

Selecciones

Nº 48. Agosto 2026

CALOR DEL SOL, REGALO DE PAZ

La belleza como gramática del misterio

El atractivo de la libertad de expresión en primera persona

El Mundial, último refugio de las comunidades imaginadas

10 ensayos y 30 novelas para leer en verano



Selecciones

N° 48. Agosto 2026

CALOR DEL SOL, REGALO DE PAZ

La belleza como gramática del misterio

El atractivo de la libertad de expresión en primera persona

El Mundial, último refugio de las comunidades imaginadas

10 ensayos y 30 novelas para leer en verano



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

Introito

Este mes de agosto hemos querido hacer un número para leer en la terraza, entre desayuno y aperitivo, entre serie y playa, entre charla y partida de mus, entre visita recibida y visita realizada. No nos ha salido muy bien. Hay artículos más oxigenados y otros más nitrogenados. De fondo y de forma. En los entretenimientos, empezamos con el mundial, que es geopolítica ficción y las tertulias televisivas, simplemente política ficción. Proponemos también ensayos y novelas para leer en verano y también un por qué no leerlos.

Luego algo sobre maneras de vivir: las cosas de la cabeza, de la memoria y del hiperdiagnosis que padecemos; el de la vejez de nuestros padres te viene bien ahora, te habría venido bien, o te vendrá bien pronto, y luego por qué los hombres son más persistentes en el suicidio.

Entre las cosas de fondo, unos artículos sobre extrañas relaciones que se dan o se quieren dar: capitalismo y moral, prosperidad y justicia social, católicos y demócratas o natalismo e inmigración. Luego, un paso más profundos: libertad de expresión, personalismo y la fe en el mundo educativo, o la belleza y el misterio.

Por último una ración de explicación de Magnífica Humanitas y colaterales. Aunque hay que decir que, mejor que leer sobre ella, es leerla a ella.

Para los hartos de leer, algo para ver: "**La respuesta de las democracias a los retos éticos y antropológicos de la sociedad**", conferencia de Mons. Luis Argüello García, presidente de la Conferencia Episcopal Española. Una de esas que es mejor verla tú que que te la cuenten en titulares (nada que ver). Fue la clausura de la Escuela del curso de verano El colapso de la democracia. La oportunidad para una geopolítica al servicio del ser humano, celebrada en la Fundación Pablo VI.

También para ver, "**El consenso moral como fundamento de la sociedad democrática**", conferencia de Mons. Piero Pioppo, nuncio Apostólico en España, también en la Escuela de verano de la Conferencia Episcopal.

Índice

[El Mundial, último refugio de las comunidades imaginadas](#)

Los tiempos están cambiando –a nosotros nos lo van a decir–, pero el mundo del fútbol lleva un cierto desfase con la realidad que a los europeos nos resulta gozoso porque nos devuelve la ilusión de un mundo que ya desapareció: la realidad continúa girando hacia el oeste y ahora el Pacífico es el centro del mundo, pero el Mundial sigue siendo un oasis de europeidad en particular y de occidentalismo en general. Por Manuel Mostaza Barrios en *El Mundo*

[Atrapados en las 50 horas diarias de tertulia televisiva](#)

Los programas de debate han colonizado la televisión de nuestro país con una fórmula tan rentable económicamente como eficaz en audiencia. Nadie la exprime tanto como la nueva TVE pese a las críticas por su sesgo ideológico. Por Rodrigo Terrasa en *El Mundo*

[10 ensayos y 30 novelas para leer en verano](#)

Más de cuarenta propuestas de lectura para este tiempo de ocio y enriquecimiento personal. Por Josemaría Carabante y Adolfo Torrecilla en *Aceprensa*

En defensa de acumular libros no leídos

El mercado del libro se ha vuelto acelerado y efímero. La cantidad de libros que se publican cada día en España es elevadísima, un ritmo que es imposible de seguir por el público lector, pero también por las librerías. Las librerías de fondo son una especie en peligro de extinción y las ventanas de comercialización de los libros se están volviendo cada vez más cortas. Por Raquel C. Pico en *Ethic*

Una solución ancestral para nuestra crisis moderna de atención

Al volver una y otra vez a la misma idea, le indicamos a nuestro cerebro que vale la pena incorporarla a la estructura de la memoria a largo plazo. Cada vez que recuperamos una idea de la memoria, también la envolvemos en nuevas asociaciones, lo que garantiza que dichas ideas continúen siendo relevantes para nuestra vida a medida que pasa el tiempo. Por S.J. Murray en *The New York Times*

Ya no hay vagos

Cualquier defecto de carácter tiene hoy su ficha clínica disponible. Molesta, sin matices, la facilidad con la que cualquiera se cuelga hoy un diagnóstico como quien se pone una medalla, y la rapidez con que el resto aplaude en vez de preguntar. Por Francisco Rodríguez Fernández en *Jot Down*

Las preguntas que llegan con la vejez de nuestros padres

Las conversaciones más importantes son aquellas que solemos postergar. Cómo queremos vivir cuando seamos mayores. Qué decisiones nos gustaría tomar por nosotros mismos. Qué apoyos aceptaríamos. Qué significa para nosotros una vida digna. Por Paula Forttes en *El País*

El suicidio masculino resiste a todas las estrategias de prevención

La evidencia científica lleva años señalando que los hombres no solo presentan tasas más altas de suicidio consumado, sino que utilizan métodos más letales y buscan ayuda con menor frecuencia. La Organización Mundial de la Salud (OMS) recuerda que el suicidio es un fenómeno multicausal, relacionado con factores sociales, culturales, psicológicos y ambientales. Por Marta de Andrés en *La Razón*

Diez tesis sobre el capitalismo, la moral y la religión

Por el camino caen algunos tópicos, como por ejemplo que el mercado sea un juego de suma cero o que el capitalismo sea la apoteosis del egoísmo. Tampoco es una jungla, sino un juego sometido a reglas estrictas. Con todo, como cualquier otro sistema, el capitalismo no está exento de sus propios riesgos morales: consumismo e hipermercantilización son algunos. Por Francisco José Contreras en *Nueva Revista*

Cómo equilibrar prosperidad y justicia social

En un capítulo de la obra colectiva *The True Wealth of Nations: Catholic Social Thought and Economic Life*, Albino Barrera sintetiza y aplica a la economía los principios básicos de la doctrina social de la Iglesia, como la subsidiariedad, según la cual las personas deben asumir la responsabilidad de su propio crecimiento integral y contribuir al bienestar social sin esperar constantemente la intervención del Estado; y la solidaridad, que impulsa el compromiso activo con los más vulnerables. En *Nueva Revista*

Católicos y demócratas: el poder político de la Iglesia

Llega un estudio sobre estas complicadas relaciones, que solemos simplificar, como si existiera una ley de la Historia según la cual la modernidad exige la victoria irrevocable de la democracia. Su título es «Catolicismo y democracia» y su autor, Émile Perreau-Saussine. Profesor en Cambridge y en el Instituto de Ciencias Políticas de París, estuvo vinculado a la revista

«Commentaire», uno de los órganos de investigación del pensamiento liberal conservador europeo. Por José María Marco en *La Razón*

España, ante un incremento de la población islámica que ya no puede ignorar

La demografía nunca es neutra. Siempre tiene consecuencias sobre la vida en común. Por eso conviene atender a tiempo los indicadores que anticipan los cambios. Y así como los gobiernos no tienen capacidad de planificar y decidir cuántos hijos tendrán los españoles –aunque deberían favorecer y estimular que tengan más–, sí pueden y deben gestionar los flujos migratorios en función del interés general de los españoles. Por Alejandro Macarrón en *El Mundo*

El atractivo de la libertad de expresión en primera persona

La primera formulación de los fundamentos de la libertad de expresión con respecto al Estado se encuentra en el panfleto de John Milton de 1644, *Areopagitica*. Por Andrew Koppelman en *National Affairs*

Del otro al tú: el camino del personalismo

Si hay una corriente filosófica que ha situado en el centro de su quehacer reflexivo el significado de «los otros» (id est: los que no soy yo) para la experiencia antropológica-ontológica (¿quién soy? o ¿quiénes somos?), ética (¿cómo debo -o debemos- ser/actuar? unos con otros) y para la experiencia de Dios, esa experiencia filosófica ha sido el personalismo. En *Solidaridad.net*

La «utilidad de la fe» en el mundo educativo

La religiosidad se manifiesta de diversas formas. Y si bien no bastan para demostrar la existencia de Dios, muestran sin embargo que el ser humano está naturalmente predispuesto a la fe y a su presencia en la cultura y en la

sociedad, y que, por lo tanto, una educación integral no puede en ningún caso pasar por alto esa realidad. Por Álvaro Lobo Arranz en *La Civiltà Cattolica*

