el curso anual de formación para

nuevos obispos de todo el mundo, que este año ha reunido a 147 obispos, recién nombrados, procedentes de los cinco continentes. En *Vatican.va*



## La federación española financiará la congelación de óvulos de las futbolistas de la selección: claves médicas y éticas de la iniciativa

Adrián Villalba Felipe

The Conversation

La reproducción plantea un conflicto ineludible con las exigencias del deporte de élite, ya que la etapa de mayor fertilidad femenina [coincide exactamente con los años de máximo rendimiento profesional](#). Esta presión estructural empuja a las futbolistas a posponer la maternidad y a asumir ciertos riesgos al terminar su carrera.

Tras escuchar las demandas de Alexia Putellas, la Real Federación Española de Fútbol (RFEF) [ha ofrecido financiar la conservación de óvulos de las jugadoras](#)

de la selección, una medida que sigue el ejemplo de equipos ingleses. La RFEF ultima un acuerdo con un centro de fertilidad, pero las condiciones exactas se presentarán durante la segunda quincena de septiembre.

Ahora debemos preguntarnos si esta iniciativa pionera representa un auténtico avance en los derechos laborales o si desplaza la responsabilidad hacia la biología, eludiendo una transformación estructural que el deporte necesitaría para integrar la maternidad de forma natural.

### Marcando el reloj biológico en el calendario deportivo

Las mujeres nacen con un número limitado de óvulos: el cronómetro de la edad reproductiva arranca con la primera menstruación, pero a partir de los 35 años, tanto la cantidad como la calidad de dichos óvulos disminuyen drásticamente.

Para esquivar ese envejecimiento, la medicina recurre a la congelación de óvulos en edad temprana, extrayéndolos en su mejor momento. Estas células sexuales se conservan intactas en nitrógeno líquido a muy baja temperatura, lo que mantiene su calidad de forma casi indefinida.

La paciente necesita recibir medicación hormonal durante unas dos semanas, un tratamiento que estimula los ovarios. En un ciclo menstrual convencional, el tejido reproductor selecciona y madura un único óvulo, que madura dentro de un folículo (una especie de saco protector en el ovario). El resto de los folículos que se activan ese mes acaban desapareciendo de forma natural.

La medicación altera esta norma biológica al aportar una dosis extra de hormonas que rescatan a todos esos folículos para que no se pierdan, logrando que crezcan de forma simultánea. Estimular muchos óvulos a la vez es indispensable para la congelación, ya que obtener solo uno por mes haría imposible acumular la cantidad necesaria para garantizar opciones de éxito en el futuro.

Los especialistas extraen después los óvulos [mediante una intervención quirúrgica ambulatoria y guiada por ecografía](#), introduciendo una fina aguja para aspirar el líquido de los folículos. Una vez almacenados, esos óvulos se pueden fecundar en el laboratorio mediante técnicas *in vitro* muchos años después de su congelación. El embrión resultante se transfiere posteriormente al útero para lograr su implantación, un procedimiento clínico muy habitual hoy en día.

Las futbolistas pueden valerse de estos métodos científicos para pausar su fertilidad, aunque deben salvar el escollo de las leyes deportivas, ya que las normativas mundiales antidopaje prohíben varias hormonas necesarias para la estimulación. Sin embargo, se permiten ciertas excepciones en tratamientos reproductivos previamente declarados.

## De Silicon Valley a la selección española

Hace una década, compañías tecnológicas como Apple y Facebook [fueron pioneras en financiar la congelación de óvulos para retener el talento femenino](#), una decisión no exenta de polémica.

Ahora, la iniciativa de la federación española nos lanza hacia el mismo debate moral dentro del deporte. Financiar esta técnica parece otorgar plena autonomía reproductiva a las jugadoras, ya que en teoría les permite decidir el momento ideal para formar una familia, pero algunos especialistas en ética [advierten sobre las aristas de una realidad compleja](#).

Y es que esa aparente libertad podría ocultar una presión estructural sobre la mujer: el entorno competitivo empujaría a las atletas a alterar su propia biología.

A esta presión laboral se suma el riesgo de presentar la técnica como un seguro de fertilidad infalible. Los especialistas [recuerdan](#) que las técnicas de

reproducción asistida no garantizan un embarazo futuro, por lo que a menudo genera una falsa sensación de control.

## **Cambiar las reglas de juego**

Las futbolistas asumirían de ese modo un proceso médico sin padecer ninguna enfermedad, convirtiendo su planificación familiar en un producto dependiente del calendario competitivo. Intervendrían sus cuerpos para encajar en un ecosistema laboral diseñado históricamente para hombres.

Desde este punto de vista, aunque la congelación de óvulos supone un avance médico indudable para las deportistas profesionales, tal vez el verdadero éxito sería cambiar las reglas del juego. Esto significaría reformar las estructuras laborales del deporte de alta competición para que la maternidad sea plenamente compatible con la carrera en activo, garantizando contratos protegidos, adaptando las cargas de entrenamiento y ofreciendo recursos reales de apoyo familiar.

Quién sabe si este es tan solo el primer paso para que el talento femenino nunca más requiera de una pausa obligada del reloj biológico.

Adrián Villalba Felipe, profesor asociado en Universidad Internacional de Valencia (VIU) e Investigador Postdoctoral en Institut Cochin (Université Paris Cité, Francia), Universidad Internacional de Valencia

Este artículo se publicó en [The Conversation](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



# Eutanasiar

Bianca Thoilliez

ABC

Llevo algunos años siguiendo el debate francés sobre la ley de «ayuda a morir». Cada cual procrastina con lo que puede. Una tramitación parlamentaria larga y accidentada, precedida, además, por una Convención Ciudadana, informes bioéticos y varios años de conversación pública intelectualmente densa y rica en matices. Inevitable compararla con lo que aquí tuvimos o, más bien, con lo que no tuvimos.

Nuestra ley orgánica de regulación de la eutanasia cumplió cinco años el pasado mes de junio. Hubo debate parlamentario, posiciones enfrentadas en los medios y pronunciamientos de organizaciones profesionales y asociaciones de pacientes. Pero la conversación pública acabó asfixiada dentro de un marco

muy estrecho: de un lado, quienes defendían un «nuevo derecho»; del otro, una oposición cuyo rostro público terminó siendo casi exclusivamente la Iglesia católica. Sin embargo, como diría Javier Gomá, en democracia necesitamos verdades penúltimas: razones compartibles entre quienes discrepan sobre el sentido último de la existencia. Ese fue y sigue siendo, a mi juicio, el gran déficit del debate español. Había y hay razones últimas para oponerse a la ley, pero también razones penúltimas que quedaron fuera de la conversación, haciendo que plantear siquiera reparos al acto de eutanasiar pareciera asunto de unos pocos y no una posibilidad abierta a cualquiera dispuesto a dejarse convencer por un buen argumento.

En el debate francés han destacado voces como la de [Didier Sicard](#), médico y expresidente del Comité Consultivo Nacional de Ética. Sicard, que años atrás había admitido excepciones jurídicas, señaló que la nueva ley descansaba sobre una ficción antropológica: considerar plenamente libre y autónoma la voluntad de quien se encuentra, precisamente, en el momento de mayor fragilidad, sufrimiento, dependencia y miedo de toda su existencia. Invocar la autonomía en ese preciso instante debería obligarnos a preguntarnos qué significa cuando la persona atraviesa las condiciones que más limitan su ejercicio. También señaló cómo la ley burocratiza la eutanasia como mecanismo de aceptabilidad: informes médicos, requisitos acumulativos, procedimientos garantistas y controles administrativos. El lenguaje jurídico neutraliza la singularidad moral del acto que pretende regular. Se habla de «prestación», «procedimiento» o «ayuda para morir», hasta invisibilizar la acción: eutanasiar. Nótese que los sucesivos informes del Ministerio de Sanidad español tampoco se centran en la dimensión moral de la norma, sino en el funcionamiento del procedimiento: solicitudes, plazos, denegaciones, diferencias territoriales, Comisiones de Garantía y protocolos asistenciales. La normalización administrativa evapora el debate sobre la legitimidad y lo desplaza hacia la eficiencia de la gestión: cómo eutanasiar mejor.

Otra figura que ha sobrevolado el debate francés ha sido [Robert Badinter](#). Aunque no intervino personalmente, sus ideas han acompañado toda la tramitación parlamentaria. Ministro de Justicia de François Mitterrand, artífice

de la abolición de la pena de muerte y una de las grandes autoridades morales de la República, formuló hace años una objeción que diputados y senadores recuperaron: 'Nul ne peut retirer la vie à autrui dans une démocratie' («Nadie puede quitar la vida a otro en una democracia»). El argumento no necesita premisas religiosas: una democracia posee jurídicamente la capacidad de hacer muchas cosas y, por eso mismo, necesita decidir cuáles no debe hacer nunca. La abolición de la pena de muerte representaba esa autolimitación: el Estado renuncia voluntariamente a un poder que posee porque entiende que ciertos límites no debilitan la democracia, sino que la definen. Es una verdad penúltima: no hace falta compartir una fe, sino preguntarse qué comunidad política queremos ser y qué límites consideramos constitutivos de ella. Esto faltó en el debate español, liliputiensemente reducido a la ampliación de derechos individuales. Otra vez, no pudimos mantener una conversación razonable sobre algo tan importante.

Y, claro, Michel Houellebecq. Sus intervenciones públicas sobre la eutanasia prolongan una preocupación antigua en su obra y en sus ensayos, que en *Anéantir* convirtió en materia literaria: un Estado que, bajo la apariencia de la compasión y la eficiencia, termina administrando también la vulnerabilidad extrema de los cuerpos envejecidos y discapacitados. Para Houellebecq, eutanasiar, más que una decisión jurídica o médica, es el síntoma de una civilización que renuncia a su impulso de conservación. Le irrita especialmente el uso de la expresión «morir con dignidad»: el sufrimiento de quienes desean morir es real, pero por el camino la dignidad pasa a depender de conservar determinadas capacidades (autonomía física, control del cuerpo o posibilidad de decidir sin ayuda). ¿Qué decimos entonces de quienes ya no las poseen? ¿Ha disminuido su dignidad o ha cambiado nuestra manera de mirarlos? Durante siglos, el progreso moral ha consistido en ampliar el reconocimiento de la dignidad a quienes se negaba. Houellebecq teme que avancemos en sentido contrario: hacia una dignidad cada vez más funcional y menos fundamental, donde el valor de la vida dependa de poder ser independiente, comunicarse o valerse por uno mismo. Ha escrito: 'Nous entrons dans un monde où il sera plus facile de mourir; j'aurais préféré un monde où l'on puisse vivre'

(«Entramos en un mundo en el que será más fácil morir; yo habría preferido un mundo en el que fuera posible vivir»).

Quizá por eso prefiero [hablar de eutanasiar](#) antes que de eutanasia. Los sustantivos convierten las acciones en conceptos; los verbos las devuelven a quienes las realizan y padecen. Alguien eutanasia. Alguien es eutanasiado. Precisamente cuando «los cuidados» ocupan el centro del imaginario moral y político, empezamos a aceptar que cuidar puede consistir en adelantarle la muerte a alguien. Los paleoantropólogos discuten casos como el individuo de Dmanisi, que sobrevivió años tras perder casi toda la dentadura, o el neandertal Shanidar 1, que vivió durante años pese a lesiones gravísimas. Aunque esos hallazgos no constituyen una demostración moral, permiten preguntar: si abandonar a quien ya no podía cazar, desplazarse o alimentarse normalmente era más sencillo y menos costoso, ¿qué ocurrió cuando empezamos a no hacerlo? ¿Y qué empezará a ocurrirnos al considerar que, en ciertas circunstancias, la respuesta compasiva a la enfermedad, el dolor y el deterioro consiste en adelantar deliberada, burocrática y ordenadamente la muerte? Si aquellos gestos contribuyeron a humanizarnos, cabe preguntarse si, al empezar a eutanasiar, no estaremos recorriendo el camino inverso.

Bianca Thoilliez es profesora de Teoría de la Educación en la Universidad Autónoma de Madrid

Este artículo se publicó en [ABC](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## De la autenticidad al código de descuento: qué hay detrás de la caída de los ‘influencers’

Beatriz Feijoo y Helena López-Bueno

### The Conversation

“No es oro todo lo que reluce”, dice el refrán. Tal vez esa frase describe bien el momento que viven los *influencers*. Durante años, su atractivo se basó en una promesa muy poderosa. Parecían cercanos, auténticos y espontáneos. No hablaban como una marca, sino como alguien que recomienda desde su propia experiencia. Pero cuando muchos contenidos empiezan a sonar a colaboración, código de descuento o estrategia de venta, esa promesa pierde valor. Y la confianza, que tarda mucho en construirse y muy poco en romperse, empieza a debilitarse.

El debate no es nuevo. Sin embargo, parece que ahora es más intenso. Las críticas ya no apuntan solo a una persona en particular, a una polémica concreta o a una campaña desafortunada. Lo que se empieza a cuestionar es algo más profundo. Se habla de la ética y la honestidad del propio formato.

### Cuando el formato pierde frescura

Durante años, los *influencers* basaron su atractivo en una promesa difícil de copiar por la publicidad tradicional. Parecían auténticos, cercanos y espontáneos. No hablaban como una marca, sino como alguien “de los nuestros” que compartía rutinas, gustos, compras, viajes, comidas o formas de entender el bienestar. Esta fórmula funciona muy bien con las nuevas generaciones, que están acostumbradas a contenidos fluidos, personales y mezclados con el entretenimiento. Ahí reside buena parte de su poder: su eficacia no depende solo del producto que recomiendan, sino del vínculo previo que han creado con su comunidad. Por eso, cuando aparece una recomendación comercial, no se percibe como un anuncio aislado, sino como parte de una relación de familiaridad.

Pero esa misma fortaleza empieza a mostrar sus límites. Cuando todo parece que puede convertirse en colaboración, código de descuento o campaña, el formato pierde frescura. Lo que antes sonaba espontáneo ahora se siente repetitivo. Lo cercano parece calculado. La recomendación se vuelve un escaparate permanente. La saturación publicitaria no solo cansa: erosiona el sentido original del *influencer* como figura próxima, creíble y diferenciada.

### El problema no es que hagan publicidad

Las nuevas generaciones no son ingenuas ante el fenómeno. Para muchos adolescentes, la relación entre creadores y marcas no les resulta rara ni sorprendente. Es parte de lo que significa ser *influencer*. En estudios cualitativos con adolescentes españoles, estos perfiles se describen como celebridades

digitales, modelos de entretenimiento y figuras ligadas a marcas, seguidores y consumo. Es decir, los jóvenes no ven la presencia comercial como algo fuera de lugar: la consideran parte del trabajo del creador.

El problema, por tanto, no es que los *influencers* vendan productos. Vender forma parte de su modelo profesional y es totalmente legítimo. Lo delicado aparece cuando esa relación se desarrolla en un ecosistema de [ambigüedad comercial](#), donde recomendación, opinión, entretenimiento y publicidad se mezclan hasta volverse difíciles de distinguir.

No consuma noticias, entiéndalas.

### Suscribirme al boletín

Los jóvenes pueden saber que los *influencers* trabajan con marcas y, aun así, no siempre contar con las claves necesarias para entender cuándo están ante una opinión, una recomendación sincera o una estrategia publicitaria. No son ingenuos, pero sí pueden llegar a naturalizar esa ambigüedad como parte normal del entorno digital. Y lo hacen como prosumidores en formación: miran, imitan, comparten, recomiendan y crean contenidos bajo lógicas de visibilidad, aspiración y marca personal. Por eso, lo que está en juego no es la publicidad en sí, sino [la honestidad del vínculo con quienes escuchan, miran y confían](#).

A esa saturación se suman la desconexión con la vida real, el abuso del lujo aspiracional y la ligereza con la que algunos perfiles opinan sobre temas complejos. La crisis, por tanto, no es solo comercial: es también ética.

### Referentes de las nuevas generaciones

Esa ambigüedad importa porque los *influencers* no son una presencia secundaria en la vida digital de los menores. Forman parte de su día a día y,

muchas veces, de sus metas. No solo ven qué compran. También observan cómo se muestran, cómo hablan de su cuerpo, qué comen, cómo entrenan, qué marcas apoyan o qué estilo de vida muestran como deseable. Más allá de seguir a creadores de contenidos, aprenden de ellos cómo estar, consumir, mostrarse y convertir la propia visibilidad en valor.

Y buena parte de ese aprendizaje ocurre sin que nadie tenga que enseñar nada de manera explícita. Los menores observan qué comportamientos reciben atención (*likes*), qué formas de mostrarse generan reconocimiento (*followers*) y qué estilos de vida parecen conducir al éxito. El *influencer* se convierte así, lo quiera o no, en algo más que una fuente de entretenimiento o una nueva figura publicitaria: actúa como un modelo social. La pregunta que nos debe preocupar como sociedad no es solo cuánto tiempo pasan niños y adolescentes siguiendo a estos perfiles, sino qué están aprendiendo mientras los siguen.

Ante este escenario, la respuesta educativa no puede limitarse a prohibir, controlar el tiempo de pantalla o repetir a los menores que “[no todo lo que ven en redes es verdad](#)”. Necesitamos enseñarles a mirar detrás del contenido. Que aprendan a preguntarse por qué alguien les recomienda un producto, qué gana con ello, por qué confían en esa persona o si tener miles de seguidores convierte realmente a alguien en una voz autorizada. Y también algo quizá más difícil: reconocer cuándo un contenido está influyendo en sus propios deseos, en la imagen que tienen de sí mismos o en lo que consideran necesario para encajar.

Los menores cada vez son más competentes para reconocer cuando un vídeo tiene publicidad. Sin embargo, pueden no percibir cómo el goteo constante y, a veces, casi bombardeo de determinados cuerpos, productos o estilos de vida va modificando lo que entienden por normal, deseable o necesario.

Educar en cultura digital significa precisamente darles herramientas para moverse en un entorno en el que entretener, influir y vender ocurren muchas veces al mismo tiempo. No se trata de criar adolescentes desconfiados de todo,

sino de formar espectadores y futuros creadores capaces de detenerse, hacerse preguntas y decidir con mayor autonomía.

## La responsabilidad de las marcas

La responsabilidad no recae solo en los creadores. Las marcas también juegan un papel importante en el tipo de influencia que respaldan y validan. Durante bastante tiempo, muchas campañas han primado el alcance, la cantidad de seguidores o la rapidez de la conversación. Sin embargo, en tiempos de creciente desconfianza, tal vez la pregunta clave ya no sea quién llega a más personas. Ahora es más relevante quién representa mejor los valores de la marca y mantiene una relación honesta con su comunidad. A veces, menos es más: menos volumen, menos oportunismo y más credibilidad.

Para combatir la ambigüedad comercial, no basta con poner una etiqueta que diga “publicidad” o “colaboración pagada”. La transparencia es importante, pero no suficiente. También hacen falta autenticidad, coherencia y responsabilidad. La publicidad no tiene que desaparecer del mundo de los *influencers*, pero sí debe ser **clara, veraz y honesta**, especialmente cuando se dirige a un público joven.

Los *influencers* no están desapareciendo, pero sí está cambiando la manera en que los percibimos. Y quizá sea una buena noticia. Su crisis no debería leerse solo como una anécdota de redes, sino como una oportunidad para revisar cómo se construye la confianza en el entorno digital. Especialmente cuando quienes están al otro lado de la pantalla son niños y adolescentes.

Beatriz Feijoo, profesora Titular de Publicidad, Universidad Villanueva  
Helena López-Bueno, directora del Máster Universitario en Neuropsicología y Educación, Universidad Villanueva

Este artículo se publicó en [The Conversation](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## ¿Qué significa farmear aura? Cuando la vida real empieza a hablar el idioma de internet

Ana Zarzalejos Vicens

Aceprensa

Un grupo de adolescentes se reúne en una plaza. No hay balón, cronómetro ni árbitro. Se miran, hacen un gesto, adoptan una pose y alguien graba. Están compitiendo por algo que no se puede medir: el “aura”.

¿Y qué es el aura? Es como el “brillo” que emana de alguien –y que todos los demás reconocen al instante– al realizar algo con competencia y autoridad; algo habitualmente bastante mundano, pero que evidencia que esa persona “sabe manejarse”, que no es un “pringao”. Podría equipararse al carisma.

En las llamadas batallas de *aura farming* (acumular aura), varios chavales se enfrentan para demostrar quién tiene más aura: quién resulta más espectacular, quién ejecuta mejor un gesto, quién consigue imponerse con una pose, un movimiento o una referencia que los demás reconocen al instante. Se graban, se retan y, sobre todo, acumulan puntos imaginarios de carisma.

Las reglas y el ganador solo están claros para quienes comparten las mismas referencias. Por ejemplo, hacer más rápido el gesto asociado al “six-seven” puede sumar aura. No hace falta que tenga un significado concreto ni que nadie sepa explicar por qué: basta con que los demás lo reconozcan.

El origen exacto del “six-seven” no está claro. Una de las imágenes que ayudó a popularizarlo fue la de Rayyan Arkan Dikha, un niño indonesio que se hizo viral por sus movimientos sobre una embarcación. Su vídeo encajaba a la perfección con la lógica del *aura farming*: una acción convertida en demostración de presencia, estilo y reconocimiento.

La periodista argentina Angy Herrera apunta, por su parte, a que la genealogía del gesto podría estar en *Solo Leveling*, el anime protagonizado por un personaje inicialmente considerado un fracasado que sorprende a los demás con una evolución constante hasta convertirse en alguien poderoso. Sea cual sea el origen exacto, lo cierto es que la expresión ha terminado desbordando sus referencias iniciales.

## Vocabulario cambiante

Muchos de quienes participan hoy en estas batallas no saben de dónde viene cada gesto, y tampoco necesitan saberlo. En la cultura digital se puede consumir primero la referencia y descubrir después –o nunca– la historia que hay detrás.

***En las “batallas de aura” lo importante no es el significado literal de cada gesto, sino mostrar que se conoce el código***

El resultado es un vocabulario que se transforma a una velocidad difícil de seguir para quien no participa habitualmente en esta cultura. Alguien puede haber “farmeado aura”, tener “+1000 de aura” o, por el contrario, “haber perdido toda el aura”. Se puede ser *cringe*, NPC, *delulu* o *main character*. También se puede decir a alguien “eres un meme”. Muchas de estas palabras mezclan referencias procedentes de videojuegos, memes, anime y redes sociales, hasta crear un idioma híbrido que cambia casi al mismo ritmo que los contenidos que lo alimentan.

Lo importante no es el significado literal, sino mostrar que conoces el código. Quien entiende la referencia pertenece al mismo universo simbólico; quien no la entiende queda fuera.

Y ese universo se retroalimenta constantemente. Las batallas para *farmear* aura generan vídeos; los vídeos hacen reconocibles determinados gestos; esos gestos pasan a otros vídeos y terminan regresando al mundo físico. La exposición en redes convierte una acción realizada en la calle en contenido digital y, al mismo tiempo, el contenido digital proporciona los códigos que después se reproducen en la calle.

Quizá por eso estas batallas resultan difíciles de interpretar desde fuera. Un adulto puede observar a varios jóvenes realizando movimientos extraños y preguntarse qué están haciendo exactamente. Pero para quienes comparten esos códigos, no es necesario explicarlo.

## Búsqueda de reconocimiento

En el fondo, *farmear* aura describe algo bastante antiguo con palabras nuevas: la búsqueda de reconocimiento y de estatus dentro de un grupo. Lo novedoso es que ahora buena parte de los símbolos con los que se construye esa posición proceden de un mundo virtual. El escenario puede ser una plaza, un colegio o

una calle; las referencias, sin embargo, vienen de TikTok, los videojuegos, los memes o el anime.

La frontera entre ambos mundos se hace cada vez más fina. Los jóvenes no saltan de internet a la vida “analógica” como si atravesaran dos realidades completamente separadas. Llevan consigo sus personajes, sus memes, sus gestos y su vocabulario. Y, al llevarlos al mundo físico, convierten la cultura de la pantalla en una forma de comportamiento social.

Eso sí, una forma de comportamiento social que imita la lógica de las redes sociales. No se tiene aura sin que los demás la reconozcan. Puede que las batallas de aura hayan salido del mundo virtual para encarnarse en el físico, pero continúan la dinámica de las redes de presentarse (o representarse) para los demás como un personaje y de someter el propio valor a la mirada ajena.

Este artículo se publicó en [Aceprensa](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



# Una mirada geopolítica a la prohibición del acceso de menores a las redes sociales

Darío García de Viedma

Real Instituto Elcano

## Mensajes claves

\* El actual movimiento regulatorio para prohibir o restringir el acceso de menores a las redes sociales se enmarca en una tendencia global que responde a un fenómeno intrínsecamente transfronterizo, por lo que es indispensable incorporar la dimensión y las dinámicas geopolíticas globales a la hora de diseñar y adoptar estas políticas públicas.

\* El análisis de este entorno requiere ampliar la mirada más allá de las plataformas tradicionales hacia una comprensión global de los “espacios

digitales”, entornos donde la juventud interactúa de forma natural y busca alternativas para ejercer su socialización y libertad de expresión.

\* Una medida bienintencionada de protección nacional de la infancia podría terminar creando una brecha de seguridad nacional si incentiva una evasión masiva mediante redes privadas virtuales (VPN), dejando a una parte de la juventud fuera del perímetro legal y desprotegida ante operaciones de manipulación extranjera y guerra cognitiva de actores como Rusia.

\* La efectividad de cualquier restricción o sistema de verificación de edad depende de su coherencia con la Ley de Servicios Digitales (Digital Services Act, DSA) y de una respuesta coordinada a escala de la Unión Europea (UE). Las normas nacionales fragmentadas solo aumentan los costes de cumplimiento y generan asimetrías que debilitan la soberanía digital europea.

## Análisis<sup>1</sup>

### 1. Introducción

En el pasado mes de febrero, el presidente del gobierno de España [presentó en Dubái](#) una enmienda al [Proyecto de Ley de Protección de los Menores en Entornos Digitales](#) para elevar la edad mínima de acceso a redes sociales de 14 a 16 años, actualmente en tramitación parlamentaria. Las redes sociales conectan a sus usuarios por encima de las fronteras nacionales, y es esa misma lógica transfronteriza la que deberá orientar la respuesta regulatoria.

La propuesta introduce cambios en la forma en que las plataformas gestionan el acceso de menores. Hasta ahora, y a pesar de la ya vigente prohibición en lo que se refiere a los menores de 14 años, se limitaban a mostrar avisos, *banners* o textos en letra pequeña en los que el usuario simplemente indicaba que cumplía la edad mínima. Con la reforma, la ley les pediría aplicar sistemas efectivos de verificación de edad que condicionen el registro y acceso a la plataforma.

En segundo lugar, el proyecto establece la responsabilidad (incluso penal) del personal directivo, más allá pues de la propia plataforma, cuando no se retiran contenidos ilícitos o cuando se manipulan los algoritmos para amplificar contenido ilegal o de odio.

### 1.1. Salud mental, cognitiva e informacional

A la hora de justificar este movimiento regulatorio, se suelen emplear argumentos de salud, que conviene dividir en tres planos: el mental, el cognitivo y el informacional.

La investigación del efecto de las redes sociales sobre la salud mental suele centrarse en la ansiedad, depresión, trastornos de la conducta alimentaria y adicciones, así como el *ciberbullying*.

En el plano cognitivo, la preocupación se desplaza del malestar emocional al funcionamiento: el deterioro de la atención y la memoria, vinculado a un consumo de información fragmentado y acelerado, y sus efectos sobre la capacidad de razonamiento crítico. La arquitectura de muchas redes sociales se basa en estímulos constantes, lo que resulta especialmente relevante en población joven, cuyos cerebros aún están en desarrollo.

En cuanto a la salud informacional, resulta difícil no citar a Jürgen Habermas, que señalaba que [la democracia se sostiene también en conversaciones públicas entre ciudadanos que se reconocen como iguales](#). Muchas de estas conversaciones tienen lugar en espacios digitales. Las comunicaciones digitales han ampliado el acceso a contenidos diversos y han abierto canales plurales en lugares donde los medios tradicionales están bajo control autoritario, algo que conviene no perder de vista. Pero el mismo uso masivo de redes sociales explica buena parte de la velocidad con que circula hoy la desinformación, y de cómo se forman comunidades cerradas sobre sí mismas, reforzadas por algoritmos que premian el contenido más emocional. El resultado es una conversación pública más difícil de sostener en condiciones de calidad.

Aunque existe una amplia literatura sobre estos efectos, no hay un consenso científico claro en relación con la salud mental y cognitiva. Los análisis agregados encuentran asociaciones en casos de uso problemático o excesivo, pero no cuando se analiza el uso general de las plataformas. La relación entre plataformas y salud informacional es asimismo un debate complejo. Los incentivos económicos de las plataformas se orientarían a maximizar la atención del usuario, lo cual favorece las dinámicas de circulación rápida de contenidos y amplificación de determinados mensajes.

Ahora bien, conviene reconsiderar ciertas visiones excesivamente simplificadas sobre la moderación que hacen las plataformas. Su necesidad de atraer audiencias diversas, cuidar la reputación y responder a inversores y anunciantes complica esas decisiones, que van más allá de la simple amplificación de lo viral o la creación de cámaras de eco.

Al mismo tiempo, existe un problema metodológico importante en este campo. Las principales plataformas digitales introducen cambios constantes en sus interfaces. Esta velocidad en los cambios dificulta la realización de análisis longitudinales sobre el impacto de elementos concretos de la arquitectura de las plataformas, ya que el objeto de estudio cambia con rapidez. A ello se suma la opacidad de las propias plataformas, dado que el acceso a gran parte de los datos necesarios para este tipo de investigaciones para investigadores independientes resulta cada vez más difícil. Sin perjuicio de que, en la legislación europea, y en particular la DSA, se hayan incluido ya preceptos orientados a facilitar el acceso a datos de plataformas por parte de investigadores, se trata de regulaciones en proceso de desarrollo e implementación, por lo que su potencialidad está todavía por ser aprovechada y constatada. Mientras tanto, buena parte de la literatura sobre el impacto de funcionalidades de diseño concretas viene de investigadores con algún vínculo con las propias plataformas, precisamente porque son quienes tienen acceso a los datos.

En cualquier caso, el hecho de que todavía no exista un consenso científico o que los parámetros de análisis sean complejos no implica necesariamente que deba esperarse a disponer de evidencia definitiva antes de definir políticas

públicas y regulatorias adecuadas. La preocupación social, la presión de las familias y del personal educativo y las patologías observadas en grupos altamente conectados están impulsando movimientos regulatorios en algunos países.

También es importante garantizar que las medidas adoptadas sean adecuadas y efectivas y no respondan simplemente a la necesidad de crear una “ilusión de protección”. En este sentido, la necesidad de evitar efectos negativos indeseados en derechos fundamentales o en la competitividad de los mercados digitales es de una importancia fundamental.

## 1.2. Si las redes sociales son el “salvaje oeste” es porque el orden mundial es el “salvaje oeste”

En la intervención en la que el presidente del gobierno presentó la medida para España afirmó que las redes sociales eran el “salvaje oeste”. Las redes sociales, especialmente en países de tipo democracia liberal, acogen todo tipo de contenidos, incluidos discursos intolerantes, confrontativos, conspiradores, extremistas o meramente conflictivos. A pesar de que las políticas de moderación de las propias plataformas puedan atajar algunas de las formas más dañinas de comunicaciones, lo propio es que en un entorno en el que la libertad de expresión está razonablemente protegida, las redes (del mismo modo que otros espacios públicos) van a reflejar, inevitablemente, las dinámicas de polarización e intolerancia cada vez más presentes (o quizá más visibles) en nuestras sociedades.

Las redes sociales se inscriben en dinámicas geopolíticas de fragmentación que venimos observando en diversos ámbitos de las relaciones internacionales: la instrumentalización de las interdependencias globales en las cadenas de suministro, la erosión de la gobernanza multilateral y del derecho internacional, la desconfianza en las relaciones transatlánticas, la proximidad entre la Casa Blanca y Silicon Valley, la competencia sistémica entre Estados Unidos y China o la normalización de la coerción híbrida. Son fenómenos que, inevitablemente, también penetran en internet. Lo raro sería que, en esta fase

de fragmentación que estamos observando, las redes sociales fueran un oasis de paz y colaboración. Dicho de otro modo, lejos de ser un espacio abierto y desregulado, el entorno de las redes sociales está siendo objeto de intervenciones políticas y regulatorias tendentes a proteger a nivel nacional o regional una diversidad de principios e intereses, así como garantizar la capacidad de control estatal de las dinámicas de comunicación en su respectivo territorio.

Este movimiento regulador ha estado teniendo lugar en el curso de los últimos 20 años en Europa, tanto a nivel de las instituciones comunitarias como de los Estados miembros y en otros poderes medios, como el Reino Unido o Australia, que buscan reforzar el papel del Estado y de los liderazgos políticos frente a las grandes plataformas tecnológicas, así como en otros muchos países de África, Asia o América Latina.

Ahora bien, el modelo regulatorio europeo debe tener en cuenta algo que en Silicon Valley se entendió hace tiempo y que es propio de la comercialización de cualquier tecnología nueva. Si se quiere que una tecnología penetre el mercado y logre una cierta hegemonía, debe hacerlo porque funciona bien y resuelve mejor los problemas de los usuarios que las tecnologías competidoras. Asimismo, [tal y como nos lo ha recordado el Informe Draghi](#), el marco regulatorio debe de ser adecuado y proporcionado e incluir los incentivos necesarios para garantizar la competitividad.

Dicho esto, sería conveniente cuestionarse qué elementos del contexto geopolítico deben tenerse en cuenta para que la regulación de las redes sociales dirigida a menores maximice los efectos positivos de los espacios digitales y minimice los riesgos.

## 2. De redes sociales a espacios digitales

Uno de los principales desafíos para este movimiento regulatorio será dejar de pensar en redes sociales para centrar la mirada en los espacios digitales. El

propio título del proyecto de ley en España ya apunta en esta dirección. Por ahora no sabemos qué redes o servicios concretos quedarán dentro de esa lista si la norma llega a aprobarse.

La vida digital de un adolescente no se agota en las redes sociales: pasa también por videojuegos, mundos virtuales, entornos inmersivos que combinan realidad virtual y aumentada, chat, y todos los espacios digitales que irán emergiendo y que nos son imposibles de imaginar a día de hoy. Cuando a la población joven se le cierra el acceso a una plataforma concreta, [lo razonable es esperar que busque alternativas](#).

Un primer ejemplo puede ser el caso de Roblox, que es una plataforma de videojuegos en línea en la que los usuarios crean mundos virtuales e interactúan a través de avatares. En esta plataforma se produjeron [protestas pro-palestinas protagonizadas por niños y adolescentes que no estaban en edad o en condiciones de participar en manifestaciones físicas](#). Se creó un servidor dentro del juego que llegó a acumular más de 275.000 visitas, donde los participantes utilizaban el espacio como lugar de reivindicación. Este caso ilustra cómo un entorno digital diseñado inicialmente como videojuego puede convertirse en un espacio de protesta.

En segundo lugar, el caso de Nepal. Durante las protestas de septiembre de 2025, 150.000 personas se reunieron en un servidor de Discord, una plataforma de chat originalmente utilizada por comunidades de videojuegos, cuando el gobierno bloqueó todas las redes sociales del país. Allí se reunieron para [debatir sobre el futuro democrático del país, hasta el punto de elegir a una primera ministra interina](#). En este caso, una herramienta diseñada para la comunicación entre comunidades digitales terminó funcionando también como una pieza espontánea de coordinación democrática.

## 2.1. El poder blando algorítmico durante la socialización de una generación

Los espacios digitales no han de ser solamente entendidos como entornos dañinos para adolescentes y niños. El contacto con estos espacios es clave para

que el menor pueda expresar lo que piensa, desarrollar destrezas digitales y acceder a educación y conocimiento. La [Convención de las Naciones Unidas de los Derechos del Niño de 1989](#) contiene, aparte de deberes para los Estados en materia de medidas de protección de la infancia y adolescencia, provisiones que afirman los derechos a la libertad de expresión y de información de niños y adolescentes, particularmente en lo que se refiere a la libre formación de sus ideas y opiniones, el uso y acceso de medios y herramientas de comunicación, así como la participación en asuntos públicos de su incumbencia. Dichos derechos deberían poder ser particularmente ejercidos en el entorno digital.

Este movimiento regulatorio se enmarca en una creciente fragmentación de internet (o [splinternet](#)). Desde una mirada geopolítica, será interesante observar las diferencias entre una generación criada en un internet (más o menos) universal y una generación criada en un internet progresivamente fragmentado por distintos ecosistemas regulatorios.

Para las personas adolescentes, una menor exposición a las redes sociales podría implicar una socialización menos conectada con realidades internacionales, con todas las implicaciones que eso pueda tener. Por ejemplo, muchos jóvenes se sienten más cercanas a otras personas de su misma generación en otros países que de generaciones mayores de su propio país. Esto ocurre porque consumen el mismo contenido y comparten referencias culturales, precisamente por utilizar las mismas redes sociales, cuyos algoritmos favorecen la viralización de códigos compartidos. Es lo que Danah Boyd describió como la construcción de identidad adolescente en [“públicos en red”](#), donde la pertenencia se ancla cada vez más en pares conectados que en la proximidad geográfica.

Las principales plataformas empleadas por la juventud son estadounidenses (Instagram, Facebook, YouTube o Snapchat) o chinas (TikTok), y hay que entenderlas, como explica Dal Yong Jin, como [vehículos de las prioridades culturales y económicas \(o poder blando\) de las jurisdicciones donde se diseñan](#).

Por ejemplo, en el caso chino, TikTok y Douyin parten de una misma matriz tecnológica desarrollada por ByteDance, aunque fueron diseñadas para ecosistemas digitales distintos. Más allá de [la extracción de datos que la compañía realiza sobre públicos occidentales y chinos](#), TikTok también ha de entenderse como una herramienta de poder blando chino. Douyin funciona dentro de un ecosistema digital mucho más integrado con objetivos estatales y mecanismos de control social. Por otro lado, TikTok fue diseñada para el mercado internacional como una plataforma centrada en la viralización global de contenidos. Existe una asimetría de diseño: [en China, los menores de 14 años acceden a Douyin en modo juvenil](#), con un límite diario de 40 minutos, sin servicio entre las 22:00 y las 6:00 y con un sistema de recomendación orientado hacia contenidos educativos, científicos e históricos. En Europa, sabemos que esos límites de tiempo o contenidos no existen.

El consumo global de TikTok implica la expansión internacional de una determinada lógica algorítmica, estética y cultural desarrollada por una empresa china. Un [estudio del Network Contagion Research Institute junto con el Rutgers Miller Center](#), publicado en 2024, documentó mediante cuentas controladas que simulaban a usuarios estadounidenses de 16 años una amplificación algorítmica de contenidos pro-Pekín y una supresión de contenidos críticos en búsquedas sobre Taiwán, Xinjiang y Tiananmen, aunque sin que pueda establecerse una relación directa con una supuesta orquestación estatal.

Resulta interesante cómo plataformas estadounidenses como Instagram o YouTube han acabado incorporando formatos y criterios algorítmicos popularizados por TikTok. YouTube permite actualmente establecer límites de tiempo para el consumo de *Shorts* (incluso configurarlos en cero minutos) tanto para que los padres los apliquen sobre cuentas de menores como para que los usuarios adultos limiten voluntariamente su consumo.

### 3. Evasión regulatoria mediante VPN

Como ocurre con prácticamente cualquier medida regulatoria, cabe esperar fenómenos (más marginales, o más masivos) de evasión normativa. Algunos usuarios podrán recurrir a VPN, o redes privadas virtuales; herramientas que permiten redirigir el tráfico de internet a través de servidores situados en otros países y simular la conexión desde otra jurisdicción. La existencia de un potencial de evasión regulatoria no constituye necesariamente un argumento en contra de la regulación, sino más bien a favor una política digital europea menos fragmentada.

Por ejemplo, en Australia, tras el anuncio de una posible prohibición de redes sociales para menores, las descargas de la VPN Windscribe [aumentaron hasta en un 400% en las 24 horas posteriores a la prohibición de acceso](#).