[La mirada católica al reto de la inmigración](#)

Las islas han marcado el comienzo de los dos últimos pontificados: la isla italiana de Lampedusa en la primera visita del Papa Francisco en su pontificado y las islas de Gran Canaria y Tenerife en el viaje del Papa León XIV a España. Ambos lugares, principales destinos de llegada de las embarcaciones que parten de África con el sueño de llegar a Europa. Por Dolores López-Hernández en *La Razón*

[La belleza como gramática del misterio](#)

El arte sacro no puede transformarse en museo ni en decoración piadosa. Debe volver a ser un espacio de revelación simbólica. La luz, el silencio, la proporción, la materia, el vacío, la música, el espacio litúrgico: todo ello puede convertirse nuevamente en lenguaje espiritual. Por Card. Gianfranco Ravasi en *L'Osservatore Romano*

[El Papa contra Silicon Valley, la batalla espiritual de la IA](#)

La encíclica choca frontalmente contra el manifiesto de Palantir, el gigante de la ciberseguridad global que propone pasar del «poder blando» al «poder duro», fusionando las grandes tecnológicas de Estados Unidos con el poder de la Casa Blanca. Se trata de cultivar una superioridad militar basada en el software, la automatización de la guerra y el control de datos por encima de la diplomacia. Por Víctor Lenore en *La Razón*

[Seguir siendo humanos en la era de los algoritmos](#)

«Magnifica humanitas», la primera encíclica de León XIV, es más bien una «summa» que aplica los principios de la Doctrina social a nuestro tiempo, que

es el tiempo de la IA, consolidando y actualizando los puntos cardinales del magisterio. Por Andrea Tornielli en *L'Osservatore Romano*

Ciento cincuenta años preparando 'Magnifica humanitas'

A León XIV el diálogo le parece el instrumento; su estrategia es tender puentes. Siguiendo la estela del Concilio Vaticano II, aboga por una Iglesia que sea comunión de fieles y testimonio de esperanza, incluso en contextos de violencia. La palabra diálogo es una de las más empleadas en su primera encíclica. Por Onésimo Díaz en *Nuestro Tiempo*

León XIV y la dignidad de la persona

En su alocución ante el Parlamento el Papa no entró a discutir qué consecuencias jurídicas han de darse a conductas que entren en contradicción con la protección de la vida del no nacido, y no lo hizo por el respeto a la labor del legislador a que aludió al principio de su discurso. Se limitó a proclamar la concepción de ese bien para la Iglesia, con palabras que, como hemos visto, no son muy diferentes de las utilizadas por quienes tienen una idea bien distinta sobre el tema. Por Jaime Pérez Renovales en *El Mundo*

La cuestión antropológica en el centro de la política

Los órdenes de la paz, la verdad y la justicia son complementarios y se arraigan en la realidad más plena de las rectas relaciones entre Dios, el ser humano y toda la creación. Si uno solo de estos tres elementos, ya sea en el plano teórico o en el práctico, se deforma, surge el riesgo de graves peligros para toda la familia humana. Por William McCormick en *La Civiltà Cattolica*



El Mundial, último refugio de las comunidades imaginadas

Manuel Mostaza Barrios

El Mundo

El fútbol ha devenido en algo parecido a una religión secular en un mundo posmoderno, en el que casi el único rasgo reconocible de la nación son las selecciones deportivas que compiten en los torneos internacionales

HAY ALGO FASCINANTE en todo lo que rodea al fútbol. Sí, incluso en lo que rodea al fútbol moderno. Aunque no termine de ser un deporte global –faltan al menos la India y China por incorporarse para que lo sea de veras–, es lo más parecido que tenemos a una competición de ámbito planetario. El campeonato Mundial que se celebra estos días lleva casi un siglo disputándose –con las

interrupciones debidas a la Segunda Guerra Mundial– desde aquel primero de Uruguay en el verano de 1930. Un campeonato al que muchos países europeos no quisieron ir por la dificultad del viaje y la crisis económica que asolaba el mundo tras el crack financiero del otoño anterior.

El Mundial es un reflejo de muchas cosas, más allá del impacto económico que genera para beneficio de las federaciones que lo organizan. Desde muy pronto mezcló política y deporte (el triunfo de Italia en 1934 debió mucho a la presión del Gobierno fascista de Mussolini) y eso sigue siendo así hasta la actualidad. Tan europeo era todo, tanta política había y tanto negocio, que la propia FIFA quiso mantener el monopolio y torpedeó durante décadas la creación por parte de la UEFA de un torneo similar de ámbito europeo, la Eurocopa, que tuvo que esperar nada menos que 30 años, hasta 1960, para echar a andar de una manera muy precaria, puesto que hasta 1980 no hubo siquiera fase de grupos en el torneo.

Quizá lo más interesante sea señalar que el fútbol, al contrario de lo que ocurre en la vida real desde los años 60, sigue siendo una batalla dominada con claridad por Occidente, básicamente por países europeos y por territorios que formaron parte de dos de los grandes imperios atlánticos europeos: España y Portugal. Como le digo muchas veces en broma a mi hijo, un Mundial es una Eurocopa con Argentina y con Brasil. Tanto es así que, de los 22 campeonatos disputados hasta la fecha, 12 han sido ganados por países europeos y diez por países iberoamericanos, básicamente Argentina y Brasil, más los dos lejanos campeonatos ganados por la brava Uruguay en 1930 y 1950. No solo eso: también los finalistas forman parte del mismo club europeo o iberoamericano: ninguno de los 22 finalistas ha sido nunca de otro territorio; es decir, quitando Argentina y Brasil, todos los subcampeones han sido siempre europeos.

Los tiempos están cambiando –a nosotros nos lo van a decir–, pero el mundo del fútbol lleva un cierto desfase con la realidad que a los europeos nos resulta gozoso porque nos devuelve la ilusión de un mundo que ya desapareció: la realidad continúa girando hacia el oeste y ahora el Pacífico es el centro del mundo, pero el Mundial sigue siendo un oasis de europeidad en particular y de

occidentalismo en general. Es como si el fútbol siguiera detenido en aquella época imperial, en el mundo de ayer de Stefan Zweig, con las grandes potencias europeas al mando y la promesa de crecimiento infinito que eran la Argentina previa a la maldición peronista y el Brasil, país del futuro.

En los más de 20 campeonatos disputados hasta ahora, apenas tres selecciones (EEUU en un primer campeonato de apenas 13 equipos, una Corea del Sur anfitriona en 2002 y Marruecos en 2022) han sido capaces de alcanzar al menos las semifinales, sin pertenecer a este selecto acuerdo Europa-Mercosur futbolístico que domina el mercado mundial del fútbol desde su nacimiento. Un territorio (la Unión más Mercosur) que, aunque representa a poco menos del 9% de la población mundial, supone nada menos –si sumamos todas las selecciones iberoamericanas– que el 50% de las selecciones que compiten en el campeonato.

En este mundo que representa el Mundial, durante un mes cada cuatro años, China no está y los Estados Unidos son solo un país del montón, al menos hasta ahora. Las naciones europeas disfrutaban del rol de favoritas y, como si hubiéramos viajado en el tiempo más de un siglo atrás, Argentina es una gran potencia que se codea con los grandes. Hasta países menores en el tablero actual, como Portugal o los Países Bajos, disfrutaban de un estatus de potencia que perdieron hace siglos. Ahí están Uruguay, con sus 3,4 millones de habitantes, o Croacia, que llegó en 2018 a la final con apenas cuatro millones, para recordarnos que en este deporte el tamaño del país importa mucho menos que en cualquier otro terreno de las relaciones internacionales.

El fútbol ha devenido en algo parecido a una religión secular en un mundo posmoderno, en el que casi el único rasgo reconocible de la nación son las selecciones deportivas que compiten en los torneos internacionales. Todo lo demás ha caído: ahora sabemos que la soberanía es un mito, la moneda es compartida, la cultura se hace homogénea... pero las selecciones de las naciones siguen luchando las unas contra las otras.

La importancia del fútbol como elemento fundamental del poder blando que ayuda a los europeos a mantener su hegemonía cultural ha sido entendida por el resto del mundo. Incluso Estados fallidos, normalmente dictaduras que condenan a la emigración a gran parte de sus habitantes más inquietos, han hecho de la necesidad virtud pescando en la laguna de los «oriundos».

Los datos, a este respecto, son espectaculares: más de la mitad de los convocados por las selecciones marroquí o la argelina no han nacido en su país, y son hijos de la emigración hacia Europa, que se sigue produciendo de manera recurrente en esos países. Algo parecido ocurre con combinados como el congoleño o el caboverdiano. A la inversa, casi un centenar de futbolistas franceses disputan el Mundial... con 13 combinados nacionales diferentes: el galo y otros 12, lo que supone que casi cuatro de cada cinco franceses que juegan el Mundial lo harán bajo banderas ajenas a la tricolor.

La globalización era esto, y el fútbol no es ajeno al cambio de era al que estamos asistiendo. Pero no quiero terminar sin señalar la paradoja que esconde todo lo anterior: más que disolver la identidad nacional, esta marea de oriundos y combinados mestizos la transforma de manera fractal hasta multiplicarla. Cuando Marruecos llegó a semifinales en 2022, la fiesta no se quedó en Rabat: estalló también en Bruselas, Amberes o Ámsterdam, en barrios habitados por hijos y nietos de emigrantes que jamás han vivido –ni vivirán– en Marruecos.

LO MISMO PASA cada cuatro años en Madrid, donde miles de ecuatorianos – uno de los colectivos extranjeros más numerosos de la ciudad– llenan plazas y bares con la camiseta amarilla sin que se les pase por la cabeza renunciar a nada por ello. La pertenencia identitaria no se diluye; se reparte para horror de aquellos que siguen creyendo en la identidad como una cárcel de la que uno no puede escapar: madrileño entre semana y ecuatoriano cuando juega la tricolor, sin que ambas cosas sean incompatibles. No solo los pasaportes se han vuelto plurales; también las camisetas que cosen las identidades colectivas. Y es que, como nos advirtió ese viejo marxista que fue Eric Hobsbawm en *Nations and Nationalism since 1780*, haciendo suyo el concepto de su colega Benedict Anderson: «The imagined community of millions seems more real as a team of

eleven named people» («la comunidad imaginada de millones parece más real bajo la forma de un equipo de once personas con nombre»). Y ahí está la clave: todas las identidades son una ilusión, pero las necesitamos. Así pues, que gane el mejor, sobre todo si somos nosotros. Otra cosa es quiénes seamos en verdad nosotros...

Manuel Mostaza Barrios es politólogo y director de Asuntos Públicos de la consultora Atrevia

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

[Volver al índice](#)



Atrapados en las 50 horas diarias de tertulia televisiva

Rodrigo Terrasa

El Mundo

Medios. Los programas de debate han colonizado la televisión de nuestro país con una fórmula tan rentable económicamente como eficaz en audiencia. Nadie la exprime tanto como la nueva TVE pese a las críticas por su sesgo ideológico. "El formato no se agotará nunca, nuestra tele es una Nochebuena perpetua"

Buenos días. Son las ocho y media de la mañana y Feijóo asiste por primera vez al Baile de la Alpargata que se celebra cada día en el Nuevo Casino de Pamplona tras el encierro de San Fermín. Conectamos en directo. Arranca *La hora de la 1*, el programa de entrevistas, debate y análisis de actualidad de las mañanas de

Televisión Española. Sentados en el centro de una mesa alargada delante de una pantalla gigante, están los dos presentadores que sustituyen en verano a Silvia Intxaurre. A la izquierda de la pantalla –por lo que sea– se sientan dos periodistas de *El País*. A la derecha –qué cosas–, una periodista del *Abc* y el director de Publicaciones de *La Razón*.

Hace un rato que han amanecido las tradicionales tertulias en las emisoras de radio en nuestro país y en la Sexta hay una decena de personas debatiendo desde las 7:30 en *Aruser@s* sobre la picardía viral de una señora que finge estar embarazada para hacerse hueco en una cola. Sin embargo, la de La 1 es la primera tertulia de estricta actualidad de la mañana en televisión. Le advertimos: no será la última.

Por delante la parrilla anuncia sólo hoy hasta 15 espacios diferentes con distintas mesas de debate. Agárrense al mando a distancia: *Espejo Público*, *Mañaneros*, *La mirada crítica* (que sustituye en verano a *El programa de Ana Rosa*), *Al Rojo Vivo*, *En boca de todos*, *Directo al grano*, *Y ahora Sonsoles*, *Malas lenguas*, *Todo es mentira*, *Más vale tarde*, *El cascabel*, *Horizonte*, *La noche en 24 horas*... Hasta *El hormiguero* tiene su coloquio.

En un solo día se emiten en nuestro país más de 40 horas de tertulias, cerca de 50 si sumamos los espacios en las cadenas autonómicas. La inmensa mayoría son de contenido político. Cada jornada el espectador se somete a un bombardeo constante y casi lisérgico de titulares, ventanas superpuestas, rótulos impactantes, música de suspense, conexiones en directo, discusiones y gritos...

¡Déjame terminar, que yo a ti no te he interrumpido!

Por sus pantallas desfilan centenares de periodistas, politólogos y políticos, ministros y ex ministros, sociólogos, analistas...

¡Mira, si no puedo hablar, me levanto y me voy!

Y otra última hora, otro zasca, otro dúplex. Escándalos, polémicas, datos, infografías, coberturas especiales.

«Todo ese enjambre opinativo late en nuestro oído interno como el verdadero marcapasos de España. Nos levantamos con ellos, conducimos con ellos, nos vamos a la cama con ellos y, a veces, soñamos con ellos», escribe el periodista Antonio Villarreal en *Tertulianos* (Ed. Península), un ensayo sobre la industria de la opinión en nuestro país que radiografía este particular fenómeno por el que la opinión ha engullido a la información, la política lo ha embadurnado todo y la tele ha sentado en el sofá de nuestras casas a un elenco infinito de tertulianos licenciados en el noble arte de la *todología*. Capaces de hablar con idéntica soltura de las alpargatas de Feijóo, el novio de Ayuso o la mujer de Sánchez que de las joyas de ZP, la ola de calor, el vídeo más viral, el último suceso o el gol de España en el Mundial.

Siete días a la semana. ¡50 horas al día! No intenten cambiar de canal: nadie puede escapar a la España de las mil tertulias.

«Se han convertido en especies invasoras de la parrilla, son colonizadores muy eficaces porque ningún otro formato de televisión te da un rendimiento similar», explica Villarreal. «Las tertulias son muy baratas y te dan el triple de audiencia que cualquier otro programa. La gente se ha enganchado a informarse y entretenerse con esta especie de debates de actualidad política superficiales, polémicos y burbujeantes. Desde primera hora de la mañana y hasta la madrugada siempre hay una tertulia que ver en televisión... Y la audiencia siempre responde».

Su éxito es el reflejo perfecto de estos tiempos de populismo y polarización salvaje, de sublimación de opiniones con la profundidad de un tuit y de apología del impacto en el codiciado mercado de la atención. Los viejos debates infinitos sobre prensa rosa y corazón han sido sustituidos por la gresca política y la campaña permanente en horario de *prime time*.

«Los modelos de agitación de peluquería que suponían programas como *Tómbola* o *Sálvame* se han trasladado ahora al Congreso», retrata el escritor y periodista Ángel Antonio Herrera, rostro frecuente de las tertulias televisivas desde hace más de tres décadas. «La bazofia verbal que contenían esos programas se exhibe ahora a diario en los debates parlamentarios y las tertulias políticas sólo han acorralado de manera perpetua ese *show* para trasladarlo a la tele».

Herrera fue uno de los colaboradores más habituales de *Tómbola* en los 90. Hoy participa por las mañanas en *Espejo Público* y por las tardes en el programa de Sonsoles Ónega.

«El de tertuliano es un oficio alegremente español y esencialmente representa la esbeltez de un cuñado», diagnostica. «Decía Ortega que el español da lo mejor de sí mismo si le das una tertulia. Y esto es lo que ocurre ahora, se ha concretado una milicia abierta de tertulianos que tienen que hablar de todo porque la actualidad hoy todo lo contempla. Además, la tertulia es una lujuria española que llevada a la tele es muy rentable. Con muy poco dinero y cuatro o cinco tipos llenas muchas horas de televisión».

Nadie exprime mejor hoy esa fórmula de *infoentretenimiento* que la actual Televisión Española. La cadena pública ha logrado las mejores cifras de audiencia en los últimos 15 años programando cada día unas 12 horas de tertulias, atiborrando su parrilla con espacios como *La hora de la 1*, *Mañaneros*, *Malas lenguas* o *Directo al grano*. Todos han sido criticados por la oposición al Gobierno (Vox prometió entrar en RTVE con un lanzallamas) y censurados incluso por el Consejo de Informativos del ente por «primar las audiencias por encima del servicio público» y, sobre todo, por su falta de «pluralidad, rigor y neutralidad». Críticas similares a las que reciben las cadenas autonómicas controladas por el PP, especialmente Telemadrid.