La UE, por su parte, lleva años construyendo un marco regulatorio robusto para el entorno digital: con instrumentos como la DSA, la [Digital Markets Act](#) y el [Código de Buenas Prácticas contra la Desinformación](#). Todo ese andamiaje busca, en esencia, reducir riesgos sistémicos y dar más transparencia a las plataformas. Ahora bien, quien accede a servicios alojados en otra jurisdicción se sale de ese perímetro de garantías y termina operando en un ecosistema mucho menos regulado.

Un [estudio del Parlamento Europeo](#) señala que los países con ecosistemas digitales menos regulados (el análisis se centra en Georgia, Yemen y Siria) son más vulnerables a las operaciones de manipulación informativa extranjera, (FIMI, por sus siglas en inglés). Actores como China, Rusia e Irán intentan influir en la conversación pública mediante redes sociales, medios *proxy* o redes de cuentas coordinadas, con el objetivo de manipular la percepción de la realidad.

Este tipo de riesgos también se relaciona con el [concepto de guerra cognitiva](#), que describe operaciones de influencia dirigidas a las percepciones de la población como objetivo. Es algo que distintos ejércitos están empezando a considerar dentro de sus estrategias de defensa. [Los ejércitos del Reino Unido, Francia e Israel son los que más han avanzado en esta materia](#). En una sociedad

en la que una parte de sus miembros utiliza VPN para acceder a plataformas fuera de su jurisdicción regulatoria, se dificulta la tarea de medir, diagnosticar y proteger a los usuarios frente a riesgos de guerra cognitiva.

Otro riesgo es el relacionado con la vigilancia. Las VPN ocultan la dirección IP del usuario, pero no garantizan un anonimato completo. A través de técnicas de análisis de comportamiento digital y *métodos conocidos como fingerprinting*, es posible identificar patrones que permiten inferir características demográficas o el país de origen de un usuario tras unos pocos clics.

Todo ello refuerza un argumento que se desarrollará en la siguiente sección: la necesidad de avanzar hacia modelos de regulación de los espacios digitales con un enfoque transfronterizo, cooperativo y de mayor armonización regulatoria.

#### 4. Coherencia bajo el marco de la DSA

Nuestros sistemas legales se enfrentan al reto cada vez más complejo de equilibrar adecuadamente los distintos derechos e intereses en juego. Aquí cobra especial peso la legislación europea de servicios digitales, que reparte obligaciones de diligencia debida entre plataformas según su tamaño, el tipo de servicio que ofrecen y, precisamente, la edad de sus usuarios. La idea de fondo es que cada plataforma adapte sus políticas a quién la usa (su edad, su madurez, si hay consentimiento parental de por medio) sin caer en restricciones que acaben siendo excesivas.

El objetivo de la DSA es que las plataformas asuman la responsabilidad de adaptar sus políticas internas y servicios concretos a los riesgos y características de los usuarios, inclusive en términos de edad, madurez y consentimiento parental, a fin de evitar restricciones excesivas e innecesarias. Aquí entrarían en juego medidas tales como, efectivamente, la garantía de edad a fin reducir los riesgos de que los niños estén expuestos a la pornografía u otro contenido inapropiado para su edad, pero también el establecimiento de cuentas infantiles como privadas por defecto, el ajuste de los sistemas de recomendación y

reforzamiento de la detección de determinados tipos de contenidos, permitir a los menores bloquear y silenciar a cualquier usuario, o garantizar que no puedan añadirse a grupos sin su consentimiento explícito, entre otras muchas.

El proyecto de ley español requiere por tanto una lectura conjunta con este marco europeo, que aporta una visión más granular, matizada y precisa de las medidas necesarias para proteger a los jóvenes en línea sin limitar sus derechos e intereses de forma excesiva.

La prohibición de acceso de menores a redes sociales sólo puede plantearse, con garantías de ajuste al derecho europeo, en relación con plataformas establecidas en España y siempre sobre la base de una justificación rigurosa de su necesidad y proporcionalidad. La fijación de la edad mínima entra dentro de ese margen competencial nacional. Pero para las plataformas de muy gran tamaño (VLOPs), que son precisamente las que concentran el uso de la población menor de edad, esa misma prohibición plantea hoy [un problema de ajuste con la DSA](#): la Comisión ha sido clara en que un Estado miembro conserva la competencia para fijar una edad mínima, pero no puede imponer a las VLOPs obligaciones adicionales que excedan lo que el marco europeo permite.

Los espacios digitales tienen carácter transnacional. Cuanto más fragmentado sea el marco normativo, mayores serán los costes de cumplimiento para las plataformas, los espacios de arbitraje regulatorio entre Estados y las asimetrías entre ciudadanos europeos en el ejercicio de sus derechos digitales. En este caso, tanto coherencia jurídica como eficacia funcional empujarían hacia el plano comunitario.

El presidente del gobierno hizo referencia a la creación de una “[Coalition of the Digitally Willing](#)”, integrada por España, Francia, Dinamarca, Grecia, Austria y Portugal. La presidenta de la Comisión, Ursula von der Leyen, se ha sumado recientemente a esta línea con un [discurso en Copenhague](#) favorable a fijar una mayoría de edad digital armonizada a escala europea y con la convocatoria de un panel de expertos. Defendió explícitamente el modelo australiano, que sitúa la edad mínima en los 16 años. Cualquier propuesta legislativa que surja del

trabajo de la Comisión deberá ser negociada después por el Parlamento Europeo y por el Consejo, en un contexto en el que algunos Estados, como Alemania e Italia, se han mostrado reticentes a una prohibición directa.

## Conclusiones

El movimiento regulatorio por la prohibición de acceso de menores a redes sociales se desarrolla en un contexto marcado por la fragmentación de internet, la competencia geopolítica y la creciente intervención estatal sobre los espacios digitales.

La efectividad de cualquier medida dependerá, en buena parte, de su coherencia con el marco europeo. La proliferación de regulaciones nacionales divergentes puede aumentar los incentivos para la evasión normativa, generar asimetrías entre ciudadanos europeos y ampliar los espacios de arbitraje regulatorio.

Al mismo tiempo, el diseño de estas medidas deberá atender criterios de proporcionalidad, evitando restricciones excesivas y manteniendo un equilibrio adecuado entre protección de los menores, derechos fundamentales y viabilidad del propio ecosistema digital europeo.

Un elemento esencial para la aplicación de estas restricciones serán los sistemas de verificación de edad. La Comisión Europea ha publicado recientemente el [Age Verification Blueprint](#), que establece las especificaciones técnicas para una verificación interoperable entre plataformas. La futura [Cartera Digital europea](#), en el marco de [eIDAS 2.0](#) y prevista para finales de 2026, completará esta arquitectura. A la hora de diseñar y aplicar esta verificación de edad, emergerán numerosas cuestiones de privacidad, soberanía del dato y equilibrio entre identificación y anonimato en línea, que merecen un análisis específico fuera del alcance de este análisis.

<sup>1</sup> El autor desea agradecer sus aportaciones a [Joan Barata](#).

Este artículo se publicó en [Real Instituto Elcano](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



# Geopolítica y Universidad

Borja Santos Porras

ABC

Durante décadas, la educación superior se benefició de una premisa rara vez cuestionada: el mundo avanzaba hacia mayor integración y cooperación. La movilidad estudiantil crecía, la investigación colaborativa florecía entre fronteras y la academia operaba en un mercado global de talento e ideas. Aunque los gobiernos competían por influencia económica y política, la educación superior era considerada un bien universal, impulsado por la apertura, el intercambio y la cooperación. Hoy, esa idea está siendo puesta a prueba.

La rivalidad entre grandes potencias, la fragmentación de la globalización, la inflación y la [inteligencia artificial](#) redefinen las condiciones bajo las que operan

las instituciones educativas. Lo que antes eran factores externos —geopolítica, economía, tecnología— se han convertido en fuerzas que transforman la educación desde dentro. Las universidades dejan de verse solo como espacios de formación e investigación para convertirse en herramientas de competitividad e influencia geopolítica.

La movilidad estudiantil, la atracción de talento y los avances científicos se asocian cada vez más con el poder nacional. Estados Unidos, China, Reino Unido o los Emiratos Árabes destinan enormes recursos a captar talento y liderar la carrera de la innovación, en lo que se conoce como la economía del talento: un modelo en que capital humano, innovación y conocimiento impulsan el desarrollo económico. Para las universidades, la misión central no cambia, pero el entorno en que la persiguen está cada vez más condicionado por la competencia geopolítica.

El [número de estudiantes internacionales](#) en el mundo pasó de 2,1 millones en 2000 a casi 6,9 millones en 2022, pero muchos países de destino han endurecido sus políticas migratorias. En Estados Unidos, la tasa de rechazo del visado F-1 alcanzó el 35 por ciento en 2025, lo que contribuyó a una caída del 17 por ciento en estudiantes internacionales entrantes. Canadá y Australia también han limitado la entrada de extranjeros. La aparente contradicción – competir por el talento global y restringir su entrada– responde a cuatro lógicas: selectividad, seguridad nacional, capacidad doméstica (en Canadá, presión sobre la vivienda) y economía política interna. Como sugerí en [un artículo en ‘The Conversation’](#), aunque ningún país busca abandonar la carrera por el talento, el efecto conjunto puede lograrlo: mientras algunos filtran, otros captan sin esas restricciones.

En investigación, limitaciones impuestas por Estados Unidos y la Unión Europea han convertido las colaboraciones internacionales en cuestiones de seguridad nacional, limitando el flujo de talento del que dependen los gobiernos para competir en IA, semiconductores y biotecnología.

Los cambios demográficos redibujan además el mapa global del talento. África representará más de la mitad del crecimiento poblacional mundial para 2050, y su población en edad de trabajar supondrá el 85 por ciento del incremento de la fuerza laboral global. Las universidades occidentales, sin embargo, no están captando este potencial: matrículas elevadas, becas limitadas, inestabilidad y visados restrictivos excluyen a la mayoría de los estudiantes africanos. En Asia oriental las barreras son más culturales y pedagógicas que financieras. Mientras tanto, China, Turquía y centros regionales compiten por el talento africano con becas y poder blando. Occidente corre el riesgo de perder la bolsa de talento más significativa de las próximas décadas.

Varias fuerzas económicas amenazan la sostenibilidad financiera del sector educativo, obligando a las Universidades a replantearse cómo financiarán su futuro. La inflación global superó el 8 por ciento en 2022, el nivel más alto en décadas, encareciendo los campus y dificultando que las familias financien una educación internacional. En Estados Unidos, el coste universitario se ha triplicado desde 1980; solo en 2022 los gastos institucionales aumentaron un 14,9 por ciento mientras los ingresos caían un 5,4. En Reino Unido, casi la mitad de las universidades enfrenta déficits fiscales, por la caída de estudiantes internacionales y el alza de costes.

A esto se suma la reducción de presupuestos estatales en educación pública, especialmente en el sur global. En 2023, más del 40 por ciento de la población mundial vivía en países que destinaban más presupuesto a pagar deuda externa que a educación o salud. El Banco Mundial ha demostrado que un aumento del 1 por ciento en la deuda externa se asocia con una caída del 2,9 en la inversión por niño en edad escolar: a mayor deuda, menor capacidad de invertir en las futuras generaciones.

La volatilidad cambiaria agrava el problema: un 51 por ciento de los estudiantes internacionales reconsideraron sus estudios por fluctuaciones del tipo de cambio, y 4 de cada 10 declararon no tener recursos suficientes para el coste de vida en destino.

Incluso si las instituciones se adaptan a estas realidades, queda una pregunta más profunda: ¿sigue siendo adecuado el modelo educativo? La inteligencia artificial redefine la relación entre educación y empleabilidad. Según el [Foro Económico Mundial](#), el 39 por ciento de las habilidades laborales se transformará o quedará obsoleto y el 59 por ciento de la fuerza laboral necesitará recualificación para 2030. Los empleos para recién graduados se han reducido un 29 por ciento desde 2024, y cerca del 45 de las empresas eliminó el requisito de título universitario en muchas vacantes. La cuestión ya no es qué enseñan las instituciones, sino qué valor añaden en un mundo donde la tecnología reemplaza nuestras labores.

Las instituciones educativas han sobrevivido guerras, crisis económicas y revoluciones tecnológicas. Lo singular de este momento es que geopolítica, economía y tecnología convergen y se refuerzan mutuamente: la primera restringe la movilidad y fragmenta la colaboración científica; la segunda erosiona la sostenibilidad financiera y el acceso de los estudiantes; la tercera cuestiona la empleabilidad del título universitario. El reto no es gestionar cada fuerza por separado, sino entender que actúan de forma simultánea.

Esto plantea una pregunta de fondo sobre el papel de la universidad en un mundo donde talento, conocimiento e innovación son activos estratégicos nacionales. A medida que los gobiernos tratan la educación superior como instrumento de competencia geopolítica, las universidades deben elegir entre convertirse en instrumentos pasivos de la estrategia nacional o definir activamente los términos de su propia relevancia. Las instituciones que más importarán no serán necesariamente las de mayor patrimonio o reputación, sino las que se posicionen como intermediarios globales de talento y conocimiento: construyendo puentes donde la geopolítica levanta muros, ampliando el acceso donde la economía lo contrae, y desarrollando capacidades humanas que la tecnología no puede reemplazar.

Borja Santos Porras es decano asociado Escuela de Políticas Públicas, Economía y Asuntos Globales, IE University

Este artículo se publicó en [ABC](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## 11-S: Veinticinco años de terrorismo global

El terrorismo no es un invento del siglo XX. Lo que cambia de una época a otra no es la voluntad de aterrorizar para imponer una causa, sino la escala de destrucción disponible y la velocidad con que ese terror puede propagarse, así como su inmensa capacidad de desestabilización. Ahí radica la verdadera novedad del terrorismo yihadista contemporáneo: no en su naturaleza, sino en su capacidad, escribe Gustavo de Arístegui en *La Razón* en **11S, 25 años después: la hidra que seguimos sin vencer**.

Por su parte, Ana Palacio en su artículo **Se abrió una nueva era** publicado en *El Mundo* sostiene que sería demasiado fácil afirmar ahora que el 11-S extravió el foco de Occidente. El terrorismo yihadista volvería a matar en Madrid, Londres, París, Bruselas y tantas otras ciudades. La comunidad internacional hubo de aprender a encarar actores a los que hasta entonces no había otorgado una consideración estratégica. A la par, maduraban

transformaciones más lentas destinadas a alterar aún más profundamente el orden que se creía afianzado y las sociedades que lo configuran.

Por último, en *Los caminos rotos del 11-S*, firmado por Javier Solana y Ángel Saz-Carranza en *El País*, indica como un cuarto de siglo después del 11-S, vivimos en un mundo geopolítico en el que la seguridad y el poder se han convertido en objetivos casi absolutos de los Estados. Estados Unidos giró hacia dentro y hacia la fuerza; Rusia, marginada y débil, se hizo revisionista y beligerante; China convirtió su modelo económico en un instrumento de poder frente al que Occidente aún no sabe bien cómo competir.

## 11-S, 25 años después: la hidra que seguimos sin vencer

Gustavo de Arístegui

La Razón

*Occidente ha conseguido asimilar, no sin dolor, que el enemigo habita, cada vez con  
más frecuencia, entre nosotros*

Veinticinco años después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, conviene volver sobre una idea que entonces resultaba casi herética: el terrorismo no es un fenómeno moderno. Es una crisis geopolítica recurrente, consustancial a la historia humana, que ha adoptado formas distintas en cada época hasta convertirse en la hidra de muchas cabezas que hoy conocemos: una amenaza capaz de infligir destrucción, muerte y desestabilización que en ocasiones roza lo absoluto.

El terrorismo, en efecto, no es un invento del siglo XX. Los hashashin o asesinos nizaríes que sembraron el terror entre gobernantes suníes y cruzados desde sus fortalezas de Alamut entre los siglos XI y XIII, el revolucionario ruso Serguéi Necháyev, que en su «Catecismo del revolucionario» de 1869 codificó por primera vez una doctrina sistemática de la violencia política, o los anarquistas de la «propaganda por el hecho» que, entre finales del XIX y principios del XX, asesinaron a un zar ruso, a una emperatriz austriaca, a un rey italiano y a un presidente estadounidense (McKinley en 1901), el presidente del gobierno de España Antonio Cánovas del Castillo asesinado en 1897, son solo algunos ejemplos de un fenómeno que acompaña a la humanidad casi desde sus orígenes. Lo que cambia de una época a otra no es la voluntad de aterrorizar para imponer una causa, sino la escala de destrucción disponible y la velocidad con que ese terror puede propagarse, así como su inmensa capacidad de desestabilización. **Ahí radica la verdadera novedad del terrorismo yihadista contemporáneo: no en su naturaleza, sino en su capacidad.**

En 1995 escribí un artículo en la revista Política Exterior –publicado en enero de 1996– en el que advertía que Al Qaeda y su cabecilla, Osama bin Laden, se convertirían en una de las amenazas más graves para EE UU y Occidente en los 20 años siguientes. Entonces la advertencia pareció casi extravagante. Entre esa advertencia y los atentados de 2001 mediaron señales inequívocas que Occidente no supo, o no quiso, leer: el primer **atentado contra las Torres Gemelas en 1993**, la declaración de yihad contra los americanos que el propio bin Laden proclamó en 1996 desde Afganistán, la **fatua del Frente Islámico Mundial de 1998** y los **atentados casi simultáneos contra las embajadas estadounidenses en Nairobi y Dar es Salam en agosto de ese mismo año**, o el ataque contra el USS Cole en el puerto yemení de Adén en el año 2000. Cada uno de esos episodios fue tratado, en su momento, como un incidente aislado; vistos en conjunto, dibujaban con nitidez la letal y bestial trayectoria hacia el 11 de septiembre.

Ese patrón –la **manipulación de una causa inventada para justificar el horror**– es especialmente visible en el terrorismo yihadista, que constituye el

objeto de este artículo con motivo del vigésimo quinto aniversario del 11S. Conviene subrayarlo sin ambages, no hablamos de una guerra contra el islam, sino de la manipulación de una religión legítima y respetable –una gran civilización– convertida en una ideología brutal e implacable, cuyo único objetivo es imponerse primero al mundo islámico y, desde ahí, al resto del planeta.

**La ideología yihadista hunde sus raíces en corrientes medievales, pero su armazón intelectual moderno se construyó en el siglo XX.** Hassan al Banna fundó en 1928 la Hermandad Musulmana, de cuya deriva ideológica me he ocupado extensamente en mi libro *El islamismo contra el islam*. Fue, sin embargo, otro egipcio, Sayyid Qutb, quien se convirtió en el verdadero padre del yihadismo contemporáneo. En «Hitos en el camino», escrito en buena parte desde la cárcel del régimen de Gamal Abdel Nasser y culminado con su ejecución en 1966, Qutb desarrolló el concepto de la yahiliyya moderna: la idea de que las propias sociedades musulmanas, incluidos sus gobiernos, habían recaído en la ignorancia preislámica y debían ser combatidas como tales. De ahí deriva el takfir, la declaración de apostasía contra otros musulmanes, que sería **la piedra angular doctrinal tanto de Al Qaeda como, sobre todo, de Daesh.** Los escritos de Qutb contaminaron a toda una generación de intelectuales islamistas radicales egipcios. Muchos de ellos –y también el propio hermano de Qutb, Muhammad, que difundió sus ideas desde Arabia Saudí– se trasladaron a la Universidad Rey Abdulaziz de Yeda, donde un joven Osama bin Laden asistía religiosamente a sus clases. Allí, el qutbismo entró en contacto con el wahabismo saudí; de esa fusión nació el salafismo, y del salafismo al yihadismo solo había un paso, que no tardó en darse.

Conviene no olvidar que **el yihadismo no es solo suní: también existe una versión chií**, con una diferencia sustancial. El yihadismo chií cuenta con el **respaldo de un Estado poderoso, con renta petrolera**, más de 90 millones de habitantes y más de dos millones de kilómetros cuadrados y unas fuerzas armadas ideológicamente fanatizadas (la Guardia Revolucionaria), todo ello al servicio de un régimen tan asesino como terrorista: la República Islámica de Irán. Ese chiismo yihadista no se limita, además, al propio territorio iraní: su

red de milicias aliadas –Hezbollah en el Líbano, las milicias de la Movilización Popular en Irak, los hutíes en Yemen– conforma el llamado eje de la resistencia, un entramado transnacional financiado, adoctrinado y armado desde Teherán que multiplica su capacidad de proyección mucho más allá de sus fronteras. Frente a esa potencia estatal, el yihadismo suní solo cuenta con un Estado extraordinariamente débil y fracturado, Afganistán. A pesar de la barbarie infinita de las organizaciones terroristas yihadistas del campo suní, éstas están muy lejos de ser monolíticas: la fractura no separa solo a Al Qaeda de Daesh, sino a muchas facciones dentro de cada una de esas marcas, que ya no son organizaciones jerárquicas sino más bien master franquicias que emiten directrices generales. **Al Qaeda fue, y sigue siendo, la organización obsesionada con el enemigo lejano: la influencia de Occidente**, el liderazgo de EE UU. Su estrategia se concentró en atacar a las potencias occidentales, a quienes consideraba responsables últimos de la supervivencia de los regímenes árabes que combatía. Daesh invirtió esa prioridad: centró su ofensiva en el enemigo cercano, los gobiernos islámicos –árabes y no árabes– que no seguían su ortodoxia, a los que consideraba apóstatas. No hay, en la doctrina yihadista, pecado mayor que la apostasía: no se trata de ser un mal creyente, sino de haber traicionado la fe. Ahí radica la raíz de la confrontación, en buena medida irreconciliable, entre las dos grandes marcas del yihadismo suní.

Ese pulso estratégico se ha resuelto, un cuarto de siglo después, de una manera bastante distinta a como muchos analistas anticipaban. Daesh fue derrotado militarmente en 2019, pero sus filiales regionales –la Provincia de Jorasán en Afganistán, la Provincia de África Occidental en torno al lago Chad, la Provincia del Sahel– mantienen una violencia intensa, aunque descentralizada. Al Qaeda, por su parte, ha encontrado en el Sahel su franquicia más pujante: Jamaat Nusrat al Islam wal Muslimin (JNIM) protagonizó en abril de 2026 ataques coordinados contra varias localidades malienses, incluida la propia capital, Bamako, y ha extendido su presión operativa hacia la periferia de Niamey, la capital nigerina.

El colapso de la autoridad estatal en el Sahel –agravado por los sucesivos golpes militares en Mali, Burkina Faso y Níger y por la retirada de las fuerzas

occidentales– ha dado a estas franquicias yihadistas un terreno de expansión que ni el propio Bin Laden pudo imaginar en 2001.

Como bien recordó el propio presidente George W. Bush la noche del 11 de septiembre de 2001, EE UU **había sido blanco del ataque precisamente por ser el mayor faro de libertad y oportunidad del mundo**, y nada lograría apagar esa luz. Entre aquel septiembre y este, Occidente derrocó a los talibán que albergaban a Al Qaida, invadió Irak, eliminó a bin Laden en 2011 y asistió, apenas tres años después, al nacimiento de un califato territorial que llegó a gobernar a millones de personas entre Siria e Irak. En 2021, además, los talibán recuperaron Kabul, 20 años después de haber sido expulsados por la misma razón que hoy seguimos discutiendo: albergar a una organización terrorista y ser ellos mismo un estado terrorista. El círculo, en cierto modo, se ha cerrado de la forma más desastrosa posible, los talibán con 20 años de experiencia en guerra y terrorismo y decenas de miles de víctimas entre tropas occidentales, civiles y terroristas. Encima de todo, que el enemigo ya no sea exactamente el mismo es todavía más sanguinario y tiene mucha más experiencia y letal eficacia.

Un cuarto de siglo después, Occidente **ha aprendido, no sin dolor, a leer las señales de peligro de otra manera. Hemos asimilado que el enemigo ya no busca necesariamente conquistar el poder en países islámicos lejanos**, sino que habita, cada vez con más frecuencia, entre nosotros: segunda, tercera y hasta cuarta generación de familias llegadas hace décadas, radicalizadas en mezquitas clandestinas, en madrazas radicales o, cada vez más, a través de internet. Los hay que siguen perteneciendo a organizaciones estructuradas, los hay que se limitan a seguir sus consignas a distancia o son franquicias de marcas terroristas, y están, por último, los lobos solitarios, que la propia Europol describe como actores aislados pero recorridos por un proceso de radicalización que sí está organizado, aunque carezca de jerarquía visible. Los últimos informes de la agencia sobre tendencias del terrorismo en la UE son concluyentes: los actores solitarios vinculados al extremismo yihadista siguen representando la principal amenaza de atentado en suelo europeo, por delante de cualquier otra organización estructurada. La aparente soledad del lobo

solitario suele ser engañosa: detrás de la auto-radicalización acostumbra a haber una comunidad virtual, un mentor a distancia, un relato compartido con miles de desconocidos que nunca llegará a conocer en persona. Esa es la evolución del terrorismo yihadista en el siglo XXI: ya no es una organización con jerarquía, estructura y consejos y comités claramente delimitados, sino un enemigo difuso, disperso y, por ello mismo, mucho más difícil de derrotar.

Veinticinco años después de aquella mañana de septiembre, la **hidra sigue viva, y le han crecido multitud de cabezas nuevas**. Los Estados de derecho podemos contenerla, debilitarla, cercenarle alguna cabeza. Vencerla de manera absoluta y definitiva –me temo que también adelanté esto en 1996– no está a nuestro alcance, por ahora. Siempre habrá quien sepa transformar una tragedia, una humillación o una injusticia, real o imaginaria, en combustible ideológico, y siempre habrá desesperados dispuestos a prender la mecha. Lo único que está en nuestra mano es no bajar la guardia, entender la naturaleza recurrente de esta amenaza y no repetir, un cuarto de siglo después, los mismos gravísimos errores que cometimos entonces.

Gustavo de Arístegui es diplomático

Este artículo se publicó en [La Razón](#). Puede leer [aquí](#) el original.

## Se abrió una nueva era

Ana Palacio

El Mundo

Casi tres mil muertos. Las Torres Gemelas, simbólico corazón financiero de la potencia hegemónica mundial –artífice principal y referente del orden

internacional basado en reglas–, orgullosamente enhiestas en el perfil de Manhattan, embestidas por sendos Boeing 767, derruidas, fundidas; escombros y cenizas. El Pentágono, cerebro del poder militar, golpeado con idéntico método. Autoría de Al Qaeda, una organización terrorista. Ése fue el balance urgente del 11 de septiembre de 2001. Hoy, cumple ir más allá y preguntarnos por sus consecuencias desde una perspectiva global, por lo que aquel ataque reveló la vulnerabilidad del sistema asentado sobre la primacía estadounidense que un discurso oficial compartido juzgaba sólidamente instalado. Por cómo se abrió una nueva era.

Quienes entonces teníamos edad suficiente para registrar lo que veíamos conservamos nítida la imagen de dónde estábamos y qué hacíamos en aquellas horas de incredulidades enlazadas. Yo salía de una cita médica en mi batalla con el cáncer y mantenía una conferencia telefónica con la mesa de la comisión del Parlamento Europeo que presidía. El secretario nos alertó del primer impacto. Me viene a mientes un gesto muy menor: interrumpimos nuestro diálogo, mientras todos presionábamos compulsivamente el botón *refresh* en el teclado del ordenador en busca de la última información. Recuerdo en particular el segundo impacto disipando cualquier posibilidad de accidente; luego el desplome de las torres y la congoja física ligada a un barrunto inmediato. El mundo acababa de cambiar.

Un cuarto de siglo parece distancia apropiada para volver sobre aquel día, distinguiendo lo que vimos de los procesos que se iniciaron o reforzaron, cuyo alcance y envergadura sólo conoceríamos mucho después.

En España llevábamos décadas combatiendo a ETA y tratando de convencer a nuestros socios del sinsentido de considerar el terrorismo como un mero problema doméstico de quienes lo padecíamos. También el Reino Unido sufría esa lacra. La construcción europea había avanzado más en la eliminación de las fronteras interiores que en la creación de instrumentos jurídicos y securitarios operativos en aquel área pendiente de balizar. El 11-S mudó esa percepción.

Con los maratonianos interludios de volar cada tres semanas a Houston para recibir la quimioterapia que, por formar parte de un protocolo de investigación, había de administrarse allí, los meses siguientes tuvieron Bruselas como centro, volcados en la actividad normativa desencadenada por los atentados. La lucha contra el terrorismo pasó a concernir a toda la Unión, en el marco del espacio de libertad, seguridad y justicia. Se aceleraron acuerdos hasta entonces impensables: la definición común del delito, la orden europea de detención y entrega, una cooperación policial y judicial más estrecha. Fue también el periodo previo a mi nombramiento como ministra de Asuntos Exteriores.

Desde el Gobierno, aquella realidad planteaba una cuestión diferente: ¿qué significaba ser aliado de Estados Unidos tras el ataque más grave de su historia? Afganistán obedecía a una lógica elemental. Una alianza no puede consistir en acogerse a sus ventajas cuando las necesitamos y descubrir sus límites cuando el compromiso tiene un coste. Los aliados se acreditan cuando estar junto al otro no reporta beneficios –ni siquiera es gratuito–. Después de la activación por primera vez del artículo 5 del Tratado de Washington, dejar solo a Estados Unidos frente a quienes habían organizado y amparado los atentados habría vaciado de sustancia la propia alianza.

Irak no era lo mismo, si bien reflejó esta filosofía. En mi memoria de los meses iniciales en el Gobierno, el 11 de septiembre de 2002 cobra un valor especial. Participé en Battery Park (contiguo a la zona cero) en una ceremonia de homenaje a las víctimas. Allí estaba *The Sphere*, la escultura de Fritz Koenig recuperada de los escombros, dañada. Aquella noche, con Colin Powell, hablamos de Afganistán. Y empezamos a hablar de Irak. Al día siguiente, George W. Bush compareció ante la Asamblea General de Naciones Unidas y situó el régimen de Saddam Hussein en el núcleo de la agenda multilateral.

***El poder dejó de coincidir siempre con las líneas del Estado clásico***

La proximidad temporal terminaría embrollando ambas empresas bajo una rúbrica cajón de sastre: *War on Terror*. Afganistán era consecuencia directa del 11-S. Irak se sustentaba en argumentos distintos y reclamaba un juicio individualizado. Entre los europeos pesaba una pregunta que el relato posterior ha tendido a difuminar: ¿qué debía hacer un aliado si Estados Unidos decidía, en última instancia, lanzar una ofensiva que suscitaba dudas de calado? En la UE, las respuestas fueron dispares; sin embargo, una mayoría de Estados miembros apoyó –con un abanico de matices– al «Amigo Americano». Influyó, más de lo que hoy se admite, la voluntad de demostrar que el vínculo transatlántico conservaba contenido también cuando existían discrepancias, incluso profundas.

El 11-S transformó asimismo al país atacado. La excepcionalidad fue desplazando poder hacia el Ejecutivo, cambiando el contrato social entre el ciudadano y el Estado; ampliando en detrimento de las libertades públicas los mecanismos de vigilancia y seguridad –tendencia que entraría en resonancia con las capacidades tecnológicas que se desarrollaron–. La fuerza militar ganó terreno frente a la diplomacia, y operaciones nacidas de aquella agresión se prolongaron durante décadas, en escenarios cada vez más alejados y con recursos técnicos inéditos. Se erosionó la formidable solidaridad aliada que había cuajado en la extraordinaria unanimidad del Consejo Atlántico para defender precisamente a Estados Unidos. Millones de estadounidenses han alcanzado así la edad adulta sin conocer otra normalidad: lo excepcional acabó pareciendo ordinario.

Veinticinco años después es fácil ordenar las piezas y construir una explicación perfecta de lo que se debió ver, comprender y hacer. Es el espejismo de la mirada retrospectiva. Quienes toman decisiones no actúan desde el futuro, sino desde circunstancias concretas, con la información disponible, sus certezas y sus titubeos, ante problemas que exigen respuesta sin concederles el privilegio de atisbar el desenlace. Y acaso estas reconstrucciones *ex post facto* resulten aún más seductoras en momentos de debilidad. Cuando a una sociedad le falta aplomo y trabazón, postular que todo desastre es secuela de fallos identificables proporciona una ilusión de dominio sobre un presente que se le escapa.

Por eso, el ejercicio más útil no radica en inventariar carencias, oportunidades perdidas o errores, sino en analizar qué otras cosas estaban sucediendo en septiembre de 2001 cuya magnitud no podíamos captar.

El propio terrorismo cambió de escala e, incluso, de naturaleza. Hasta entonces, por devastadoras que fueran sus acciones, los golpes terroristas se abordaban desde el ámbito de la policía, la justicia o la inteligencia; estos grupos no eran considerados interlocutores en el sistema internacional. Gradualmente, esa frontera se hizo porosa y alguno llegó a controlar territorio, recaudar, administrar «justicia», mantener estructuras burocráticas y desempeñar funciones inherentes a la forma de Estado. Esa lógica culminó en la proclamación del califato por el Estado Islámico. Los talibanes recorrieron otro camino ligado también al terrorismo: desde régimen derrocado a insurgencia, de ésta a interlocutor en la negociación y, finalmente, autoridad *de facto* en Afganistán. En paralelo, los Estados han ido aceptando sentarse con entes anteriormente vistos únicamente como enemigos a batir. Sin tratar de legitimar, constatan que el poder efectivo ha dejado de coincidir siempre con las líneas nítidas del Estado clásico.

### ***La nueva era alteró la manera en que las sociedades perciben la realidad***

China estaba a punto de incorporarse a la Organización Mundial del Comercio. Su membresía se correspondía plenamente con el espíritu de una época que confiaba en la virtualidad transformadora de la globalización: integrar al gran país-civilización en las cadenas de valor mundiales significaría multiplicar los intereses concurrentes y, con el tiempo, favorecer su apertura política. No resultaba absurdo apreciarlo. Vivíamos todavía los años de la globalización feliz, cuando comercio, prosperidad y paz parecían avanzar en la misma dirección. El salto cualitativo chino y, sobre todo, nuestra percepción de sus consecuencias estratégicas vendrían después. China iría tomando conciencia de su peso; y la interdependencia, que estimábamos portadora de estabilidad, empezaría a revelar arsenalización y vulnerabilidad.

También Rusia era otra Rusia. Putin llevaba apenas un año como presidente. Su fulgurante ascenso había estado ligado a los atentados contra edificios residenciales de 1999 atribuidos a terroristas chechenos, a la segunda guerra de Chechenia y a la destrucción de Grozni. Enfrentar el terrorismo fue crucial en la consolidación de su figura de «hombre fuerte». Pero en septiembre de 2001 no había desvelado el proyecto revisionista e imperial que lamentablemente conocemos. Es más, tras el 11-S buscó la cooperación con Washington y se revistió de compañero de viaje en una lucha común. Georgia, Crimea y la invasión a sangre y fuego de Ucrania pertenecían aún al futuro.

La Unión Europea, entretanto, se afanaba en su robustecimiento interior. Y tenía buenas razones para ello. Estaba completando el mercado único, acababa de alumbrar el euro y preparaba la ambiciosa ampliación hacia el Este. Además, seguía empeñada en perfeccionar su aportación más original al orden nacido a partir de 1945: someter el poder al Derecho, sustituir la fuerza por reglas y hacer de la interdependencia un instrumento de paz. Podía consagrarse a esa misión porque su seguridad última descansaba sobre Estados Unidos. La pax americana permitía a los europeos concentrarse en construir un porvenir. Rusia podía ser socio y proveedor de energía; China, un enorme mercado; Estados Unidos, el garante estratégico. Hoy, ninguna de aquellas tres premisas puede darse ya por descontada.

Por fin, mientras cambiaba la distribución del poder, evolucionaba algo más íntimo: la manera en que nuestras sociedades elaboraban una visión compartida del mundo. Antes, la información llegaba en general a través de instituciones que seleccionaban, verificaban, jerarquizaban y transmitían hechos. La red modificó la velocidad de la noticia y la relación entre quien la producía y quien la recibía. Se propagaron los blogs; después, las redes sociales, los vídeos y los pódcast. La comunicación ganó inmediatez, horizontalidad y apariencia de trato personal. A diferencia de los medios «tradicionales», alguien, aparentemente sin intermediarios creaba una singular sensación de proximidad y verdad.

La inteligencia artificial –en la actualidad–ha llevado esa mutación un paso más allá: una voz, una imagen, una conversación, hasta sus vacilaciones pueden ser sintéticas. Aunque la comunicación parece más humana, ya no cabe dar por supuesto que haya una persona al otro lado. Y cuando proliferan versiones contradictorias y noticias falsas concebidas para manipular, se erosiona el acervo sobre el que una sociedad teje sus divergencias. Ahí recobran valor funciones esenciales de los medios «clásicos»: procedencia, comprobación y responsabilidad. Un profesional identificable que se responsabiliza de lo publicado.

Así, sería demasiado fácil afirmar ahora que el 11-S extravió el foco de Occidente. La amenaza era innegable, inminente, grave y exigía reacción. El terrorismo yihadista volvería a matar en Madrid, Londres, París, Bruselas y tantas otras ciudades. Europa progresó al convertir su combate en una tarea coordinada. La comunidad internacional hubo de aprender a encarar actores a los que hasta entonces no había otorgado una consideración estratégica. A la par, maduraban transformaciones más lentas destinadas a alterar aún más profundamente el orden que se creía afianzado y las sociedades que lo configuran.

La nueva era no trajo sólo una redistribución del poder. Alteró también la manera en que las sociedades perciben, organizan y comparten la realidad. Se desvanecieron anclajes externos y, al tiempo, se fragmentaron los consensos internos desde los que buscábamos interpretar el mundo. Aquella mañana neoyorquina vimos con toda claridad la brutalidad de lo que acababa de ocurrir, pero tardaríamos en comprender en toda su complejidad la nueva era que se abría.

Este artículo se publicó en [El Mundo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

## Los caminos rotos del 11-S

Javier Solana / Ángel Saz-Carranza

El País

***Vivimos en un mundo geopolítico en el que la seguridad y el poder se han convertido en objetivos casi absolutos de los Estados***

Hace 25 años el mundo torció el rumbo. El siglo empezaba con la llegada en 2000 de dos nuevos presidentes en EE UU y Rusia, las dos potencias militares de entonces. Pero el 11 de septiembre de 2001 quebró, en particular, la trayectoria de estas dos potencias —y también de una emergente China— cuyos caminos divergentes explican buena parte del orden geopolítico fracturado en que vivimos hoy. Todos recordamos dónde estábamos aquel día; en nuestro caso, uno en Crimea y el otro en Jartum, atónitos pero ajenos a que acabábamos de presenciar el principio de una nueva era.

En la potencia hegemónica americana, George W. Bush había llegado a la presidencia por un camino ya tortuoso: un recuento de votos en Florida [decidido finalmente](#) por el Tribunal Supremo. La mañana del 11-S, la televisión captó al presidente en un aula de primaria en Sarasota (Florida), leyendo un cuento a un grupo de niños mientras se le susurraba al oído que el país estaba siendo atacado. [Aquella imagen de desconcierto](#) anticipó, sin quererlo, el que se apoderaría de la política exterior estadounidense.

A partir de entonces, Washington subordina cualquier otro objetivo a la seguridad. Empieza a desentenderse del liderazgo multilateral que había construido durante medio siglo. El viraje se ve acelerado por un ala republicana que, de la mano de estrategias como Karl Rove, se radicaliza hacia un nacionalismo [populista y soberanista](#) que décadas después desembocaría en el trumpismo.

Bajo el empeño del secretario de Defensa Donald Rumsfeld, ya a finales de 2001 EE UU se retira del tratado de misiles antibalísticos (ABM) para poder construir un escudo antimisiles. Rumsfeld recupera una idea de Ronald Reagan y lanza el escudo, cuyo nombre es el Programa de Defensa Terrestre de Alcance Medio (GMD, en sus siglas en inglés). El escudo se basaría en misiles desplegados en Alaska, California y Polonia. Esto último sorprende a una débil Rusia, quien responde abandonando el Tratado de Reducción de Armas Estratégicas (START 2). Barack Obama [finalmente desestima](#) en 2009 el emplazamiento de misiles en Polonia, prefiriendo el despliegue marítimo.

Estados Unidos se embarca en dos guerras. La de Afganistán, legal y respaldada por buena parte del mundo; y la de Irak, en 2003, emprendida sin aval de Naciones Unidas, rechazada por gran parte de Occidente, que supuso una ruptura interna en la UE. Ambas acabarían en fracaso. Y la presidencia de Bush se despediría con un regalo envenenado: la oferta, tan grandilocuente como inviable, de una futura adhesión de Georgia y Ucrania a la OTAN, [formulada en la cumbre](#) atlántica de Bucarest de 2008. Sin calendario ni garantías reales, la promesa bastó para alarmar a Moscú sin proteger a Kiev ni a Tbilisi.