A lo largo de la mañana, y acabado el Baile de la Alpargata en Pamplona, en TVE polemizan sobre las últimas amenazas de Trump a España mientras un rótulo alerta como noticia de última hora el «sprint de Feijóo a la

(ultra)derecha». En una ventana asoman imágenes del novio de Ayuso. Las siguientes horas de debate están dedicadas al «cáncer de Feijóo con las bajas laborales».

«El discurso de Feijóo es el discurso del bulo», dice Pepe Álvarez, secretario general de la UGT durante una conexión en directo con el presentador, Javier Ruiz. Si se lo ha perdido, no se preocupe: dentro de un rato aparecerá diciendo más o menos lo mismo en la Sexta.

A estas horas, en Antena 3 y Telecinco charlan sobre la ausencia de Begoña Gómez, esposa del presidente del Gobierno, en el viaje oficial de Pedro Sánchez a Turquía y comentan las imágenes de un ramo de flores huérfano en el aeropuerto de Ankara destinado a la primera dama. En Espejo Público conectan con el ex ministro del PP José Manuel García-Margallo. Mariló Montero habla del «verano *horribilis*» del presidente, pero entiende, «como madre», que sí se permita viajar a Begoña a la graduación de su hija en Londres. En la tertulia de la competencia, *La mirada crítica* de Telecinco, Eduardo Inda suelta: «A cualquier otro justiciable no le devuelven el pasaporte ni borracha». Y añade sobre el polémico ramo: «En Moncloa hay cuatro guionistas de serie para diseñar el mal y son muy buenos. Nada es aleatorio, todo está preparado».

Enfrente se sienta la politóloga Estefanía Molina. Dentro de 13 horas repetirá tertulia en el canal 24 horas. Inda reaparecerá igualmente por la noche en el debate de *Horizonte*, el espacio que el periodista Iker Jiménez ideó en Cuatro para aparcar los platillos volantes y sumergirse –él también– en los fenómenos paranormales de la política.

Pero para eso aún faltan unas cuantas horas. De momento son casi las 12 y en la mesa de *Al rojo vivo* se sientan ya hasta ocho tertulianos. En un rato la mitad de caras serán distintas. En TVE conectan con la portavoz del Gobierno, entrevistan a la ex vicepresidenta María Jesús Montero y cubren en directo un acto del ministro Óscar López. Sólo en 2025, los espacios de debate de la televisión pública emitieron hasta 333 entrevistas a ministros, ministras y altos cargos del Gobierno.

«Casi todas las tertulias funcionan porque vivimos esta época de confrontación y adhesión a bandos, pero en el caso de la televisión pública el sesgo sanchista y gubernamental es escandaloso», lamenta el periodista (y tertuliano) Rubén Amón, que no disimula su preocupación porque TVE «se haya puesto a jugar a la militancia y al fanatismo» en esta disparatada batalla de *tertulianismo*. «La televisión pública se financia con nuestros impuestos y tendría que haberse abstenido de jugar un partido tan, tan, tan, parcial», asegura.

Amón es columnista en *El Confidencial*, colabora en *Más de uno*, el programa que dirige Carlos Alsina en Onda Cero, y es también tertuliano en *Espejo Público* y *El hormiguero*, de Antena 3. «Sin duda, la más influyente es la tertulia de Pablo Motos», admite. Además escribió en 2024 el ensayo *Tenemos que hablar* (Espasa), un alegato a favor de la conversación. En su libro, el periodista cataloga tres tipos de tertulianos: el honesto e íntegro, el corporativo –amigo de alguien en la cadena– y el que está directamente por imposición política. «Las tertulias están muy intervenidas y así es difícil que tengan mucho prestigio y calidad. Pese a todo, siguen siendo la fórmula más barata que se ha dado nunca en la tele».

–¿Y de todos esos cuál es el tertuliano por excelencia?

–El verdadero tertuliano puede estar en dos cadenas a la vez al mismo tiempo y diciendo lo contrario en cada una.

Durante la elaboración de su libro, Antonio Villarreal llegó a monitorizar decenas de tertulias en las principales emisoras de radio y televisión registrando los nombres de cada uno de los opinadores que participaban en cada una de ellas. Sólo en 15 días, anotó 314 tertulianos distintos. «Me metía en el coche por la mañana para llevar a mi hija al cole y escuchaba a uno y, al cabo de todo el día, cuando volvía a casa, ya había cenado y estaba todo el mundo en la cama, ponía la tele y aparecía ese mismo tertuliano opinando otra vez en otro programa... Y yo me preguntaba: ¿qué habrá hecho esa persona durante todo el día? ¿Habrá comido? ¿Habrá pasado por casa? ¿Habrá visto a su familia?».

Sugiere Amón que Madrid debería habilitar un «carril tertuliano» para que los *opinólogos* se puedan desenvolver por la ciudad de tertulia en tertulia sin grandes atascos.

«Yo he llegado a hacer 12 tertulias en una semana», recuerda el veterano periodista Carmelo Encinas. Quizás el tertuliano que escuchaba Villarreal a primera hora de la mañana y reaparecía en su tele casi de madrugada era él.

Encinas participa hoy en la Cope, *La noche en 24 horas* y en varios espacios de cadenas autonómicas. En los años 80 puso en marcha en la Ser el programa de debate *El foro*, que trasladó después en formatos similares a Telemadrid. Desde los 2000 ha aparecido en cerca de 20 programas de distintas cadenas.

«Antes las tertulias se pagaban muy bien. En *La Noria*, de Telecinco, te podían dar hasta 1.000 euros por programa. Hoy, si te pagan 300 o 400 ya es mucho», explica el periodista. «Por eso la tertulia es un medio mágico que cuando aprietan las tuercas subsiste sin ningún problema, porque tiene unos costes capaces de resistir cualquier situación. No hay nada más barato que una hora de tertulia, y más en estos tiempos en los que la gente es adicta a la polarización. Antes el morbo lo generaba el corazón, ahora lo que tiene morbo es la política».

Y en este escenario la nueva estrella del negocio se llama Sarah Santaolalla. «Es la tertuliana en la que se mirarán los del futuro», sostiene Villarreal. «Los tertulianos tradicionales están siendo sustituidos por creadores de contenido que ceban sus personajes en internet. Trabajan 25 horas al día para sus personajes. Siempre habrá una cuota para alguien como ella».

Santaolalla es analista política. Al menos eso dicen los rótulos que acompañan sus múltiples apariciones en televisión. Estudió Derecho, debutó en canales de ultraderecha en el papel de eso que Rubén Amón llama «tertuliana cobaya» y dio el salto a las pantallas nacionales en Mediaset. Hoy discute en directo en Cuatro y TVE.

El año pasado, el Partido Popular exigió a RTVE que rescindiera cualquier colaboración con ella tras decir en *Mañaneros* que había que ser «muy idiota» para creer en el PP o en Vox.

«Yo no sé si soy todo lo imparcial, pero sí soy todo lo honesta que puedo», se defiende ella al otro lado del teléfono horas antes de su siguiente tertulia. «Nunca he escondido mi ideología, pero no hago campaña por ningún partido ni me atrevería a mentir. Si funciono en televisión es porque apporto naturalidad y porque he preferido parecer una macarra que una mentirosa. En estos tiempos de formas impostadas, yo me he salido de los márgenes y trato de reaccionar a la actualidad como lo haría en mi casa. Conmigo el espectador no se duerme la siesta. Yo hago que el espectador se levante del sofá, unas veces para insultarme y otras para aplaudirme. Algo estoy haciendo bien si provoco esas reacciones».

—¿Usted cree que TVE debe participar de este tipo de formatos?

—Yo creo que TVE ahora mismo representa a todos los españoles.

—¿Lo dice en serio? Pocas veces se ha criticado tanto el sesgo ideológico de la televisión pública.

—Con toda la sinceridad del mundo: creo que TVE, lógicamente, ha dado un giro a una línea editorial más de izquierdas en los últimos años, pero ahora mismo tiene mesas plurales. En *Mañaneros* hay periodistas de *El Confidencial*, *EL MUNDO*, la Cope... Y tiene el mismo tiempo el de Abc que yo.

Su presencia más que habitual en pantalla y las mil polémicas en las que se ha visto envuelta dentro y fuera de las redes sociales han hecho de Santaolalla el fenómeno mediático del momento. Alguien dijo de ella que era a la tertulia política lo que Belén Esteban fue al chismorreos rosa. «He llegado a hacer cinco tertulias al día», reconoce. «He llegado a estar en *Espejo Público*, me he ido a Cuatro. He salido y he hecho un dúplex en la calle con *Mañaneros*. He ido a

Directo al grano, he salido y entrado a *Malas lenguas*, he vuelto y he ido a *Código 10*, he salido y me he hecho una conexión con una radio... He pasado momentos de auténtica locura».