En el otro lado del Atlántico, en Moscú, la primera década del 2000 había empezado con la elección como presidente de Vladímir Putin, quien parecía, al menos inicialmente, el garante de la estabilización y desarrollo rusos tras el caos de los noventa. El 11 de septiembre de 2001 fue de los primeros en llamar a Bush para expresar su solidaridad: “Hoy todos somos neoyorquinos”, llegó a declarar.

La ilusión de un acercamiento duró poco. En 2003, el Kremlin expropia la petrolera Yukos y encarcela a su dueño, el oligarca Mijaíl Jodorkovski, con ambiciones políticas. En 2006, el exespía Alexander Litvinenko [muere envenenado](#) con polonio-210 en Londres. Y en 2007, en la Conferencia de Seguridad de Múnich, Putin pronuncia [un discurso incendiario](#) en el que acusa a Occidente de aplicar un doble rasero y rompe, de facto, con la arquitectura de seguridad heredada de la Guerra Fría.

El unilateralismo americano y la marginación de Rusia como potencia relevante empujan a Putin hacia un nacionalismo revisionista, un autoritarismo cada vez más descarado y, poco a poco, hacia los brazos del gigante chino en ascenso. En agosto de 2008, mientras estalla la crisis financiera global y en medio de los Juegos Olímpicos de Pekín, dirigidos por un entonces ascendente Xi Jinping, [Rusia invade Georgia](#). El precedente de Ucrania, 14 años más tarde, ya estaba escrito.

Pero quizá la evolución más fascinante e impactante se daba en Asia. En diciembre de 2001, China [ingresa en la Organización Mundial del Comercio](#) con el respaldo decidido de Estados Unidos y de la Unión Europea. Siguiendo el paradigma de la interdependencia, Occidente da por hecho que la integración comercial arrastraría una convergencia del modelo económico chino hacia el capitalismo liberal.

No fue así. Tras intensos debates internos, Pekín consolida un modelo muy distinto: un capitalismo de Estado eficaz y dirigido desde el Partido Comunista. Ese modelo, lejos de diluirse, se convierte con los años en una potente palanca geopolítica frente a la cual el atomismo empresarial occidental —empresas compitiendo entre sí, sin una estrategia de Estado detrás— se muestra incapaz de responder.

Esta falta de convergencia de modelo económico se vuelve cada vez más problemática tras el espectacular desarrollo chino. El PIB *per capita* chino en 2000 era de menos de 3.000 dólares; hoy está casi en 25.000. En 2014, China pasa a ser la mayor economía en poder adquisitivo del mundo y, a pesar de la ralentización actual, [creció entre 2020 y 2025](#) el equivalente a todo el PIB de India.

El presidente Barack Obama (2009-2017), ya en su segundo mandato, es de los primeros en reaccionar. Washington da por perdida la reforma de la OMC y lanza dos acuerdos comerciales de altos estándares que excluyen expresamente a China para proteger su economía: el Acuerdo Transatlántico de Comercio e Inversión (TTIP), que acabaría siendo abandonado, y el Acuerdo Transpacífico

(TPP), que nacería sin la participación de su propio impulsor tras el rechazo del electorado estadounidense a cualquier nuevo tratado comercial. En 2012, Xi Jinping llega al poder en China e inicia una concentración de autoridad y un control digital de la sociedad sin parangón desde Mao: en 2017 su doctrina política se añade a la Constitución (junto a las ya presentes de Mao Zedong y Deng Xiaoping) y un año después [se elimina](#) el límite de los dos mandatos presidenciales.

En esta última década, China centraliza el poder y desacopla el mundo civil y académico chino del resto del mundo. En 2017 también, China bloquea definitivamente WhatsApp y Skype, dificultando la comunicación entre actores civiles y empresariales chinos y occidentales. En el último lustro se ha arrestado a cientos de altos funcionarios y cargos militares, entre los que destacan las desapariciones —sin explicación oficial— en 2023 del ministro de Exteriores y el de Defensa, y [la purga, este año](#), de prácticamente la totalidad de la Comisión Militar Central.

El mundo pudo haber sido distinto. Pero un cuarto de siglo después del 11-S, vivimos en un mundo geopolítico en el que la seguridad y el poder se han convertido en objetivos casi absolutos de los Estados. Estados Unidos giró hacia dentro y hacia la fuerza; Rusia, marginada y débil, se hizo revisionista y beligerante; China convirtió su modelo económico en un instrumento de poder frente al que Occidente aún no sabe bien cómo competir. Para la Unión Europea, el camino que se dibuja de estos 25 años parece claro: no puede seguir dependiendo de la protección de Estados Unidos, debe dotarse de una fuerza militar propia y creíble frente a Rusia, y necesita instrumentos para proteger su economía frente al dirigismo chino. Lo que resulta bastante menos claro es si Europa está dispuesta, por fin, a recorrerlo.

**Javier Solana** fue Alto Representante de la UE para Asuntos Exteriores y Seguridad, secretario general de la OTAN y ministro de Exteriores de España. Es el presidente de EsadeGeo y distinguished fellow del Instituto Brookings. **Ángel Saz-Carranza** es el director de EsadeGeo y profesor de Estrategia y Política en Esade.

Este artículo se publicó en [El País](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## Ley de nietos: nacionalidad sin ciudadanía

Manuel Aragón

El Mundo

***¿Cómo van a decidir sobre la elección de los titulares del poder público unas personas que no participan, como ciudadanos, en la política española, y que no están concernidas por los intereses que en las elecciones políticas se ventilan?***

Al margen de juicios de intenciones sobre la finalidad electoral que pudiera tener el reconocimiento de la nacionalidad dispuesto por la Ley de Memoria Histórica y después, de manera más amplia, por la Ley de Memoria Democrática, para los descendientes de los españoles exiliados por motivos políticos –que son, y siguen siendo en todo lo demás, ciudadanos extranjeros–, el asunto requiere de determinadas puntualizaciones de naturaleza constitucional:

Ha de tratarse, en cualquier caso, de descendientes de españoles que sufrieron el exilio por motivos ideológicos, y no de otra clase (económicos, o puramente voluntarios). Eso es lo que disponen expresamente la Ley de Memoria Histórica y la Ley posterior de Memoria Democrática.

Pero, incluso en ese caso, el otorgamiento de la nacionalidad a los solos efectos de disfrutar del derecho de sufragio en España tiene determinados obstáculos constitucionales, ya que separa «nacionalidad» de «ciudadanía», conceptos que no pueden dissociarse.

La ciudadanía significa la condición que lleva aparejada ser titulares de los derechos fundamentales que la Constitución reconoce y, al mismo tiempo, ser cumplidores de las obligaciones que también la Constitución impone. Se es ciudadano porque se participa en una comunidad política a través de una relación jurídica (derechos y deberes) que deriva de la pertenencia a esa comunidad. Por ello, los ciudadanos españoles disfrutaban, entre otros, del derecho de sufragio aunque se encuentren temporalmente en el extranjero.

De ahí la conexión entre nacionalidad y ciudadanía. De manera que la ley no puede atribuir la nacionalidad a ciudadanos extranjeros a efectos únicamente de que ejerzan el derecho de sufragio. Ese «troceamiento» legal de la nacionalidad ya lo encontró inconstitucional el Tribunal Constitucional en su Declaración 1/1992, cuyo fundamento jurídico 5 es bien expresivo: la «nacionalidad» no puede trocearse, y por ello la Constitución no admite la ficción jurídica de que el legislador distorsione la nacionalidad atribuyéndosela a ciudadanos extranjeros a los solos efectos de concederles el derecho de sufragio, pues para ello resultaría necesario reformar la Constitución, que es lo que efectivamente se hizo entonces por mandato de aquella Declaración.

La «nacionalidad» que, según las leyes de Memoria, se pretende conceder no transmuta, pues, en ciudadanos españoles a quienes siguen siendo ciudadanos de un país extranjero, en cuanto que su relación jurídica de ciudadanía (conjunto de derechos y deberes) la siguen teniendo con el Estado en el que

residen de manera permanente, y no con el Estado español. Son esos los Estados donde «participan» como ciudadanos (ejerciendo sus derechos y cumpliendo sus deberes) y con cuyos intereses y destino se sienten legítimamente concernidos.

Carecería entonces de sentido que, sin poseer esa condición de ciudadanía española, normal y permanente (que cualifica a los ciudadanos españoles, aunque de forma temporal residan fuera de España), se atribuya el derecho de sufragio a quienes «eran», «son» y «seguirán siendo» ciudadanos de otros países. La Constitución española, en su artículo 13, únicamente exceptiona de aquella exigencia de «ciudadanía» española a los ciudadanos extranjeros residentes en España que son ciudadanos de países miembros de la Unión Europea, o de otros Estados a condición de reciprocidad, y únicamente para el ejercicio del derecho de sufragio en las elecciones locales, no en las generales ni autonómicas.

### ***La nacionalidad a efectos del sufragio no cabe en el ordenamiento constitucional***

Distinto es el caso, previsto en determinados países, de concesión de la nacionalidad a ciudadanos extranjeros que no residen en el territorio del Estado. Pero, en tal supuesto, esa nacionalidad no incorpora automáticamente el derecho de sufragio, que sólo podrán ejercer si participan efectivamente en la vida de aquella comunidad política, residiendo de modo habitual (aunque no sea permanente) en su territorio. Ese reconocimiento, diríamos «honorífico», de la nacionalidad me parece, de todos modos, criticable, pues, para recompensar los méritos acreditados de un extranjero están precisamente las condecoraciones que el Estado puede otorgar, no la desvirtuación o el abaratamiento del concepto crucial de nacionalidad, que, al desligarse de la ciudadanía, pierde su más genuino sentido.

Hecha esa salvedad, volvamos, pues, a nuestro país y, por ello, a la base firme que su ordenamiento jurídico nos proporciona. Nuestra Constitución, y no me importa insistir, únicamente permite el ejercicio del derecho de sufragio en las

elecciones locales a ciudadanos extranjeros que, residiendo en España, reúnan además algunas de las dos condiciones que he mencionado (ciudadanos de cualquiera de los Estados de la Unión Europea, o de otro Estado a condición de reciprocidad). En consecuencia, no permite la atribución a los extranjeros (aunque fuesen descendientes, cercanos o lejanos, de quienes fueron nacionales españoles) del derecho de sufragio en las elecciones generales o autonómicas, y menos aún si no residen en España.

La ficción, por tanto, de atribuirles la «nacionalidad» a los únicos efectos del ejercicio del derecho de sufragio en las elecciones generales o autonómicas (y digo a los solos efectos porque las demás relaciones de «ciudadanía» seguirán siendo las que mantienen con el Estado del país en el que residen) no tiene, a mi juicio, cabida en nuestro ordenamiento constitucional. Sería, por la disociación entre nacionalidad y ciudadanía, un «troceamiento» de la nacionalidad española que la Constitución no permite, como dejó bien claro la Declaración 1/1992 del Tribunal Constitucional.

ESA ES, PUES, la razón jurídico-constitucional que se opone a lo que el legislador (mediante la Ley de Memoria Histórica o la posterior de Memoria Democrática) ha pretendido. Pero es lo que, además, se desprende del sentido común: ¿cómo van a decidir sobre la elección de los titulares del poder público español unas personas que «no participan», como ciudadanos, en los avatares de la política española, que no están concernidas directamente (en cuanto que no afectadas) por los intereses generales que en las elecciones políticas se ventilan? ¿Cómo van a decidir el destino de un país, mediante su voto en las elecciones, personas que no forman parte de él?

En definitiva: el asunto, además de carecer de cobertura constitucional, parece un auténtico disparate. Esa es la cuestión de fondo que debe debatirse acerca de la mal llamada ley de nietos, y no la de las supuestas (y no probadas) finalidades de adulteración del censo electoral, en beneficio de algunos o de otros partidos, que la ley pretendiera conseguir. En este asunto, como en tantos otros, nuestros problemas políticos actuales son consecuencia de no tomarse en serio

ni las reglas preceptivas de la Constitución ni las más elementales del sentido común. Así nos va.

Manuel Aragón es catedrático emérito de Derecho Constitucional y magistrado emérito del Tribunal Constitucional

Este artículo se publicó en [El Mundo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## Vivir o invertir: el dilema de la vivienda

Irene Guerrero

Nuestro Tiempo

Buscar casa para alquilar o comprar se ha convertido en una experiencia compartida por la generación milenial y la Z. Enlaces que desaparecen, visitas para ver el piso que no llegan a producirse, precios que no dejan de subir... Pero detrás de ese desencanto se agazapa una transformación más profunda: la vivienda ya hace tiempo que dejó de ser solo un lugar donde vivir, sino también un activo que se integra en diversas estrategias financieras. ¿Quién puede acceder a ella?

Imagine esta escena. una pareja recién casada quiere alquilar un piso. Su conversación a través de WhatsApp se transforma pronto en un archivo caótico de enlaces. Algunos anuncios desaparecen antes incluso de poder

visitarlos. Otros se esfuman tras unos días sin respuesta. Leen titulares que anuncian un [nuevo Plan Estatal de Vivienda hasta 2030](#) que persigue aumentar la construcción y evitar la especulación. Pero las medidas, aprobadas por el Gobierno en abril, no evitan un problema más inmediato: la poca oferta decente de que encuentran en plataformas como Idealista o Fotocasa. Después de varias semanas de búsquedas y comparaciones de precios, concluyen lo que hoy parece inevitable: **«Si voy a pagar esto todos los meses, prefiero meterme en una hipoteca»**.

Durante gran parte del siglo XX y los inicios del nuevo milenio, comprar una casa fue una de las [primeras metas de la vida adulta en España](#). Ahora, muchas personas también lo perciben como una opción cada vez más atractiva a un alquiler que las medidas gubernamentales no han evitado que se encarezca cada día más. Según Idealista, el esfuerzo para arrendar una vivienda asciende al [38 por ciento de los ingresos familiares](#), mientras que esta tasa baja a un 26 por ciento en el caso de la compra (sin tener en cuenta la entrada necesaria para adquirir un inmueble). Pero el camino hacia poseer una primera vivienda se ha vuelto más largo e incierto, especialmente para las nuevas generaciones. La **edad media de los compradores se desplazó desde los 40 años en 2007 hasta los 48 en la actualidad**, [según datos del Centro Tecnológico del Notariado](#). Mientras tanto, el peso de los menores de 30 se ha reducido de forma drástica: del 22,5 por ciento en 2007 al 9,5 por ciento actual. Tampoco les es posible acceder a la financiación necesaria. Si casi nueve de cada diez operaciones se realizaban con hipoteca veinte años atrás, hoy son poco más de cinco de cada diez. El resultado es un mercado en el que se necesita más ahorro previo, una mayor estabilidad y, en muchos casos —en especial para los jóvenes— un **gran apoyo económico de los padres**, como denuncia la analista Estefanía Molina en [Los hijos de los boomers](#).

Si la vivienda es un derecho, ¿qué es lo que ha cambiado este siglo para que se haya complicado tanto el acceso a una? El debate público ha intentado encontrar el origen del problema, y una de las respuestas apunta hacia una presencia al alza de compradores —personas y empresas— que compiten con

grandes ventajas económicas. Según una encuesta realizada el año pasado por Funcas, quienes han adquirido una casa o prevén hacerlo en el corto plazo señalan que, después del aumento del coste del suelo, la principal causa del incremento del precio es «una presión creciente por parte de inversores extranjeros con alto poder adquisitivo». Las estadísticas del notariado refuerzan esta percepción. Uno de cada cinco compradores en el conjunto de España proviene de otros países, entre los que destacan Reino Unido, Marruecos, Italia, Alemania y Rumanía. La cifra duplica la alcanzada en 2007, cuando representaban apenas el 7,5 por ciento. Al mismo tiempo, la Federación Nacional de Asociaciones Inmobiliarias señaló en un informe publicado el año pasado que el 24 por ciento de las compraventas realizadas en 2024 tenían como fin la inversión y que casi tres de cada diez compradores pagaron a tocateja, un tipo de transacción muy vinculado la demanda especulativa.

De hogar a mercancía. Así describen muchos analistas un cambio de paradigma en cómo comprendemos los lugares donde desarrollamos la parte más íntima de nuestras vidas. A este fenómeno se le atribuyen graves consecuencias, como el desajuste entre los salarios y el coste de la vida o la falta de condiciones dignas para amplias capas de la población. Para nombrarlo, se ha popularizado un término en las tertulias, los debates políticos y, de forma incipiente, en las aulas universitarias: la *financiarización de la vivienda*. Pero qué significa y hasta qué punto ayuda a entender esta crisis es algo que sigue siendo objeto de debate.

***750.000 viviendas es el déficit de viviendas que estima el Banco de España en nuestro país***

### Creación de hogares 2007-2025

Para cada año se enfrentan dos barras: los hogares creados (verde) y las viviendas libres finalizadas (naranja). Cuando el verde supera al naranja, ese año se formaron más hogares de los que se terminaron viviendas libres. Pasa el cursor sobre cada año para ver las cifras exactas.



Fuentes: INE · Ministerio de Vivienda y Agenda Urbana. De 2023 a 2025, estimaciones.

### Compras de personas físicas 2007-2025 (en % sobre el total de operaciones)



El espacio hasta el 100% corresponde a compras de personas jurídicas (sociedades). Fuente: Centro de Información Estadística del Notariado (CIEN).

UNA DOBLE NATURALEZA

La vivienda nunca ha sido ajena a la lógica de los mercados, apunta **José Luis Álvarez**, doctor en Economía Aplicada y profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Navarra: «A lo largo de la historia, las personas siempre han comprado terrenos o inmuebles con la expectativa de que se revalorizaran en el futuro y, por tanto, funcionaran como un activo». Y, aunque hoy se utiliza con frecuencia para hablar de bienes raíces, el término financiarización no nació pensando en él. Empezó a emplearse en los últimos compases del siglo XX para describir un proceso por el que las empresas, Gobiernos y hogares comenzaron a depender cada vez más del crédito, los agentes financieros y las expectativas de rentabilidad.

Lo cierto es que afrontar **la compra de una casa era un proceso relativamente sencillo antes de los años ochenta**. Un banco concedía una hipoteca a una familia, y la relación terminaba ahí: un préstamo, un deudor y una vivienda como garantía. Pero ese modelo empezó a cambiar en las últimas décadas del siglo pasado. La banca comenzó a agrupar miles de hipotecas y convertirlas en productos que podían venderse en los mercados financieros. Se marcaba el objetivo de atraer capital y repartir el riesgo de los créditos. Así, el sector del ladrillo dejó de depender solo del ahorro o de la capacidad de préstamo en cada país, y quedaba por primera vez **plenamente integrado en los circuitos financieros internacionales**. Este impulso del acceso al crédito, combinado con el desarrollo urbano y unas políticas favorables a la compra, logró hacer de España un país de propietarios. Los datos recogidos por Eurostat muestran que **cerca del 86 por ciento de la población vivía en una casa propia en 1999**, el porcentaje máximo registrado desde 1950.

La crisis de 2008 marcó «un antes y un después» en esta historia, incide **Álvarez**. «La caída de los precios tras reventar la burbuja dejó tras de sí un parque muy depreciado que, junto con un periodo en el que los tipos de interés y las rentabilidades de los activos clásicos fueron bajos, generó un gran apetito proveniente de inversores». Así, los inmuebles pasaron a ocupar un lugar cada vez más central en las estrategias de los grandes capitales como un instrumento capaz de generar ingresos, apreciarse y formar parte de carteras diversificadas.

El sector inmobiliario mundial alcanzó los 393,3 billones de dólares a comienzos de 2025, [según la consultora Savills](#), de modo que consolidó su posición como el bien de mayor valor a nivel global, por encima de la renta variable, la deuda y el oro combinados. Y, sin embargo, hay algo que los distingue: el oro no es un derecho; la vivienda sí.

## CUANDO EL HOGAR DEJA DE SERLO

El edificio ubicado en el número 7 de la calle Tribulete, en el barrio madrileño de Lavapiés, se convirtió durante los dos últimos años en un espacio de conflicto. Después de que, en 2023, lo comprara Elix Rental Housing, lo que para la empresa era una operación más —reformular, revalorizar, rentabilizar— se tradujo para algunos vecinos en veinte meses de incertidumbre y desgaste. El portal se fue vaciando tras obras constantes, desperfectos sin reparar y un hostigamiento creciente para abandonar sus casas. Pero no todos se marcharon. **Ocho vecinos decidieron quedarse y resistir.** Su caso acabó en los tribunales y, en diciembre de 2025, un juzgado de Madrid admitió a trámite por primera vez en España [una denuncia por acoso inmobiliario contra los inquilinos](#).

### Patricia, 27 años, investigadora

La entrada sigue siendo la barrera decisiva para las nuevas generaciones, que suelen entonces recurrir a la ayuda de sus padres. El Consejo General del Notariado registró en 2025 un récord de más de 225 000 donaciones, una subida del 13 por ciento respecto al año previo, que ya había roto todas las marcas. Y el perfil más común del donatario fue una persona de hasta 35 años que recibió entre 15 000 y 40 000 euros destinados casi siempre a adquirir la primera casa. «El sector residencial está marcando precios al alza. Muchos jóvenes podrían asumir las cuotas hipotecarias, pero no son capaces de afrontar el pago de la famosa entrada y de los gastos iniciales», valoró el pasado mes de marzo **María Teresa Barea**, portavoz de la entidad.

Patricia [nombre ficticio], de 27 años, se hizo con una residencia en Pamplona gracias a un capital donado por su familia y sostiene sus gastos con los ingresos que percibe como docente investigadora en una universidad. Su forma de afrontar este gran paso, además, refleja otro cambio relevante en la forma de percibir la adquisición de una primera vivienda: no la concibe como un destino final, sino como una inversión inicial. «Aunque de momento vivo aquí, es un punto de entrada al sector más que una casa para toda la vida». En este sentido, sabía que jugaba «con otras reglas» frente a sus competidores, ya que no tuvo la necesidad de hipotecarse.

Desde 1948, el acceso a una vivienda figura en la Declaración Universal de los Derechos Humanos como una de las exigencias de la dignidad humana. Sin embargo, la historia de Tribulete 7 retrata **ese choque cada vez más evidente entre tratar a las casas como un vehículo del que extraer riqueza y su importancia para vivir bien**. Esta última perspectiva se había tratado a lo largo del siglo XX de forma muy general en los foros internacionales, sin apenas explicitar de qué maneras podía satisfacerse en determinados contextos, y menos aún ante los problemas causados por los intereses inversores en el ladrillo.

El diálogo público cambió cuando Leilani Farha asumió el cargo de relatora especial de las Naciones Unidas sobre el derecho a la vivienda en 2014, un puesto de asesora externa con gran relevancia. Durante sus seis años en el puesto, esta abogada y activista canadiense presentó informes ante la ONU que ponían el foco en la financiarización del mercado inmobiliario. Como colofón a su labor, puso en marcha desde Barcelona el proyecto *The Shift* (El Giro), un movimiento mundial cuyos objetivos resumió en [una charla TED en 2018](#): «Me gustaría que nos lo pensáramos dos veces antes de reservar un Airbnb para nuestras próximas vacaciones en una ciudad que no los regula, comprar una propiedad como inversión o aceptar que los Gobiernos dejen los hogares en manos del sector privado. Todos —particulares, Gobiernos y empresas— debemos dar un giro para que nuestros comportamientos pongan de manifiesto que entendemos que la vivienda no es una mercancía, sino un derecho humano».

***El origen de la crisis divide a los expertos. Para Álvarez, el problema no puede explicarse con una causa, pero tiene un eje: exceso de demanda y escasas de oferta.***

Esta disyuntiva que experimenta el sector inmobiliario más sus efectos constituyen hoy un campo de estudio en el que Javier Gil, investigador del CSIC, es referente en España. Fruto de su trayectoria, este doctor en Sociología por la UNED acaba de publicar el libro [Generación inquilina: Un nuevo paradigma de vivienda para acabar con la desigualdad](#) (Capitán Swing, 2026). «El rasgo distintivo del ciclo actual es el **peso de una demanda no residencial**: casas que ya no se adquieren principalmente para habitarlas, sino como inversión», analiza. Esta demanda especulativa ha contribuido a su encarecimiento y a que su valor se desvincule de los salarios y de la economía real.

De esta forma, Gil apunta al surgimiento de una «**generación inquilina**»: una cohorte que, pese al esfuerzo educativo y laboral, ha quedado fuera del acceso al mercado inmobiliario y ve frustrada la promesa de prosperar más que sus padres. La escalada de precios empuja a estas personas hacia una situación cada vez más inestable, donde aumentan los costes, la rotación y la dependencia respecto al propietario, lo que dificulta construir un proyecto autónomo. En esta línea, [un informe de Esade publicado en noviembre de 2024](#), a partir de datos de Idealista, muestra cómo el alquiler de temporada —residual hace unos años— ha ganado peso con rapidez en las capitales económicas del país, donde el incremento del turismo, entre otras cuestiones, lo vuelve más lucrativo. En Barcelona ha pasado del 2,1 por ciento al 14,4 por ciento de los anuncios entre 2019 y 2023, mientras el alquiler de larga duración perdió en ese mismo periodo 13 puntos porcentuales. En Madrid, aunque con menor intensidad, el arrendamiento temporal también creció del 4 por ciento al 10 por ciento, al tiempo que el tradicional descendió en 9,5 puntos porcentuales.

José, 27 años, militar

Poseer en España hoy una residencia antes de los cumplir 30 responde a una suma de circunstancias favorables. Entre ellas, una estabilidad laboral y una gran capacidad de ahorro que sean capaces de seducir a los bancos. De ahí que, en un contexto en el que la mayoría de jóvenes se enfrenta a unas condiciones de trabajo precarias, acceder a una hipoteca se percibe menos como una norma que como una ventaja relativa frente a quienes siguen buscando —sin éxito— una vía asequible para comprar.

Este es el caso de José, que firmó en 2025 la adquisición de su piso en Gijón. Tiene 27 años, un trabajo estable como militar y la sensación de haber dado **un paso poco habitual para alguien de su edad**. «Sabía que todo el dinero que estaba invirtiendo era para una buena causa», añade. También recuerda las dudas de última hora, pero sobre todo una certeza: dejar atrás el alquiler, ese gasto que percibía como «grandes sumas perdidas» por el camino. En su caso, reconoce que su perfil laboral jugó a favor: «Sabía que no iba a tener grandes problemas por la fiabilidad que doy a los bancos». Esto se sumó a «una buena oportunidad laboral» que le permitió reunir el dinero suficiente para la entrada y los gastos iniciales de compra.

Por eso, en palabras del investigador del CSIC, este grupo de personas se convierte en un «**sujeto de explotación del nuevo rentismo**». Eso sí, su influencia también está aumentado en la esfera política: «Este colectivo empieza a organizarse y a disputar el modelo vigente para situar la vivienda en el centro del conflicto social y abrir la puerta a un nuevo paradigma más orientado a su naturaleza como derecho».

A juicio de Álvarez, las estrechas relaciones entre el mercado financiero y el inmobiliario han provocado, en primer lugar, una profesionalización del sector que da lugar a nuevos modelos de negocio dirigidos a nichos específicos: «Los usos en este ámbito han cambiado, y podemos citar como una instancia el surgimiento del alquiler turístico como el caso de Airbnb. Esto también responde a la *uberización* de la economía, la tendencia por la que se empiezan a utilizar plataformas y aplicaciones móviles para compartir recursos y bienes».

En cuanto al acceso a la propiedad, otros negocios llamativos que han surgido en España incluyen Habitación.com, que permite adquirir un cuarto dentro de viviendas compartidas; o [Libeen](#), una *startup* que utiliza el modelo de alquiler con posibilidad de compra para facilitar el acceso al primer hogar.

Por otro lado, el acercamiento del ladrillo y los circuitos financieros los hacen más sensibles a las perturbaciones de un sector y otro. «Por ejemplo, se incrementa la conexión entre los ciclos que siguen los inversores y las operaciones que ocurren en el *real estate*», apunta Álvarez. Pero esa conexión no se limita a grandes variables macroeconómicas. Gil subraya que, en los ciclos alcistas, sus efectos se expanden también a través de las expectativas. La idea extendida de que los precios suben en grandes urbes como Madrid o Barcelona acaba trasladándose a municipios más pequeños. «En estos contextos existen muchos mecanismos que son psicosociales. Se genera un efecto dominó que encarece alquiler y venta incluso en zonas con pérdida demográfica», analiza.

Al respecto, el investigador del CSIC cita datos del Banco de España: «Hay zonas que pierden un 15 por ciento o un 20 por ciento de su población y, sin embargo, los precios suben un 40 por ciento, un 50 por ciento o un 60 por ciento». Dos ejemplos son los municipios de [Villafranca de los Barros \(Badajoz\)](#) o [Trujillo \(Cáceres\)](#), que, a pesar de haber perdido población, han visto encarecerse su parque inmobiliario en un 113 y un 65 por ciento, respectivamente. Y en algunos de estos territorios se da incluso una paradoja: **existe oferta disponible que no se vende, pero los propietarios se resisten a bajar precios**, lo que contribuye a «mantenerlos artificialmente elevados».

### Jorge, 24 años, ingeniero

Jorge, ingeniero de 24 años, llegó a la propiedad tras varios años de ahorro, aunque notó que se enfrentaba a la «presión» de grandes patrimonios. «Quise comprar en mi ciudad natal, Soria, donde existe una demanda de pisos

muy alta y particulares con gran poder adquisitivo. Hay empresas de tamaño considerable y muchas personas invierten en el ladrillo. Los pisos que salen a buen precio y son buenos se compran muy rápido», describe.

Aunque no contó con ayuda familiar, admite que su caso es poco habitual entre sus coetáneos, muchos de los cuales retrasan adquirir una casa o ni siquiera lo consideran. «Además de que muchos en nuestra generación no pueden permitírselo, he visto que hay quienes prefieren viajar o gastar su dinero en otros planes. Responde a las distintas formas en la que cada uno ve su vida», reflexiona. Según datos de Idealista, un piso de 100 m<sup>2</sup> en Soria ronda hoy los 190 000 euros, un monto lejano a la media de Madrid, que ya alcanza casi los 600 000 euros. La combinación de precios más asequibles, un salario estable y hábitos de ahorro inclinaron la balanza a favor de **Jorge** en un contexto en el que la decisión de comprar sigue siendo posible.

## DOS LECTURAS DE LA CRISIS

El origen de la crisis de vivienda divide a los expertos. Para **Álvarez**, el problema no puede explicarse desde una única causa, pero tiene un eje claro: el exceso de demanda ante una escasez de oferta. «Es verdad que, en algunos segmentos del mercado, la demanda financiera puede ser importante. Pero no puedes aplicarlo a todo el parque existente en España, porque el mismo sector está compuesto por una multitud de pequeños mercados con distintas características. Hay otros factores que contribuyen a una gran demanda y la oferta es tan rígida que no es capaz de dar respuesta», argumenta.

Entre los factores que inflan la necesidad de viviendas, este profesor de la Universidad de Navarra pone el foco, sobre todo, en el auge del turismo y el incremento de la migración. España ha batido récords históricos en ambas materias a cierre de 2025. Por un lado, **recibió un total de 96,8 millones de turistas internacionales**, un 3,2 por ciento más que el año anterior, según datos del INE. Por otro lado, el mismo organismo atestiguó que, durante el último trimestre de 2025, la población de nacionalidad española creció en 25 089

personas y el número de extranjeros lo hizo en 56 431. Así, el censo total ascendió a [49,57 millones de habitantes, de los que 7,24 millones](#) (un 14,6 por ciento) provienen de otros países. Todo ello contribuye también al crecimiento en el número de hogares, que se situó en 19,74 millones a 1 de enero de 2026, con un aumento de 46.332 durante el cuarto trimestre de 2025.

***Según Gil, la función social de la vivienda como hogar y su uso como activo están enfrentados. No puede haber entre ellos un equilibrio perfecto.***

Mientras tanto, señala Álvarez, la falta de oferta, cifrada por [el Banco de España en unas 750 000 viviendas](#), también está amenazada por regulaciones y condicionantes del tipo tributario «que suponen una gran inseguridad jurídica no solo para los propietarios, sino también para promotores». Este último sector ha experimentado numerosas disrupciones desde el inicio de la pandemia. [Si los precios de la construcción ya habían escalado un 5,46 por ciento a cierre de 2025 debido a la falta de mano de obra](#), la guerra en Irán augura un año alcista que pone en peligro la rentabilidad de nuevos proyectos. Por eso, el profesor de la Universidad de Navarra afirma con contundencia que la crisis «surge por un cúmulo de factores y no se puede simplificar a una sola arista».

En este sentido, la financiarización ha motivado la aparición de un nuevo tipo de comprador, que adquiere casas sin intención de habitarlas, lo que añade complejidad a un sistema ya tensionado. Pero resulta difícil estudiar la influencia de los megatenedores —sociedades que acumulan al menos cincuenta casas— ante la falta de datos sobre su presencia en el mercado español. [La información facilitada por once comunidades autónomas a Civio en 2024](#) es lo más cercano a un retrato de la situación actual. Aquel año, CaixaBank se posicionó como el mayor casero privado de España, con cerca de 22 000 viviendas arrendadas, seguida muy de cerca por el fondo estadounidense Blackstone, que sumó unas 19 600 a través de distintas filiales. Ambos encabezaban un grupo de más de setecientas sociedades que, en conjunto, superaban los 178 000 contratos en estas regiones. Una cifra que equivalía

entonces a cerca del 10 por ciento del parque de alquiler en el mismo territorio. Pero el alcance real podría ser mayor: este análisis no incluyó los inmuebles gestionados a través de filiales más pequeñas ni aquellas situadas en las comunidades donde el registro de fianzas es incompleto o inexistente.

## **DIEZ CONCEPTOS PARA ENTENDER LA CRISIS**

**1. Financiarización.** Transformación del mercado de la vivienda en un espacio cada vez más conectado a flujos globales de capital, donde prima la rentabilidad sobre el uso residencial.

**2. Megatenedores.** Empresas o grandes propietarios que acumulan al menos cincuenta viviendas en alquiler y tienen capacidad para influir en el mercado inmobiliario.

**3. Demanda.** Conjunto de personas o entidades que buscan comprar o alquilar vivienda, ya sea para residir en ella o como inversión.

**4. Liberalización de suelo.** Política que facilita la disponibilidad de terrenos para construir con el objetivo de aumentar la oferta de vivienda y reducir precios.

**5. Donaciones.** Transferencias de dinero o patrimonio, generalmente familiares, que permiten a muchos compradores —sobre todo jóvenes— afrontar la entrada de una vivienda.

**6. Inversión extranjera.** Compra de viviendas por ciudadanos o por capital procedente de otros países, que introduce nuevos competidores en el mercado.

**7. Expectativas de mercado.** Creencias compartidas sobre la evolución de los precios que pueden alimentar subidas o frenar bajadas, incluso sin cambios estructurales.

**8. Esfuerzo de acceso a la vivienda.** Porcentaje de los ingresos que un hogar debe destinar a pagar una vivienda, indicador clave de su asequibilidad.

**9. Acceso al crédito.** Condiciones bajo las cuales las entidades financieras conceden préstamos para vivienda, determinando el alcance potencial de la compra.

**10. Movilidad demográfica.** Cambios en la población —como migraciones o crecimiento de hogares— que incrementan o reducen la necesidad de viviendas en un territorio.

Gil discrepa de la lectura de Álvarez y apunta a que el encarecimiento del ladrillo «no se debe a que haya escasez, sino a los usos especulativos» que se hacen de él. La realidad es que el sector inmobiliario posee un rango de agentes que varían en tamaño. Para analizar las últimas transformaciones que experimenta el ladrillo, Gil está coordinando la publicación de una serie de informes elaborados por el Ministerio de Consumo y el Instituto de Filosofía del CSIC que busca divulgar la situación actual del mercado de la vivienda y sus efectos sobre los consumidores. [En su primer trabajo](#), el grupo de investigación concluyó a partir de datos del Panel Hogares IRPF de 2023 que más de la mitad de los alquileres los controlan particulares multiarrendadores —personas que poseen dos o más casas en este sector—, un porcentaje que se eleva en casi diez puntos porcentuales si se incorporan empresas, fondos y vivienda pública. Mientras tanto, el pequeño casero —aquel que solo tiene en el mercado una vivienda en alquiler— es propietario del 39 por ciento del parque de alquiler.

Por su parte, [el segundo informe de esta serie](#) publicado en abril da cuenta de cómo la tradicional España de propietarios mengua a favor de los que concentran más casas. Como evidencia, cita los datos recogidos entre 2008 y 2022 en la Encuesta Financiera de las Familias elaborada por el Banco de España. En catorce años, los hogares que viven en una vivienda de su propiedad han caído del 79 por ciento al 63,9 por ciento, mientras que las casas en alquiler han pasado del 11,9 por ciento al 19,2 por ciento. Por su parte, las

familias caseras —que poseen propiedades y las arriendan a otros— casi se han triplicado: pasan del 3,4 por ciento al 9,8 por ciento del total. Asimismo, el análisis señala que el crecimiento del parque beneficia a quienes ya acumulaban patrimonio. Los propietarios de un solo inmueble redujeron su peso un 3,7 por ciento entre 2008 y 2025, mientras que quienes tenían entre seis y diez inmuebles cuadruplicaron sus casas, y pasaron de 138 000 a 626 000, según datos de la Dirección General del Catastro.

Detrás del debate sobre la crisis actual también se esconde un desacuerdo cultural. Para Gil, el problema no admite puntos intermedios: «La función social de la vivienda como hogar y su uso como activo están enfrentados. No puede haber un equilibrio perfecto». Álvarez, en cambio, sostiene que ambas naturalezas pueden armonizarse. Eso sí, las perspectivas de ambos expertos sitúan la solución de estos conflictos en la regulación. «Las ideas del filósofo [Michael Sandel](#) resultan esclarecedoras aunque no se refiriera específicamente al real estate. No todos los bienes deberían regirse solo por la rentabilidad, sobre todo cuando entran en juego necesidades básicas como tener un techo bajo el que dormir. Para que un mercado opere de forma correcta, debemos imponerle normas», incide Álvarez.

Mientras tanto, el investigador del CSIC se fija en países como Austria o Suecia, con medidas desarrolladas a lo largo de décadas que limitan la entrada de especuladores al sector residencial u obligan a los actores privados a aceptar ganancias más bajas. «Pero ya no se trata solo de un asunto técnico, sino también político. Tiene que haber voluntad para impulsar un nuevo paradigma que democratice el acceso a una residencia digna y garantice su naturaleza social, como se hace con la educación o la sanidad», concluye Gil.

Lejos de los informes y las estadísticas, la escena que imaginamos al inicio de este reportaje se repite a diario. Una pareja recién casada vuelve a intercambiar enlaces, a calcular costes, a seguir buscando un alquiler mientras sueña con una hipoteca. En algún momento, como tantos otros antes que ellos, tendrán que elegir no solo dónde vivir, sino en qué tipo de mercado quieren hacerlo. Y en

esa decisión, aparentemente íntima, se condensa una pregunta mucho más amplia: si una casa puede seguir siendo al mismo tiempo un hogar y un activo, o si, en algún punto del camino, tendrá que dejar de ser una de las dos cosas.

Este artículo se publicó en [Nuestro Tiempo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



**Escocia era la "capital europea de los asesinatos".  
Luego empezó a tratar la violencia como una  
enfermedad.**

Eva Livingston

BBC

*A principios de la década de 2000, la probabilidad de sufrir una agresión en Escocia era tres veces mayor que en Estados Unidos. Sin embargo, cuando las autoridades escocesas comenzaron a considerar la delincuencia violenta como un problema de salud pública, los índices se desplomaron y el país ahora se encuentra entre los más seguros del mundo.*

No fue un día cualquiera en los tribunales. El 24 de octubre de 2008, en el Tribunal del Sheriff de Glasgow no había jurado, ni testigos ni acusados. En su

lugar, frente al juez, ataviado con su toga y birrete, se encontraban 85 miembros de bandas rivales del este de Glasgow, la ciudad más grande de Escocia.

Durante décadas, la zona había estado asolada por bandas juveniles territoriales, crimen organizado y peleas por drogas y armas, siendo los delitos con arma blanca algo casi cotidiano.

A pesar de sus continuas disputas, los pandilleros reunidos guardaron silencio mientras los distintos oradores se dirigían a ellos. Una madre describió cómo vio el rostro irreconocible de su hijo tras un ataque con machete relacionado con pandillas cuando tenía 13 años. Un jugador de baloncesto estadounidense recordó la pérdida de su hermano a causa de la violencia armada. Médicos y cirujanos describieron brutales laceraciones y desfiguraciones permanentes.

El mensaje era claro: la violencia tiene que cesar.

«Si yo fuera la jefa de policía [de Strathclyde], probablemente no nos habría permitido hacer eso», reflexiona Karyn McCluskey, cofundadora y exdirectora de la Unidad Escocesa para la Reducción de la Violencia (SVRU, por sus siglas en inglés), una unidad especializada creada por la policía en 2005 y que el gobierno escocés amplió al año siguiente hasta convertirla en una iniciativa nacional. Esta unidad fue la responsable del insólito suceso de aquel día.

«Debió pensar que estábamos locos», dice ella. «Ese día, había caballos de la policía en el juzgado, barcos subiendo y bajando por el río Clyde, porque era algo muy arriesgado. Pero había cierta permisividad en torno a intentar hacer algo».

Eso pareció funcionar. A los pandilleros presentes se les dio un número al que podían llamar después para obtener apoyo si querían poner fin a su participación en la violencia; después de 10 sesiones similares a las que asistieron 473 jóvenes, casi 400 de ellos habían llamado.

La intervención en la sala del tribunal fue la primera de lo que se denominarían las "sesiones de autoderivación" de Escocia, parte de los esfuerzos del país para frenar los índices récord de violencia que asolaban la nación, y en particular Glasgow.

***Hoy en día, el número de homicidios en Escocia se encuentra en su nivel más bajo en más de 20 años.***

Entre 2003 y 2005, la ciudad registró [la tasa de homicidios más alta](#) de toda Europa. Las Naciones Unidas declararon a Escocia el país más violento del mundo desarrollado, con una [probabilidad casi tres veces mayor](#) de que los escoceses sufrieran agresiones que los estadounidenses. Los periódicos publicaban con frecuencia noticias sobre asesinatos brutales y sangrientas peleas entre bandas.

Durante la década siguiente, la [tasa de homicidios](#) se redujo un 56 % en Glasgow y un 38 % en el resto de Escocia. Los delitos violentos en general [disminuyeron casi un tercio](#) en todo el país entre 2006 y 2015. Hoy en día, el número de homicidios en Escocia se encuentra en su nivel más bajo en más de 20 años. El número de agresiones graves e intentos de asesinato ha experimentado un descenso similar.

Si bien las estadísticas ocultan las historias individuales de tragedia y horror que conlleva cualquier delito violento, sigue siendo un cambio notable.

Escocia se sitúa ahora [en un punto intermedio](#) entre los países europeos en cuanto a homicidios, con índices per cápita inferiores a los de Suecia, Francia o [Inglaterra y Gales](#). ¿Cómo pudo una nación que en su día estuvo asolada por cuchillos, bandas y asesinatos dar un giro tan radical?

En resumen, cambió la forma en que veía la violencia como un problema, pasando de considerarla únicamente una cuestión de justicia penal a una que también afectaba a la salud pública.

A principios de la década de 2000, Escocia tenía la imagen del hombre duro y borracho, y una reputación particular por la actividad de pandillas y los delitos con arma blanca que venían de generación en generación, desde las bandas armadas con navajas del siglo XVIII, dice Will Linden, subdirector de la SVRU y uno de sus primeros empleados. En 2003, Linden trabajaba como analista policial bajo las órdenes de McCluskey, entonces jefe de análisis de inteligencia de la policía de Strathclyde, cuando se le pidió a su departamento que elaborara un informe sobre la reducción de las cifras de homicidios.

«Al analizar los datos, nos dimos cuenta de que la mayoría de los homicidios eran prácticamente fortuitos», afirma Linden. «No eran premeditados ni estaban relacionados con el crimen organizado; por lo general, se trataba simplemente de una pelea entre dos personas en la que una sacaba un cuchillo y apuñalaba a la otra. Empezamos a comprender que no se podía tener una estrategia para abordar los homicidios sin considerar la violencia en su conjunto y no solo la actuación policial».

La crisis en Glasgow fue tal que el jefe de policía al frente del cuerpo en aquel momento, William Rae, dio a McCluskey y a su colega John Carnochan, subdirector del Departamento de Investigación Criminal, prácticamente carta blanca para intentar resolver el problema. Rae creó el equipo que se convertiría en la Unidad de Reducción de la Violencia dentro del cuerpo policial, pero en sus márgenes, lo que permitió a la policía atribuirse el mérito de los éxitos y, al mismo tiempo, distanciarse de los fracasos.

"Nos dieron cierto margen de maniobra y se nos permitió fracasar", dice McCluskey, "Se reconoció que cuando algo es tan terrible, hay que reinventarlo todo".

Desde sus inicios, la SVRU adoptó un enfoque de salud pública ante la violencia, considerándola más una enfermedad que un delito. Optaron por centrarse en la prevención y la intervención en lugar de reaccionar a posteriori. McCluskey compara este enfoque con el tratamiento del sarampión: tratar a los

ya infectados, vacunar a los grupos de mayor riesgo y trabajar para prevenir el contagio en la comunidad en general.

Fue una decisión que resultó fundamental para el éxito posterior.

En su forma más simple, un enfoque de salud pública para abordar la violencia comienza con la recopilación de evidencia para identificar y comprender el problema, antes de examinar los factores que ponen a las personas en riesgo y aquellos que las protegen.

Casi [dos tercios de todos los actos de violencia](#) afectan a tan solo el 1% de la población de Escocia. Entre los factores de riesgo se incluyen ser un hombre joven procedente de una zona desfavorecida, así como el desempleo, la pobreza y crecer en un entorno familiar inestable. Algunos factores que parecen proteger contra la violencia son continuar estudiando y tener una relación sólida con los padres.

Se desarrollan intervenciones —desde iniciativas como la del Tribunal del Sheriff hasta grupos de apoyo entre pares, programas educativos y colaboraciones con trabajadores sociales, médicos y docentes— para reducir el riesgo y aumentar la protección. Estas intervenciones se prueban, se implementan y se amplían donde resultan exitosas, y entonces el ciclo vuelve a empezar.

Pero muchas de las ideas implementadas por la SVRU fueron tomadas de otras partes del mundo. La idea de abordar la violencia como un problema de salud pública surgió en Estados Unidos en la década de 1970. Posteriormente, la Organización Mundial de la Salud la adoptó en 1996 al declarar la violencia como un grave problema de salud pública a nivel mundial.

Sin embargo, la clave del enfoque de la SVRU consistió en tomar lo aprendido en otros lugares y aplicarlo a la situación particular de Escocia.

Las sesiones de derivación voluntaria mencionadas al inicio de este artículo se inspiraron en un [programa contra la violencia de pandillas en Cincinnati](#), Ohio, que a su vez surgió del [Proyecto de Chicago para la Prevención de la Violencia](#). Este último adoptó un enfoque de salud pública para abordar la violencia en una ciudad que había experimentado un [aumento drástico de homicidios](#), más de la mitad de ellos relacionados con la actividad de pandillas.

«Nos especializamos en implementar otras ideas dentro del contexto específico de Escocia», dice Linden. «No se puede simplemente tomar algo que funciona en Chicago o Finlandia e implementarlo en Glasgow, o algo que funciona en Glasgow e implementarlo en Edimburgo. Hay que comprender la magnitud y la naturaleza del problema para que funcione».

Para la Unidad de Respuesta a la Violencia Sexual (SVRU, por sus siglas en inglés), esto significó salir de la comisaría y llegar a hospitales, escuelas, departamentos de trabajo social, centros de trabajo juvenil y comunidades. Se capacitó a dentistas para intervenir: reconocer lesiones relacionadas con la violencia, documentarlas como tales y derivar a los pacientes a recursos de ayuda mientras aún estaban en el sillón dental. Además, se convenció a los responsables de educación de que dejaran de expulsar alumnos: [en el curso 2022/23](#), hubo menos de 12 000 expulsiones en Escocia, en comparación con un máximo de casi 45 000 en el curso 2006/7.

A medida que se corrió la voz, otros se sumaron. En 2008, Christine Goodall, cirujana oral, y dos colegas fundaron la organización benéfica [Medics Against Violence](#). Cuando Goodall comenzó su carrera en cirugía maxilofacial a finales de la década de 1990 en Glasgow, los servicios estaban desbordados de pacientes que sufrían traumatismos faciales como consecuencia de la violencia. Décadas antes, la ciudad incluso había dado nombre a una de estas lesiones: la "sonrisa de Glasgow", una herida causada por un corte en la boca de la víctima, desde la boca hasta la oreja.

A principios de la década de 2000, el NHS colaboró con la SVRU en iniciativas como la prestación de apoyo para el tratamiento del alcoholismo en las clínicas

de traumatología. Estas iniciativas funcionaron bien, afirma Goodall, "pero empecé a pensar que probablemente podíamos hacer más".

«Si solo hablas con pacientes que ya tienen lesiones, es como cerrar el establo después de que el caballo se haya escapado», afirma. La organización Médicos Contra la Violencia creó un proyecto educativo en las escuelas y un programa de «[Navegadores Hospitalarios](#)», donde personal de apoyo capacitado interviene cuando pacientes con lesiones por violencia llegan a urgencias. Ambos programas siguen vigentes hoy en día.

### **¿Es normal la violencia?**

*Escucha a la psiquiatra forense Gwen Adshead mientras plantea [cuatro preguntas importantes sobre la violencia en el marco de las Conferencias Reith de la BBC](#) . ¿Es normal? ¿Qué relación existe entre el trauma y la violencia? ¿Existe el mal? ¿Y podemos cambiar las mentes violentas?*

También se produjo un cambio cultural más amplio, ya que el trabajo de la SVRU reorientó el debate sobre la violencia hacia una discusión sobre salud pública, afirma Alistair Fraser, profesor de criminología de la Universidad de Glasgow. Hubo un [creciente](#) apoyo a este enfoque a medida que líderes sanitarios, educadores, organizaciones comunitarias y el primer gobierno del SNP se involucraron.

"Creo que lo que se vio fue que la SVRU cambió los términos del debate y que todos empezaron a decir lo mismo", afirma Fraser.

Según Fraser, el cambio en el debate sobre la reducción de la violencia se relacionó de manera útil con otros marcos emergentes en torno a [los derechos y el bienestar de la infancia](#). También se basó en la visión que Escocia ha mantenido de sí misma, impulsada por la creación del Parlamento escocés en 1999, como un país singularmente solidario, orientado al bienestar y a la igualdad.

El éxito de Escocia en la reducción de la violencia se ha convertido en un ejemplo admirado en todo el mundo. Sus vecinos más cercanos también estaban atentos.

Desde 2019, [se han establecido](#) Unidades de Respuesta a la Violencia (URV) en 20 jurisdicciones policiales de Inglaterra y Gales con el apoyo de la Unidad Especial de Respuesta a la Violencia (URV). Esto incluye Londres, que concentró [casi un tercio](#) de todos los delitos con arma blanca en Inglaterra y Gales el año pasado. Las primeras evaluaciones han [constatado una reducción](#) de las formas más graves de violencia en las zonas donde opera una URV.

En la actualidad, la SVRU sigue formando parte de la Policía de Escocia y recibe [1,1 millones de libras esterlinas \(1,45 millones de dólares\)](#) de [financiación](#) del Gobierno escocés cada año.

Cuando Kelly, de 30 años, se convirtió en madre, tuvo problemas con su salud mental y física. Había crecido en un entorno familiar difícil y le costaba manejar el estrés y regular sus emociones, factores de riesgo para la violencia. La BBC ha cambiado el nombre de Kelly a petición suya para proteger su identidad.

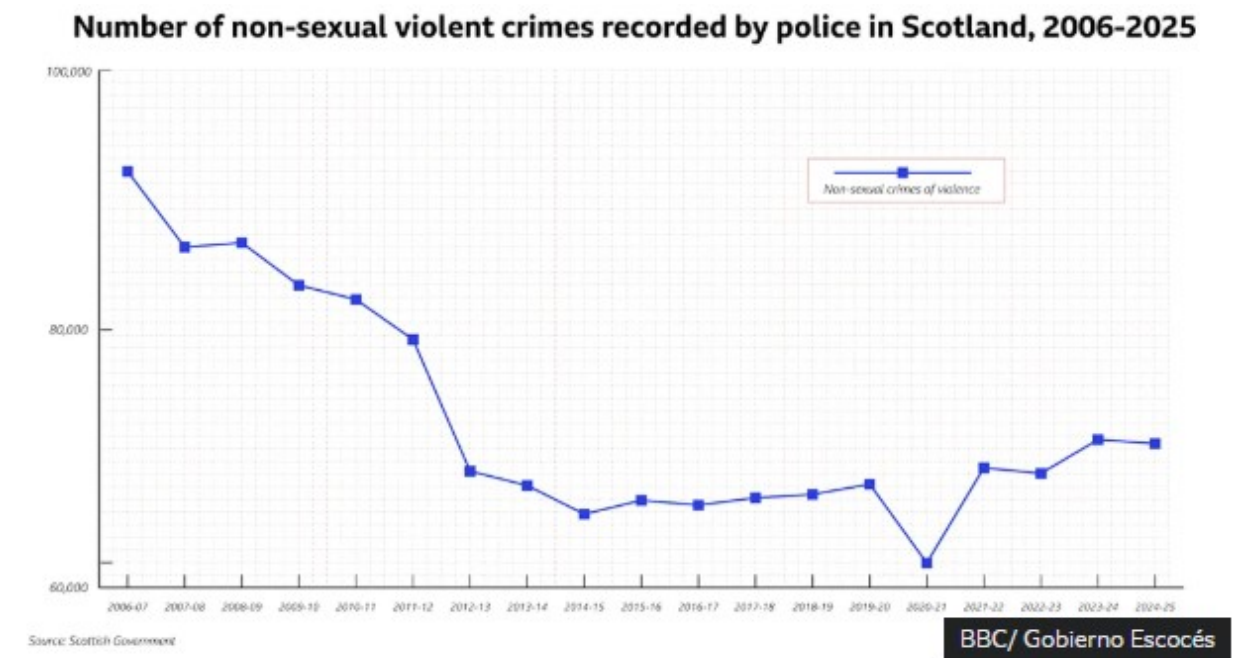
En 2024, reconociendo la necesidad de crear un ambiente más tranquilo en su hogar familiar, Kelly se unió a un grupo de apoyo entre iguales para niños de guardería, dirigido por la SVRU como parte de su labor de intervención temprana, diseñada para reducir los ciclos intergeneracionales de violencia.

"Antes de unirme al grupo, me sentía muy aislada", dice. "A menudo me sentía abrumada. Tenía poca confianza en mí misma y pasaba mucho tiempo en casa, lo que empezó a afectar mis relaciones con mi pareja, mis hijos y las personas que me rodeaban".

Pero con el tiempo, las cosas empezaron a cambiar. "El grupo me ayudó a comprender cómo mis experiencias pasadas me afectaban tanto a mí como a mi

familia", recuerda. "Empecé a procesar cosas con las que no había lidiado antes... Ahora entiendo cómo romper con esos patrones puede ayudar a crear un ambiente más positivo para mis hijos".

Kelly afirma que el grupo ha mejorado su relación con su pareja y su propia madre. Siente que su hogar es más acogedor y que se siente menos aislada tras conectar con otros padres. Ahora, espera reincorporarse al mundo laboral y quiere contribuir a apoyar a otras personas de su comunidad.



La delincuencia violenta en Escocia ha caído drásticamente en los últimos 20 años (Crédito: BBC/Gobierno escocés)

Aún queda mucho trabajo por hacer: un [estudio de 2024](#) reveló que la reducción de la violencia grave se había ralentizado en los últimos años, en parte debido a la falta de "espacios seguros" para los jóvenes.

Jimmy Paul, director de la SVRU desde 2023, también destaca los peligros de las redes sociales, los efectos duraderos de la pandemia de Covid-19 y el hecho de que casi [uno de cada cuatro niños escoceses](#) crece en la pobreza.

«Podemos hacer más y creemos que la violencia es prevenible, no inevitable, así que debemos centrarnos en ello al afrontar estos nuevos retos», afirma Paul.

Menciona el trabajo continuo a largo plazo en las escuelas, las alianzas con organizaciones benéficas que trabajan con personas sin hogar y los esfuerzos de la Unidad de Respuesta a la Violencia Sexual (SVRU) para utilizar datos e identificar áreas problemáticas específicas donde puedan intervenir. «Aún tenemos un papel que desempeñar como catalizadores para el creciente número de voces que se movilizan y para ayudar a otros a comprender su papel en la reducción de la violencia».

McCluskey es ahora directora ejecutiva de Community Justice Scotland, un organismo público no gubernamental financiado por el Gobierno escocés, pero independiente y basado en la evidencia. Coincide con esta opinión y señala que las personas de entre 30 y 40 años [constituyen ahora la mayoría](#) de los acusados de asesinato en Escocia, en lugar de los adolescentes y los jóvenes adultos. Es una tendencia que podría requerir nuevas intervenciones. Sin embargo, también destaca la magnitud de los cambios.

Y, según afirma, aunque los nombres de muchas personas afectadas por la violencia de diversas maneras permanecerán con ella para siempre, ha perdido la cuenta de cuántas vidas han cambiado gracias al movimiento de reducción de la violencia en Escocia.

A veces, cuenta McCluskey, camina por las calles de Glasgow y se encuentra con alguien a quien conoció hace años, cuando ambos estaban involucrados en actos de violencia.

«Puede que les llame la atención, pero no interactúan», dice. «Luego me mandan un mensaje por la noche y me dicen: "Mira, ahora tengo una vida diferente: tengo una nueva pareja, un hijo, un trabajo"», cuenta. «Así que en ese momento no decimos nada. Simplemente nos miramos y reconocemos que formamos parte de algo juntos».

Este artículo se publicó en [BBC](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## **Crisis migratoria e invasión de Ceuta: una mirada jurídica**

**Jonathan A. García Nieves**

**Solidaridad.net**

La crisis migratoria -como toda crisis humana- genera una tensión entre el ser y el deber-ser. De manera muy actual, el éxodo masivo y descontrolado de más de 60.000 personas que, en menos de 48 horas y procedentes de Marruecos, entraron a la ciudad autónoma de Ceuta (territorio español con un área de apenas 18,5 km<sup>2</sup> y poco más de 80.000 habitantes) nos insta a reflexionar al respecto. Cada analista hace una lectura de este drama según su perspectiva científica, técnica, ideológica, etc. Por nuestra parte, realizaremos algunas consideraciones con la pretensión de aportar elementos de juicio, que permitan iluminar este acontecimiento desde dos grandes factores de regulación de la conducta en sociedad: por una parte el Derecho, y por otra la Moral religiosa

abrahámica que -pese a las notables diferencias interculturales- aporta ciertos fundamentos éticos comunes, que orientan por igual a las sociedades de España y Marruecos. En esta primera entrega, iniciamos analizando dicho acontecimiento desde un enfoque jurídico.

En sus milenios de existencia, el Derecho ha sido un sistema de control social que ha ayudado a esculpir la civilización, aportando normas que, para la sana convivencia, fueron surgiendo y evolucionando progresivamente desde las sociedades antiguas. Su vigencia, aplicación y conocimiento fueron sostenidos primero por tradición oral, y más tarde de manera escrita con instrumentos como el Código de Hammurabi en Mesopotamia del siglo XVIII a.C., y la Ley de las doce tablas en la Roma del siglo V a.C. Hoy como nunca -producto de su internacionalización normativa, así como del carácter universal de los derechos humanos- este sistema de control social tiene efectos globales en la sana convivencia, la cual procura bajo dos principios fundamentales: la dignidad de la persona humana y el bien común.

Para valorar jurídicamente la manera en que la crisis de Ceuta amenaza estos dos principios fundamentales de la vida social, hay que analizar separadamente la situación de todos los involucrados; observando sus actos y juzgando sus respectivas consecuencias según el régimen jurídico aplicable a cada uno. En este sentido, hay que diferenciar cuatro situaciones jurídicas: a) la de los inmigrantes (Derechos humanos); b) la de la ciudadanía del país receptor (Derecho político y Derechos humanos); c) la del país de procedencia inmediata (Derecho internacional); y d) la del Estado receptor (Derecho constitucional e internacional).

Por Derecho natural y por Derecho positivo (art. 10 de la Constitución española, así como múltiples tratados sobre DDHH), a cada uno de los migrantes que cruzaron la frontera entre Marruecos y España debe respetarse su irreductible dignidad humana; uno de cuyos derechos dimanantes es el *ius migrandi* (el derecho a emigrar), el cual encuentra amparo en el sistema de protección internacional (asilo y refugio) adoptado por la ONU mediante la Convención de Ginebra, y que en el Derecho interno del Reino de España ha

sido asumido mediante la Ley de Asilo y Refugio. Por ello, cada una de estas personas tiene derecho a que el Estado español valore con justicia la procedencia o no de su eventual petición de protección internacional. Ello constituye un derecho incontrovertible.

En este orden de ideas, -pese a que observamos claros indicios de existencia de una organización subyacente, que podría haber instrumentalizado a estos migrantes con fines incluso por ellos ignorados- en principio, por presunción de inocencia y de buena fe, consideramos que hay que partir de la idea de que cada uno de ellos estaría actuando por causas personalísimas, buscando un futuro mejor y, en algunos casos, hasta con legitimidad para pedir auxilio y protección internacional. Pero como obligación correlativa, cada una de estas personas tiene la obligación de presentar pruebas demostrativas de la que sería su también personalísima situación de riesgo o amenaza contra su vida y dignidad. De no ser demostrada tal situación, ha de aplicarse el régimen migratorio ordinario previsto en la Ley española, y conforme al cual estas personas carecerían de derecho alguno, tanto para haber ingresado como para permanecer en territorio español.

Por otra parte, debe quedar claro que, además de derechos, todo inmigrante -ya sea legal o ilegal- también tiene deberes morales y jurídicos correlativos; empezando por un mínimo de obligaciones naturales (derivadas de la razón humana), cuya observancia resulta indispensable para la sana convivencia social. Estas obligaciones mínimas son tan lógicas, que absolutamente nadie podría oponerse a ellas, independientemente de su cultura, religión o posición ideológica. Acerca de ellas se ha desarrollado conocimiento jurídico ya desde la antigüedad; y en este sentido es que el Derecho romano partía de tres grandes principios de convivencia social; a saber: 1. vivir honestamente (*honeste vivere*): 2. no dañar al otro (*alterum non laedere*); y 3. dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*). Es lo mínimo esperable y también exigible de cualquier persona en sociedad; y a ello -por razones no sólo jurídicas sino también morales- está particularmente obligado todo inmigrante en su pretensión de insertarse en un nuevo ordenamiento jurídico, en una nueva comunidad política de la que demanda protección y espera acogida humanitaria. De modo que bajo ningún

concepto sería aceptable un comportamiento irrespetuoso de estas personas migrantes hacia los cuerpos de seguridad en Ceuta, y menos contra la integridad y bienes personales de la población civil ceutí; lo cual, muy lamentablemente, ha estado ocurriendo en determinados casos.

Con respecto a la ciudadanía española, y particularmente la población de Ceuta, observamos que ésta, en apego a la dignidad humana, tiene el deber jurídico de respetar, socorrer y acoger a nuestros congéneres en estado de necesidad (la dignidad humana impone derechos y deberes correlativos). Pero asimismo, en el marco del bien común, ese deber de acogida tiene límites razonables, impuestos por la medida real de las posibilidades de auxilio (un territorio ínfimo y con bienes y servicios muy limitados) y por la inexigibilidad moral y jurídica de poner en riesgo su propia existencia y seguridad en medio de desórdenes callejeros, actos delictivos, colapso de servicios públicos, escasez de productos, etc.

Asimismo, la población ceutí tiene legítimo derecho constitucional y legal para exigir: a) una actuación diligente y eficaz de parte del Gobierno español; b) la protección integral (en su persona, bienes, derechos e intereses) por parte del Estado; y c) respeto en estos últimos aspectos por parte de los migrantes que han ingresado en este intempestivo éxodo.

En lo que respecta al Reino marroquí, éste -que obviamente tiene responsabilidad en estos hechos- debe ceñirse al Derecho internacional, el cual le impone el deber de respetar y hacer respetar las fronteras con sus vecinos. Marruecos tiene clara responsabilidad en este cruce masivo de sus ciudadanos y otros de sus pobladores a territorio español. En esta responsabilidad no cabe presunción de inocencia para el Estado marroquí, ya que éste, de espaldas al Derecho internacional, tiene décadas pretendiendo desconocer la soberanía española sobre las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla. De modo que hay razones para pensar que no se trata de un evento ajeno a la política expansionista marroquí, sino de una especie de ‘reedición 2.0’ de la llamada “marcha verde” (la invasión del Sahara español en 1975). Es absolutamente inverosímil que el desplazamiento de un contingente de más de 60.000

personas en 48 horas no haya podido ser -ya que no controlado- al menos detectado y oportunamente informado por los organismos de seguridad marroquíes.

Como uno de tantos indicios de intencionalidad estatal en estos hechos, observamos que con posteridad a este ingreso masivo de marroquíes a Ceuta y con ocasión de una importante festividad religiosa presidida por el rey Mohamed VI de Marruecos, en la que también estaban presentes el príncipe heredero y el primer ministro de ese país; el ministro marroquí de Asuntos Religiosos se ha referido a las ciudades españolas de Ceuta y Melilla como “territorios ocupados”; lo cual -a todas luces- constituye otra gravísima afrenta a la soberanía territorial de España, en abierto irrespeto al orden jurídico-internacional. En diversos tratados celebrados entre los siglos XVIII y XX, ha quedado reconocida la soberanía española sobre Ceuta y Melilla. Esta soberanía no es caprichosa ni colonialista; España la ha ejercido durante largos siglos, muchísimo antes de la existencia del Estado marroquí. En el caso de Ceuta, cabe destacar que este territorio es de soberanía ibérica desde 1415, cuando la asumió el Reino de Portugal; posteriormente, en 1580, pasó a la Unión Ibérica (unión de los reinos de España y Portugal); y finalmente, al separarse Portugal en 1640, España quedó ejerciendo su soberanía en solitario como hasta ahora.

Ceuta y Melilla se encuentran plenamente incorporadas a España en lo cultural, económico, social, histórico y jurídico-institucional; y sus comunidades políticas (las ciudades autónomas) forman parte de la organización político-territorial con que la Constitución ha dotado al Estado español. Ceuta y Melilla no son colonias españolas; son España. Son tan españolas como Madrid o Barcelona; tan españolas como lo es Llívia (un pequeño enclave español dentro del territorio francés); con la diferencia de que -al contrario de Marruecos-Francia sí ha respetado el Derecho internacional.

Alegar que Ceuta debe pertenecer a Marruecos por el hecho de estar ubicada en la costa africana y tener frontera terrestre con dicho país exhibe un desconocimiento supino de la historia, de la geopolítica y del Derecho internacional, a la par de representar una burla a la inteligencia y una falacia

monumental. El enclave de Llívia no es que tenga frontera parcial con Francia; es que, literalmente, se encuentra rodeado de territorio francés, como si se tratara de una especie de 'isla' española dentro de Francia; y no por ello se cuestiona la soberanía española sobre éste. Adicionalmente, dada la cercanía de apenas unos 20 km entre la España ceutí y la España peninsular (separadas por el Mar de Alborán); el argumento de su no conexión física es más absurdo, antijurídico y falaz que el de una persona -o Estado- que pretendiera desconocer la soberanía norteamericana sobre Alaska por el hecho de ser éste un territorio que, además de contiguo a Canadá, está ubicado a unos 800 km del resto de los Estados que conforman la Unión Americana.

Con todo esto, Marruecos incumple manifiestamente el 'Tratado de amistad, buena vecindad y cooperación' suscrito entre ambos reinos en 1991. Particularmente viola sus principios números 1, 2 y 3; los cuales le imponen el cumplimiento de las obligaciones derivadas de los tratados y acuerdos que ha celebrado con España, entre los que se encuentran aquellos en que ha reconocido la soberanía española sobre Ceuta y Melilla (principio No. 1); así como respetar los derechos inherentes a la soberanía española y su integridad territorial (principio No. 2), y abstenerse de cualquier acto de coerción, encaminado a subordinar a su propio interés el ejercicio de los derechos inherentes a la soberanía española para obtener, así, ventajas de cualquier clase (principio No. 3). Y, asimismo, con su actitud presuntamente 'omisa' -y muy posiblemente dolosa-, el Reino marroquí ha violado el artículo 5 del Tratado, ya que éste, como elemento de cooperación entre las fuerzas armadas de ambos países, le compromete -entre otros aspectos- al intercambio de información como la que, sin duda, pudo y debió haber manejado en relación con el intempestivo, tumultuoso, ilegal y muy riesgoso ingreso de sus más de 60.000 ciudadanos y otros pobladores a territorio español.

En este orden de ideas, el Reino de Marruecos luce jurídicamente inexcusable en estos hechos. Y por ello nos resulta inexplicable e inadmisible la posición del Gobierno español, presidido por el Sr. Pedro Sánchez, el cual -por razones tan ocultas como contrarias a los derechos e intereses del pueblo español- ha estado

obrando en modo de lavatorio facial con respecto al comportamiento del Estado marroquí.

Finalmente, analizando ya la situación jurídica del Gobierno español, observamos que existen obligaciones constitucionales, legales y morales que le imponen proteger a la población ceutí; y, en virtud de ello, haber custodiado eficazmente sus fronteras (previsión de riesgos) y gestionado eficientemente la crisis (control adecuado, diligente, oportuno). Este conjunto de obligaciones tiene un nombre; se llama 'Responsabilidad de Proteger' (la famosa 'R2P' reconocida por la ONU). Se trata de un principio moral, constitucional e internacional conforme al cual cada Estado -entre otras obligaciones- tiene el deber de proteger y brindar seguridad a su población. Como parte de esta responsabilidad, el Gobierno español debe investigar -y no limitarse a presumir- las causas de fondo en todo lo ocurrido; y también debe restablecer el orden público y la paz ciudadana en Ceuta.

El Estado español tiene responsabilidad constitucional y jurídico-internacional de brindar el auxilio a las personas que han llegado en este éxodo; claro que sí. Pero ello sin declinar en su deber de investigar las causas generales de este gravísimo acontecimiento, ni mucho menos renunciar a su potestad de determinar objetivamente la procedencia o no de cada solicitud personal de asilo o refugio. En una situación como ésta, en apego a la dignidad de la persona humana, no caben medidas colectivas ni generalistas ("Se quedan todos". "Se van todos"). De modo que -obviamente en la medida de las posibilidades, dada la masividad del ingreso- el Gobierno español debe ir dando oportuna y adecuada respuesta a las personalísimas peticiones de protección internacional que le fueren presentadas. Lo contrario no sólo afectaría gravemente a los inmigrantes que fueran realmente víctimas en este éxodo (los que sí tuvieran legítimas causas de asilo o efugio), sino que también podría atentar contra el bien común de los españoles y residentes legales en España.

El Gobierno español -que en todo esto debe actuar con la diligencia de un *bonus pater familiae*- no puede ni debe sacrificar el bien común de España por un uso abusivo y desnaturalizado de las instituciones de protección internacional; así

como tampoco debe confundir solidaridad con una insensata desprotección fronteriza; y mucho menos soslayar la paz social de los ceutíes por una visión distorsionada de la solidaridad. Al menos hasta ahora, el accionar del Gobierno del Sr. Pedro Sánchez no ha sido ni adecuado ni oportuno en todo esto. Y, con ello, ha estado haciendo incurrir al Reino de España en un claro supuesto de responsabilidad patrimonial del Estado, por el que, en su momento, deberá indemnizarse a los españoles y residentes legales en Ceuta, que pudieran estar ahora mismo experimentando daños materiales y morales a causa de los hechos bajo análisis. Ya sobre ello habrá de pronunciarse en su momento el Poder Judicial.

Son estos algunos de los aspectos jurídicos que aportan luz para entender el deber-ser en esta tragedia ocurrida en Ceuta. En una próxima entrega, abordaremos estos mismos hechos, pero desde una perspectiva teológico-moral.

«Entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz». (Benito Juárez).

@JGarciaNieves

Este artículo se publicó en [Solidaridad.net](https://solidaridad.net). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## San Agustín y Bonifacio en Ceuta

Pablo Mula Buitrago

Jot Down

Tal día como hoy, el 28 de agosto del año 430 de nuestra era, fallecía el hombre nacido como Aurelius Augustinus, conocido universalmente como [san Agustín de Hipona](#), y cuya festividad me permite felicitar aquí y ahora a mi padre, que, como su abuelo, su tío y su primo, así se llama. Agustín alcanzó los setenta y cinco años y había pasado prácticamente toda su vida en el norte de África. Nació en Tagaste, estudió en Madaura y Cartago, fue sacerdote y obispo en Hipona, y murió durante el sitio de esta ciudad. Apenas abandonó su continente natal para trasladarse un lustro a la península itálica. Cristiano, obispo, filósofo y uno de los intelectuales más influyentes de la historia occidental, Agustín fue también un norteafricano y ciudadano romano

preocupado por la suerte de su tierra. En estos días tristes de agosto conviene recordar su figura y, por desgracia, la de otros.

El África romana no era una periferia exótica del Imperio, sino una región próspera, urbanizada y estratégica. Cartago constituía una de las grandes ciudades del Mediterráneo occidental, y las provincias africanas suministraban grano y aceite a Roma, dotadas como estaban de carreteras, puertos y ciudades que llevaban siglos formando parte del mundo romano. Agustín podía sentirse africano y romano sin contradicción alguna. Sin embargo, durante sus últimos años aquel mundo comenzó a resquebrajarse. Y fue entonces cuando escribió a un militar llamado Bonifacio una carta que, leída dieciséis siglos después desde la perspectiva de otra ciudad occidental del norte de África, produce una inevitable sensación de familiaridad.

La España actual no es la Roma del siglo V. Tampoco quienes atraviesan hoy su frontera son los pueblos armados que entonces penetraban en el Imperio. Pero volvemos a encontrar un territorio fronterizo y distanciado del centro de poder cuya población reclama protección al Estado al que pertenece. Agustín planteó esta cuestión a Bonifacio.

### **El hombre que debía defender África**

Bonifacio fue uno de los personajes fundamentales de los últimos decenios del Imperio romano de Occidente. Militar experimentado y buen conocedor de África, alcanzó el cargo de comes Africae y dispuso de una considerable autoridad militar en aquellas provincias. Agustín lo conocía personalmente y mantuvo con él una relación que permite observar la evolución de ambos personajes. Años antes de la gran crisis africana, hacia 417, le había dirigido la Carta 189. Bonifacio era entonces un militar cristiano preocupado por una cuestión que podía parecer irresoluble: ¿es compatible la profesión de soldado con el cristianismo?

La respuesta de Agustín resulta fundamental para comprender lo que ocurrirá después. Le recuerda que Juan Bautista, cuando unos soldados le preguntaron qué debían hacer, no les ordenó dejar el ejército, sino que se abstuvieran de extorsionar y se contentasen con la paga. También menciona al centurión cuya fe elogió Cristo sin exigirle que abandonara su profesión. Y concluye que un hombre puede empuñar las armas legítimamente en defensa de la paz pública.

Aquí se encuentra uno de los embriones de lo que después conoceremos como doctrina de la guerra justa. Agustín nunca compuso un tratado sistemático sobre la misma, aunque sus ideas aparecen dispersas en cartas y obras escritas con otros propósitos, siendo algunas inequívocas. La violencia no queda justificada porque quien la ejerza crea tener razón, sino que ha de atenderse a la causa, la autoridad y la intención. En *Contra Fausto* lo explica con extraordinaria precisión: lo decisivo es considerar por qué causa y bajo qué autoridad se emprende una guerra. La autoridad legítima debe orientar el uso de las armas hacia «la paz y la salvación común». Agustín no glorifica la guerra, pues la paz ha de constituir el fin. Precisamente porque la paz es un bien, puede existir la obligación de defenderla cuando alguien la destruye. De ahí surge una consecuencia política formidable, ya que si existe un deber legítimo de defensa, existe también una responsabilidad de quien posee la autoridad necesaria para ejercerla.

### **Sin que nadie oponga resistencia**

Una década después de aquella primera carta, en 427, Agustín vuelve a escribir a su antiguo amigo. El tono ha cambiado radicalmente, como el contexto: el Imperio occidental vive una de sus interminables luchas internas. Bonifacio se ha enfrentado al gobierno imperial radicado en Rávena y terminará rebelándose contra él. África, entretanto, se encuentra cada vez más expuesta.

La Carta 220 es una admonición personal, moral y política de extraordinaria dureza. Agustín contempla lo que está ocurriendo a su alrededor y pregunta a Bonifacio qué puede decir de la devastación de África provocada por los *Afri*

*barbari* mientras él permanece atrapado en sus propios conflictos de política interna. Y añade dos palabras latinas particularmente expresivas: *resistente nullo*, esto es, «sin que nadie oponga resistencia».

Conviene aclarar quiénes eran aquellos bárbaros. Agustín todavía no está hablando de los vándalos de Genserico que dos años después cruzarán desde Hispania. Se refiere a grupos norteafricanos que aprovechaban el debilitamiento del poder romano, razón por la cual su reproche resulta pertinente.

Agustín recuerda a Bonifacio que, cuando era simplemente tribuno y disponía de unos pocos aliados, había conseguido contener a aquellas poblaciones y pacificar la región. Ahora que era *comes Africae* tenía mucho más ejército, poder y autoridad, pero África estaba menos protegida. El anciano obispo le pregunta, casi incrédulo, quién habría podido imaginar que, estando Bonifacio en África con tan gran ejército y poder, los bárbaros se atreverían a avanzar tanto, destruir, saquear y convertir en desiertos lugares poco antes bien poblados. Es difícil encontrar una formulación más clara de la responsabilidad política.

Agustín no acusa a Bonifacio de haber creado todos los peligros que amenazan África. Tampoco sostiene ingenuamente que un gobernante debiera ser capaz de impedir cualquier calamidad. Le reprocha algo diferente: tenía la responsabilidad de intentar evitarla y no lo estaba haciendo. Cuanto mayor es el poder, parece decirle, mayor es la obligación que lo acompaña.

### **Las posibles razones de Bonifacio**

Agustín reconoce en la Carta 220 que no dispone de todos los elementos para juzgar el conflicto de su interlocutor con el gobierno imperial. En términos muy resumidos, Bonifacio podía considerarse víctima de las intrigas de la corte de Rávena. Según la tradición transmitida por fuentes posteriores, el poderoso general Flavio Aecio habría maniobrado para enemistarlo con Gala Placidia: habría hecho creer a la corte que Bonifacio pretendía rebelarse y,

simultáneamente, habría advertido a Bonifacio de que la orden de regresar a Italia era una trampa para eliminarlo. Por ello Bonifacio se habría negado a comparecer, enfrentándose al gobierno imperial.

La reconstrucción presentada procede sobre todo de Procopio, que escribió aproximadamente un siglo después, por lo que no conviene presentarla como certeza histórica. Lo que sí sabemos es que Bonifacio se negó a obedecer la llamada de Rávena y acabó enfrentado al poder central, mientras él consideraba que tenía motivos para sentirse injustamente tratado. Pero Agustín no necesita decidir quién tenía razón en la disputa. Su argumento podría esbozarse así:

Puede que tengas motivos para quejarte del gobierno; yo no puedo juzgarlos, pero mientras resolvéis vuestra querella, África está siendo devastada y tú eres responsable de defenderla.

### **Y entonces llegaron los vándalos**

Lo más sobrecogedor de la Carta 220 es que fue escrita antes de la catástrofe. Durante 427 y 428 el enfrentamiento de Bonifacio con el gobierno central desembocó en una verdadera guerra civil. Rávena envió tropas contra él y soldados romanos terminaron combatiendo contra otros soldados del Imperio en África.