–¿Y compensa?

–Depende de cómo te montes el negocio. Yo soy autónoma y cobro lo que trabajo. Es decir, cuando apareces tanto en pantalla no es sinónimo de riqueza, es sinónimo de precariedad.

RTVE desveló el año pasado, en respuesta a una pregunta del grupo parlamentario popular, que Santaolalla percibió un total de 18.500 euros brutos de la cadena pública por 66 colaboraciones entre mayo y agosto de 2025.

«El dinero que cobras no te paga los psicólogos que necesitas después», ironiza ella. «Cuando yo hacía seis o siete tertulias al día no era porque quisiera que todo el mundo escuchara mis genialidades, sino porque necesitaba el dinero para vivir. Yo ya no necesito pantalla. Me han quemado tanto que ahora quiero decir cosas y que no me escuche nadie, meter la pata en silencio, decir la burrada más gorda y que no haya un clip viral en Twitter».

Sarah Santaolalla tiene cerca de 100.000 seguidores en X y más de 250.000 en Instagram. Asegura que algunos de los vídeos de sus intervenciones televisivas que ha compartido en sus redes sociales acumulan más de 70 millones de visitas. «Tristemente soy más influyente yo que muchos medios tradicionales», asegura.

A media tarde de hoy, Santaolalla aparece en *Malas lenguas*, el programa que presenta Jesús Cintora en La 2, criticando la «falta de decencia» de Feijóo junto a otros cuatro tertulianos. En la Sexta arranca *Más vale tarde* con la directora de *Artículo 14* y el director de *eldiario.es*, y en Antena 3, en la tertulia de *Y ahora Sonsoles*, hablan de las miles de abejas que han invadido una sombrilla en una playa de Vizcaya. En la mesa está, entre otros, la ex vicealcaldesa de Madrid Begoña Villacís.

«Al final casi siempre son los mismos, pero cada espectador se encuentra a los suyos en función de su cámara de eco particular», detalla Villarreal. «Si tú consumes medios de izquierdas, la probabilidad de encontrarte con Javier Aroca es mucho mayor. Y si eres más de derechas, probablemente te acabarás topando con Francisco Marhuenda. Al final todos buscamos las tertulias que nos den la razón y ahí siempre aparecen los mismos avatares».

–¿Existe una tertulia realmente plural?

–Todas dicen que la suya es plural, porque todas tienen siempre algún elemento discordante. Pero no se le invita por pluralidad, sino por electricidad, por meter a alguien de un color diferente contra el que vayan todos, para que el telespectador se lleve las manos a la cabeza. No se busca un análisis sosegado, sino la guerra. *El chiringuito*, pero de política.

–¿Y cuál es la tertulia de referencia en nuestro país?

–En esta historia, hay un antes de *Al rojo vivo*, pero no un después. Todas tratan de imitar a Ferreras, que ha logrado absorber todos los elementos de una época. Es el primero que se atrevió a hacer determinadas cosas en la tele que hoy ya nos parecen habituales: la música, el ritmo, cambiar la mesa entera de tertulianos en mitad del programa...

De esos 314 tertulianos que Villarreal contabilizó en dos semanas, al menos medio centenar se habían sentado en la mesa de debate de *Al rojo vivo*. Por el programa de hoy desfilan periodistas de laSexta, *EL MUNDO*, *Abc* o *El Confidencial* y firmas habituales en la tele como Pedro Vallín o Antonio Maestre. También está el ex secretario general del PSOE en Madrid Juan Lobato.

«Cuando diseñamos el programa decidimos mantener nuestra apuesta por la política, la geopolítica y la economía. Nada de sucesos y nada de corazón. Recuerdo la primera respuesta del responsable de programación de laSexta: ‘Así

no vais a sobrevivir'. Pues lo hemos hecho», presume Antonio García Ferreras, director y presentador de *Al rojo vivo* desde su estreno en 2011. «Ahora la competencia es mucho mayor porque aquella fórmula se ha reproducido en cadenas nacionales, autonómicas y locales. Y con componentes ideológicos mucho más marcados. Pero para nosotros, aunque tenga un coste, lo que es inaceptable en la derecha es también inaceptable en la izquierda».

–¿Por qué arrasan las tertulias?

–Porque la tertulia es un formato perfecto para los tiempos de vértigo que vivimos. Permite informar, analizar y debatir sobre una actualidad repleta de tensión, de incertidumbre, de fractura política y, por qué no, de un cierto delirio general en España y en el mundo.

–¿Cómo imagina el programa dentro de otros 15 años?

–Dime cómo será España dentro de 15 años y te diré cómo será este tipo de formato, que tiene una gran capacidad de adaptación a la sociedad. Las buenas democracias son las aburridas, pero la nuestra últimamente está repleta de emociones sin fin.

Las últimas emociones de la noche asoman ya cerca de la madrugada. Hoy no hay mesa de actualidad en *El hormiguero*, pero sí en *Horizonte*. Ocho periodistas analizan (otra vez) las noticias del día. En *La noche en 24 horas*, tertulianeán otros cuatro tertulianos. Han pasado 17 horas desde el inicio del primer debate de actualidad y la mesa sigue puesta.

«El formato no se va a agotar nunca», advierte Ángel Antonio Herrera. «La tertulia es un fenómeno propio. El español se reúne a hablar, ocurre en un bar o en un restaurante. Sólo hay que poner una cámara delante. Nuestra televisión es como una Navidad perpetua. Vivimos en la mesa de Nochebuena todo el rato, a cualquier hora».

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

[Volver al índice](#)



10 ensayos para el verano

Josemaría Carabante

Aceprensa

Cuando hay más tiempo de ocio, tenemos la oportunidad de leer con calma libros que enriquezcan nuestra visión del mundo. Esta es una selección asequible de títulos recientes de distintos temas y enfoques pensada con ese fin.

PENSAMIENTO

Anatomía de la esperanza. Francesc Torralba. Destino (2026) 192 págs. 22€

Francesc Torralba no toma la esperanza como virtud teologal, sino como una actitud ante la vida que se distancia tanto de la confianza ciega como del pesimismo. Ser esperanzado implica estar abierto a la posibilidad y vivir entre

la duda y la certeza. Según el filósofo catalán, la esperanza está vinculada con otras virtudes y posibilita tanto dar la bienvenida a las nuevas generaciones como ser agradecido a quienes nos precedieron.

Los ojos de las filósofas. Carlos Goñi. Ariel (2026) 304 págs. 19,90€

“Filosofía es una palabra femenina que hemos declinado en masculino”. Así arranca este ensayo que, como subraya el subtítulo, es una historia de la filosofía a través de 50 pensadoras esenciales como Teano de Crotona, Teresa de Jesús, Hannah Arendt o Simone Weil. La exposición de sus ideas está amenizada con la narración de jugosas y divertidas anécdotas. Goñi, que realiza con este ensayo un acto de justicia, cree que muchas de las aportaciones de los filósofos han nacido de la reflexión de mujeres como las aparecen en estas páginas.

IDEAS POLÍTICAS

La era de las revoluciones. Fareed Zakaria. Debate (2026) 480 págs. 24,90€

Zakaria presenta en su último ensayo una defensa de la revolución moderna y vincula el éxito del capitalismo con el reconocimiento de los derechos fundamentales, el imperio de la ley o la limitación del poder político. Para no olvidar este legado y no retroceder en pluralismo, el politólogo americano propone una serie de medidas que van desde el apoyo a la familia hasta el fomento de las responsabilidades públicas, pasando por incentivar la cohesión social.

La derecha desnortada. Armando Zerolo (coord.). Península (2026) 352 págs. 20,90€

En este libro colectivo, académicos y pensadores ofrecen una radiografía del espacio liberal y conservador español. Partiendo de la idea de que la derecha atraviesa una crisis, los autores se proponen superar desafíos como la

polarización, el populismo y las tendencias identitarias articulando una defensa de lo más sustancial de la democracia liberal. Una reflexión plural que interesará al lector preocupado por la deriva de las ideologías.

TESTIGOS

Yo también viví en el comunismo. Ioana Pârvulescu. Omen (2026) 352 págs. 22,50€

Este volumen colectivo, que reúne más de 350 testimonios, traza un retrato vivo y directo de la “intimidad del comunismo rumano”. Los testimonios, escritos por médicos, ingenieros, actores, profesores, obreros y escritores, cubren un arco temporal de unos sesenta años y revelan cómo era la vida en las casas, en las ciudades, así como las imposiciones del trabajo “voluntario” y de las tareas agrícolas. Son textos breves que buscan recuperar la memoria viva del pasado reciente del país.