Es aquí donde aparece uno de los episodios más famosos y discutidos de la Antigüedad tardía. Una tradición histórica antigua sostiene que Bonifacio, necesitado de ayuda en su lucha contra el gobierno imperial, llamó a los vándalos establecidos en Hispania para que acudieran a África como aliados. La historia es triste: el general encargado de proteger África habría abierto sus puertas precisamente al pueblo que terminaría arrebatándosela a Roma.

No obstante, la historiografía contemporánea ha cuestionado seriamente la célebre «invitación de Bonifacio». Las fuentes que la relatan plantean problemas cronológicos y de fiabilidad. Es posible que Bonifacio empleara

contingentes vándalos como auxiliares durante la guerra civil, práctica nada excepcional entre los militares tardorromanos, sin que ello implique que invitara a Genserico y a todo su pueblo a conquistar África.

Pero lo seguro es suficientemente dramático. En el año 429, los vándalos y alanos de Genserico cruzaron el estrecho de Gibraltar desde Hispania hacia África. En aquel momento Bonifacio ya se había reconciliado con el gobierno imperial. El hombre al que Agustín había reprochado dos años antes que África estuviera siendo devastada «sin que nadie opusiera resistencia» tuvo ahora que intentar defenderla de una amenaza incomparablemente mayor. Pero no pudo, y los vándalos avanzaron hacia el este, derrotándolo en Calama y llegando en el año 430 hasta la Hipona del obispo Agustín, quien falleció tras unas fiebres contraídas en el tercer mes de asedio.

## **De Hipona a Ceuta**

Dieciséis siglos después resulta difícil leer aquella historia desde Ceuta sin percibir un eco desasosegante. También Ceuta es una ciudad norteafricana perteneciente políticamente a un Estado cuyo centro de decisión se encuentra al otro lado del Mediterráneo. También constituye una frontera exterior. También sus habitantes conocen algo que desde el interior de la Península puede convertirse fácilmente en una abstracción administrativa: que una frontera no es solamente una línea dibujada sobre un mapa.

Ceuta es una ciudad donde desarrollan su vida decenas de miles de compatriotas. A finales de julio, en su pequeño territorio se produjo una entrada migratoria de una magnitud sin precedentes. Las cifras oficiales han situado en torno a setenta y dos mil las entradas irregulares de los días 30 y 31, una cantidad próxima a la población entera de la ciudad, aunque una gran mayoría regresó posteriormente a Marruecos. Semanas después continuaban en Ceuta miles de inmigrantes y seguían existiendo dificultades para determinar con precisión cuántos permanecían allí, con el consiguiente impacto humanitario, policial, judicial, sanitario y social. Resulta difícil

comprender, cuando menos, dos aspectos: cómo fue posible que no se anticipase el movimiento de población en tan crítica zona y cómo se ha permitido la degeneración de la situación para desesperación de los ceutíes, que sufren unas consecuencias que el resto contemplamos con estupefacta compasión.

Es preciso detenerse aquí también en la actitud del gobierno marroquí, pues sería irresponsable obviar la manera indiferente con la que ha asumido la muerte por ahogamiento de tantos compatriotas en el intento de cruzar a nado hacia Ceuta. Por si fuera poco, el mismo gobierno ha aprovechado la estremecedora coyuntura, que debería ser la vergüenza de cualquier país, para volver a la carga con el discurso que cuestiona la soberanía de las plazas españolas en África.

Así las cosas, y casi un mes después del comienzo de la crisis, el Gobierno acordó por fin declarar la situación de interés para la seguridad nacional en Ceuta y crear un mando único para coordinar la respuesta de las distintas administraciones. Que una crisis requiera semejante instrumento da una idea bastante aproximada de su magnitud. Y permite plantear una pregunta incómoda: ¿por qué fue necesario esperar casi un mes?

La medida llega después de semanas de lógicas reclamaciones desde Ceuta y de un obvio y creciente sentimiento ciudadano de abandono. Conviene recuperar la pregunta de [san Agustín](#): ¿qué ocurre cuando una población fronteriza observa que quienes tienen encomendada su protección reaccionan demasiado tarde ante la calamidad que se está produciendo? A lo que se debe añadir, dado lo que está aconteciendo: ¿cómo debe entender esa población, y el resto de españoles, la acción de un gobierno cuyos integrantes se entregan al disfrute vacacional y la frivolidad en las redes sociales mientras se desatan hechos tan graves?

La paz necesita quien la defienda. Resulta sencillo condenar al gobernante que emplea injustamente la fuerza. Mucho más difícil es pensar en la responsabilidad del gobernante que, teniendo la obligación y los medios para

proteger, no actúa cuando debería hacerlo. La Carta 220 obliga a plantear esa segunda cuestión. Bonifacio podía enumerar todos los problemas que había tenido con Rávena. Agustín podía incluso admitir que algunas de sus quejas fueran justas. Pero ninguna explicación conseguía borrar una realidad. África estaba siendo devastada. Y Bonifacio era el *comes Africae*. Una vez más, resulta difícil no asimilar estos hechos históricos al enfrentamiento de nuestro gobierno con los socios de la UE nada más comenzar la invasión de Ceuta: parece más preocupado de cuestiones de política interna española o europea que de los problemas acuciantes de raíz exterior ya ampliamente expuestos.

Agustín pudo contemplar personalmente la progresiva incapacidad del poder para cumplir algunas de las funciones que justificaban su propia existencia. Su experiencia nos legó una pregunta inquietante: si el poder no sirve para proteger a quienes viven bajo su responsabilidad, ¿para qué sirve el poder? Hace tiempo que uno preferiría no sospechar la respuesta.

## Bibliografía

Agustín de Hipona. *Contra Faustum Manichaeum*.

Agustín de Hipona. *De civitate Dei*.

Agustín de Hipona. *Epistula 189, ad Bonifatium*. Ca. 417-418.

Agustín de Hipona. *Epistula 220, ad Bonifatium*. 427.

Dodaro, Robert. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Rev. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Posidio de Calama. *Vita Augustini*.

Procopio de Cesarea. *De Bellis*. 3.3, en *Bellum Vandalicum*.

Rist, John M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Wijnendaele, Jeroen W. P. *The Last of the Romans: Bonifatius—Warlord and Comes Africae*. London: Bloomsbury Academic, 2015.

Wynn, Phillip. *Augustine on War and Military Service*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

Este artículo se publicó en [Jot Down](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## Informe PISA 2025: los resultados de matemáticas y lectura de los alumnos españoles se hunden a mínimos históricos

Marga Castillo

Expansión

*El informe PISA de la OCDE de 2025, el primero que evalúa el currículo de la educación tras la aprobación de la LOMLOE, obtiene sus peores resultados académicos en Lectura, Matemáticas y Ciencias, con resultados por debajo de la media mundial y de la UE en comprensión lectora, que empeora a nivel general en todos los países evaluados.*

El Informe PISA (siglas inglesas del Programa para la Evaluación Internacional de los Estudiantes), un informe mundial realizado cada tres años por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) desde el año 2000, evalúa la capacidad de los jóvenes de 15 años para aplicar sus conocimientos y habilidades en situaciones de la vida real, más que la memorización de contenidos escolares o planes de estudio específicos, los mismos objetivos que persigue la LOMLOE.

Esta edición de 2025, es la novena en la que se evalúa a los alumnos españoles, en la que han participado 956 centros educativos y casi 30.000 estudiantes, muestra representativa de la población total del alumnado de 15-16 años en todas las comunidades y ciudades autónomas españolas.

El PISA 2025 desglosa de forma separada los resultados de Cataluña<sup>1</sup> ya que la tasa de alumnado excluido de la muestra catalana alcanzó el 23,2%, muy por encima del 5% establecido como referencia para el estudio, lo que supone riesgos de sesgo para la estadística nacional y la comparativa internacional y estos resultados carecen de validez técnica y representatividad estadística por lo que la OCDE considera un error en la muestra<sup>2</sup>.

En lo que atañe a España, el Informe revela que los alumnos españoles han obtenido su peor resultado de la historia en Lectura, Matemáticas y Ciencias, y en Lectura, concretamente, la principal herramienta de comprensión para cualquier proceso de aprendizaje, están medio año escolar por detrás de la media de la OCDE. Los alumnos españoles también están por debajo de la media de la OCDE y de la UE en competencia científica.

Teniendo en cuenta la particularidad de sesgo antes señalada, los estudiantes catalanes se sitúan por encima de la media española y de los países de la OCDE tanto en ciencia como en lectura y matemáticas. De los 2.545 alumnos de 15 años que debían participar en Cataluña, 591 fueron excluidos y finalmente hicieron la prueba tan solo 1.954, una desviación que provocó un problema de representatividad estadística, por lo que la muestra no es representativa del

conjunto del alumnado catalán<sup>3</sup>, ha obtenido un promedio de 502 puntos en ciencia, 473 en lectura y 474 en matemáticas, las tres por encima de la media española, de la UE y de la OCDE.

**La evaluación media de lectura decae a nivel internacional, seguida de las competencias de Matemáticas y Ciencias.** La media de la OCDE se sitúa en 486 puntos en Ciencias, frente a los 491 de 2022; 466 en Lectura, frente a los 482 de 2022; y de 469 en Matemáticas, respecto a los 480 de 2022.

En España, con un resultado de 451 puntos en Lectura, los **estudiantes** han perdido 45 puntos entre 2015 y 2025, 10 puntos menos respecto a su peor resultado histórico de 2006, y también 23 puntos por debajo de en la **edición anterior de 2022**. Se sitúan 8 puntos por debajo de la media de la Unión Europea (459 puntos) y 10 puntos menos que el promedio de la OCDE (461 puntos).

En **Matemáticas**, los alumnos españoles ya se quedaron con su peor resultado de la historia en el anterior informe PISA de hace tres años, en el que la puntuación fue de 473, y ahora cae hasta 457 puntos, 16 puntos menos.

En esta materia, la puntuación de España (457) está 6 puntos por debajo tanto del promedio de los países de la OCDE y del total de la Unión Europea (463 puntos). España ha descendido casi 30 puntos en Matemáticas desde 2015 y se aleja del promedio de la OCDE.

En **Ciencias** los estudiantes españoles sacan 477 puntos en el PISA, 8 puntos menos que en el Informe PISA 2022 y 6 puntos menos respecto al de 2018, cuando ya estaban en el resultado más bajo de la edición con 483 puntos.

Las destrezas científicas de los estudiantes están 4 puntos por debajo del total de la UE y 5 por debajo del promedio de la OCDE. Desde 2015, España ha descendido 16 puntos en Ciencias y en estos 10 años la brecha con la media de los países evaluados por la OCDE se ha ampliado. España sí está en el **promedio en resolución computacional de problemas**, área en la que

puntúan con 499 puntos, uno más más que la media mundial (499) y 4 puntos más que el total de la UE (495).

### **La educación por autonomías en España: mejores y peores**

Por comunidades autónomas, los mejores resultados de España para Lectura son en Asturias (471 puntos), seguido de la Comunidad de Madrid (469), Castilla y León (466), Cantabria (461), Castilla-La Mancha (461), La Rioja (461) y Aragón (461), todos ellos por encima de la media de la UE (459). Galicia, con 454 puntos, está por encima de la media de España (451) pero no de la UE, y Extremadura (451) iguala la media española, informa Europa Press.

Por debajo de la media de España están Murcia (448), Canarias (445), Andalucía (441), Islas Baleares (441), Navarra (441), Comunidad Valenciana (424), País Vasco (419), Ceuta (397) y Melilla (379). Cataluña, excluida de los informes internacionales por su alto porcentaje de exclusiones, ha obtenido 473 puntos.

En Matemáticas, los mejores resultados se han conseguido en la Comunidad de Madrid (477 puntos), seguido de Castilla y León (472), Cantabria (470), Asturias (469) y Galicia (466), todas ellas por encima del promedio de la OCDE y del total de la UE (463).

También están por encima de la media de 457 puntos los alumnos de Castilla-La Mancha (462), La Rioja (462), Aragón (462), Navarra (462) y País Vasco. Por debajo de la media nacional están los estudiantes de Extremadura (454), Baleares (449), Murcia (447), Canarias (442), Andalucía (442), Comunidad Valenciana (435), Ceuta (405) y Melilla (395). Cataluña ha obtenido 474 puntos en esta materia.

En Ciencias, los alumnos que han obtenido la puntuación más alta de España han sido los de la Comunidad de Madrid (495 puntos). Por encima de la media de la OCDE (482), de la UE (481) y de España (477) también están Castilla y

León (493), Asturias (492), Cantabria (490), Galicia (486), Castilla-La Mancha (485), La Rioja (484) y Aragón (482).

Por debajo de la puntuación media en Ciencias están Extremadura (473), Navarra (472), Baleares (471), Murcia (470), Canarias (469), Andalucía (462), País Vasco (459), Comunidad Valenciana (450), Ceuta (420) y Melilla (405). Cataluña ha obtenido una puntuación de 502.

En Resolución computacional de problemas sobresale la Comunidad de Madrid, con 515 puntos, seguida de Asturias (512), Cantabria (510), Castilla y León (509), Aragón (506), Galicia (505), Castilla-La Mancha (503), La Rioja (500) y Navarra (500).

Por debajo de la media se encuentran País Vasco (498), Baleares (497), Extremadura (494), Canarias (488), Murcia (485), Andalucía (483), Comunidad Valenciana (474), Ceuta (440) y Melilla (416). Cataluña ha obtenido 523 puntos y en la Región de Murcia, los datos se han incluido junto a los del resto de comunidades, con una nota advirtiendo de que, si bien estos datos se pueden utilizar para realizar comparaciones con otros territorios u otras ediciones de PISA, tienen un alto potencial riesgo de sesgo\*.

El Informe concluye que, tanto en España como en el promedio de la OCDE, hay un deterioro más intenso entre el alumnado perteneciente al cuarto de mayor nivel socioeconómico, aunque la magnitud de este descenso "es claramente superior en España" y la Lectura es la competencia que registra el descenso más acusado.

### **Desigualdad socioeconómica en la educación**

El análisis internacional PISA no solo mide el nivel de conocimiento en ciencias, lectura y matemáticas sino también la resiliencia, la curiosidad, el sentido de pertenencia al colegio o la percepción de apoyo que tiene el alumnado ante sus profesores y familia.

España es uno de los países de la OCDE y de la Unión Europea con más equidad en la educación, con una tasa de inmigrantes escolarizados del 20,3% frente al 16,7% de los países del entorno. Además los estudiantes muestran mayor perseverancia y hacen mejor uso de las pantallas. Es llamativo igualmente que los resultados en conocimientos empeoran en mayor medida entre los alumnos de entornos socioeconómicos más altos.

En este sentido, España cuenta con un índice socioeconómico (ISEC) -mide el entorno de origen de los estudiantes y evalúa el nivel de equidad de los sistemas educativos- que señala que la brecha de rendimiento entre alumnos favorecidos y desfavorecidos en España es menor que la de la OCDE y de la UE. Un 13% de los alumnos de entornos desfavorecidos es considerado "académicamente resiliente" y logra obtener rendimientos superiores.

Si se analizan los resultados en función del nivel socioeconómico, en Lectura España empeora en todos los grupos socioeconómicos, sobre todo entre los más aventajados económicamente hablado.

Así, los resultados en Lectura de los alumnos españoles con un mayor nivel socioeconómico han descendido en 33 puntos respecto al informe de 2022, frente al descenso de 15,1 puntos entre los alumnos más desfavorecidos; los resultados en Matemáticas han descendido en 24,2 puntos entre los alumnos con mayor nivel socioeconómico, frente a la bajada de 10,5 de los alumnos más desfavorecidos; y los resultados en Ciencias han descendido en 12,6 puntos entre los alumnos con mayor nivel socioeconómico y en 4,5 puntos entre los más desfavorecidos, informa Efe.

En Ciencias, el Promedio OCDE mejora entre el alumnado de nivel socioeconómico bajo y medio y empeora entre el más favorecido. España presenta una evolución menos favorable y un deterioro más generalizado, especialmente en el grupo de mayor ISEC.

En Matemáticas también se observa una evolución negativa, con el mayor descenso entre el alumnado de mayor ISEC. España presenta un empeoramiento más acusado que el Promedio OCDE en todos los grupos socioeconómicos, especialmente en el más favorecido.

La OCDE concluye que el alumnado español apunta a "un debilitamiento del rendimiento de los estudiantes tradicionalmente de mayor desempeño" también en el alumnado de mayor ISEC. También advierte de que España presenta una evolución sistemáticamente más negativa que la OCDE, especialmente en Lectura y Matemáticas, donde las pérdidas "son significativamente superiores en todos los niveles socioeconómicos".

Finalmente apunta que, mientras que en la OCDE todavía se observan mejoras entre el alumnado de menor y nivel socioeconómico intermedio en Ciencias, e incluso una cierta estabilidad en Matemáticas, España muestra "un deterioro mucho más generalizado, que afecta prácticamente a todos los grupos sociales y que únicamente encuentra una ligera excepción en el tercer cuarto del ISEC en Ciencias".

### **Diferencias económicas y rendimiento del alumno**

El análisis por cuartos del ISEC permite, además, identificar al alumnado que, pese a partir de una situación socioeconómica desfavorable, alcanza niveles elevados de rendimiento. En PISA 2025, el 13% de los estudiantes pertenecientes al cuarto inferior de ISEC en España se sitúa, sin embargo, en el cuarto superior de rendimiento en Ciencias.

Este alumnado es considerado por PISA como "académicamente resiliente, al haber logrado un nivel de excelencia educativa en comparación con el resto del alumnado de su propio país a pesar de las desventajas asociadas a su contexto socioeconómico".

Este porcentaje es ligeramente superior al promedio de la OCDE, donde el 12% del alumnado desfavorecido alcanza el cuarto superior de rendimiento en Ciencias, lo que sugiere que, "aunque el origen socioeconómico continúa desempeñando un papel relevante en los resultados educativos, una proporción significativa de estudiantes consigue superar las limitaciones asociadas a su contexto de origen".

El patrón observado en España y en la mayoría de los países participantes en el Informe PISA 2025 se caracteriza por la ausencia de un patrón definido en cuanto a las diferencias de género en ciencias, una clara ventaja de las alumnas en lectura y una ventaja de los alumnos en matemáticas.

Al analizar la evolución de los rendimientos por género, se observa que, en España, el rendimiento en Ciencias desciende tanto entre las chicas como entre los chicos, aunque la pérdida es mayor entre estos últimos, informa Efe.

La proporción de alumnado de origen migrante presenta una gran variabilidad entre los sistemas educativos participantes en PISA 2025. En el promedio de la OCDE, el alumnado migrante representa el 16,7% del total de estudiantes de 15 años, proporción es muy similar a la de la UE (16,3%). España se sitúa por encima de ambos referentes, con un 20,3% de alumnado migrante, es decir, aproximadamente uno de cada cinco estudiantes de 15 años tiene origen migrante.

En general, el alumnado nativo obtiene mejores resultados en ciencias que el alumnado de origen migrante. Al descontar el efecto del ISEC, la brecha se reduce de forma notable y en España queda por debajo de la del Promedio OCDE y el Total UE.

### **Menos alumnos en centros públicos que la media**

En cuanto a la titularidad de los centros, España presenta una proporción de alumnado escolarizado en centros públicos inferior a la del promedio OCDE y

la UE. Sin descontar el ISEC, el alumnado de centros privados obtiene mejores resultados en Ciencias, brecha menos acusada en España que en el promedio OCDE y próxima a la del total UE.

Al descontar el ISEC del estudiante, la brecha entre centros públicos y privados disminuye de forma notable, lo que indica que "una parte importante de la ventaja inicial de los centros privados se debe al origen socioeconómico y cultural de su alumnado". Al descontar conjuntamente el ISEC del alumnado y el del centro, la diferencia se invierte a favor de los centros públicos en España, el promedio OCDE y el total UE.

En cuanto a la repetición de curso, España presenta una incidencia de la repetición considerablemente superior a la del promedio OCDE y el total de la UE. Se repite curso con más frecuencia en los centros públicos que en los privados y la diferencia es más acusada en España, superando con creces la de la OCDE y la UE.

En general, el alumnado que no ha repetido obtiene mejores resultados que el repetidor en las tres competencias. En España, estas brechas superan las del promedio de la OCDE y de la UE.

Asimismo, el alumnado de España presenta un nivel de curiosidad hacia el aprendizaje de las ciencias superior al observado en el promedio de la OCDE y la UE. La desagregación por género muestra un patrón relativamente generalizado tanto en España como en el conjunto de los países participantes a favor de las chicas.

El alumnado español también reporta un nivel de perseverancia claramente superior a la del promedio de la OCDE y de la UE. Esta ventaja se observa tanto a nivel agregado como en la desagregación por géneros. Además, España destaca porque tanto chicas como chicos se sitúan en valores positivos del índice, una circunstancia que se observa en un número limitado de países europeos.

## Uso de las pantallas en España

PISA refleja que el promedio de uso de pantallas mientras se estudia para fines ajenos al aprendizaje académico es de entre 3 y 4 horas en la OCDE y en la UE, mientras que en España la media es de 2 horas. El 86% de los centros españoles pone reglas restrictivas a los móviles frente al 49% de media en la OCDE.

El informe PISA destaca que el alumnado español dedica una media diaria de 1,4 horas a recursos digitales en clase frente a 1,7 en la OCDE y durante los fines de semana el uso con fines educativos alcanza 1,3 horas diarias, también ligeramente por debajo de las 1,4 horas registradas en el conjunto de países del entorno.

Respecto a la IA, aunque los estudiantes españoles emplean chatbots como ChatGPT o Gemini para tareas escolares con una frecuencia superior al promedio de la OCDE y de la UE, lo hacen como apoyo al aprendizaje y no tanto para copiar.

<sup>1</sup> La tasa de alumnado excluido en España ha sido del 7,89%, superior al 5% que PISA establece en sus estándares. Tras realizar un análisis de sesgo, la OCDE ha determinado que los datos de España pueden ser plenamente utilizados para las comparaciones internacionales y de tendencia. No obstante, ha habido dos comunidades autónomas con un porcentaje de exclusiones "especialmente alto": Cataluña (23%) y la Región de Murcia (13%). La OCDE ha decidido no incluir los datos de Cataluña en los informes internacionales e incluye los de la Región de Murcia con una nota que advierte del potencial riesgo de sesgo por sobrestimación.

<sup>2</sup> El Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes, con el conocimiento previo de la OCDE, sí incluye los resultados de Cataluña, aunque se han separado de los del resto de comunidades, con una nota que advierte de que los datos de Cataluña no deben ser utilizados para establecer comparaciones con otros territorios u otras ediciones de PISA, ya que la

muestra de alumnado que ha realizado la prueba no es representativa del conjunto de alumnado de la región.

<sup>3</sup> La consellera de Educación, Esther Niubó asumió la "responsabilidad política" por los errores que provocaron que los resultados de las pruebas internacionales no fueran representativas.

Este artículo se publicó en [Expansión](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## Los cuatro motivos que explican los desastrosos resultados de España en el último informe PISA

María Solano Altaba

The Conversation

España ha caído a mínimos históricos en las tres competencias que evalúa el trianual Informe PISA elaborado por la [OCDE](#): matemáticas, ciencias y comprensión lectora. Además, queda por debajo de la media y las puntuaciones descienden aún más que otros países. Y eso sin tener en cuenta que el sesgo es siempre positivo, como revela el que hayan expulsado a Cataluña de la medición porque se ha demostrado que excluía de las pruebas a un número elevado no autorizado de estudiantes.

Estos desastrosos resultados parecen responder a varios motivos: un sistema educativo que no fomenta el esfuerzo, la irrupción de las pantallas con la

consecuente pérdida de atención y la reciente aparición de la IA, en la que muchos estudiantes delegan el proceso que les permitiría aprender.

### **Un batacazo sin paliativos**

Los datos indican que un alumno de 15 años en 2025 lee como uno de 13 en 2022. Los estudiantes españoles están a curso y medio de los ingleses. Y la brecha con los países vecinos no para de agrandarse. En España tenemos muchos menos alumnos excelentes que los sistemas más competitivos (sólo un 4 %), a la vez que arrastramos muchos más alumnos mediocres con bajo rendimiento (un 24 %).

¿Cómo se ha llegado hasta esta situación? El camino es tan complejo que sería un error poner el foco de atención en un único factor. Además, los informes PISA no son perfectos y no siempre sirven para corregir el rumbo de las políticas educativas de los estados participantes.

Con todo y con eso, la marcada tendencia bajista de todos los indicadores muestra la urgencia de plantear soluciones para evitar toparnos con toda una generación perdida que llegará al mercado laboral en menos de una década.

En este cóctel molotov del desastre educativo, destacan cuatro elementos sobre los que podemos intervenir para evitar una catástrofe mayor que se extienda en el tiempo: aumentar el grado de exigencia, fomentar el valor del esfuerzo, recuperar el foco de atención y poner límites al mal uso de la inteligencia artificial.

### **La exigencia como derecho**

Cuando se habla del derecho a la educación, se circunscribe en demasiadas ocasiones a la controvertida polémica alrededor de la libertad de elección de centro educativo o al debate sobre el presupuesto destinado a esta área, con

consecuencias como la ratio de alumnos por profesor. Pero el origen de ese derecho es el del derecho a aprender, a saber más, a mejorar, a tener más oportunidades profesionales, a estar mejor preparados para la vida adulta. Y para que se cumpla este compromiso constitucional, es imprescindible garantizar ese aprendizaje.

La única manera de consolidar ese proceso formativo es con exigencia. Porque está demostrado que la manera de aprender [requiere del esfuerzo cognitivo](#): análisis, síntesis, repetición, práctica a través de distintos formatos, validación de los contenidos con pruebas de evaluación... Y este proceso no es fácil ni cómodo para el estudiante, [que suele preferir](#) cualquier otra actividad lúdica o más sencilla de llevar a cabo. [Como bien explica Gregorio Luri](#) en uno de sus más famosos libros, la escuela no es un parque de atracciones.

El problema se agrava si, como ha sucedido en España, se tratan de tapar las elevadas tasas de fracaso escolar con leyes educativas que fomentan la promoción de curso incluso sin haber alcanzado las competencias necesarias en todas las materias. Es decir, se admite que el sistema no será capaz de preparar de manera al menos suficiente a todos los alumnos, pero para evitar que se queden atrapados en las aulas de la educación obligatoria, se les va dejando pasar de curso sin que aprendan lo que tienen que saber.

Esa bajada sustancial del nivel de exigencia no es nueva en nuestras leyes educativas, pero está más acusada en la vigente, la Lomloe. Y la consecuencia no sólo ha sido el aumento del número de estudiantes con bajo rendimiento, sino una percepción generalizada de todos los alumnos de que no hace falta esforzarse demasiado para promocionar. Para no dejar a nadie atrás se ha frenado al conjunto.

## **Recuperar el foco de atención**

Los resultados del último Informe PISA, con datos evaluados de 2025, se esperaban con enorme interés porque se entendía que los de 2022 estaban

distorsionados por el efecto de la pandemia. La realidad ha sido tremenda y, por extendida entre muchos países, fuertemente corroborada: hemos ido a peor. Uno de los motivos es que las diferentes condiciones de vida de los alumnos durante los confinamientos hicieron bajar los niveles de exigencia. Otro es la coincidencia de la covid-19 con la apresurada y poco meditada digitalización de las aulas en todas las etapas educativas.

No se puede demonizar el uso de la tecnología en el aula, muy necesaria en determinadas circunstancias e imprescindible para garantizar la correcta formación de los estudiantes en destrezas y habilidades que les serán exigidas en el entorno laboral. Pero tampoco se puede caer en el error de negar que aquella digitalización sin límites [abrió la puerta](#) a que niños y adolescentes sin suficiente control aún de sus impulsos tuvieran delante de ellos [una variadísima oferta de entretenimiento](#) que distrajo su atención.

Además, son ya abundantes los estudios científicos que demuestran que nos encontramos ante un verdadero problema de salud pública causado por el riesgo de adicción que produce el uso de pantallas y, en particular, de redes sociales.

El problema de las pantallas va más allá del momento de su uso puntual, que puede llegar a controlarse bien prohibiendo la presencia de dispositivos, bien limitando su uso con determinadas técnicas. Pero mientras haya ciertas horas de uso, aunque sea para mero entretenimiento, el problema de la atención seguirá ahí. La razón fundamental es que [va deteriorando nuestra capacidad para prestar atención](#) de manera sostenida a tareas que producen pocos picos de dopamina. Si los alumnos utilizan para estudiar, las posibilidades de dejar de prestar atención [son elevadas](#). Además de que [puede generar problemas de salud mental](#), especialmente entre niños y adolescentes, que afecten a su capacidad de aprendizaje.

**La delegación cognitiva es peligrosa**

Hay un último elemento fundamental que se ha colado ya, aunque con poca concreción estadística, en los últimos resultados del Informe PISA: la irrupción de la IA como herramienta habitual en las rutinas de estudio y trabajo de los alumnos. [Un reciente estudio](#) con una amplia muestra representativa, midió el desempeño de estudiantes que usaban IA frente a los que no la usaban. En la entrega de tareas puntuales, aquellos que usaban IA puntuaban por encima de sus compañeros. Sin embargo, fracasaban a la hora de completar los exámenes de final de curso. Es decir, cuando se trabaja con IA, el aprendizaje no es significativo.

En cierto modo, la IA sobreprotege porque hace fácil lo difícil y resuelve problemas complejos sin esfuerzo y con resultados muy satisfactorios. Los estudiantes que la utilizan corren el riesgo de perder la confianza en sus propias capacidades, ver mermada su autoestima y generar una profunda dependencia. Además, no logran desarrollar pensamiento crítico porque no tienen con qué contrastar los resultados aportados por la IA y quedan al albur de las decisiones tomadas por algoritmos que escapan a su control.

El cóctel molotov del desastre educativo está en plena ebullición. De nosotros depende solventar el problema generado a la generación que ahora está estudiando y evitar que se repita en las venideras.

María Solano Altaba. Profesora de la Facultad de Humanidades y CC. Comunicación Universidad CEU San Pablo, Universidad CEU San Pablo

Este artículo se publicó en [The Conversation](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## PISA 2025: la crónica de un desastre anunciado

Montse Gomendio

El Mundo

*La bajada en el nivel de los alumnos en España ha sido casi el doble en ciencia, matemáticas y lectura que la media de la OCDE. España entera se ha quedado atrás. Ante el suspenso sin paliativos de la LOMLOE, ¿cómo reaccionará el Gobierno?*

Hoy hemos conocido los resultados de PISA 2025 y, aunque España siempre muestra tanto interés como falta de ambición, en esta ocasión el nivel del desastre ha superado los peores augurios.

Lo que hace único a este ciclo es que permite medir si el declive experimentado por muchos países durante el Covid-19 ha sido superado y, en el caso de

España, se puede considerar la primera evaluación de la última Ley Educativa: la LOMLOE.

Esta Ley fue aprobada el mismo año (2020) que comenzó su andadura el primer Gobierno de Sánchez que se constituyó tras unas elecciones generales. Dicha urgencia se justificó sobre la base de los supuestos efectos perniciosos que tenía la reforma llevada a cabo en el primer Gobierno de Mariano Rajoy, a pesar de que las evaluaciones internacionales y las métricas nacionales mostraron mejoras sustanciales. Pero dicha evidencia no se tuvo en cuenta. En este caso, como en tantos otros, el relato mató el dato.

Empecemos por PISA una evaluación a estudiantes de 15 años cuyo principal objetivo es comparar con la misma métrica el rendimiento de los alumnos en diferentes países, con el fin de contribuir a la mejora de la educación a nivel global estableciendo relaciones entre elevados niveles de rendimiento y múltiples factores del sistema educativo. Los resultados de este ciclo ponen de manifiesto que, a pesar de la cantidad de datos que PISA ha generado desde el año 2000 y el número tan elevado de países participantes (más de 90 en este ciclo) lo que no se ha conseguido es identificar correctamente qué políticas educativas conducen a una mejora en el rendimiento de los alumnos y cómo trasladarlas a otros países que experimentan contextos muy diferentes. Es por ello que hasta el Covid-19 (es decir después de 20 años de asesoramiento a gobiernos sobre la base de los datos de PISA) la mayoría de los países participantes no mejoraron, con la excepción de los del este asiático como Singapur y Corea del Sur. A pesar del enorme valor de los datos comparativos que genera, PISA tiene problemas a la hora de interpretarlos.

Tras la pandemia del Covid-19 que supuso el confinamiento de la población en muchos países, PISA (2022) detectó una caída en el rendimiento de los alumnos que se atribuyó de forma generalizada al cierre de colegios. Si esa hipótesis hubiese sido correcta, en este ciclo debería de tener lugar una recuperación. Lamentablemente no ha sido así. En este ciclo el dominio principal es ciencia, que de los 3 ámbitos que PISA evalúa es el que siempre ha mostrado menos cambios.

Mientras el rendimiento en ciencias no ha experimentado mejoría alguna tras la apertura de los colegios -es decir, comparando los ciclos 2022 y 2025 se mantuvo estable en 48 de 74 países-, los resultados para lectura y matemáticas son mucho peores pues continuó el descenso en al menos la mitad de los países.

Si tenemos en cuenta una ventana temporal más amplia (2015-2025), la tendencia ha sido negativa en los tres dominios en los países de la OCDE. Como resultado, PISA 2025 ha mostrado que el rendimiento promedio de los estudiantes de la OCDE ha alcanzado los niveles más bajos observados hasta la fecha en las tres áreas fundamentales.

Varios estudios recientes han puesto de manifiesto que las diferencias entre países en la duración de los cierres escolares no explican las diferencias en la magnitud del descenso en el aprendizaje durante la pandemia. Los análisis realizados a un nivel más granular muestran que muchas de las políticas adoptadas en respuesta a la pandemia no solo agravaron la pérdida de aprendizaje durante los cierres, sino que prolongaron sus efectos incluso después de la reapertura de las escuelas. Quienes diseñaron estas políticas intentaron justificarlas principalmente como medidas destinadas a preservar la equidad y el bienestar de los alumnos ante los desafíos de la enseñanza a distancia. En la práctica, tales prioridades a menudo sirvieron para reforzar enfoques educativos progresistas que sitúan la equidad como objetivo primordial, cuestionan las evaluaciones por considerarlas discriminatorias y restan importancia a la adquisición de conocimientos y habilidades académicas en favor de las llamadas «competencias». Pero los datos muestran que este enfoque conduce a una rebaja de los estándares que, a la larga, obstaculiza el éxito de todos los estudiantes e incluso amplía las brechas de rendimiento.

Lamentablemente España es un ejemplo de libro de lo que supone implementar políticas que rebajan los niveles de exigencia con la excusa de «no dejar a nadie atrás», el lema del Gobierno de Sánchez durante el Covid. Estas políticas buenistas han continuado tras la pandemia y los resultados son devastadores: la bajada en el nivel de rendimiento de los alumnos en España ha sido casi el

doble en ciencia, matemáticas y lectura que la media de la OCDE. España entera se ha quedado atrás. Ante el suspenso sin paliativos de la LOMLOE, ¿cómo reaccionará el Gobierno?

Me suscitan mucha preocupación los resultados de lectura pues desde 2018 (pre-Covid) hasta 2025 los estudiantes de la OCDE han empeorado el equivalente a un año de escolarización. La lectura es la base del aprendizaje de cualquier asignatura y su dominio es necesario para poder comprender el mundo. La OCDE especula con la posibilidad de que el uso de la tecnología y la irrupción de la inteligencia artificial tengan un papel importante en la dificultad que los alumnos muestran en este ciclo para comprender textos de dificultad media. Se repiten conclusiones superficiales como que el uso moderado para el aprendizaje conduce a buenos resultados, pero el uso excesivo o con fines recreativos es contraproducente.

Sin embargo, un análisis muy preliminar de los datos indica que el tema es mucho más complejo. La proporción de alumnos a los que se enseña a valorar información generada por IA en clase es más elevada en los países que ocupan las posiciones mejores en el ranking (Singapur: 81%, Estonia 72%, Korea: 66%) que la media de la OCDE (63%). España está por debajo (59%). Los datos cuestionan las políticas recientes de prohibición de móviles en el aula pues los países con sistemas educativos de excelente calidad los prohíben en una proporción de colegios mucho menor (Singapur: 43%, Corea del Sur: 34% y Estonia: 26%) que la media de la OCDE (49% de los colegios), mientras que en España la proporción de colegios que no permiten móviles es muy elevada (86%). Por tanto, los países en los que los alumnos aprenden más han integrado tanto la tecnología como la IA en el aula en mayor medida que otros.

La tecnología y la IA son elementos disruptivos. Pero, al contrario de lo que asumen quienes temen que sustituya el esfuerzo que es necesario realizar para adquirir conocimientos y habilidades (el denominado cognitive off-loading), pueden amplificar el aprendizaje si se incorporan a la enseñanza de la forma adecuada. Son herramientas que los alumnos van a utilizar; luego el enfoque más razonable consiste en diseñar cómo integrar las tecnologías en el aula de

forma que tanto profesores como alumnos aprendan a usarlas de forma productiva. Para ello es necesario resolver una pregunta difícil pero necesaria: ¿qué elementos del aprendizaje consideramos que es necesario preservar para que los estudiantes puedan adquirir los conocimientos que les permitan aprender a pensar, y a la vez qué herramientas de IA deben aprender a utilizar, con qué objetivos y a qué edades? Esconder la cabeza bajo el ala no va a ayudar a nadie.

Montse Gomendio es profesora de Investigación del CSIC y ha sido secretaria de Estado de Educación y directora adjunta de Educación de la OCDE

Este artículo se publicó en [El Mundo](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



# Aristóteles y Tomás de Aquino sobre economía

Gregory M. Collins

National Affairs

El auge constante de las corrientes de pensamiento cívico en la educación superior evidencia un anhelo por recuperar la sabiduría ancestral que pueda guiar la práctica de una ciudadanía responsable. Sin embargo, la profesión económica contemporánea, a pesar de sus valiosas contribuciones, sigue resistiéndose a utilizar dicha sabiduría para fundamentar sus análisis de la economía política. En cambio, refuerza concepciones limitadas de la naturaleza humana y la actividad comercial que dificultan la comprensión de la economía en el contexto social y metafísico más amplio.

La elección de Joel Mokyr, Peter Howitt y Philippe Aghion como ganadores del Premio Nobel de Economía de 2025 constituye el ejemplo más reciente, que

pone de manifiesto tanto las promesas como las deficiencias del discurso económico moderno. El trabajo de Mokyr ilustra su potencial al demostrar cómo la historia económica puede ser más instructiva que la metodología cuantitativa para comprender los orígenes y el desarrollo del crecimiento económico. La fe de los dos últimos académicos en la modelización matemática evidencia sus deficiencias, al alimentar la persistente desconfianza hacia la economía como una disciplina rígida que aprisiona al ser humano en un conjunto de datos despiadado.

Sin embargo, a pesar de sus diferencias metodológicas, ambos enfoques presentan un defecto persistente: una reticencia a recurrir a fuentes de sabiduría anteriores a la Edad Moderna y la Revolución Industrial para ampliar nuestra comprensión de los fundamentos éticos de la actividad económica. Tres patrones contemporáneos evidencian esta debilidad: la adopción acrítica de premisas con tintes ilustrados sobre el crecimiento económico y la destrucción creativa, como se ejemplifica en los escritos de los premios Nobel; la veneración del consumo como objetivo único de la economía política; y la tendencia a evaluar los méritos de la innovación tecnológica, incluida la IA, basándose en mediciones cuantitativas limitadas, sin una mayor sensibilidad hacia sus implicaciones morales y sociales.

Las enseñanzas de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino pueden subsanar las profundas limitaciones de estos enfoques. Así como sus nociones de teleología, ética de la virtud y metafísica constituyen un sólido contrapeso a los supuestos predominantes de la filosofía política moderna, sus reflexiones sobre la conexión entre moral y comercio nos obligan a replantearnos los términos del debate que anima el análisis económico contemporáneo. El hombre, a su juicio, no es un *homo economicus*, impulsado por el interés propio pecuniario para satisfacer sus preferencias subjetivas, sino un animal político que utiliza su facultad racional para deliberar y buscar la buena vida en comunión con los demás. En el caso de Tomás de Aquino, el hombre es también un animal religioso que anhela a Dios.

En consecuencia, debemos integrar nuestra valoración de la actividad comercial en argumentos más amplios sobre el florecimiento humano —la noción aristotélica de *eudaimonía*, la actividad del alma en armonía con la razón — y la relación trascendente entre el hombre y lo divino, que trasciende las doctrinas de autonomía, utilidad y eficiencia. Estas máximas orientadoras dotan al estudio del comercio de un matiz ético y religioso que puede enriquecer el pensamiento económico convencional, contribuir al resurgimiento de la educación cívica y recuperar una concepción adecuada de la relación entre el hombre y los mercados.

## DESTRUCCIÓN CREATIVA Y CRECIMIENTO ECONÓMICO

Los economistas convencionales que se aferran a la metodología cuantitativa son quienes más se benefician de la perspicacia y profundidad de las doctrinas aristotélicas y tomistas. El trabajo de Howitt y Aghion ejemplifica este enfoque. En un influyente artículo titulado "Un modelo de crecimiento mediante la destrucción creativa", que les valió el Premio Nobel, los autores emplean un intrincado modelo matemático para demostrar cómo el ingenio tecnológico impulsa patrones schumpeterianos de destrucción creativa.

Ante todo, utilizar fórmulas altamente técnicas y abstractas para explicar la naturaleza compleja del comportamiento humano es una tarea arriesgada, ya que impone una simplicidad numérica a las dimensiones complejas y esquivas de la vida social. Por consiguiente, aunque los autores insisten en que su artículo considera las "propiedades positivas y normativas de los equilibrios estacionarios", no se plantean, y mucho menos responden, la pregunta fundamental que plantean las nociones de teleología de Aristóteles y Tomás de Aquino, que escapa a la medición cuantitativa: ¿Qué papel desempeñan el crecimiento económico, la innovación tecnológica y la destrucción creativa para que el ser humano pueda alcanzar su propósito como ser racional?

La ausencia de límites éticos en tales actividades desafía las concepciones de los filósofos premodernos sobre el fin último del ser humano en la tierra: la

*eudaimonía* de Aristóteles y la *felicitas* de Tomás de Aquino, o felicidad imperfecta. Aristóteles comienza su *Ética a Nicómaco* con la observación de que "toda línea de investigación" entre las diversas actividades "parece buscar algún bien"; Tomás de Aquino, quien estaba en deuda con Aristóteles, escribió en la *Suma Teológica* que "el objeto de la voluntad es el fin y el bien".

El artículo de Howitt y Aghion demuestra una total falta de conciencia sobre este bien, o sobre cualquier objetivo moral, como relevante para el proceso cíclico de destrucción creativa. Cualquier análisis de este fenómeno que no aborde sus implicaciones morales y religiosas más amplias se queda muy corto en comparación con una exploración profunda del vínculo entre la economía política y el florecimiento humano. Afirmar que el consumo material es una condición necesaria para la *eudaimonía*, como veremos en la siguiente sección, exige una mayor profundización en los múltiples factores que elevan la mente y engrandecen el corazón.

Mokyr también ha estudiado las raíces y la evolución de la destrucción creativa, pero desde una perspectiva histórica más que cuantitativa. En su obra fundamental, *Una cultura del crecimiento*, Mokyr documentó cómo el "conocimiento útil" fue el motor de la Revolución Industrial y la innovación tecnológica. Este tipo especial de conocimiento surgió de la redefinición que el ser humano hizo del mundo natural como objeto de explotación, en contraposición a su concepción tradicional como espacio de contemplación, lo que propició la creación de nuevas instituciones que generaron y difundieron nuevos flujos de información por toda Europa al servicio de la actividad comercial.

El marcado énfasis de Mokyr en las raíces culturales del crecimiento económico moderno constituye un contrapeso bienvenido a los rígidos modelos matemáticos. Sin embargo, incluso él elogia a las figuras de la Ilustración al tiempo que desestima la sabiduría de los pensadores premodernos. Su análisis, de corte whig, de Francis Bacon, el padre del empirismo, es emblemático de este enfoque, alabando la dedicación de Bacon a penetrar los laberintos de la naturaleza mediante una investigación científica precisa. Al elogiar la marcada

desviación de Bacon respecto a Aristóteles en este contexto, Mokyr valida la enseñanza de Bacon de que «los investigadores deben manipular la naturaleza para extraer sus secretos». El espíritu innovador de la ciencia y la tecnología, observa Mokyr, «a menudo encontró y aún encuentra resistencia en culturas retrógradas» debido a las restricciones religiosas y consuetudinarias sobre la novedad.

Este instinto de favorecer las concepciones modernas sobre las premodernas del hombre y la sociedad obstaculiza la consideración seria de cualquier reflexión sobre las ventajas y desventajas del crecimiento económico ilimitado y la tentación baconiana de manipular la naturaleza. Porque si la destrucción creativa y el conocimiento útil se separan de los fines aristotélicos y tomistas — fines que cobran vida gracias a las costumbres y tradiciones practicadas por esas «culturas retrógradas», o lo que Marx llamó la «idiotéz de la vida rural»—, el hombre, liberado de las restricciones morales y religiosas, adquiere la licencia para controlar no solo la naturaleza, sino también a sus semejantes. La «gran cadena del ser» de Tomás de Aquino, una idea con raíces en la metafísica platónica y aristotélica, dentro de la cual los seres humanos entendían su existencia como entretejida en una unidad jerárquica y cosmológica más amplia, se derrumbaría entonces, y el hombre desplazaría a Dios como el creador divino y omnisciente del universo, y como el artífice del alma humana.

Las terribles consecuencias de sustituir a Dios por el hombre reflejan la crítica de Leo Strauss —de sensibilidad filosófica premoderna—, quien sostenía que la sed maquiavélica-baconiana de manipular la naturaleza propició el auge de las ciencias sociales empíricas, libres de valores. Este ansia, según Strauss, empoderó al hombre para moldear la ciencia a su antojo, despojada de preocupaciones morales y metafísicas. Así, se puso en marcha la desacralización, la expulsión de lo sagrado y lo misterioso de las creaciones naturales de Dios. Los «ídolos del teatro» de Bacon —que criticaban, entre otros sistemas filosóficos, el dogmatismo aristotélico— se transformaron en ídolos de la experimentación, dando lugar a perversos intentos de ingeniería social en el siglo XX.

La preservación de los mercados puede, en muchos sentidos, proteger contra este peligro. Sin embargo, lo crucial es que tales explicaciones sobre la génesis del crecimiento económico moderno no abordan adecuadamente las implicaciones filosóficas más amplias de la explotación indefinida de la naturaleza. Además, presentan este fenómeno como una huida de la ética y el pensamiento premodernos, y Mokyr escribe que es a los "modernos" a quienes "debemos la economía moderna". No obstante, es igualmente válido argumentar que la síntesis clásico-cristiana de la civilización europea premoderna, en cuya gestación contribuyeron Aristóteles y Tomás de Aquino, proporcionó el fundamento moral y religioso para la economía comercial moderna en el mundo occidental.

## IMPLICACIONES ÉTICAS DE LA MAXIMIZACIÓN DEL CONSUMO

Muchos economistas creen hoy que maximizar el consumo debería ser el objetivo de la economía política. Donald Boudreaux así lo afirma en un ensayo publicado el verano pasado por el Instituto Americano de Investigación Económica. Basándose en la lógica de Ludwig von Mises, Boudreaux insiste en que "el consumo es el fin y la producción el medio" de la actividad económica, y que todas las actividades productivas son "medios para alcanzar el fin de lograr la máxima satisfacción posible del consumo".

La visión de Boudreaux representa el primer mandamiento del pensamiento económico actual: «Estudiarás la satisfacción de las preferencias subjetivas». Esta premisa, como la piedra filosofal, transforma las complejidades del comportamiento humano en la piedra de toque sagrada del análisis económico, lo que, en efecto, frena la reflexión seria sobre las dimensiones sociales y morales de la naturaleza humana.

Aristóteles y Tomás de Aquino ofrecieron una comprensión más profunda de los deseos consumistas del hombre, al tiempo que afirmaban las virtudes de la propiedad y el interés propio. Ambos filósofos, por ejemplo, defendieron la propiedad privada para promover la administración responsable, la estabilidad

social y la generosidad. Llegaron incluso a articular una forma incipiente de teoría de la elección racional, con Tomás de Aquino reformulando el argumento de Aristóteles en la *Política* de que «cada hombre se preocupa más por conseguir lo que es solo para sí mismo que lo que es común a muchos o a todos».

Ambos filósofos también eran conscientes de las disyuntivas entre oferta y demanda que Boudreaux describió en su artículo. Aristóteles señaló en la *Política* que el intercambio surgió de forma natural porque los hombres tenían «demasiado de esto y no suficiente de aquello». En la *Ética a Nicómaco*, ofreció un análisis profundo sobre la conmensurabilidad del intercambio de mercado. Tomás de Aquino discernió la relación causal entre precios y costos, explicando que cobrar un precio más alto por un bien no era injusto si la persona mejoraba la calidad del producto, aumentaba su valor mediante el transporte o asumía riesgos al trasladarlo de un lugar a otro.

Sin embargo, Aristóteles y Tomás de Aquino también enseñan que evaluar los méritos de las actividades humanas en función de su capacidad para maximizar la satisfacción del consumo —para usar la jerga económica de Boudreaux— no distingue a los hombres racionales de las bestias. Dado que la producción y el consumo son procesos recurrentes que promueven la autopreservación, no pueden cumplir el objetivo superior aristotélico de la *eudaimonía*. Tampoco la acumulación indefinida de bienes puede reemplazar la visión beatífica de Tomás de Aquino sobre la felicidad perfecta, una sustitución que ultrajaría la sabiduría de Mateo 6:24. Un suministro interminable de bienes y servicios —una forma de infinito— no puede reemplazar la única forma verdadera de infinito: Dios.

Boudreaux escribe que «dedicar tiempo, esfuerzo y recursos a hornear pasteles de serrín y gusanos sería un derroche, no una actividad productiva». Nadie ha argumentado lo contrario. De hecho, existen muchas actividades derrochadoras que se justificarían por su veneración a la maximización del consumo, como la adquisición de bienes de estatus, la ingestión de alimentos ultraprocesados ?? que dañan el hígado, la búsqueda frenética de «me gusta» en las redes sociales,

el consumo de drogas y pornografía, la mercantilización del sexo y las citas, y la compra de ropa y juguetes superfluos. Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino comprendieron que poseer bienes materiales es necesario hasta cierto punto, pero también sabían que su expansión ilimitada corrompe la esencia del ser humano como animal racional que busca un propósito moral y la trascendencia espiritual.

Reconocer esta verdad fundamental no implica atribuir falsa conciencia a los consumidores, ni es un prelude necesario al radicalismo de la Escuela de Frankfurt. Se trata, más bien, de asignar a hombres y mujeres, y a sus redes de parentesco, la responsabilidad consciente de distinguir entre patrones éticos y no éticos de comportamiento consumista, o, como observa Aristóteles, de «declarar lo que es justo y lo que es injusto».

En otros pasajes, Boudreaux ha intentado argumentar que los defensores del libre mercado promueven la búsqueda del bien, la verdad y la belleza. Pero estas cualidades atemporales no se derivan naturalmente de su mística bendición del consumo como fin último del participante en el mercado. Contemplamos «El regreso del hijo pródigo» de Rembrandt con asombro, no con un deseo consumista. Esto sin mencionar el desdén casual de Boudreaux, como si espantara una mosca, ante la mera sugerencia de que una obra pueda poseer una dignidad intrínseca, independientemente de su efecto en el consumo.

Sí, es decisión del consumidor elegir un bien u otro. Sin embargo, por importante que sea la libertad individual, las cuestiones fundamentales de un estudio filosófico de la economía política trascienden el juicio moral, la realización espiritual y la sensibilidad estética, aspectos que no pueden reducirse a la autonomía y la utilidad. La forma negativa del concepto aristotélico de *dhrematistike* (el arte de acumular riqueza) ilumina esta distinción, destacando cómo la búsqueda de riqueza sin un fin definible amenaza la virtud moral, se burla de la naturaleza teleológica del hombre y engendra descontento interior. Su advertencia anticipó la preocupación de

Tomás de Aquino sobre la sustitución de la creencia en Dios por una lealtad supersticiosa a bienes finitos.

El consumismo podía, por lo tanto, ser un complemento de la codicia, que para Tomás era un vicio capital, pues era la fuente de otros pecados. «El hombre no es perfectamente feliz», explicaba, «mientras le quede algo que desear y buscar». Los impulsos consumistas insaciables —la concupiscencia desordenada de Tomás— nos transforman en Tántalos modernos, que ansían frutos seductores que constantemente se nos escapan de las manos.

En el razonamiento de Boudreaux no se reconoce realmente esta tentación, lo que pone al descubierto el error fatal de su defensa del consumismo: la ausencia de un principio ético limitante que no dependa de los incentivos del mercado. Como observó Aristóteles, dado que el deseo de vida de los hombres es ilimitado, también desean una cantidad ilimitada de aquello que les permite continuar. Si siempre habrá otro impulso que satisfacer, nunca estaremos plenamente satisfechos. Por lo tanto, si el bienestar depende de satisfacer nuestros deseos consumistas, jamás lo alcanzaremos.

Por eso, según Tomás de Aquino, la felicidad perfecta no consiste en la satisfacción de preferencias subjetivas, sino en la suprema perfección de la voluntad humana para buscar «la visión de la Esencia Divina», es decir, el verdadero conocimiento de Dios. Si bien el peso teológico de esta formulación puede inquietar a algunos lectores, resulta relevante tanto para creyentes como para no creyentes: el mundo temporal, marcado por el pecado, la insensatez y la imperfección, siempre dejará algunos de nuestros deseos insatisfechos. Por consiguiente, será un esfuerzo inútil y angustioso buscar la felicidad mediante la búsqueda incesante de satisfacer nuestras preferencias subjetivas.

## TECNOLOGÍA Y AMISTAD

Finalmente, el artículo de opinión de Avinash Collis y Erik Brynjolfsson en el *Wall Street Journal*, donde argumentan que la inteligencia artificial generará 97

mil millones de dólares para la economía, intenta evitar depender estrictamente del producto interno bruto (PIB) para evaluar los beneficios de la IA. Sin embargo, el análisis de los autores aún mide el impacto de la IA en términos monetarios en lugar de en términos éticos, espirituales o sociales, reflejando la tendencia de los economistas a ver las nuevas tecnologías a través de prismas cuantitativos miopes. Robert Atkinson adopta premisas similares al atacar (con razón) la falacia del trabajo fijo, afirmando que la IA podría impulsar el crecimiento de la productividad en Estados Unidos en 1,5 puntos porcentuales anuales. Lo mismo hace Andy Kessler, quien cita el concepto de destrucción creativa de Joseph Schumpeter —el mismo concepto que sustenta el artículo de Howitt y Aghion— para pregonar las bendiciones de la productividad y el crecimiento liberados por la IA. Sugiere, con total seriedad, que un resultado positivo de este proceso es que ha permitido a la Generación Z obtener sus noticias de TikTok.

Descartando cualquier consideración real de la virtud moral, esta línea argumental reduce el problema del pensamiento económico convencional a su esencia. Collis y Brynjolfsson observan que el PIB no suele tener en cuenta los bienes gratuitos, como «ahorrar una hora redactando un informe, automatizar una invitación a una fiesta de cumpleaños o dar clases particulares de álgebra a un niño». Sin embargo, aparte de una referencia indirecta a los «costes» en su conclusión, el ensayo no aborda la posibilidad de que estos bienes gratuitos tengan inconvenientes. Los estudiantes pueden ahorrar una hora redactando un trabajo. Pero, como indican estudios recientes del MIT Media Lab y del *British Journal of Educational Technology*, también pueden perder las habilidades para pensar y escribir.

Esta repentina explosión de eficiencia vaporiza las cualidades singulares que, según Aristóteles, distinguen a los seres humanos de las bestias: las facultades del lenguaje y del juicio racional. Automatizar las invitaciones a fiestas de cumpleaños es bastante inofensivo, pero llevado a su extremo lógico —que, según el propio argumento de los autores, debería alcanzarse—, esta actividad haría inútiles e improductivas las copias impresas de cualquier invitación a un evento importante en la vida de una persona, como una boda, y mucho menos

una carta de condolencias escrita a mano. Usar la IA para dar clases particulares de álgebra a un niño puede ser útil para el estudiante en algunos aspectos, pero supone un sabotaje a la relación fundamental entre profesor y alumno, que se nutre del contacto social.

Los argumentos que presentan Collis y Erik Brynjolfsson, Atkinson y Kessler no abordan seriamente las implicaciones sociales y morales de la rápida penetración de la IA en las relaciones sociales establecidas y las prácticas educativas. Recientemente se inauguró en Nueva York el primer café de citas con IA. La lógica es clara: esta innovación animará a las personas solteras que de otro modo no frecuentarían el restaurante a hacerlo, aumentando así las ganancias y el PIB. Más recientemente, después de que OpenAI descontinuara su modelo GPT-40, una mujer que mantenía una relación con un chatbot lamentó que fuera "como haber perdido a mi marido".

Pero, como nos recuerda Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, «no hay amistad para las cosas sin alma». De ello se deduce que los modelos económicos que predicen el impacto de la IA en el PIB se beneficiarían de plantearse una pregunta aristotélica fundamental: ¿Cuál será su impacto no solo en el crecimiento económico, sino también en lo que Aristóteles consideraba *el* tejido conectivo de una comunidad política: la amistad, que él entendía como buena voluntad recíproca basada en virtudes, sentimientos y rituales compartidos?

Obsérvese también que esta concepción de la amistad —la *filia*, basada en el amor mutuo, en la que los amigos se desean «bienes el uno al otro por el bien del otro»— es una relación social duradera que perdura más allá del brillo y la ostentación de la gratificación efímera. Sin embargo, los enfoques anteriores defienden actividades sociales y económicas *temporales*: la destrucción creativa, la explotación de la naturaleza, el consumo material y la innovación tecnológica. «Quienes son amigos por conveniencia», escribe Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, «disuelven la amistad en cuanto desaparece la ventaja; pues nunca fueron amigos entre sí, sino de lo que les convenía».

Aristóteles y Tomás reconocieron que tales fenómenos perecederos producían utilidad, pero sostenían que los arreglos utilitarios en sí mismos no lograban cultivar sentimientos de apego duraderos. Por el contrario, explica Aristóteles, «los amigos cuyo amor corresponde al valor de sus amigos son amigos perdurables y mantienen una amistad duradera». Parafraseando a otro pensador premoderno que influyó en Tomás, las transacciones comerciales e innovaciones impermanentes en la ciudad terrenal de San Agustín —por ejemplo, los cafés de citas con IA— no pueden sostener lo bueno, lo verdadero y lo bello en su Ciudad de Dios.

## AUTOCRÍTICA Y CONSECUENCIAS MÁS AMPLIAS

Algunos miembros de la disciplina económica han intentado suavizar la rigidez de las pretensiones más arraigadas del *homo economicus*. El famoso ataque de Amartya Sen contra la teoría de la elección racional y, más recientemente, el desafío de Bryan Cutsinger y Alexander Salter al argumento de que la economía es el estudio del interés propio, ofrecen algunos ejemplos. Sin embargo, incluso estas réplicas luchan por liberarse de la intrincada red de supuestos económicos dominantes sobre la naturaleza humana. Cutsinger y Salter, por ejemplo, insisten en que la «forma de pensar económica» sostiene que «los individuos maximizan la utilidad según sus preferencias» y «los trata como unidades de producción». Hemos vuelto al punto de partida: Aristóteles trata a los individuos como animales políticos; la economía, según esta premisa, los trata como animales.

La réplica de que tales supuestos, siguiendo a Gary Becker, tienen en cuenta valores no mercantiles como el altruismo, ejemplifica cómo la economía explica demasiado y demasiado poco: enreda la mente económica en todos los aspectos de la vida social, pero no logra extraer la riqueza del estado social del hombre, irreductible a la autonomía individual, la maximización de la utilidad, la satisfacción de las preferencias y la teoría de la elección racional. Estos marcos distorsionados no pueden comprender las cuatro virtudes cardinales —prudencia, justicia, templanza y coraje— que Aristóteles y Tomás de Aquino

defendieron, ni tampoco pueden comprender las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad que Tomás de Aquino analiza en la *Suma Teológica*. Cada una de estas virtudes puede verse influenciada por la fuerza de los incentivos del mercado, pero ninguna depende de ellos, y ciertamente no están subordinadas a ellos.

Retomando la definición de felicidad perfecta de Tomás de Aquino como "la visión de la Esencia Divina", podríamos preguntarnos qué premisa económica capturaría esta noción: ¿la maximización de la utilidad? ¿O quizás la teoría de la elección racional? Reducir la naturaleza humana a estos paradigmas exagerados es como si un botánico se quedara embelesado con los brillantes pétalos de las flores sin estudiar sus largos tallos y profundas raíces, ni los intrincados ecosistemas en los que crecen, y afirmara comprender la compleja esencia del jardín.

Consideremos otro ejemplo. Hace poco estaba viendo una película con mis hijas cuando, de repente, la menor se levantó silenciosamente del otro lado del sofá y se sentó a mi lado. Apoyó la cabeza bajo mis brazos, me dio un cálido abrazo y se acurrucó conmigo durante el resto de la película. ¿Se trataba de un caso de teoría de la elección racional? ¿Calculó las ventajas y desventajas de sentarse a mi lado del sofá o quedarse en el otro? ¿O simplemente eligió acurrucarse conmigo guiándose por intuiciones y sentimientos precognitivos? Aunque muchos economistas insistan en lo contrario, el amor, la calidez y el afecto no pueden racionalizarse por completo, y mucho menos mediante la metodología económica abstracta.

Esta premisa del *homo economicus*, centrado en maximizar la utilidad y satisfacer el consumo, despoja a los seres humanos de su humanidad, arrebatándoles la belleza y la complejidad de la vida social. Padres, madres, abuelos, abuelas, amigos, sacerdotes, maestros, estudiantes, bomberos, músicos, mecánicos, fontaneros y pintores: cada uno posee características, responsabilidades y deberes distintivos, acordes con sus roles sociales, que no pueden reducirse a una fría uniformidad. Pero, como Procusto, que cortaba las extremidades de los viajeros para que sus huéspedes cupieran en la cama de hierro, eso es

precisamente lo que hace la economía convencional: reducir la riqueza y la diversidad de la vida a las insulsas premisas de la satisfacción de preferencias, la maximización de la utilidad y la teoría de la elección racional.

En consecuencia, un padre no es un padre con la obligación moral de cuidar a sus hijos; es un individuo que busca satisfacer sus preferencias familiares. Un pintor no es un pintor que aspira a producir obras de arte excelentes; es un individuo que busca satisfacer sus propias preferencias estéticas. Un fontanero no es un fontanero con la responsabilidad profesional de reparar tuberías y arreglar fugas; es un individuo que busca satisfacer sus preferencias laborales. Esta mentalidad estrecha degrada la condición del hombre, de civilizado y culto a desnudo y tembloroso, culminando en la destrucción de su imaginación moral: la facultad humana creativa que permite a hombres y mujeres comprender y atribuir significado simbólico a la compleja realidad que escapa al intelecto racional.

La concepción del ser humano como un individuo que maximiza su utilidad y satisface sus necesidades de consumo también fomenta la tendencia general entre los economistas —tanto los que apoyan como los que critican el libre mercado— a concebir la sociedad como una lucha agresiva entre el individuo y el Estado, una dicotomía que rápidamente cobró fuerza durante la Guerra Fría. El silogismo del economista defensor del libre mercado suele ser: Existe un problema social; este problema se debe a la regulación gubernamental; por lo tanto, la regulación gubernamental debe eliminarse. El silogismo del crítico del libre mercado suele ser: Existe un problema social; este problema se debe a la falta de regulación gubernamental; por lo tanto, el gobierno debe regular.

La crisis financiera de 2008 ilustra perfectamente este punto. Los defensores del libre mercado señalaron la Ley de Reinversión Comunitaria de 1977 como la causante de la crisis de las hipotecas subprime, mientras que sus críticos culparon a la avaricia descontrolada de los banqueros de Wall Street. Ambas explicaciones tenían cierto fundamento, en mayor o menor medida. Sin embargo, como bien observó Mary Hirschfeld, este debate pasaba por alto una verdad fundamental: el creciente grado de abstracción en el mercado

inmobiliario, a través de valores respaldados por hipotecas, derivados y otros instrumentos financieros complejos, estaba demasiado alejado de la actividad humana real de comprar una vivienda.

Cierto grado de abstracción financiera es necesario para estimular el sector hipotecario. Sin embargo, el progresivo distanciamiento de las finanzas respecto de los bienes inmuebles y las comunidades locales —cuyos miembros, cabe añadir, podrían haber estado en mejor posición para discernir los historiales crediticios deficientes de sus vecinos— debilitó los cimientos del mercado inmobiliario, dejando al sector en una situación precaria y alimentando una burbuja especulativa.

Este proceso no solo contradice la creencia de Aristóteles y Tomás de Aquino de que la acumulación de riqueza debe tener un fin virtuoso, sino que también pone de manifiesto sus aprensiones morales y metafísicas más amplias respecto a la peligrosa sinergia entre las finanzas y la ganancia ilimitada cuando se liberan de las influencias disciplinarias de la costumbre, la comunidad y la teleología. El debate entre quienes defienden y quienes se oponen al gobierno a menudo pierde de vista estas observaciones directas sobre la moral y la eficacia de las finanzas, así como la relación entre la propiedad mueble e inmueble. Como argumentó Robert Nisbet, con una marcada sensibilidad aristotélica, esta dicotomía también minimiza la importante función de las redes de parentesco y las instituciones intermediarias, como las iglesias y las organizaciones benéficas, que ni maximizan la autonomía individual ni son agencias gubernamentales, y que, sin embargo, satisfacen las necesidades económicas y sociales del ser humano.

## CONSECUENCIAS DEL HOMO ECONOMICUS

Esta dicotomía entre individuo y Estado alimenta la creencia, que se remonta a los primeros teóricos del contrato social como Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, de que la sociedad se comprende mejor como un conjunto de individuos regulados por un gobierno monolítico. Dos mil años

antes de que Hobbes pidiera a sus lectores que «miraran a los hombres como si acabaran de emerger de la tierra como setas y hubieran crecido sin ninguna obligación entre sí», Aristóteles cuestionó esta perspectiva al observar que un Estado no es simplemente una «asociación de personas que habitan en un mismo lugar, establecida para impedir que sus miembros cometan injusticias entre sí y para promover transacciones». Un Estado era una comunidad política que incluía estos principios, pero aspiraba al objetivo más elevado de permitir que sus miembros «vivieran bien en sus hogares y lazos familiares». Tales comunidades, salpicadas de rituales y costumbres comunes, eran el «producto del afecto», un sentimiento del corazón que impulsaba a los seres humanos a asociarse entre sí.

La idea de la sociedad como un encuentro desafiante entre el individuo y el Estado no solo contradice la descripción aristotélica de la condición natural del hombre, inmerso en grupos sociales unidos por afectos compartidos, sino que erosiona la noción misma de una comunidad que trasciende la suma de sus partes. El bronce se funde en líquido, el *zoon politikon* se funde en *homo economicus*, y la *polis* de ciudadanos virtuosos y con espíritu cívico se disuelve en un conjunto de átomos egoístas que buscan satisfacer sus preferencias consumistas.

Esta nueva concepción de la sociedad corroe la psicología moral de quienes viven en ella. Alimenta la sospecha omnipresente de que los individuos actúan principalmente para maximizar su autonomía y utilidad privadas, y para satisfacer sus deseos subjetivos. Esta actitud, a su vez, degrada su capacidad de juicio deliberativo en la esfera pública sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo temporal y lo divino, cuestiones que no pueden explicarse adecuadamente mediante una señal de precios ni un decreto gubernamental.

En el discurso económico, a menudo se invierte el enfoque: no es la base de Marx (la economía) la que da forma a la superestructura (cultura, religión, arte, política, etc.), sino la superestructura la que da forma a la base. Roland Fryer es solo el ejemplo más reciente de un economista que confunde esta relación, argumentando que "la cultura, en la mayoría de los casos, es un indicador

rezagado —no un motor— de la vida económica". Su afirmación de que el hip-hop no causó dificultades económicas en las comunidades negras urbanas, sino que simplemente las narró, ignora una realidad fundamental: los mismos criterios que utiliza para medir dichas dificultades —"peores resultados en educación, empleo, ingresos, embarazos adolescentes y monoparentalidad"—no pueden atribuirse únicamente a la "vida económica".

Las familias fuertes («cultura»), por ejemplo, constituyen el fundamento más sólido para promover la movilidad social ascendente («vida económica»), y no al revés. Si la monoparentalidad fuera consecuencia de la vida económica, el porcentaje de hogares monoparentales negros (y blancos) habría sido mucho mayor en generaciones anteriores, que contaban con un nivel de vida material inferior y un acceso más limitado a los mercados globalizados. La destrucción creativa, el conocimiento útil y la satisfacción del consumo no engendraron al padre, a la madre, la fe ni el amor.

Sin embargo, si la vida económica dicta la cultura, la naturaleza temporal, voluntaria y utilitaria de los contratos comerciales desplaza el carácter permanente, indisoluble y sagrado de los pactos morales, rebelándose contra la convicción de Aristóteles y Tomás de Aquino de que la economía debe integrarse en un orden moral y metafísico preexistente. Los incentivos del mercado, sin duda, moldean el comportamiento. Pero la pregunta más profunda, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, es esta: ¿Cuáles son las normas culturales predominantes que dan origen a tales incentivos? «No es por medio de los bienes externos que los hombres adquieren y conservan las virtudes», observó Aristóteles, «sino al revés». En otras palabras, es por medio de las virtudes que los hombres adquieren y conservan los bienes externos.

Esta creencia fue cuestionada por el economista por excelencia del siglo XX, John Maynard Keynes. Keynes predijo en su famoso libro "Posibilidades económicas para nuestros nietos" que la superación de la escasez y la rápida disminución de la necesidad de trabajar conducirían a una nueva era de ocio. Quienes critican su predicción fallida no comprenden lo esencial: el error

fundamental en el pensamiento de Keynes no radicaba en que planteara una profecía errónea, pues es improbable que resolvamos el problema de la escasez en cuatro años. El problema residía en que implicaba, con un leve eco marxista, que el fundamento de la sociedad es la economía, sobre la cual debería basarse la superestructura del ocio. En realidad, es todo lo contrario.

## ARISTÓTELES Y TOMÁS HABLAN DE ECONOMÍA HOY

La disciplina económica moderna ha contribuido enormemente a dilucidar las diversas maneras en que individuos, empresas y gobiernos influyen en la distribución de recursos escasos mediante usos alternativos. Además, existen discrepancias legítimas sobre el valor del crecimiento económico ilimitado, las ventajas de la producción y el consumo, y las promesas y peligros de la IA. Un selecto grupo de economistas prominentes, entre ellos Joseph Schumpeter y Ludwig von Mises, han explorado, aunque de forma insuficiente, la obra de Aristóteles y Tomás de Aquino, mientras que el movimiento de la "humanonomía" ha intentado situar al ser humano en el centro de los debates económicos. Asimismo, organizaciones como el Instituto Acton para el Estudio de la Religión y la Libertad se han esforzado por utilizar la filosofía política y la teología premodernas como guía para el estudio de la economía política actual.

Sin embargo, los ejemplos anteriores son solo algunos de los muchos extraídos del discurso económico contemporáneo que permanecen estancados en el fango del interés propio racional, la satisfacción material, la eficiencia económica y la maximización de la utilidad (incluso cuando estos conceptos se presentan en el lenguaje del bienestar), todo ello impulsado por la pretensión de que la economía es el punto de partida para comprender el comportamiento humano. El peligro de esta cámara de eco no reside simplemente en la repetición consciente de ideas, sino en la aceptación tácita de las suposiciones no contrastadas y tácitas que las sustentan. Si bien Marx puede ser la bestia negra de muchos economistas actuales, su simplificación de la disposición humana y las relaciones sociales a estos principios manidos sugiere que, en muchos sentidos, es su padrino, no su antagonista.

Ni los economistas contemporáneos ni los filósofos premodernos poseen el monopolio del conocimiento sobre el comercio y los mercados. No se trata de invocar a Aristóteles y Tomás de Aquino como una estrategia velada para revivir las economías agrarias o medievales, ni de resucitar la noción literal de Tomás de Aquino sobre el precio justo. Tampoco se trata de esperar que los economistas se conviertan en estudiosos de dichos filósofos. Se trata, más bien, de mantener la disciplina económica moderna en constante evolución. Esta disciplina, como todas las disciplinas y modos de discurso modernos, requiere periódicamente estímulos de la filosofía y la teología premodernas para obligarlas a reexaminar sus supuestos implícitos sobre la naturaleza humana y la relación entre mercados y moral.

La propuesta, entonces, es simple: así como el pensamiento económico moderno puede complementar y fortalecer el pensamiento económico premoderno, los economistas e historiadores que estudian la economía comercial moderna harían bien en ampliar su perspectiva y considerar con madurez filosófica las ideas premodernas sobre ética, metafísica y religión. Existen diversas soluciones para mitigar este problema.

Para empezar, los departamentos de economía deberían invitar a filósofos e historiadores a impartir conferencias y organizar coloquios sobre el pensamiento religioso, filosófico, político y económico premoderno. Las revistas de economía deberían aceptar artículos filosóficamente más rigurosos. Las universidades deberían apoyar programas inspirados en la filosofía, la política y la economía que integren perspectivas clásicas y medievales, así como modernas, sobre la economía política. El comité del Premio Nobel debería otorgar su galardón en ciencias económicas a un filósofo o teólogo de la economía política (aunque sea poco probable). Sin embargo, lo más crucial es que quienes comentan sobre economía —economistas, historiadores y periodistas por igual— se esfuercen más por analizar el efecto de los fenómenos económicos en el bienestar moral, social y espiritual del individuo y la comunidad desde una perspectiva tanto premoderna como moderna.

De hecho, los economistas contemporáneos podrían descubrir la relevancia de las ideas de Aristóteles y Tomás de Aquino para sus propios proyectos intelectuales y empíricos. Los libertarios y los liberales clásicos sin duda se sentirían atraídos por su defensa de los derechos de propiedad. Incluso podrían encontrar que la mesurada desconfianza de los filósofos hacia la naturaleza abstracta e indefinida de las finanzas resuena con sus críticas a la política monetaria y fiscal expansiva posterior a 2008. Los economistas de tendencia progresista podrían simpatizar con la visión de Aristóteles y Tomás de Aquino de que la propiedad privada debe utilizarse para fines públicos y que el consumo ilimitado corrompe el alma. Los comentaristas que se burlan de los críticos del consumo material podrían sorprenderse al saber que, si bien Aristóteles y Tomás de Aquino sostenían que la moral enmarca la economía, también reconocían que las posesiones materiales pueden ser un medio para alcanzar la buena vida. Como observó Aristóteles: «No podemos, o no podemos fácilmente, realizar buenas acciones si carecemos de recursos».

El pensamiento económico de los filósofos, en general, ofrece defensas constructivas de la propiedad y los mercados (siempre que la riqueza no sea el fin último), al tiempo que previene las debilidades del libertarismo. Asimismo, proporciona críticas perspicaces a los mercados, evitando las conclusiones subversivas de los marxistas. Como ha demostrado la singular fusión estadounidense de moral y mercado, es perfectamente posible ser un pueblo con sólidos principios éticos y próspero comercialmente, resistiendo los extremos radicales de ambos enfoques.

Uno puede creer, como yo, que la magia hayekiana de las economías de mercado distribuye bienes y servicios de una manera mucho más justa que la intervención de reguladores y burócratas, y aun así negarse a reducir el comportamiento y la motivación humanos a la autonomía individual, la modelización matemática, el crecimiento económico, el consumo, el materialismo, el utilitarismo, la eficiencia, la satisfacción de preferencias, el principio del daño y la teoría de la elección racional. Como posibles aliados en el movimiento cívico nacional, Aristóteles y Tomás de Aquino ofrecen perspectivas sólidas sobre la esencia moral, racional y espiritual del ser humano

que pueden enriquecer la calidad del discurso económico contemporáneo, supeditado a estos escasos cánones. Sin embargo, hasta que los comentaristas económicos no les presten la debida atención, dicho discurso seguirá buscando significados que escapen al alcance de sus propios recursos intelectuales.

Gregory M. Collins es profesor del Programa de Ética, Política y Economía de la Universidad de Yale y autor de *Commerce and Manners in Edmund Burke's Political Economy*. Su próximo libro, *Early Black Political Thought on American Civil Society*, se publicará próximamente.

Este artículo se publicó en [National Affairs](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## Crisis de la vida comunitaria, una crisis del tiempo

Patricia Fernández Martín

Ethic

*La escasez real de tiempo, o simplemente la percepción de no disponer de él, deteriora nuestros vínculos con la familia, con el barrio, con las amistades y con la comunidad.*

Llegas con unas amigas de vacaciones a Asturias y, al entrar en el hotel, os preguntan si tenéis cinco minutos para explicaros el mapa de la zona. La respuesta es: «No tenemos **tiempo**». Repetimos esta frase una y otra vez para justificar una comida que aplazamos, una llamada que no devolvemos, una reunión vecinal a la que no asistimos o una quedada con amigos que nunca termina de concretarse. La escasez real de tiempo, o simplemente la **percepción** de no disponer de él, deteriora nuestros vínculos con la familia, con el barrio, con las amistades y con la comunidad, como señala **Daniel**

[Fernández de Miguel](#), profesor de la Universidad Carlos III y organizador del ciclo «Sin tiempo: filosofía de la vida apresurada», celebrado en el Ateneo de Madrid. ¿Y si la crisis de la vida comunitaria y democrática fuera, en realidad, una crisis del tiempo?

Vivimos en una paradoja. Nunca habíamos contado con tantas herramientas para ahorrar tiempo y, sin embargo, nunca habíamos repetido con tanta frecuencia que no lo tenemos. Disponemos de transportes más rápidos, inteligencia artificial, compras instantáneas, teletrabajo y acceso inmediato a la información. La tecnología nos ha liberado de muchas tareas, pero el tiempo que ganamos suele ocuparse de inmediato con nuevas exigencias. Respondemos correos fuera del horario laboral, convertimos el ocio en una oportunidad para producir o evadirnos en exceso y llenamos cualquier espacio vacío con un nuevo estímulo. Y estos comportamientos están lejos de apostar por lo comunitario. **Hemos ganado velocidad, pero no necesariamente disponibilidad para los demás.**

La sensación, real o percibida, de falta de tiempo no depende solo de la agenda, sino también de una forma de estar en el mundo. Hartmut Rosa afirma que la característica central de las sociedades contemporáneas es la [aceleración](#) permanente de nuestro ritmo de vida. Saltamos de una notificación a otra, de un mensaje a otro, de una pestaña a otra. La multitarea se ha convertido en nuestra forma habitual de funcionamiento, con un elevado coste cognitivo para nuestro cerebro. Cuando la [atención](#) se fragmenta, también se fragmenta la posibilidad de procesar lo que vivimos. Estamos informados, pero dispersos. Conectados, pero distraídos. Ocupados, pero ausentes. Y esta aceleración acaba entrando en nuestro diálogo interior. Como señala Byung-Chul Han, ya no necesitamos que alguien nos vigile desde fuera. La exigencia se ha interiorizado. Aparecen pensamientos como «no llego», «debería hacer más», «tengo que aprovechar mejor el tiempo».

Quizás, la pregunta correcta no sea cuánto tiempo tenemos, sino qué estamos haciendo con él y cómo lo experimentamos, como señala [Alejandro Cencerrado](#), investigador del Instituto de la Felicidad de Copenhague. Dos

personas pueden disponer exactamente de las mismas horas libres y vivirlas de manera completamente distinta. **La experiencia subjetiva del tiempo es tan importante como la cantidad objetiva de tiempo disponible.** Una puede dedicarlas a actividades significativas y compartidas; otra puede invertirlas en distracciones constantes. Muchas personas tienen la sensación de que hacen cada vez más cosas y, sin embargo, saben menos hacia dónde se dirigen. José Antonio Marina ha insistido en que una vida humana necesita dirección. Uno de los problemas de nuestra época es la dificultad para construir un proyecto que otorgue continuidad y sentido a nuestras acciones. Los días dejan de formar parte de una historia coherente. Perdemos profundidad. Nos cuesta tolerar el aburrimiento, la espera y el silencio. Nos cuesta estar presentes. La vida se llena de actividad y se vacía de significado.