EL PAPEL DE LA BELLEZA

Gaudí, el arquitecto del alma. José Manuel Almuzara Pérez. Roca (2026) 224 págs. 21,90€

La obra de Gaudí ha sido estudiada desde diversos puntos de vista. En esta ocasión, se busca aproximarse al arte y la figura del creador catalán con un enfoque espiritual. Apoyándose en diversas anécdotas, Almuzara explica la finalidad de las obras de Gaudí, la belleza que expresan y cómo encarnan el sentido de la trascendencia. Gracias a ello, se entiende mejor su legado y la forma en que este resuena hoy en el individuo contemporáneo. Una magnífica introducción al arquitecto de la Sagrada Familia en el centenario de su muerte.

Habitar el mundo. Raquel Cascales. Eunsa (2026) 106 págs. 9,90€

Raquel Cascales, profesora de la Universidad de Navarra, invita en este breve y bello ensayo a pensar sobre el papel de la estética en la vida cotidiana: los espacios que habitamos, los objetos que nos rodean y que utilizamos, las relaciones que alimentamos y las decisiones que tomamos. Recorriendo imaginariamente el hogar, la autora explica la importancia del cuidado, la delicadeza y la amabilidad y aconseja tomar conciencia del sentido de nuestras acciones más cotidianas.

DESARROLLO

Más ricos y más iguales. Daniel Waldenström. Deusto (2026) 296 págs. 22,95€ (papel) / 10,99€ (digital)

Partiendo de datos y análisis empíricos, podemos decir que el mundo hoy es mucho más rico y la riqueza se halla más repartida. De acuerdo con la lectura que hace este ensayo, la evolución económica ha dado lugar a un crecimiento considerable de la clase media. Eso no quiere decir que no haya que cambiar las cosas: temas como el acceso a la vivienda y nuevas desigualdades exigen no cejar en el empeño de armonizar crecimiento económico y equidad social.

RELIGIÓN

De León XIII a León XIV. Onésimo Díaz Hernández. Sekotia (2026) 232 págs. 18,95€

El último siglo ha estado lleno de grandes eventos históricos, y la Iglesia ha desempeñado un importante papel a la hora de abordarlos. Con el fin de poner de manifiesto cuál ha sido la contribución del catolicismo, el autor recuerda el papel que ha desempeñado en el reconocimiento de los derechos humanos, la defensa de la mujer o de la paz. Lo original es que recurra a obras literarias o

cinematográficas que reflejan de un modo didáctico y cercano la huella de la Iglesia en el acontecer humano.

NATALIDAD

Los niños, el futuro. Aziliz Le Corre. Rialp (2026) 248 págs. 19,90€

La caída de la natalidad no tiene solo causas económicas; es, más bien, consecuencia de un extremo individualismo, afirma la autora de este ensayo, que en contraste, muestra los beneficios personales y sociales de la procreación, al tiempo que rebate los tópicos antinatalistas más difundidos. Apoyándose en la filosofía de Roger Scruton, revela la conexión entre el bien común, el hogar y la visión positiva de la familia.

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

30 propuestas de literatura para las vacaciones

Adolfo Torrecilla

Aceprensa

Ofrecemos una selección de obras de distintos géneros para disfrutar con calma durante los próximos meses.

Las vacaciones de verano son un momento especialmente adecuado para lanzarse a esos libros que quizás querríamos haber leído durante el resto del año, pero no hemos tenido tiempo. Una buena intriga policiaca, un drama intimista, un libro de viajes... o quizás ese clásico al que tenemos tantas ganas. Para facilitar la tarea de dar con el título adecuado, ofrecemos más de una treintena de propuestas, divididas por temas o subgéneros. Para todos los gustos, y con certificado de calidad.

INDAGAR EN LAS RAÍCES (Y LOS PROBLEMAS) FAMILIARES

Así viví 1900. Pauline de Pange. Errata naturae (2026). 208 págs. 20,5€

Interesantes memorias que recrean el ambiente de la aristocracia francesa a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La autora nació el mismo año que se iniciaron las obras de la Torre Eiffel. Con mucho detallismo, asistimos a los cambios que poco a poco tiene que asimilar una familia que sigue apegada a unos exclusivos modos de vida que están en vías de extinción.

Koljós. Emmanuel Carrère. Anagrama (2026) 448 págs. 22,90€

Libro de no ficción, como otros del autor, donde este repasa la relación con su madre, una mujer de reconocido prestigio en Francia por sus trabajos históricos sobre la URSS y Rusia.

La isla. Jérôme Ferrari. Libros del Asteroide (2026). 184 págs. 18,95€

Ferrari refleja las miserias de una rica familia de Córcega y muestra, con algunas historias, aspectos sórdidos de la condición humana.

Albién. Anna Hope. Libros del Asteroide (2026) 400 págs. 25,95€

Historia de una acomodada familia británica repentinamente asediada por su terrible pasado.

LA VARIEDAD DE LA NOVELA POLICIACA

El asesinato de Cecily Thane. Harnette Ashbrook. Siruela (2026) 204 págs. 19,95€

Spike Tracy, un indolente y perspicaz “play boy”, colabora con la policía y con su hermano, fiscal de Nueva York, en la solución de un asesinato con más aristas de las esperadas.

Tras las huellas de Greene. Carlos Villar. Menoscuarto (2026) 552 págs. 24,90€

Un vibrante “thriller” policiaco que se apoya en los viajes que el escritor inglés Graham Greene realizó por España acompañado de su amigo sacerdote Leopoldo Durán.

Una venganza bretona. Jean-Luc Bannalec Grijalbo (2026) 392 págs. 21,90€

Nuevo caso, el número catorce, con las aventuras policiacas del comisario Georges Dupin que, como las demás novelas de la serie, transcurre en la Bretaña francesa. En esta ocasión debe resolver varios asesinatos que tienen lugar en la ciudad de Concarneau y que están relacionados con una empresa de chocolates.

UNA APROXIMACIÓN AL ÚLTIMO PREMIO PRINCESA DE ASTURIAS

Despedidas. Julian Barnes. Anagrama (2026) 216 págs. 19,90€

Mezclando el ensayo con la narración y la semblanza, Julian Barnes realiza un balance de su vida, incorporando reflexiones literarias, biográficas y clínicas.

Arthur & George. Julian Barnes. Anagrama (2007) 524 págs. 23€

Ambiciosa novela que aborda un caso histórico relacionado con un oscuro abogado de origen indio, George Edalji. En la resolución de este complicado caso el escritor Arthur Conan Doyle decide convertirse en Sherlock Holmes.

LA MÚSICA CLÁSICA Y SUS PROTAGONISTAS

Última escala. Marta San Miguel. Libros del Asteroide (2026). 224 págs. 19,95
Mezclando la biografía con pasajes de autoficción, la autora escribe sobre la vida del músico y compositor Enrique Granados.

El ruido del tiempo. Julian Barnes. Anagrama (2016) 208 págs. 16,99€
Siguiendo la vida del compositor ruso Shostakóvich, esta novela de Julian Barnes, que transcurre durante los años de Stalin, muestra los dilemas que plantea el totalitarismo a los artistas, al exigirles sumisión.

LITERATURA FEEL-GOOD

Theo de Golden. Allen Levi. Grijalbo (2026) 448 págs. 22,90€
Novela que cuenta el viaje que realiza el protagonista, ya anciano, a la ciudad de Golden, en el sur de Estados Unidos, con la ingeniosa intención de sembrar el bien y ayudar a los demás.

CLÁSICOS RECUPERADOS

Capitanes intrépidos. Rudyard Kipling Zenda & Edhasa (2026) 256 págs. 14€
La editorial Zenda & Edhasa recupera un clásico de la novela de aventuras. Kipling ambientó su libro a finales del siglo XIX y cuenta las peripecias marítimas de un joven acomodado y malcriado que está a punto de morir en el mar y es salvado por un pesquero que se dirige a Terranova. El joven Harvey compartirá peripecias con los tripulantes del pesquero y aprenderá a apreciar el esfuerzo y la solidaridad.

El doctor Zhivago. Borís Pasternak. Feltrinelli (2026) 720 págs. 26,90€
Recupera la editorial Feltrinelli un clásico de la literatura del siglo XX. La historia de Yuri, el doctor Zhivago, con todas las penalidades que tuvo que atravesar, muestra las contradicciones de la vida rusa, aunque lo mejor es el retrato del alma de Yuri, un poeta que se enfrenta a un aciago destino.

PERIODISMO AL POR MAYOR

Enviado especial. Arturo Pérez-Reverte. Alfaguara (2026) 616 págs. 23,90€

Se han reunido en este volumen las crónicas que el autor escribió durante su etapa como corresponsal de guerra. Textos impactantes, con una meritoria calidad literaria, que muestran sin anteojos el devenir irracional de la guerra y sus consecuencias.