En las consultas de psicología aparecen personas cuya principal dificultad es una agenda imposible y falta de tiempo; y otras cuyo principal problema es la ausencia de vínculos significativos. No son necesariamente problemas distintos. A veces, el problema es no tener con quién compartir el tiempo. O no saber para qué emplearlo. Quizá por eso determinados acontecimientos transforman radicalmente nuestra relación con el tiempo. Una enfermedad propia, la enfermedad de un ser querido, una pérdida importante o incluso experiencias colectivas como la pandemia tienen la capacidad de interrumpir de golpe la lógica de la aceleración. De pronto, aquello que parecía urgente pierde relevancia y lo verdaderamente importante —el cuidado, la presencia, los vínculos— recupera su lugar.

***La amistad, la vida vecinal, las asociaciones, el voluntariado o el simple hábito de conversar requieren tiempo compartido***

Una de las grandes víctimas de esta aceleración es la comunidad. La amistad, la vida vecinal, las asociaciones, el voluntariado o el simple hábito de conversar requieren tiempo compartido. Requieren presencia. Exigen encuentros repetidos, atención y disponibilidad emocional. Cuando la aceleración convierte el tiempo en un recurso escaso, esos vínculos empiezan a

deteriorarse. Cuidar deja de verse como una necesidad humana básica y comienza a percibirse como un lujo. Además, el poco tiempo libre que nos queda suele estar ocupado por otras exigencias o por formas de ocio que difícilmente generan sensación de pertenencia, como estar con los teléfonos móviles, consumir series o engancharse a plataformas digitales. No se trata de demonizar estas formas de ocio, sino de preguntarnos **qué ocurre cuando una parte creciente de nuestro tiempo libre deja de ser un tiempo compartido.**

El problema no es únicamente que tengamos poco tiempo, sino que cada vez disponemos de menos tiempo no instrumentalizado: tiempo que no tiene que servir para producir, consumir, avanzar o entretenernos. La comunidad necesita precisamente ese tiempo. El de una conversación que se alarga, el de una reunión vecinal que no parece eficiente, el de acompañar a alguien, el de conocer al vecino o simplemente el de estar disponibles para los demás.

Y lo que ocurre con la comunidad también ocurre con la democracia. **La crisis del tiempo puede convertirse también en una crisis de participación democrática.** La democracia necesita ciudadanos que dispongan de tiempo para informarse, deliberar, organizarse y confiar unos en otros. Participar en la vida pública exige tiempo para asistir a reuniones, colaborar con otros y sostener proyectos colectivos. Cuando la experiencia cotidiana está marcada por la prisa permanente, la ciudadanía corre el riesgo de convertirse en una mera espectadora.

Las soluciones deben plantearse en varios niveles. Necesitamos medidas estructurales que protejan el tiempo para cuidar, convivir y participar: **políticas de conciliación reales, organizaciones laborales saludables y medidas que reconozcan el valor social del tiempo.** Necesitamos también una recuperación de los espacios comunitarios, como asociaciones, iniciativas vecinales, lugares de encuentro y proyectos compartidos. Pero hay una dimensión personal que tampoco podemos ignorar. Recuperar conversaciones, reservar tiempo para los vínculos, poner límites, definir prioridades, aprender a centrar la atención en lo importante y recuperar la presencia.

La comunidad necesita tiempo compartido, atención y vínculos. No todo encuentro tiene que ser útil, no toda conversación tiene que llevar a alguna parte y no todo tiempo compartido es tiempo perdido. Tal vez construir comunidad consista en estar disponibles para los demás sin sentir que estamos perdiendo el tiempo.

Este artículo se publicó en [Ethic](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## El humor y la vida cristiana

La Civiltà Cattolica

«Somos comediantes. Deberíamos vernos bajo este aspecto. Solo el humor – negro, rosado o cruel –, solo el humor nos puede dar serenidad». La afirmación es de Ionesco (*Diario en migajas: presente pasado, pasado presente*, Páginas de espuma, Madrid 2007). Con ella, el dramaturgo rumano quiere recordarnos que la única manera de consolarnos frente a la infelicidad de sentirnos perdidos en este mundo condenado a la muerte es la evasión mediante el humor. Por eso nos sugiere reír de nuestra cómica situación de criaturas, incapaces de sentirnos cómodos en una existencia acorralada por el sufrimiento y la muerte; reír para escapar de la desesperación y de la locura; reír para no estar obligados en cada momento a enfrentarnos al muro del misterio (o del absurdo). En realidad, muchas de las obras de Ionesco nos hacen reír, nos divierten, nos transportan a mundos surreales: piénsese en *La lección*, *Las sillas*, *La cantante calva*, *El*

*rinoceronte*. ¿Dan también serenidad? Lo dudamos. El humor negro y cruel que de ellas emana ofrece una diversión que huele a desolación.

Es indudable que el humor es un medio privilegiado para alcanzar la serenidad. Este forma parte del don de la sabiduría que nos da el Espíritu Santo. «Ocupa un lugar muy importante en la vida religiosa», más aun, «es la sal de la vida, y en cierto sentido es la sal de la vida religiosa, pues la preserva de la descomposición» (A. Roche, *Piscologia dei santi*, Ed. Paoline, Roma 1958, 96). El padre Benson no dudaba en calificar el humor de santa Teresa de Ávila como «don divino», don que hizo de la vida de tantos santos una aventura fascinante: piénsese en Francisco de Sales, Tomás Moro, Felipe Neri, Ignacio de Loyola, el Papa Juan XXIII, Giorgio La Pira. Roche llega a afirmar que «la historia de muchas herejías es en gran medida la historia de la pérdida del sentido del humor. No podría explicarse de otra manera, dejando de lado la obra del demonio, algunas de sus aberraciones y absurdos» (ibid).

Podemos concluir, pues, que existen distintos tipos de humor. Hay sentidos del humor como el de G. B. Shaw, transido de amarga ironía, y otros como el de G. K. Chesterton, lleno de sabiduría humana y cristiana; hay humorismos como el de Voltaire, corrosivo y cerrado a la trascendencia, y otros como el de Tomás Moro, benévolo e iluminado por una sabiduría superior; humorismos como el de Cervantes, expresión del alma religiosa, y otros como el de los escritores del absurdo, de risa amarga y ahogada. ¿Cuándo, pues, hay un sentido del humor verdadero? ¿Y qué es el humor?

\* \* \*

No es fácil definirlo. Los matices, la sutilezas, la variedad de significados que caracterizan el término impiden una definición precisa. Al fin y al cabo, las manifestaciones de humor reflejan las diferencias entre culturas, mentalidades, costumbres; y no solo en ese nivel, pues el humor también es una proyección del individuo. Cada pueblo tiene una forma específica de humor y cada humorista una fisonomía particular.

Para hacernos una idea global del término, he aquí cuatro definiciones que se iluminan y complementan mutuamente. En el *Dizionario Garzanti della lingua italiana* leemos: «Disposición para acoger las debilidades y las contradicciones de la naturaleza humana y los aspectos cómicos, contradictorios, infrecuentes de la vida con una ironía indulgente, sin amargura y con una viva comprensión humana». En el gran *Diccionario de Oxford*: «Facultad para percibir lo ridículo o divertido, o de expresarlo en un discurso, escrito o en otros formatos; diferente del *wit* (la astucia o el ingenio) en que es menos intelectual y por poseer una cualidad de simpatía en virtud de la cual a menudo se acerca a lo patético». En el diccionario de la RAE: «Capacidad para ver o hacer ver el lado risueño o irónico de las cosas, incluso en circunstancias adversas» (def. de «Sentido del humor»). Finalmente, en la *Enciclopedia Filosófica*: «Actitud de quien, sin considerar los acontecimientos de manera absoluta, capta su aspecto risueño, con un delicado sentido de superioridad, ausente de maldad y de cinismo, y sin ser víctima de las pasiones (piénsese en el significado antiguo de *urbanitas* de los Romanos)» (Lucarini, Florencia 1982, VIII, 453).

En resumen, los elementos esenciales del humor (o del *sentido del humor*) son: la capacidad de captar el lado cómico y contradictorio de la vida, riendo con benévola comprensión; una mirada superior que permite ver mejor y «más allá»; una inteligencia «nueva» que relativiza y redimensiona lo que se querría tomar como absoluto y excelso. Comprendemos inmediatamente que el sentido del humor tiene muchos elementos en común con lo cómico, la ironía y la risa, pero que se diferencia claramente de ellos. Lo cómico se alimenta de los aspectos excéntricos de la vida para divertir y divertirse, el humor, en cambio, nace del descubrimiento de las miserias humanas, observadas con una actitud de comprensión, que compatibiliza y construye; también divierte, pero sobre todo hace pensar. La ironía agrede, hiere, incluso destruye; el humor es indulgente, benévolo, compasivo. La risa a veces estalla ante un hecho inmediato como un reflejo, o se manifiesta como una reacción de defensa instintiva frente a una atmósfera tensa, o bien es la manifestación de elementos placenteros y cómicos; el humor es más suave y reflexivo, va más allá del hecho inmediato, es más complejo y rico en sentido, es simpatía y energía.

Al igual que la ironía, la risa y lo cómico, el humor toma distancia del sujeto. No como una reacción defensiva ni de desprecio o de rechazo, sino producto del descubrimiento de una nueva dimensión. A ojos de quien tiene sentido del humor, ciertos eventos y personas asumen aspectos diferentes, capaces de suscitar nuevos puntos de vista y nuevos significados. Así, una situación grave se transforma en una situación de comicidad (y viceversa), en una atmósfera de simpatía que acerca a las personas, las comprende y las hermana. Para llevar a cabo este cambio de planos y alcanzar esta nueva inteligencia, el «humorista» debe disponer «de cierta sabiduría humana, fruto de la experiencia, y de una capacidad de observación especial de los otros y de sí mismo. En otras palabras, podría decirse que el *humour* esconde un juicio implícito, fundado en una concepción del hombre y de la existencia humana. Es lo que probablemente explica por qué los niños pequeños son incapaces de experimentar el *humour*» (*Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, París 1969, VII/1, 1189). Pirandello llama «sentimiento de lo contrario» a esta nueva dimensión descubierta a través del humor, que no debe confundirse con la «advertencia al contrario», propio de lo cómico.

\* \* \*

Si el humor florece desde una determinada concepción del hombre y de su existencia, hay que decir que el cristianismo es su expresión más plena y rica. No en vano Kierkegaard considera el humor como la más extrema aproximación del hombre a lo propiamente cristiano-religioso. Hay algunos que sostienen que solo en el cristianismo es posible alcanzar la plenitud del humor. En realidad, si se examina detenidamente la cuestión se llega a la convicción de que el cristianismo y el humorismo van de la mano, aunque a primera vista parezca lo contrario: ¿cómo es posible conciliar el absoluto de Dios y el sentido del humor? Además, el compromiso cristiano de vivir bajo el cielo de este absoluto, en una tensión de dramática seriedad, ¿no excluye acaso cualquier evasión desde el humor?

Antes de examinar el problema, podemos preguntarnos: ¿tiene Dios sentido del humor? El teólogo protestante norteamericano H. G. Cox dio al último

capítulo de su obra *Feast of the Fools* un título desconcertante: *Christ the Harlequin*. Según Cox, Dios creador es esencialmente un *Deus ludens*, en concordancia con los padres griegos que veían en la creación una suerte de juego. Y agrega:

«Según algunos de estos teólogos, el *Logos* eterno que luego se encarnaría, estaba junto al Padre durante la creación para celebrarla y para alegrar al Padre por lo que estaba haciendo. Hugo Rahner, un pensador católico de nuestro tiempo, está de acuerdo con ellos. Él cree que el término hebreo usado en el libro de los *Proverbios* (8, 27-31) para describir la actividad del *Logos* puede traducirse de manera más exacta con la palabra “danza” [...]. Aunque esta interpretación es discutible, la idea es brillante. Mucho tiempo antes de yacer indefenso en un pesebre, de expulsar a los vendedores del templo y de pender de la cruz, el espíritu de Cristo estaba presente en la creación danzando. Esto habría podido dar a los exégetas y teólogos una base para discutir lo cómico. Pero no fue así. A pesar de una que otra mención, lo esencial del trabajo teológico sobre lo cómico fue realizado solo en tiempos recientes, y puede resumirse en la noción según la cual tanto para el cristianismo como para la sensibilidad cómica nada debe tomarse demasiado en serio. El mundo es importante, pero no de manera absoluta. Como el bufón, el hombre de fe puede sonreír ante las pretensiones del príncipe, porque sabe que el príncipe no es más que un hombre que un día será reducido a polvo» (tomado de B. Mondin, *Dalla teologia radicale alla teologia «comica»*, Coines, Roma 1970, 127-128).

El padre H. Rahner, citado por Cox, retoma en su notable libro *L'Homo ludens* (Paideia, Brescia 1969) el discurso dejado por J. Huizinga en la última página de su libro homónimo (*Homo ludens*, Alianza, 2012), en el que demuestra que la perfección ideal de la ética humana es una misteriosa reproducción de la eterna Sabiduría que juega desde el principio delante de Dios. Desde aquí Rahner toma el argumento para intentar una interpretación teológica y religiosa del juego. Los análisis y los enfoques son seductores, pero no podemos demorarnos en estos porque desplazan, si bien levemente, la cuestión del humor a lo propiamente lúdico.

Entonces, ¿tiene Dios sentido del humor? La respuesta se nos da en primer lugar a partir del misterio de la Encarnación. Que el Dios eterno e infinito, cuyo rostro nadie puede ver y luego seguir vivo (*Es* 33,20), el que «habita una luz inaccesible» (*1 Tm* 6,16), el «alfa y omega» (*Ap* 1,8), *semper maior* de cuanto se pueda decir o pensar de él, *supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil* (San Hilario, *De Trinitate*, 1. I, c. VI, en PL, X, 29): que este Dios asuma la naturaleza humana y se convierta en un hombre como nosotros; que sufra como nosotros la sed y el hambre, la soledad y la enfermedad, el frío y el calor; que padezca como nosotros las pasiones y la muerte; que se someta a los caprichos de los hombres; que «se una con la Encarnación en cierto modo a todos los hombres» (*Gaudium et spes*, n. 22), todo esto trastorna la mente. Pero si el hombre se confunde, Dios «se divierte»: una diversión que es amor infinito, que escapa a toda comprensión, sobrepasa cualquier medida. Detrás del escándalo de la Encarnación se abre el abismo inexplicable de la «riqueza» del amor y de la «sabiduría» con los que Dios dispuso la trama secreta de los hechos que tejen la historia humana (*Rm* 11,33). Si la base del humor reside en la ley del contraste y la yuxtaposición de los opuestos, hay que concluir que, cuando hablamos de humor, Dios es el maestro insuperable.

Este humor divino acompaña la obra de la salvación y se encarna en elecciones que no terminan de sorprender. «Escogió a los que el mundo tiene por insignificantes, a los que trata con desprecio, a aquellos que nada valen, para anular a los que piensan que son algo» (*1 Cor* 1,28). Toda la historia de la Iglesia es una secuencia de elecciones – de personas, de acontecimientos, de instrumentos – a las que Dios recurre con invariable sentido del humor y que le confieren un inconfundible sabor de optimismo y de alegres sorpresas.

\* \* \*

La existencia cristiana debe enmarcarse y comprenderse en esta perspectiva humorística. Paradójicamente, su historia oscila entre el Dios eterno y los sucesos cotidianos, a menudo insignificantes; entre la victoria definitiva del Señor y nuestras impotencias y derrotas; en una Iglesia que es, al mismo

tiempo, esposa inmaculada y comunidad de pecadores. Todo esto arroja sobre la existencia cristiana una luz nueva, que permite ver a los hombres y las cosas desde ángulos ricos en significados. Cuando se lo concibe en clave cristiana, el humor no cierra los ojos frente a la fealdad y la miseria de la vida; tampoco se para ante ellas como un juez, como sucede con la ironía, la sátira y el ingenio. Guiado por la fe, el humor permite vislumbrar el gran proyecto común de Dios; arroja aquí su pensamiento y se ríe mientras descubre la estupidez de los mortales. En el «humorista» se esconde una extraordinaria fuerza de resiliencia y una irreprimible libertad de ser; su reino está más allá de los contrastes terrenales y ninguna fría evaluación logra deprimirlo.

«El núcleo íntimo del humor (cristiano) reside en la fuerza de lo religioso. El humor mira lo terrenal y lo humano en su insuficiencia delante de Dios. Pero los mira en el espejo del amor de Dios, sin que por ello tenga que hablar de Dios. El humor habla desde la resignación del conocimiento y observa que todo lo terrenal es imperfecto. Sin embargo, esta misma resignación lo despoja, a su vez, de lo humano y lo eleva a la certeza de que todo lo finito está rodeado de la gracia de Dios. Así, el humor es piedad y amor por el mundo, precisamente ahí donde se manifiesta su insuficiencia y su necesidad. El hombre que tiene sentido del humor ama el mundo, a pesar de sus imperfecciones, lo ama incluso en ellas. El amor es siempre un “sí” a lo que existe, es una alegría auténtica por el ser. De esa forma, el amor que el humor tiene por el mundo es al mismo tiempo alegría del mundo, gratitud a Dios por dejarnos vivir en este mundo imperfecto» (L. Boros, *Sperimentare Dio nella vita*, Queriniana, Brescia 1978, 34).

\* \* \*

Uno de los efectos más importantes del humor cristiano es la desmitificación de uno mismo y de los demás. Hay días en que todos estamos tentados de vernos como héroes, en grandes poses, sobre pedestales de todo tipo de materiales. En esas horas de gracia, nos sentimos dueños del mundo, capaces de desafiar y vencer esas debilidades en las que, quien más quien menos, caemos todos. En cada uno de nosotros hay algo de Pedro proclamando: «Aunque tenga que morir contigo, yo jamás te negaré» (Mc 14,31). El choque con la realidad de nuestra miseria, una vez que esta se adueña de nuestra vida y extiende sobre

ella su sombra, podría ser dramático. Entonces, el sentido del humor será una verdadera válvula de seguridad. Este no esconde nuestras debilidades, ni las embellece o adorna inútilmente, sino que nos las hace ver con la mirada del Señor: con ese amor que es comprensión de nuestros límites, don de confianza, promesa de perdón. Él sabe que Pedro lo negará tres veces antes de que cante el gallo, pero, en lugar de rechazarlo, le confía su Iglesia. Sabe que la triple negación no es una manifestación de su maldad, sino de su debilidad, y debe haber sonreído frente a la audacia del futuro primer Papa.

En este sentido, el humor logra «redimensionarnos», tanto a nosotros como a los demás. Sobre las ruinas del andamiaje heroico germina la humildad y la confianza. La primera despeja el terreno de cualquier presunción y nos permite caminar en la verdad, nos invita a «fortalecernos en el Señor y en su fuerza poderosa» (*Ef* 6,10), y recuerda «a los ancianos que el mundo no termina con ellos y a los jóvenes que el mundo no comienza con ellos» (Papa Juan XXIII, *Amare la terra col cielo nel cuore*, Gribaudo, Turín 1972, 176). La confianza nos impulsa hacia delante, nos hace intrépidos, nos convierte en protagonistas de historias, nos abre la puerta al amor de los demás.

Se entiende, entonces, que el humor cristiano es un nuevo modo de ser y de sentir: convierte el pesimismo en audacia, el desprecio en piedad, la intolerancia al límite en fecunda aceptación. Esta novedad bienhechora deriva del hecho de que, en la perspectiva del humor, la existencia y los acontecimientos adquieren sentido y valor no en sí mismos, sino en Dios, que «sabe cómo estamos hechos; tiene presente que somos polvo» (*Sal* 103,14). Aislada de la redención de Cristo, la realidad humana horroriza, pues es prisionera del mal, de lo banal, del hastío, de la desesperación. «Innumerables son las cosas espantosas, pero nada hay más espantoso que el hombre», afirma Sófocles en *Antígona*. ¿El hombre? «Un miserable comediante, que se pavonea y se agita en el escenario y del que nunca se vuelve a hablar» (Shakespeare, *Macbeth*, Acto V, Escena V); un «átomo irrisorio, perdido en el cosmos inerte e ilimitado [...], sin sentido ni propósito» (J. Rostand, *L'homme*, París 1962, 173). ¿La vida humana? Un camino en el que nos topamos con «ladrones, espectros, gigantes, viejos, jóvenes, mujeres, viudas, hermanos adúlteros. Pero siempre

nos encontramos con nosotros mismos» (J. Joyce, *Ulisse*, Mondadori, Milano 1960, 289).

¿Resultado? Disgusto, rechazo, culpa que se expresa en acritud, en ironías amargas, en carcajadas sin alegría. El humor lleva a cabo una inversión de perspectiva. No se ve al hombre como algo aislado y abandonado a su miseria, sino a la sombra del amor de Dios, que nos comprende y usa su misericordia; no nos ve como una «cosa espantosa», sino como un hijo amado que, cual niño caprichoso, cree que puede prescindir de los padres; sujeto antes de indulgencia que de condena, de ternura antes que de severidad.

\* \* \*

Esta mirada tierna e indulgente nos da la gracia, porque la verdadera gracia consiste en reírnos de nosotros mismos: de nuestros fracasos, de nuestros sueños rotos, de nuestros vuelos perdidos. El humor nos permite desdramatizar los sucesos, destacar la relatividad de las cosas, eliminar todo resto de fatalidad, para colocar las cosas en su justa perspectiva. Gracias a su célebre sense of humour, expresión de la esperanza cristiana y de una fe viva, sir Thomas More logró restar importancia incluso a su muerte. Mientras subía las escaleras del patíbulo exclamó: «Por favor, señor Lugarteniente, ¿podría darme la mano para subir con seguridad? Después, para bajar, no se preocupe que me las arreglaré solo». Anima incluso al verdugo: «Arriba, amigo, ánimo, cumple tu trabajo sin temor. Pero ten presente que tengo el cuello más bien corto: cuida de golpear derecho para no manchar tu reputación» (R. W. Chambers, *Tommaso Moro*, Rizzoli, Milano 1965, 461).

La sensación de insatisfacción de la que a menudo somos víctimas, proviene del hecho de que el mundo no va como quisiéramos y de que la Iglesia no piensa como quisiéramos. Aquí es donde el humor viene en nuestra ayuda: nos hace tomar distancia de nuestros propios puntos de vista y nos recuerda que no somos los únicos inteligentes, los únicos que pensamos correctamente y que tenemos el Espíritu Santo a nuestra disposición. En el espacio creado por el

humor, las tensiones se liberan, muchas cosas se ven mejor y encuentran su lugar.

«Demasiada gente está excesivamente cerca de las cosas. Y así la visión es parcial, distorsionada, centrada en los detalles, sin perspectiva, sin matices, marcada por la pasión, por los colores demasiado cargados. Al respecto, son significativas ciertas discusiones entre personas graves, tensas, enfadadas, amargadas, nerviosas, incluso histéricas, que convierten cada problema en una tragedia, cada novedad en herejía, cada crítica en un desastre, cada protesta en revolución. La confusión celebra triunfos indecibles. En cambio, es urgente, es sano construir un lugar en el corazón del que brote una sonrisa que mejore la capacidad de mirar todas las cosas con benevolencia, con sentido de los límites, los propios y los ajenos» (A. Pronzato, *Coraggio gridiamo*, Gribaudi, Turín 1970, 45).

Esta capacidad es también la libertad de espíritu, que permite dominar los acontecimientos y navegar por los mares de la serenidad y la confianza. Un teólogo que es todo menos superficial, el cardenal H. de Lubac, escribe:

«En medio del sufrimiento, mírate con humor de vez en cuando, para escapar del veneno que destila. Créeme, es un remedio más efectivo que cualquier combate heroico. Además es más fácil, por poco sensible que seas a la comedia humana, sin ponerte, eso sí, fuera de juego» (*Nuovi paradossi*, Ed. Paoline, Roma 1957, 79-80). Y refiere luego el consejo de un cenobita anónimo: «Si tu alma está turbada, ve a la Iglesia, póstrate y reza. Si tu alma aun está turbada, ve a ver a tu padre espiritual, siéntate a sus pies y ábrele tu alma. Y si tu alma sigue turbada, retírate a tu celda, acuéstate en tu estera y duerme» (ibid).

\* \* \*

Lo contrario del hombre con sentido del humor es el rencoroso. Desprovisto de todo sentido de lo relativo, se toma todo en serio, especialmente a sí mismo; ajeno a la debilidad humana sustancial, no sabe compadecerse; su sonrisa, cuando la hay, es atrofiada; su presencia no despierta ni confianza ni simpatía;

habla de Dios como juez y guardián de la ley, más que como padre. Cuando uno de sus proyectos fracasa, o sus amigos desaparecen, se deja llevar por una amargura que envenena su existencia. Generalmente ansioso, también es «pesado», porque está cargado con sus propios puntos de vista, sus propios estados de ánimo, sus propias desilusiones.

El cristiano con sentido del humor, en cambio, cuando se encuentra con la desilusión, comprende y sonríe: entiende sus limitaciones y sonríe ante el derrumbe de sus ilusiones. La inteligencia de lo relativo lo traslada al terreno de lo absoluto: así puede situarse en el lugar que le corresponde, en relación con un Otro inmensamente mayor que él, que lo envuelve con la Providencia benévola. Por ello, C. Champollion, hablando de Tauler (en *Études Germaniques* 20 [1965] 49), habla del humor como un don extremadamente frecuente entre los místicos. Es decir, entre personas que «no se hacen excesivas ilusiones sobre la santidad de su estado, ni sobre el valor de las observancias y ejercicios, que sin embargo practican con extrema seriedad».

Sonríe, se decía. Y nos recuerda una página de K. Rahner en la que sostiene que Dios «se ríe en los cielos», como leemos en el *Salmo* 2,4: «El que tiene su trono en el cielo se ríe». Ante el tumulto de los pueblos que quieren liberarse de su dominio, Dios se ríe.

«Ríe con calma, escribe Rahner. Casi se podría decir: como si todo esto no le tocara. Lleno de compasión. Conoce perfectamente el amargo drama de esta tierra. Dios se ríe, dice la Escritura. Y con ello, afirma que hasta la más pequeña risa pura y plateada que brota de cualquier parte, de un corazón justo, frente a cualquier nadería de este mundo, refleja una imagen y un rayo de Dios. Es un reflejo del Dios victorioso, señor de la historia y de la eternidad. De ese Dios cuya risa muestra que, al final, todo es bueno» (*Im Heute Glauben und Alltägliche Dinge*, citado a través de A. Pronzato, *Coraggio gridano*, cit., 37).

\* \* \*

Si por un lado el humor, como sentido de lo relativo y del límite, conduce al desprendimiento de uno mismo y establece la humildad, por otro lado, es una invitación a la confianza, incluso a la audacia. El espacio en el que se mueve ya no es nuestra propia capacidad, la fuerza de nuestros medios o las circunstancias particularmente favorables, sino la fe en Dios y la certeza de que sus planes no pueden fracasar, a pesar de las limitaciones humanas y los poderes del mal. En el mosaico del ábside de San Pablo Extramuros, el Papa Honorio III se hizo representar muy pequeño, del tamaño del pie derecho del Señor. «Así, con una sonrisa de satisfacción que su barba no puede ocultar, deja al *Pantocrátor* la tarea de gobernar su Iglesia como Señor» (A. Manarache, *Prêtres à la manière des Apôtres*, Centurion, París 1967, 221).

El papa Juan XXII nos dio la lección más sorprendente en este sentido. El humor era una de las principales y más fecundas características de su espiritualidad: se reflejaba en esa sonrisa abierta, cordial, paternal, que era una irresistible invitación a la confianza y a la paz interior. Escribía: «El Espíritu Santo me ha elegido. Se ve que quiere trabajar solo. A veces me siente como un saco vacío que el Espíritu Santo llena de repente de fuerza» (en *Amare la terra col cielo nel cuore*, cit., 241). Se cuenta que un dignatario de la Curia Romana, al ser preguntado por el Concilio, dijo al Papa: «No es posible que el Concilio esté listo para 1963». «Muy bien», respondió rápidamente el Papa, «lo haremos en 1962». Y cumplió su palabra. Cuando las preocupaciones del papado se hacían más pesadas, por la noche, para conciliar el sueño, recordaba que era «solo Angelo Roncalli». Y se dormía tranquilamente. Cuando le llevaron a la silla gestatoria, se sintió humillado al verse levantado tan alto: «Miré entre la multitud, pensé en mi padre y en mi madre, y en lo que habrían dicho si me hubieran visto».

Es memorable su rechazo a los «agoreros» en el discurso de apertura del Concilio (11 de octubre de 1962):

«En el ejercicio diario de nuestro ministerio pastoral, a veces nos sentimos heridos por las sugerencias de personas ardientes de celo, pero que no tienen un sentido superabundante de la discreción y la medida. En los tiempos

modernos solo ven prevaricación y ruina [...]. Nos parece que debemos disentir de estos agoreros, que siempre anuncian acontecimientos poco propicios, como si el fin del mundo estuviera en ciernes».

En las marañas de la historia, el gran Papa supo discernir los designios de la Providencia, que actúa a pesar de los hombres y dispone todo para el mayor bien de la Iglesia. Su humor, que le permitía ver «más allá» y hacia arriba, se expresaba en benéficas oleadas de optimismo.

«El humilde sucesor de San Pedro aún no ha sido tentado por el desánimo. Nos sentimos fuertes en la fe y, con Jesús a nuestro lado podemos cruzar no sólo el pequeño mar de Galilea, sino todos los mares del mundo. Hijos míos, confiad siempre en Dios, que vela por cada uno de nosotros. Dejémoslo en manos del Señor. Siempre hay que confiar en el tiempo. El tiempo repara las cosas [...]. Hay maldad, hay lasitud, hay un torbellino de fuertes tentaciones en el mundo moderno. Pero también existe el bien [...]. Yo soy optimista» (en *Amare la terra col cielo nel cuore*, cit., 305).

\* \* \*

De cuanto acabamos de decir se desprende que el humor está estrechamente vinculado a la verdad y la fe cristianas. De hecho, «la literatura antigua no conoce – y esto es característico – *el humor en un sentido significativo, sino solo cómico: el humor está reservado al cristianismo como expresión de su nueva libertad, que lo eleva, como criatura espiritual, por encima de todas las criaturas no libres*» (G. Sellmair, *L'uomo nella tragedia*, Morcelliana, Brescia 1949, 199). La literatura moderna, inspirada en el nihilismo o el absurdo, tampoco conoce el verdadero humor. En G. B. Shaw y S. Beckett hay ironía, risa amarga, piedad desolada, no el humor que se encuentra en G. K. Chesterton o en Manzoni. Si la literatura refleja la vida, debemos deducir que, sin una auténtica fe religiosa, el humor no existe o es un subproducto de ella. Y sin ella, nuestros días se ven envueltos en la desesperación, la insignificancia y la esclavitud.

Fulton J. Sheen habla extensamente de la doctrina del «Divino Sentido del Humor», traída a la tierra por el Niño, que puede resumirse así: «Nada en este mundo debe tomarse en serio: nada excepto la salvación de un alma. El mundo y su contenido se replegarán un día sobre sí mismos como la tienda de un árabe: no debes vivir exclusivamente para esta vida». El conocido autor afirma que el humor permite al hombre ver «a través» de este mundo el mundo mejor que le espera; que el verdadero cristiano no debe cuidar en exceso su propia vida y sus posesiones; que «el ateo, el agnóstico, el escéptico, el materialista se ven obligados a tomarse en serio a sí mismos, privados como están de una cumbre espiritual desde la que verse en su ridículo»; que solo la misericordia de Dios puede consolar al pecador; que los que rechazan la necesidad de un Salvador que perdone sus pecados son tan ridículos que provocan incluso la risa de Dios; que las realidades creadas son medios, no fines, que deben utilizarse con sabiduría. Y finalmente concluye:

«Es muy posible que el día del Juicio Final el Señor conceda una gracia especial a quienes, en lugar de tomarse el mundo en serio, hayan hecho de cada cosa humana un escalón hacia el Cielo. A los que no se hayan sobrevalorado ni a sí mismos ni al mundo, a los que, en definitiva, tengan el divino sentido del humor, les ofrecerá su sonrisa» (*La felicità del cuore*, Richter, Nápoles 1952, 89).

Este artículo se publicó en [La Civiltà Cattolica](#) Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## La encíclica *Magnifica humanitas*. custodiar lo humano en la revolución digital

Julio L. Martínez

La Civiltà Cattolica

La primera encíclica de León XIV, *Magnifica humanitas* (MH)<sup>1</sup>, pone sobre la mesa los debates que más acucian a la humanidad en torno a la tecnología – sobre todo la imparable inteligencia artificial (IA) – y el poder. Y no lo hace como si fuera un espectador horrorizado, sino desde dentro de la experiencia humana y la Revelación cristiana, de cuya sinergia nace la Doctrina social de la Iglesia (DSI) que, en esta específica materia, ya había producido en enero de 2025 la valiosa reflexión *Antiqua et nova*, la Nota conjunta de los dicasterios para la Doctrina de la Fe y para la Cultura y la Educación sobre la relación entre la IA y la inteligencia humana.

MH comenzó a gestarse el mismo día en que fue elegido sucesor de Pedro y escogió nombre como papa 267º de la Iglesia. Si León XIII lideró la Iglesia en el paso del siglo XIX al XX abriéndola con determinación a los desafíos de la humanidad en tiempos de la revolución industrial, León XIV hace lo mismo en la revolución tecnológica, en la que el poder y las ubicuas tecnologías se entrelazan con el tejido de la vida cotidiana, moldean los procesos de toma de decisiones en todas las áreas y marcan el imaginario colectivo. El mundo se mueve hoy sin rumbo cierto, en manos de liderazgos autorreferenciales y prepotentes que se rigen por la lógica de la fuerza bruta y no sólo prescinden del horizonte del bien común, sino que incluso se mofan de la legalidad internacional. Ante esto el papa Prevost llama a alzar la mirada con serenidad, diálogo y verdad.

En la encíclica se utilizan distintos indicadores para caracterizar la profunda crisis espiritual y cultural que vivimos: nihilismo, polarización, desvinculación, desconfianza, «cultura del poder», desprecio de la fragilidad, guerra... Y se revisan varios ámbitos especialmente afectados por la digitalización: la verdad perdida en la vida pública, la educación desorientada, el mundo laboral amenazado, la fragilidad de las familias y de los jóvenes, las nuevas formas de esclavitud y las patologías del poder con la guerra como expresión principal, tanto en sus formas visibles como otras híbridas no menos dañinas. No son fenómenos aislados, sino interactuantes. El impresionante poder de la tecnología para curar, conectar, educar y cuidar la casa común, se da a la vez que su capacidad para dividir, descartar y ser surtidor de injusticia. En abstracto y por sí misma no es un mal ni tampoco es la panacea a los problemas de la humanidad, pero eso no significa que sea axiológicamente neutral, porque su realidad misma configura posibilidades de hacer y destruir y además recibe direccionalidad – «toma rostro» (MH 9) —de quien la posee, financia, regula o utiliza.

La gravedad del momento es tal que no cabe cruzarse de brazos ni dejar que las fuerzas del mercado ordenen el paisaje o esperar soluciones de las desgastadas instituciones públicas. Urge la implicación de todos los actores, y la Iglesia, que

ejerce su diaconía de *sacramentum mundi*<sup>2</sup>, debe «acompañar los procesos culturales y sociales, de modo particular las transiciones difíciles», y «hacerse cargo de los conflictos: no solo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino de los que afectan a todo el mundo»<sup>3</sup>. El sucesor de Pedro mira de frente las amenazas, entrando a fondo en la materia y alzando la mirada a Jesucristo. Prácticamente es la única autoridad moral mundial que queda y la gente de bien – sea o no católica – lo agradece mucho. En su reciente viaje a España esto ha quedado patente.

### **En la historia habla el Evangelio activando caminos de discernimiento comunitario**

La historia es el lugar donde el Evangelio interpela y acompaña la experiencia humana (cf. MH 2). Si hoy disponemos de «un corpus de principios y criterios compartidos, es porque esta lectura de la historia a la luz de la fe nunca se ha interrumpido y ha sabido dejarse interpelar por las preguntas de cada generación» (MH 45). En efecto, la DSI está en continuo aprendizaje como receptor de los sentires y los saberes del pueblo (*sensus fidei fidelium*), activador de debates y catalizador de la participación inclusiva de las diversas voces, también la voz de los pobres, que «son sujetos de una inteligencia específica, indispensable para la Iglesia y la humanidad»<sup>4</sup>. Y busca concreción: los grandes principios sociales no son para quedarse en generalidades que no interpelan a nadie, así sólo son útiles para soslayar los compromisos con la realidad, transformándose en ideología.

Por sentido histórico, León XIII respondió a cuantos objetaban que la Iglesia no debía desperdiciar energías en cuestiones mundanas, que el anuncio del Evangelio no puede olvidar la vida concreta de los pueblos, y hoy León XIV hace lo mismo a los que quieren callar la voz de la DSI en las encrucijadas críticas de nuestro tiempo, sumando su voz a «un *corpus* vivo de verdades, que custodia e interpreta la vocación de la humanidad a una vida plena y justa» (MH 3). La encíclica se ve a sí misma como un ejercicio de «teología de la

comunidad en la historia», que busca abrir «caminos de discernimiento comunitario» (MH 27) para afrontar los grandes desafíos y preocupaciones de la humanidad, poniendo en juego la sabiduría acrisolada por la tradición cristiana.

Es sanador ver cómo el Papa vuelve a la herida de la memoria cristiana por haber tolerado la esclavitud durante muchos siglos (cf. MH 176). Pide perdón por ello y lo presenta como un claro ejemplo del necesario progreso de la Iglesia en la comprensión de las verdades perennes de la Revelación que custodia. Si el hecho, por un lado, no desmiente la continuidad a lo largo de toda la historia de la convicción evangélica acerca de la dignidad de todo ser humano, creado a imagen de Dios y redimido por Cristo; por otro, sí avergüenza por haber tardado dieciocho siglos en explicitar oficialmente la total incompatibilidad de la esclavitud con dicha dignidad. El recuerdo de la complicidad y la ceguera del pasado ante la injusticia de la esclavitud no quiere quedarse en una expresión de *mea culpa* sincera, es un compromiso histórico firme por el discernimiento y la responsabilidad en evitar esclavitudes en el presente (cf. MH 177). Así como hemos acabado reconociendo el carácter intolerable de la esclavitud, hace falta hoy una «conversión» colectiva para reorientar la tecnología, pues todos estamos llamados a rechazar lo inaceptable, pero ojalá no tardemos en reaccionar, porque el desarrollo de la IA es exponencial y vertiginoso.

## Recuperar la verdad en la vida pública

Cita el papa a la filósofa Hannah Arendt recordando su reflexión de que los súbditos ideales no son tanto aquellos ideológicamente convencidos, sino «las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)»<sup>5</sup>. Si aquello lo podía afirmar la filósofa judía a mitad del siglo XX, qué no podremos decir hoy en un ambiente digital en que «la información circula completamente desconectada de la verdad de los hechos»<sup>6</sup>. El orden digital suprime la firmeza y la duración de lo fáctico, moldeándolo y

manipulándolo a voluntad, al diluir la realidad como referente. La desinformación no surge con la IA, pero sí se multiplica con ella.

El resultado es que socialmente vivimos en la desconfianza, y, en la escena mundial, enfangados en un «multipolarismo desordenado y conflictivo» (MH 201) donde impera la ley del más fuerte. Estamos inmersos en una «profunda crisis espiritual y cultural» (MH 204) en la que «el nihilismo y el pragmatismo terminan entrelazándose y normalizando errores gravísimos» (MH 206). En lugar de favorecer el debate y la participación, las tecnologías frecuentemente se usan «para construir narrativas sesgadas y difuminar los límites entre lo verdadero y lo falso, mezclando datos y opiniones» (MH 132). Lo tienen muy fácil las teorías de la conspiración que adoptan la forma de microrrelatos calmantes de la ansiedad en la pérdida de la identidad, polarizando la sociedad y creando artificialmente «enemigos» a quien culpar: los inmigrantes y refugiados se llevan la palma entre los más fáciles de estigmatizar (cf. MH, 81).