CENTROEUROPEOS

El regreso de los exiliados. Elisabeth de Waal. Libros del Asteroide (2026) 312 págs. 22,95€

Al regresar a Viena después de la locura hitleriana, el profesor Kuno se encuentra con una realidad nada idílica.

Física de la tristeza . Gueorgui Gospodínov. Impedimenta (2026) 312 págs. 24,95€

El escritor búlgaro, una referencia de la literatura europea actual, engarza en esta especie de dietario anécdotas, vivencias y recuerdos con los que quiere frenar con palabras el irremisible paso del tiempo.

NOVELAS Y CONFLICTOS DEL SIGLO XX

El libro de mi destino. Parinoush Saniee. Alianza (2026) 448 págs. 18,95€

Historia de una mujer iraní atrapada entre las aspiraciones de libertad bajo el régimen del Sah y la decepción por el fundamentalismo que lo reemplazó.

Cruz torcida. Sally Carson Alianza (2026) 368 págs. 21,95€

Novela publicada en 1934 que tiene el acierto de contar, en vivo y en directo, la deriva violenta y totalitaria del Partido Nazi a través de una familia corriente de una pequeña localidad alemana cercana a Múnich.

Incierta gloria. Joan Sales. Anagrama (2026) 520 págs. 23,90€

Vuelve a publicarse, ahora en la editorial Anagrama y con una nueva traducción, una de las mejores novelas de la literatura catalana del siglo XX. En ella se cuenta una interesante historia de amistad que se desarrolla durante la Guerra Civil española y la posguerra.

LA LLAMADA DE LA ADOLESCENCIA

Septiembre negro. Sandro Veronesi. Anagrama (2026) 272 págs. 20,90€

Gigio Bellandi pasa sus días de vacaciones en una playa italiana. Esas semanas de planes familiares le provocan una aguda crisis personal al comprobar que las seguridades de su mundo infantil empiezan a resquebrajarse por el despertar del amor y la pérdida de la ingenuidad.

VIDAS BAJO EL COMUNISMO

Vuelan los cisnes salvajes. Jung Chang. Lumen (2026) 368 págs. 21,75€

La autora de la célebre *Cisnes salvajes* retoma su retrato de la China del siglo XX (ahora, a partir de la muerte de Mao, en 1976) a través de su experiencia y la de sus familiares, especialmente de su madre.

Indignidad. Lea Ypi. Anagrama (2026) 390 págs. 21,90€

La autora de *Libre*, sobre su vida en Albania en los años de la caída del régimen comunista, retrocede ahora unas décadas para contar la historia de su abuela,

que se educó en Grecia y luego sufrió en Albania las transformaciones políticas que se dieron antes y después de la Segunda Guerra Mundial.

HISTORIA Y VIAJES

Los navegantes. Erika Fatland. Tusquets (2026) 688 págs. 25€

Nuevo libro de viajes de la autora que, en esta ocasión, revive las expediciones que prestigiosos navegantes portugueses realizaron en los siglos XV y XVI para buscar nuevas rutas comerciales por el continente africano, el mar Índico, el Lejano Oriente y Brasil. No estamos ante un tratado histórico, sino que la autora conversa con muchos protagonistas del presente de estos países.

Las crines. Marc Colell. Siruela (2026) 154 págs. 17,95€

Un hombre viaja desde España a una finca perdida en la pampa argentina. Quiere perderse para reencontrarse, y lo logra por el contacto con un mundo agreste pero lleno de belleza.

ANIMALES QUE TE CAMBIAN LA VIDA

La liebre y yo. Chloe Dalton. Libros del Asteroide (2026) 264 págs. 21,95€

En febrero de 2021, durante el confinamiento, la autora, experta en política exterior británica, se recluyó en su casa de campo de la campiña inglesa. Paseando, un día nevado se encontró con una cría de liebre abandonada (un lebrato). El libro, muy ameno, describe los esfuerzos de la autora por sacar adelante al lebrato.

Mi vida con los pájaros. Len Howard. Gallo Nero (2026). 312 págs. 24,50€

La autora, naturalista aficionada, escribe sobre pájaros silvestres concretos que no paran de darles sorpresas por sus comportamientos excepcionales.

EL YO HECHO LITERATURA

De todo tiene. Andrés Trapiello. Ediciones del Arrabal (2026) 448 págs. 32,90€

Vigésimoquinta entrega de los diarios de Trapiello, que llevan por título genérico Salón de pasos perdidos. El autor vuelve a escenarios ya conocidos en los que transcurre una vida repleta de literatura, amigos, buenas observaciones y vida.

DOS FELICES ANIVERSARIOS

El camino. Miguel Delibes. Austral (2018). 272 págs. 9,95€

Se cumplen setenta y cinco años de la publicación de una de las novelas más importantes de Miguel Delibes y de las que mejor definen tanto su mundo literario como su estilo. Las aventuras de Daniel el Mochuelo en su pueblo castellano, antes de abandonarlo para estudiar en la capital, tienen un aroma de melancolía y nostalgia de una realidad, repleta de vida, naturalidad, emoción y sentimiento, que se encontraba ya por aquel entonces en proceso de desaparición. A esta novela ha dedicado Helena Ferré uno de los últimos pódcast de su programa “Una pregunta, literal”.

El asesinato de Roger Ackroyd. Agatha Christie. Espasa (2015). 272 págs. 15,90€

Se cumplen cien años de la publicación de esta novela, una de las más famosas de Agatha Christie. En la localidad de Abbot, donde el famoso detective Hércules Poirot ha decidido retirarse, aparecen de manera muy seguida dos muertes que levantan todo tipo de sospechas. Poirot acepta llevar el caso y con

sus habituales métodos, mucha observación y mucha psicología, comienza las investigaciones.

AUTORES QUE NOS HAN DEJADO

Un mundo para Julius. Alfredo Bryce Echenique. Anagrama (2026). 480 págs. 22,90€

En su mejor novela, el recién desaparecido Bryce Echenique logra describir la alta sociedad y las clases populares peruanas desde la mirada de un niño que empieza a cambiar. Hay una edición en Cátedra con un potente estudio introductorio y la editorial Anagrama la acaba de reeditar en su colección “Narrativas hispánicas”.

El desvío a Santiago. Cees Nooteboom. Siruela (2010). 368 págs. 24,90€

Fallecido en 2026, este autor holandés fue un enamorado de España, país que visitó frecuentemente y al que dedicó dos libros de viajes muy amenos y completos, España interminable y El desvío a Santiago, libro que, aparte de hablar de Galicia, incluye también referencias a otras ciudades de España.

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

[Volver al índice](#)



En defensa de acumular libros no leídos

Raquel C. Pico

Ethic

¿Por qué acumulamos tantos libros que no hemos leído todavía? Tiene su lógica: nos adelantamos a los acontecimientos y preparamos la biblioteca que querrá leer nuestro yo del futuro.

En una mudanza, vaciar las estanterías y llenar las cajas de libros (y luego hacer el proceso a la inversa) enfrenta a una especie de crisis existencial. La de preguntarse cómo y por qué se tienen tantos libros. A veces está la alegría de descubrir que, oculto entre aquellos volúmenes a los que no se presta mucha atención, estaba un libro que se creía perdido. Y otras es la constatación de que en medio de toda esa pila hay un número excesivo de **libros que no se han leído**.

Algunos pueden llevar décadas en casa, esperando pacientemente que llegue su turno de lectura.

Se puede hacer el ejercicio masoquista de calcular, poniendo a una media de 20 euros el tomo, cuánto dinero se ha gastado en libros que nunca se han abierto. Se puede también aceptar que no todos esos libros han llegado a casa por decisión propia. A veces te regalan libros que no apetece tanto leer (o, para quien desempeña según qué trabajos, se reciben libros de cortesía que inundan las estanterías de novedades no siempre deseadas). O se puede dar la vuelta a todo esto y **aceptar que los libros no leídos tienen un valor y un papel.**

No se trata solo de abrazar a manos llenas el [tsundoku](#), la idea de comprar libros por el mero placer de acumularlos, sino de entender que los libros no leídos tienen una, por así decirlo, misión. Se compran con la promesa de que algún día nos serán útiles (y por útil entiéndase una aceptación amplia del término).