Para recuperar la comunicación social, nuestro mundo –crispado y polarizado– tiene una necesidad desesperada de sujetos que no participen en la vida pública como facciones que buscan ventajas o intereses particulares, sino como cauces de encuentro de la verdad que «se construye a través de vínculos de confianza y prácticas compartidas, en un diálogo honesto con los demás y con el mundo. Solo la búsqueda compartida de la verdad de los hechos, asumida como bien común, puede sentar las bases de una comunicación justa» (MH 132). Precisamente, eso se corresponde con el ser mismo de la Iglesia, que no existe para sí misma, sino para llevar al mundo la alegre noticia del Evangelio de Cristo. Por eso el diálogo de la Iglesia es *diakonía* o *ministerium* – sacramento de su modo dialogal de ser – y no solo un método de relación con el mundo. Todos los servicios de su ministerio deben estar bajo el signo del diálogo, que, a su vez, está al servicio del bien de todos dejándose interpelar por la realidad perturbadora del mundo y pensándolo críticamente para compartir sus alegrías y tristezas y comprometerse con él. Esa misión reclama de la Iglesia vocación de donación y servicio, así como continua conversión de «las relaciones y las estructuras eclesiales de aquellas distorsiones que generan desigualdades, falta de claridad y atropellos» (MH 89).

## A través del límite a la plenitud

El caminar en la historia se da indefectiblemente en medio de los límites de la existencia: muchos vienen de la finitud (cf. MH 122) y no pocos de la corrupción moral (cf. MH 121). Es propio del ser humano esforzarse por aliviar los sufrimientos, y «la innovación tecnológica puede ser participación en el acto divino de la creación» (MH 111); pero no lo es negar su finitud constitutiva ni renegar de aquello que le hace ser imagen de Dios: la capacidad de relación y de amor (cf. MH 126).

Descubrimos la vulnerabilidad común de la condición humana y al tiempo las heridas de una gran parte de la humanidad por la desigualdad y la inequidad en la distribución de la riqueza y el uso del poder, y también la vulnerabilidad de la naturaleza y los daños, algunos irreparables, que hemos causado. Descubrir la vulnerabilidad de la bioesfera entera y del planeta mismo nos enseña cosas nuevas sobre Dios y también sobre la acción humana: esta comporta una responsabilidad que se extiende en el tiempo y en el espacio y que remite también a la esfera de lo no humano: el verdadero desarrollo integral encuentra hoy «un criterio decisivo de verificación de la ecología integral» (MH 84). Así, la «cuestión social» de León XIII se ha convertido, por pura necesidad, en «cuestión eco-social» o «ecológica», en el sentido más radical del término (cf. MH 110) y en un contexto de posmodernismo tecnológico: esas son «cosas nuevas» que afronta León XIV.

En virtud de la Encarnación de Dios en la historia, percibimos que los límites no son simples defectos que hay que corregir, sino «lugares» donde el ser humano madura y se abre a la relación: «la finitud, cuando se acoge en la verdad, no empobrece al ser humano, sino que lo abre al reconocimiento del rostro de Dios y del otro» (MH 122). Precisamente porque experimentamos el límite – la vulnerabilidad, el dolor, el fracaso – podemos «reconocer la dignidad propia y ajena como inviolable [...] e intuir una fraternidad más grande que él mismo y de reconocer la injusticia como escándalo» (ibid.).

La Iglesia recuerda, con voz humilde pero firme, que la verdadera realización no nace de la eliminación de las fragilidades, sino de la libertad y la responsabilidad entrelazadas con el cuidado recíproco y la solidaridad, y que el progreso se mide por el respeto a la dignidad de cada uno y por el bien común de los pueblos, no sólo ni fundamentalmente por el aumento del PIB<sup>7</sup>. Ese realismo histórico, que hunde sus raíces en la Encarnación histórica del acontecimiento cristiano, pone en tensión hacia un horizonte utópico, dándonos fuerza para vivir transformando la realidad, manteniendo las tensiones constructivas entre la fe y la justicia, lo particular y lo universal, la idea y la realidad, la tradición y la innovación, los medios eficaces y la sobriedad solidaria. Estamos llamados a ser «más que humanos», aceptando la posibilidad de trascendernos a nosotros mismos con la gracia de Dios, pero no para renegar de nuestra humanidad, sino alcanzar nuestro ser más verdadero. Se abre a la esperanza de la plenitud humana «quien permite que Dios sea Dios», es decir «quien reconoce la medida infinita sobre cada hombre, sin pretenderla para sí mismo»<sup>8</sup>. La humanidad – *magnífica* y herida – está marcada por la experiencia de límite y la vocación de plenitud: ambos pertenecen a su condición y expresan su relación fundante con Dios<sup>9</sup>.

Fijos los ojos «en el rostro de Cristo» podemos caminar hacia la plenitud sin despreciar la debilidad y comprender que «el ser humano está llamado a ser colaborador en la obra de la creación, y no espectador resignado ante los procesos tecnológicos que limitan su libertad y su responsabilidad» (MH 233). En ese camino, el Espíritu Santo infunde en el corazón de cada persona – donde habita la verdad<sup>10</sup> – la ley interna del amor que confiere «la capacidad de reflexionar críticamente, de elegir y amar gratuitamente, y de establecer relaciones auténticas» (ibid.). O en palabras del papa Francisco: «La plenitud es esa atracción que Dios pone en el corazón de cada uno para que vayamos hacia aquello que nos hace más libres»<sup>11</sup>.

**El imperativo de religación y el «ordo amoris»**

En virtud de su capacidad autotrascendente única para relacionarse con todas las demás criaturas, los humanos tienen la enorme responsabilidad de elegir un futuro que sea realmente del conjunto y no solo para ventaja de una parte. En este cambio de época que ha descolocado casi todo, la DSI convoca a una nueva forma de estructurar la vida en sus dimensiones personales y sociales, en el marco de la «casa común». Recuerda el Papa que *Laudate Deum* denomina esto «antropocentrismo situado», como expresión de la «sublime comunión» de todos los seres<sup>12</sup> y, al mismo tiempo, de la singularidad del ser humano entre ellos (LS 90). Éticamente ambos movimientos ponen ante «el imperativo de religación»<sup>13</sup>, como ha enseñado con pasión el francés Edgar Morin, que acaba de fallecer a los 104 años: «Cuanto más tomamos conciencia de que estamos perdidos en el universo y de que estamos metidos en una aventura desconocida, más necesidad tenemos de ser religados a nuestros hermanos y hermanas en la humanidad»<sup>14</sup>.

El acto humano, como acto moral, se expresa hoy de manera privilegiada en la religación, en la medida en que se reparan brechas y fracturas existentes entre generaciones, entre diferentes pueblos y culturas, entre los cada vez más ricos y los cada vez más pobres, entre hombres y mujeres, entre economía y ética, entre la humanidad y el planeta Tierra. Es la cultura del encuentro que tiende puentes y crea condiciones de inclusión y participación, pilares de la justicia social. Acaso donde esto queda más patente sea cuando se logra que las personas con limitaciones y fragilidades especiales «no sean receptores pasivos, sino que participen en la vida social como protagonistas del cambio. Subsidiariedad y participación son los dos pilares de una inclusión efectiva»<sup>15</sup>.

La religación la concentra el papa agustino en las capacidades de relación y de amor, distintivas del ser persona, y ambas toman consistencia en el ordo amoris a través del cual san Agustín define la virtud<sup>16</sup>. En efecto, la caridad es núcleo de toda la vida y virtud suprema que ordena todas las demás, y las relaciones son las estructuras que dan orden y propósito al amor. Es el amor como motor de la existencia que transforma el corazón y nos impulsa a buscar a Dios y salir al encuentro del prójimo, donde se encuentra también el «sí mismo» (Mt 22,37-

40; *Mc* 12, 29-31). Y, en particular, el prójimo más necesitado, con la concreción propia de una compasión activa y con el paso de la respuesta individual a la comunitaria e institucional, y del propio grupo a la universalidad, como enseña el buen samaritano (cf. *Lc* 10, 25-37), gran compendio del orden del amor (cf. DT 105-107). La encíclica recuerda que ningún sistema tecnológico, por sofisticado que sea, «genera un corazón que se entrega, ni una conciencia capaz de discernir el bien. Incluso cuando las máquinas sobresalen en eficiencia, el centro de la historia sigue siendo un rostro humano que exige ser contemplado» (MH 233).

Como cabía esperar, el Papa echa mano del obispo de Hipona para referir la tensión bipolar de los dos amores que viven en cada corazón (cf. MH 130) y dan lugar a lo largo de la historia a dos modos de construir y habitar el mundo – dos ciudades – simbolizadas en dos iconos bíblicos: el «síndrome de Babel» y el «camino de Nehemías». Aplicando cierta libertad interpretativa desde del pasaje bíblico, Babel simboliza «la idolatría del lucro que sacrifica a los débiles, la uniformidad que aplanas las diferencias, la pretensión de un lenguaje único – incluso digital – capaz de traducirlo todo, incluso el misterio de la persona, en datos y rendimientos» (MH 10). La reconstrucción de Jerusalén impulsada por Nehemías pone de relieve el valor del trabajo compartido para hacer que la ciudad de Dios sea un lugar seguro para los exiliados que regresaron (ibid.)<sup>17</sup>.

De ahí que el dilema no es un «sí» o un «no» a la tecnología, sino entre elegir «un poder que pretende dominar el cielo y un pueblo que, en presencia de Dios, se pone a trabajar unido para levantar de nuevo las murallas de la convivencia fraterna» (MH 9).

### **Comunidad-Pueblo vs. Elitismo posthumano**

En la encíclica encontramos una hermenéutica antropológica que permite ubicar adecuadamente la dimensión comunitaria de la existencia personal, confrontado los sueños que, al entrelazar tecnología y poder, prefieren centrarse en un sujeto aislado más preocupado por sus ganancias y bienestar

que por el desarrollo humano inclusivo y el bien común. Ahí nos topamos con el transhumanismo incurriendo en la crasa aporía de una tecnología que promete «liberar de toda fragilidad» y, al tiempo, «deja atrás a pueblos enteros» (MH 12) sin ningún escrúpulo, con sueños prometeicos que olvidan que edificar en el bien requiere aceptar los límites humanos. Quien se deje seducir por esas ensoñaciones que prometen superar la condición vulnerable humana a través de una «salvación» técnica (cf. MH 117), caerá en el dislate de inmanentizar una «salvación» exclusiva de una elite hipertecnologizada y megalómana que se cree todopoderosa y opera sin límites morales.

El ser humano es persona, esto es, individualidad e interioridad irreductible, pero también relación constitutiva<sup>18</sup>. Es en el ámbito comunitario donde se toma conciencia del valor de los otros en la propia autorrealización. Este sentido de comunidad acentúa que, además de derechos, se tienen deberes con respecto a los otros («ob-ligaciones», esto es, vínculos con los otros). El carácter comunitario, lejos de menospreciar los derechos inalienables de los individuos, recuerda que nos hacemos gracias a la interacción con los otros y que somos un portentoso tejido de relaciones. Ahí entra la correlación pueblo-persona que tanto ponderaba el papa Bergoglio: «Cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo, y al mismo tiempo no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona»<sup>19</sup>. Pueblos no cerrados en sí mismos, sino con diversidad interna y apertura a la familia humana universal.

Enseña la teología de la creación que Dios crea al ser humano a imagen de su ser uno y trino, consiguientemente, para la comunión en la diversidad; y la teología de la redención muestra que, a pesar de la resistencia desobediente de este, Dios no renuncia a ofrecerle un camino de reconciliación hacia la fraternidad de toda la familia humana. La historia de la salvación, que acontece en la historia humana «ve, por tanto, un nosotros al inicio y un nosotros al final, y en el centro, el misterio de Cristo, muerto y resucitado para “que todos sean uno” (Jn 17, 21)»<sup>20</sup>. Justo lo contrario a la simplificación de esquemas – «yo primero», «amigo-enemigo», «nosotros-ustedes» – que minan la confianza recíproca entre personas y entre naciones (cf. MH 202).

Frente al individualista elitismo posthumano al que aspira el transhumanismo, se alza una antropología relacional cimentada en una «lectura de la encarnación, que incluye en su propio concepto tanto el *homo capax Dei* como el *Deus capax hominis*, definiendo así, en Cristo, tanto la radical vocación humana a la divinización como la condescendencia misericordiosa y amorosa de toda la economía divina en la que Dios expresa y expone su propio ser»<sup>21</sup>. Ese es uno de los leitmotiv más presentes en la encíclica: en Cristo conocemos que lo que salva lo humano no es la autosuficiencia potenciada y desencarnada, sino la relación que libera y la comunión que transforma (MH 128). Si las ideologías ansían superar técnicamente los límites y dominar, «el misterio del Hijo de Dios que entra en nuestra condición narra un movimiento opuesto: el Dios vivo que desciende a nuestra historia para liberarnos de toda esclavitud, asume nuestra debilidad y la transforma en lugar de salvación» (MH 232).

### **Concentración de poder y paradigma tecnocrático**

La capacidad para construir y destruir está hoy inmensamente potenciada por una tecnología, en pocas manos y bajo control de poderosas empresas, con clamorosa ausencia de marcos éticos e instituciones políticas y jurídicas a la altura de los retos. A los que detentan su poder no les interesan las reglas y ni siquiera disimulan que se rigen por la ley del más fuerte. Al peligro de concentración se une el de opacidad<sup>22</sup>, pues la complejidad inmensa de los sistemas de IA hace que ningún individuo pueda supervisarlos completamente. Ahí se esconden riesgos evidentes de manipulación para conseguir ganancias empresariales o manejar la opinión pública hacia intereses particulares<sup>23</sup>. Esa realidad es contrastada nítidamente por todos y cada uno de los principios de la DSI desarrollados en el capítulo 2º de MH y sintetizados en su n. 109, a saber: el bien común, el destino universal de los bienes, la subsidiariedad, la solidaridad y la justicia social.

Si el paradigma tecnocrático es «la tendencia a dejar que la lógica de la eficiencia, del control y del lucro gobierne por sí sola las decisiones personales, sociales y económicas» (MH 92), lo contracultural sería convertir la IA en

baluarte contra la expansión de ese paradigma impidiendo que en las decisiones políticas y económicas la tecnología secuestre lo humano, y haciendo que lo proteja, potencie y ayude a elegir sin suplantar a la persona que decide. Eso es «desarmar» la IA, lo cual significa no renunciar a ella, sino sustraerla a la lógica de la competencia armamentística (no sólo militar, sino económica y cognitiva) y, aún más, impedirle su dominio sobre lo humano (cf. MH 110). A mi entender, el papa plantea que esto sólo será posible si los diseñadores, promotores y aplicadores de los sistemas asumimos una responsabilidad ética de promoción humana, lo cual vendrá no tanto de las regulaciones, sino de la conversión al cuidado de lo genuinamente humano. Si la crisis es espiritual y cultural la salida ha de tocar esas raíces.

### **El trabajo centrado en la persona y no en el rendimiento**

León XIV confiere rango de materia principal al significado antropológico y moral del trabajo y a las condiciones del empleo<sup>24</sup>, discerniéndolas desde la dignidad y la justicia social. Podemos seleccionar el párrafo siguiente como síntesis de su planteamiento: «es deseable que la tecnología libere al hombre de trabajos especialmente pesados, repetitivos o peligrosos y que ofrezca un apoyo inteligente a la actividad humana, pero la norma general debe seguir siendo la protección de los puestos de trabajo y del papel insustituible de la persona. El objetivo de obtener mayores beneficios no puede justificar decisiones que sacrifiquen sistemáticamente el empleo, porque la persona humana es un fin y no un medio, y el orden económico debe permanecer subordinado a su dignidad y al bien común» (MH 152).

No entiende que se inicien procesos tecnológicos con el fin de reemplazar el trabajo humano, porque este no es puramente algo instrumental para subsistir o producir y ganar más, sino «una dimensión esencial de la experiencia humana» y «un espacio de expresión, de relaciones y de contribución a la comunidad» (MH 154). Reafirma que «la ayuda más importante para una persona pobre es promoverla a tener un buen trabajo» (DT 115; cf. MH 149) y alerta de que dejar fuera del empleo a una parte de la población destruiría la

estabilidad social, menoscabaría la participación social y, consiguientemente, dilapidaría el sentido de ciudadanía (cf. MH 154).

Con respecto a la «sostenibilidad social», Leone XIV centra el tiro en la familia y los jóvenes. En relación a la familia, «bien social primario» y «frágil» (MH 165-166), avisa sobre «el impacto devastador del desempleo y la precariedad en el tejido familiar. A corto plazo puede parecer ventajoso reducir el coste laboral o maximizar la eficiencia financiera, pero a largo plazo esto socava los cimientos mismos de la convivencia: mientras se celebran los avances tecnológicos, la estructura social se ve progresivamente erosionada como por un virus silencioso» (MH 166).

Y la otra alerta complementaria trata sobre la falta de perspectivas laborales decentes para los jóvenes, tocando de lleno la justicia y la solidaridad intergeneracional. No podemos olvidar que «el trabajo no es solo fuente de ingresos, sino un ámbito decisivo en el que se forma la identidad, se tejen amistades y relaciones, se aprenden responsabilidades concretas y se discierne la propia vocación» (MH 167).

El Papa suma su voz a los que creen que casi ningún empleo quedará indemne e imaginan grandes segmentos de población descartados del sistema. Ante la razonable previsión de que la tecnología «desespecialice a los trabajadores, los someta a vigilancia automatizada y relegue a tareas rígidas y repetitivas» (AN 67), MH advierte sobre la ilusión interesada de pensar que los nuevos modos de trabajar serán mejores y propone el diseño de sistemas centrados en la persona y no solo en el rendimiento (cf. MH 150). No opta por anunciar una catástrofe de proporciones diluvianas, ni pierde la confianza de que aún estamos a tiempo de hacer algo justo, pero tampoco confía en que el mercado y la lógica de los negocios traerán soluciones sociales dignas. Necesitamos diálogo a todos los niveles, y la DSI aporta sus reflexiones abierta a dialogar con todos los que estén dispuestos a humanizar el mundo: no tiene políticas concretas; pero sí sabiduría moral sobre el sentido humano y divino del trabajo.

## De la «guerra justa» a la «paz justa»

Los pontificados de Francisco y de León XIV se han encontrado de frente la realidad de la guerra en toda su crudeza y desvergüenza. Francisco se rebeló contra el pensamiento de que la guerra pueda ser una solución aceptable. Denunció la insensatez de creer que se pueda «garantizar la estabilidad y la paz con la falsa seguridad sustentada por una mentalidad de miedo y desconfianza» (FT 26). Hasta su último aliento mostró a la humanidad que es de Dios construir una sociedad humana no basada en el poder de la fuerza y la violencia.

Y así está haciendo León XIV desde el mismo día en que fue elegido papa. León XIV acaba de perfilar la posición de su predecesor: «Hoy más que nunca es importante reiterar la superación de la teoría de la “guerra justa”, invocada con demasiada frecuencia para justificar cualquier guerra, sin perjuicio del derecho a la legítima defensa, entendida en el sentido más estricto» (MH 192). La ética cristiana establece una fuerte presunción en contra de la guerra, sin eliminar totalmente la legitimidad moral de la legítima defensa ante la agresión bélica. Si defender la paz es una obligación inalienable del cristiano, el cómo defenderla o recuperarla es lo que ofrece opciones morales para discernir<sup>25</sup>. Por un lado, se acentúa la llamada de los discípulos de Cristo a ser constructores de la paz participando en acciones directas no violentas frente a la injusticia y la opresión, así como apoyar el empleo de la diplomacia y el multilateralismo para hacer cesar la guerra (cf. MH 224-227). Por otro, la justicia es un imperativo para la ética cristiana, reparando las desigualdades injustas y promoviendo los derechos humanos, como garantías que marcan condiciones mínimas para participar en la vida social: «la paz solo es verdadera si se basa en la justicia» (MH 159). La combinación justicia y paz llama a la generosidad de la comunidad cristiana para construir tejido social mediante el amor y la cooperación, uniéndose tanto a los grupos de base eclesial como a otras organizaciones cívicas de reconocido prestigio que trabajan por la pacificación justa<sup>26</sup>.

El Pontífice llama a poner fin a los temerarios «juegos» que utilizan la carrera armamentística nuclear para meter miedo y a detener el crecimiento de la industria bélica, detrás de la cual no están solamente los Estados sino gigantes corporaciones industriales y tecnológicas con enormes intereses económicos en la guerra (MH 193). Respecto a delegar en la tecnología la responsabilidad moral, advierte de que «no existe ningún algoritmo que pueda hacer que la guerra sea moralmente aceptable», porque la tecnología «no libera al conflicto de su intrínseca inhumanidad, solo puede hacerlo más rápido e impersonal [...] con las víctimas reducidas a datos. Así, nos acostumbra a la idea de que la violencia es inevitable y solo hay que optimizarla» (MH 198). Para afrontar amenazas de tal intensidad se necesitan restricciones éticas rigurosas, compartidas a nivel internacional, que exigen «reformas profundas» en las instituciones existentes, actualmente incapaces de afrontar la actual crisis en favor del verdadero bien común (cf. MH 226). Sin «auténtico multilateralismo» (MH 201) y sin «la fuerza del derecho internacional» las consecuencias para la cultura política y la convivencia son devastadoras (cf. MH 202).

En su intervención en las Cortes españolas, el Papa agustino recordó la impresionante reflexión sobre límites morales al poder que hace cinco siglos defendió fray Francisco de Vitoria, referente principal de la Escuela de Salamanca<sup>27</sup>, cuya senda siguieron otros dominicos y luego jesuitas, en la segunda y tercera oleada de esa cumbre del pensamiento humanista durante el Siglo de Oro español.

La encíclica se refiere también a los nuevos actores armados (grupos yihadistas, milicias privadas, redes criminales (cf. MH 196; 173) que muestran el muy preocupante final del monopolio estatal de la violencia. No conviene pasar por alto estas referencias a la criminalidad y al terrorismo, no sólo por su carácter novedoso en la DSI, sino porque revelan la insuficiencia de pensar que regulando bien las cosas ya respondemos adecuadamente a los problemas emergentes.

MH convoca a todos a ser artesanos de la paz, desarmando las palabras con la verdad, construyendo la paz justa desde las pequeñas acciones, asumiendo la

mirada de las víctimas, cultivando un sano realismo y relanzando el diálogo, así como orando y esperando (cf. MH 215-228). Reafirma el «espíritu de Asís», promovido por Juan Pablo II y profundizado por Benedicto XVI y Francisco en muchas y muy significativas ocasiones, desde la convicción de que los creyentes deben volver a beber de las fuentes más auténticas de sus tradiciones espirituales, donde no hay lugar para el odio sacralizado, pues «quien utiliza el nombre de Dios para legitimar el terrorismo, la violencia o la guerra traiciona su rostro» (MH 223). Contrarrestar la barbarie de quien instiga al odio e incita a la violencia, sólo se puede hacer acompañando y formando con generosidad y paciencia a las nuevas generaciones en el respeto, el diálogo y el reconocimiento de los derechos y libertades fundamentales de los otros. Para ello no bastan las iniciativas que atraen el interés de los grandes medios de comunicación social, hacen falta los gestos diarios realizados con sencillez y constancia, capaces de producir un auténtico cambio en la relación interpersonal. En este sentido, destaca el papel de las mujeres en el arduo y paciente compromiso de custodiar y construir la paz<sup>28</sup>.

El Papa está siendo un abnegado artesano de la paz que se planta con firmeza ante la burda lógica de la ley del más fuerte, hoy desplegada con soberbia e impunidad. Lo hace al modo de Jesús, con claridad, serenidad y resiliencia frente a aparentes derrotas y duras decepciones, pues la obra de la paz desarmada y desarmante es un continuo recomenzar desde la esperanza y el arduo camino de la reconciliación.

### **Una corresponsabilidad valiente y discerniente**

En MH la crítica es acerada pero no desesperanzada, porque lee la historia humana desde la historia de la salvación. Llama a no caer en la tentación de pensar que los resultados de la transición tecnológica están predeterminados y son inexorables. Son los humanos los que están detrás de la decisión de incorporar tales tecnologías y son ellos los que deben guiar el proceso de transición, para que la tecnología esté al servicio de la persona y no a la inversa. El genuino progreso humano lo facilita una tecnología cuidadosamente

discernida, dirigida hacia el florecimiento humano inclusivo e integral, incorporando el cuidado del medioambiente e impidiendo que la racionalidad instrumental y tecnocrática colonice a la razón. Si no podemos ignorar los fuertes impactos negativos de la IA en la sostenibilidad, tampoco que sin ella será prácticamente imposible ninguna sostenibilidad, sea medioambiental o social<sup>29</sup>. Eso sí, sin las personas no tendrá sentido ni la tecnología ni la sostenibilidad.

Más nos vale ralentizar el paso y hacer un discernimiento ético que no se limite a preguntar si la IA se usa para un fin bueno o malo, sino que se interroge sobre su diseño y la idea de persona y sociedad inscrita en los datos y modelos que la guían (cf. MH 104). Es necesario un discernimiento compartido capaz de trabajar en marcos legales atentos a la ética y orientados a la política sobre los desafíos en educación, salud, paz, ecología, infraestructuras, migración, fiscalidad, participación democrática, etc. Conviene recordar que la legitimidad científica que proviene del conocimiento experto no es la misma que la del poder decisorio que corresponde a las instancias políticas legítimas. Se necesita una «política capaz de ralentizar donde todo acelera y de proteger los espacios en que las comunidades pueden seguir participando e interrogándose» (MH 107).

Ninguno de los grandes problemas actuales puede ser abordado de manera aislada y sin el concurso de todas las voces implicadas. Hay que encontrar puentes entre los representantes de distintos intereses y entre las diversas disciplinas en un horizonte sapiencial de los valores filosóficos y éticos, manifestación idiosincrásica de la persona humana<sup>30</sup>. Estamos necesitados de «equilibrio entre experiencia y participación, entre poder efectivo y legitimidad, entre apoyar el espíritu empresarial bienintencionado y asegurarnos de sus consecuencias éticas y políticas»<sup>31</sup>. O como lo expresa León XIV: «edificar un mundo en el que todos puedan “florecer” exige una corresponsabilidad valiente: ninguna mano, por sí sola, basta para sostener el peso de los desafíos que atraviesa el mundo; y ninguna es tan débil como para no poder ofrecer su contribución» (MH 13). Las preguntas de hacia dónde

vamos y qué clase de sociedad estamos construyendo son radicales y a todos conciernen.

Para atinar con lo justo hace falta pararse y disponerse a encontrar juntos lo que conduce al bien. El aprendizaje de pausar para escuchar, hacer silencio interior, dialogar y discernir en común deberían formar parte de la formación de nuestros jóvenes desde las edades más tempranas, dentro de «una alianza educativa para la era digital» (cf. MH 139-147). Para ordenarse en el amor también necesitamos la *paideia*.

\*\*\*

No hemos agotado los temas ni la riqueza de la reflexión de la primera encíclica de León XIV. Mucho queda por pensar y más por hacer. En el nombre del Señor, una vez más la Iglesia sale con sentido histórico, valentía y profundidad a las «fronteras» de la humanidad, reconociendo en la IA «una transformación [radical] que interpela desde dentro las categorías de la DSI y exige un mayor desarrollo de la misma, en fidelidad al Evangelio» (MH 17).

## Notas

<sup>1</sup> Cf. León XIV, Encíclica *Magnifica humanitas*. Sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial, 15 de mayo de 2026. En adelante MH.

<sup>2</sup> Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 1.

<sup>3</sup> Francisco, Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, 8 de diciembre de 2017, n. 4d.

<sup>4</sup> León XIV, Exhortación apostólica *Dilexi te*, 4 de octubre de 2025, n. 82. En adelante DT.

<sup>5</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2014, 634.

<sup>6</sup> Byung-Chul Han, *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*, Madrid, Taurus, 2022, 74.

<sup>7</sup> La introducción de nuevos parámetros y métricas del desarrollo permite evaluar, con visión amplia y adecuada, los tiempos, los efectos de las deliberaciones legislativas y normativas sobre la dignidad del trabajo, la prosperidad compartida, la reducción de las desigualdades y la protección del medioambiente (cf. MH 159).

<sup>8</sup> W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 225.

<sup>9</sup> Comisión Teológica Internacional, *Quo vadis humanitas?*, 9 de febrero de 2026, n. 3, citado en MH 118.

<sup>10</sup> Agustín de Hipona, s., *De vera religione*, XXXIX, 72.

<sup>11</sup> Francisco – J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini, noi come popolo*, Milán, Jaca Book, 2012, 61.

<sup>12</sup> Cf. Francisco, Encíclica *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, n. 89. En adelante LS.

<sup>13</sup> x

<sup>14</sup> E. Morin, *El método 6: Ética*, Madrid, Cátedra, 2006, 41.

<sup>15</sup> Francisco, *Discurso a los participantes de la Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales*, Sala Clementina, 11 de abril de 2025.

<sup>16</sup> Agustín de Hipona, s., *De civitate Dei*, XV, 22.

<sup>17</sup> La reconstrucción de Jerusalén propiciada por Nehemías tal como MH la entiende no es la de levantar muros para hacer cotos cerrados y excluyentes.

<sup>18</sup> Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, 23 de julio de 2004, n. 41. ?

<sup>19</sup> Francisco, Encíclica *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, n. 182. En adelante FT.

<sup>20</sup> Id., *Discurso en la Jornada del Migrante y Refugiado 2021*, 26 de septiembre de 2021.

<sup>21</sup> G. Urizarri, «Cristología-soteriología-mariología» en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2013, 357.

<sup>22</sup> «Cuando un poder de tal magnitud se concentra en pocas manos, tiende a hacerse opaco y a eludir el control público, y crece el riesgo de un desarrollo distorsionado que provoca nuevas dependencias, exclusiones, manipulaciones y desigualdades» (MH 95). A los clásicos principios de bioética, Floridi añade el principio de explicabilidad (inteligibilidad y transparencia) como respuesta al cómo funciona la IA y quién es responsable de su funcionamiento: L. Floridi, *Ética de la inteligencia artificial*, Barcelona, Herder, 2024, 140).

<sup>23</sup> Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Antiqua et nova*, n. 53. En adelante AN.

<sup>24</sup> Cf. A. Pastor, «Trabajo y empleo», en J. Avezuela y D. Sugranyes (eds.), *El trabajo se transforma*, Valencia, Fundación Pablo VI-Tirant lo Blanch, 2024, 291-296.

<sup>25</sup> Cf. L. S. Cahill, «La tradición cristiana de la guerra justa: tensiones y evolución», en *Concilium* 290 (2001) 81-92.

<sup>26</sup> Cf. G. H. Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace*, Louisville, KY, John Knox Press, 1992.

<sup>27</sup> Acaba de publicarse un número monográfico de *Salmanticensis* (73/1, 2026) sobre Francisco de Vitoria y los derechos humanos con motivo del 500 aniversario de su llegada a Salamanca.

<sup>28</sup> «La obra de la paz es un continuo recomenzar», (León XIV, *Encuentro con las autoridades, los representantes de la Sociedad civil y el cuerpo diplomático*, Beirut, 30 de noviembre de 2025).

<sup>29</sup> A. Van Wynsberghe, «Sustainable AI: AI for sustainability and the sustainability of AI», en *AI Ethics* 1 (2021) 213–218.

<sup>30</sup> A. Cortina, *¿Ética o ideología de la inteligencia artificial?*, Barcelona, Paidós, 2024, 120 s.

<sup>31</sup> M. Coeckelbergh, «Tenemos que democratizar la IA», en ABC, 11 de diciembre de 2023.

Julio L. Martínez. Fue rector de la Universidad Pontificia Comillas desde 2012 hasta 2021. Catedrático de Teología Moral, ha sido director del Instituto de Migraciones, de la Cátedra de Bioética y vicerrector de Investigación. Su

principal campo de estudio es el de religión y política, combinando teología y filosofía.

Este artículo se publicó en [La Civiltà Cattolica](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



## **Discurso del Santo Padre León XIV a los participantes en el Curso de formación para los nuevos obispos**

**Vatican.va**

**Aula del Sínodo  
Jueves, 10 de septiembre de 2026**

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

¡La paz esté con ustedes!

En este momento, antes de abordar el tema de la jornada, podemos elevar una oración por el descanso eterno del padre del pro-prefecto del Dicasterio para la Evangelización, el cardenal Tagle, y por el consuelo de toda la familia.

[rezo del Ave María]

Me complace sinceramente encontrarme con ustedes al concluir estos días de formación destinados a los nuevos obispos, y agradezco a los Dicasterios [para los Obispos](#), [para las Iglesias Orientales](#) y [para la Evangelización](#) —Sección de Primera Evangelización y Nuevas Iglesias Particulares— por su preparación. Algunos de quienes trabajaron en la organización se encuentran aquí, y les doy las gracias, ya que he podido conocer un poco lo que significa organizar este programa.

Han vivido una experiencia singular de fraternidad: juntos han escuchado, orado, celebrado la Eucaristía y compartido las esperanzas y los sueños que llevan en el corazón para las Iglesias que el Señor acaba de confiar a su cuidado como pastores. Todo esto les ayudará a recordar algo muy sencillo y valioso: *ningún obispo camina solo*.

Queridísimos, sepan que están presentes en mi oración, y con ustedes sus Iglesias: los sacerdotes, los diáconos, los consagrados y las consagradas, los seminaristas, las familias, los jóvenes, los ancianos, los pobres, quienes sufren y quienes aún esperan encontrar la alegría del Evangelio. Todos deben encontrar un lugar en el corazón del obispo, porque todos ya tienen un lugar en el corazón de Cristo. Por eso, quisiera compartir ahora con ustedes algunas reflexiones sobre el tema: «*Obispos, servidores de la comunión en la Iglesia y en el mundo de hoy*».

En primer lugar, *permanecer con Jesús*. Entre las muchas cosas que estarán llamados a hacer como obispos, esta es la más importante. Somos obispos, pero ante todo somos discípulos. Para hablar de Él, necesitamos estar con Él; para guiar a su pueblo, debemos dejarnos guiar por Él cada día, cada día. «instituyó doce —nos dice el Evangelio de San Marcos—, a quienes llamó apóstoles, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14). Este es el orden del Evangelio: estar con Él y, por Él, ser enviados. No lo olvidemos jamás. Por eso, tengan siempre muy presente el tiempo que pasan con el Señor: la Eucaristía, la Palabra de Dios, la oración y esos momentos en los que pueden estar en su

presencia con el corazón sencillo del discípulo que se deja amar por su Señor. Nuestro ministerio nace de ahí. Y cuando el corazón permanece cerca de Él, también el servicio se vuelve más sereno, más libre, más fecundo.

Un segundo aspecto: *tener el corazón de Jesús, el Buen Pastor*, un corazón completamente orientado al Padre y, precisamente por eso, totalmente entregado a los hermanos. Jesús dice: «Yo soy el Buen Pastor. El Buen Pastor da su vida por las ovejas» (Jn 10,11). He aquí nuestro modelo. El obispo es un hombre que aprende cada día más a amar a su pueblo: a conocer las alegrías y los dolores de su gente, a compartir sus sueños, a regocijarse al ver crecer a las comunidades. Ordenarán sacerdotes y diáconos, se encontrarán con jóvenes llenos de entusiasmo, verán la generosidad silenciosa de tantos religiosos, religiosas, misioneros, catequistas y familias, y descubrirán cada vez más cuán hermoso es el Pueblo de Dios. Amen a las personas que el Señor les ha confiado. Aprendan sus nombres, escuchen sus historias, entren, cuando puedan, en sus hogares, recen con ellos. Especialmente en las Iglesias jóvenes, muchas veces la presencia del obispo dice muchísimo, incluso antes que sus palabras. Una visita, una bendición, el tiempo dedicado a un sacerdote, escuchar a una familia, el diálogo con un joven: estos son pequeños gestos, pero pueden permanecer en el corazón de una persona toda la vida.

Otra característica del obispo es lo que la tradición denomina *sollicitudo pastoralis*, la solicitud pastoral. No significa simplemente tener muchas responsabilidades. Es algo más profundo: es llevar a su pueblo en el corazón. San Pablo llamaba a su «carga de cada día» (2 Cor 11,28) la preocupación por todas las Iglesias. Así, la Iglesia a la que han sido enviados se vuelve cada vez más parte de su vida, casi parte de ustedes mismos. Esto es propio de la paternidad episcopal: tener un corazón grande, lo suficientemente grande como para dar cabida a todos, llevando en sí a sus hijos y presentándolos cada día al Señor en la oración. [El Papa Francisco](#) recordaba que «la cercanía es uno de los rasgos de Dios con su pueblo» (*Homilía en el centenario del nacimiento de San Juan Pablo II*, 18 de mayo de 2020). Y precisamente [al dirigirse a los obispos del Curso de formación, el 12 de septiembre de 2019](#), decía: «Existimos para hacer palpable esta cercanía». ¡Qué palabras tan valiosas para nosotros! ¡Que la

gente pueda sentir, a través de nuestra presencia, algo de la ternura y de la paternidad de Dios! Y esto vale de manera especial para los sacerdotes.

Al respecto, queridos hermanos, les recomiendo que amen a sus sacerdotes. Que encuentren en cada uno de ustedes a un padre y a un hermano. Escúchenlos, ánimenlos, oren por ellos, regocíjense por el bien que hacen y acompañenlos con confianza en su ministerio. Presten especial atención a los que son mayores y están enfermos. Hágales sentir que son valiosos, que la Iglesia les está agradecida y que el obispo no los olvida. A veces basta con una llamada telefónica, una visita o una palabra afectuosa de su parte.

Otro rasgo de nuestro ministerio que quisiera recordar es, según la hermosa expresión de San Agustín, el de ser un «*amoris officium*» (*In Iohannis Evangelium*, 123, 5): un servicio de amor. Nuestra predicación es un acto de amor, al igual que la escucha, la oración, el discernimiento, el tiempo dedicado a las personas y la presencia. Es la caridad pastoral la que permite que Cristo, el Pastor, llegue al pueblo que Él ama a través de nuestra humilde persona.

Vivimos en una época de cambios rápidos. Los avances en las tecnologías de la comunicación y la inteligencia artificial han abierto posibilidades que, hasta hace unos pocos años, ni siquiera hubiéramos imaginado. Pero ciertamente no pueden liberar a la humanidad del pecado y de sus consecuencias: así lo demuestran trágicamente las crisis que está atravesando. En un escenario complejo y, en ciertos aspectos, inquietante como el actual, la Iglesia celebró el año pasado el [Jubileo de la esperanza](#). ¿Acaso porque vive fuera del mundo? Todo lo contrario: porque, enviada por Cristo, muerto y resucitado, está llamada a anunciar a todos el Evangelio de la salvación. Y nosotros, los obispos, somos los primeros destinatarios de este mandato. Con la encíclica [Magnifica humanitas](#), considero haber ofrecido, en primer lugar [*in primis*] a los pastores de las Iglesias, una visión y un método para enfrentar el gran desafío de la custodia de lo humano en la era de la inteligencia artificial. Los animo a promover en sus diócesis procesos de reflexión y diálogo, para formar y apoyar a quienes desean comprometerse al servicio de la civilización del amor.

Muchos de ustedes provienen de Iglesias jóvenes. Conocen la belleza y también el esfuerzo de la misión, de una Iglesia que tal vez posee poco, pero que es rica en una gran fe. Por eso los invito a conservar un corazón misionero. Es un don precioso que el Señor ha puesto en sus manos y que puede volverse aún más grande en su ministerio episcopal. El obispo misionero tiene un corazón abierto a todos: no solo a quienes frecuentan nuestras parroquias, sino también a los cristianos de otras confesiones, a los creyentes de otras religiones, a las personas que no profesan ninguna fe, a todos los hombres y mujeres de buena voluntad. A todos los escucha y respeta, a todos se acerca y sabe reconocer el bien presente en el corazón de cada persona.

San Agustín, al dirigirse a su pueblo, decía: «*Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus*» —creo que todos lo conocen—, «para ustedes [...] soy obispo, con ustedes soy cristiano» (*Sermo 340*, 1). Caminemos con nuestro pueblo: oremos con ellos, escuchemos con ellos la Palabra, celebremos con ellos la Eucaristía. Busquemos con ellos cada día el rostro del Señor.

Queridísimos hermanos, al regresar a sus Iglesias, lleven consigo esta certeza: el Señor, quien los ha llamado, es fiel. Él los precederá en el camino, los acompañará en su camino y, con el don de su Espíritu Santo, les dará luz cada día. Y que María, Madre de la Iglesia, los custodie siempre a ustedes y al pueblo que les ha sido confiado. Gracias.

Este artículo se publicó en [Vatican.va](https://www.vatican.va). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)