«Es esencial comprar libros que no vayan a ser leídos *enseguida*», escribe en [Cómo ordenar una biblioteca](#) (Anagrama) Roberto Calasso (la cursiva es suya). «Al cabo de uno o dos años, o acaso de cinco, diez, veinte, treinta, cuarenta años, llegará el momento en el que se sentirá la necesidad de leer precisamente ese libro —y tal vez lo encontremos en **el estante poco frecuentado de la propia biblioteca**—». Seguramente se podría hacer una investigación científica sobre cuánta dopamina liberamos en el momento exacto en el que queremos leer una cosa concreta y descubrimos que nuestro yo del pasado se encargó de tenerla ya dispuesta, por lo que no tenemos que esperar nada para lanzarnos a la lectura.

Igualmente, la acumulación de estos libros no leídos tiene mucho ver con la fábula de la cigarra y la hormiga. Así como la hormiga se preparaba para los rigores del invierno, quien guarda libros no leídos lo hace (consciente o inconscientemente) para el momento en el que ese tomo haya desaparecido del mercado. «Mientras tanto, **puede suceder que ese libro se haya vuelto irrepetible**, y difícil de encontrar incluso en un anticuario, porque es de escaso valor comercial», escribe Calasso.

Si el título no triunfa en los primeros meses, desaparece pronto de las mesas de novedades

El mercado del libro se ha vuelto acelerado y efímero. La cantidad de libros que se publican cada día en España es elevadísima (algunos cálculos estiman que **sale un libro nuevo cada seis minutos**), un ritmo que es imposible de seguir por el público lector, pero también por las librerías. El espacio es el que es y el ritmo de novedades obliga a estar constantemente rotando los productos. Las librerías de fondo son una especie en peligro de extinción y las ventanas de comercialización de los libros se están volviendo cada vez más cortas. Si el título no triunfa en los primeros meses, desaparecerá de las mesas de novedades y de las estanterías, abocado a convertirse en **pulpa de papel**.

Esto crea **presión en el mercado del libro** y entre quienes leen, porque seguir el ritmo de las novedades es imposible. Las bibliotecas no siempre conservan todo lo que se publica (al fin y al cabo, su espacio tampoco es infinito). Eso está llevando a preguntarse si no es posible leer de otra manera y **reivindicar llegar tarde a los libros**, pero también a que el público más precavido se haga con los títulos que captan su interés antes de que se eclipsen en librerías y desaparezcan.

Por supuesto, esto no debería ser visto como una invitación a un consumismo desaforado. No hay que comprar todo lo nuevo que sale por si en algún momento querremos leerlo. Al fin y al cabo, existe el autoconocimiento lector y es fácil adivinar qué nos podrá **valer** y qué no.

Ahí es donde entra la idea de **biblioteca personal**. Suena un poco a descripción pretenciosa, pero al final somos **curadores** de nuestros propios fondos bibliotecarios. Sabemos qué nos interesa y qué nos podrá llegar a interesar, lo que permite desarrollar una colección especializada. Puede que por trabajo o por interés personal sepamos que vamos a necesitar lo que se publica sobre historia de las mujeres decimonónicas, el valor de los jardines o las tendencias

geopolíticas del siglo XXI. O que nos guste llevar de viaje libros relacionados con el lugar en el que hemos estado. O que amemos con pasión a Jane Austen, Benito Pérez Galdós o Virginia Woolf y nos hagamos con las nuevas ediciones de títulos que ya tenemos. No lo leeremos todo en el momento en el que lo compremos, pero algún día llegaremos a ello.

¿Y qué pasa cuando abres ese libro tiempo después de haberlo comprado? Calasso habla de una «extraña sensación», la de **haber sido capaces de anticiparse a las necesidades del yo del futuro**, pero también de una cierta frustración, de estar disfrutando tarde lo que podrías haber leído mucho antes.

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

[Volver al índice](#)



Una solución ancestral para nuestra crisis moderna de atención

S.J. Murray

The New York Times

Hace unos 2000 años, el filósofo romano Séneca advirtió de una crisis de atención. El problema no lo causaban los celulares ni TikTok, sino que el papiro se había vuelto más accesible. Como resultado, los rollos abundaban y los lectores adinerados tenían acceso a más textos que nunca.

Séneca observó que las mentes de quienes leían demasiados rollos demasiado rápido se volvían inquietas e inestables. Este tipo de mente era menos capaz, señaló, de “poder fijarse en un lugar y de morar consigo misma”.

La lección era tan cierta entonces como lo es ahora, en nuestra era de distracciones constantes, adicción a las pantallas y las multitareas. Cuando dejamos que las ideas vayan y vengan a toda velocidad, mantenemos nuestras mentes demasiado ocupadas y las agotamos. Nada se queda grabado. “Quien está en todo lugar no está en parte alguna”, advertía Séneca.

Séneca no tenía acceso a estudios científicos modernos ni a datos de encuestas, pero nuestra situación no le habría sorprendido. Los profesores [cuentan](#) que a los estudiantes les cuesta ver películas de larga duración, y ni hablar de terminar un libro. En promedio, [revisamos nuestra bandeja de correo electrónico](#) 77 veces al día, y a menudo no es por una notificación: nos interrumpimos a nosotros mismos. Ni siquiera somos capaces de concentrarnos en nuestros *dispositivos*: hace dos décadas, una tarea determinada podía mantener nuestra atención durante dos minutos y medio; hoy, [según las investigaciones](#), solo aguantamos 47 segundos en una pantalla antes de sucumbir a la tentación de cambiar.

Nuestra sociedad tiende a ver esto como un problema tecnológico que exige soluciones tecnológicas: aplicaciones antidistracciones que actúan como guardias digitales y nos impiden acceder a otras apps; “cárceles” de plástico para el celular equipadas con temporizadores de cocina; teléfonos minimalistas de 500 dólares que tienen la revolucionaria característica de no tener ninguna función.

Pero complicamos en exceso un reto muy antiguo que es más moral que digital. Séneca veía acertadamente la distracción como un fallo de carácter. No necesitamos otro algoritmo ni artilugio para evitar que nuestras mentes corran de un lado a otro como niños revoltosos, habría argumentado. Necesitamos volver a aprender a quedarnos quietos con nuestros propios pensamientos.

¿Cómo se hace esto exactamente? Séneca ofrecía algunos consejos prácticos, que expuso en sus *Cartas de un estoico*: dedica tu atención a una sola idea al día.

Durante los últimos 20 años, he practicado una sencilla disciplina inspirada en este consejo. A primera hora de la mañana, busco en un libro mi idea del día. Normalmente, me lleva entre tres y cuatro páginas (menos de 10 minutos) encontrarla. No busco una cita memorable ni un aforismo; busco un pasaje que me haga replantearme o me ayude a comprender mi forma de ver el mundo.

Hace poco, por ejemplo, me impactó una trágica revelación hacia el final de la novela corta de Tolstói *La muerte de Iván Ilich*. Al borde de la muerte, Iván no puede evitar la sensación de que la vida se le ha escapado de las manos. Y eso que había llegado a alcanzar todas las cosas “correctas”: un buen trabajo, una casa bonita, amigos de la alta sociedad. Es un recordatorio aleccionador de que la posición social y los bienes materiales son efímeros. La amistad, el amor, un profundo sentido de propósito más allá de uno mismo, una conexión con lo trascendente: eso es lo que importa al final.

Una vez que encontré mi concepto, di el siguiente paso que aconseja Séneca “a fin de digerirlo aquel día”. Así que me llevé la reflexión de Iván conmigo mientras me tomaba el café de la mañana. Después de tres sorbos, empecé a revisar mis propias prioridades. Me sorprendí al preguntarme: ¿cómo cuidaba las relaciones que me dan fuerza? Aprender a querer mejor a los demás era un reto al que tenía que enfrentarme. Me comprometí a ponerme en contacto esa misma semana con tres amigos con los que había perdido el contacto.

A la hora de comer, y otra vez durante mi pausa para el café de la tarde, reflexioné sobre la pregunta de Iván y centré mi atención en la vida que me rodeaba. Más tarde, mientras paseaba a mi perro, me detuve en un puente sobre el río Colorado y escuché el canto de los pájaros. A la hora de acostarme, ya no me preocupaban los mensajes que se amontonaban en mi bandeja de entrada.

Séneca comparó los beneficios de la reflexión profunda con la alquimia mediante la cual las abejas transforman el néctar en miel. En la colmena, las abejas se pasan entre sí el néctar que recogen una y otra vez, y lo mezclan con enzimas que alteran su composición química. Piensa en el néctar como

información y en la miel como sabiduría. Mientras que el néctar se agria en cuestión de días, la miel no se estropea, ni siquiera después de haber estado enterrada durante miles de años en una tumba egipcia.

La metáfora de la miel de Séneca se corresponde con lo que los psicólogos llaman “procesamiento profundo”: al volver una y otra vez a la misma idea, le indicamos a nuestro cerebro que vale la pena incorporarla a la estructura de la memoria a largo plazo. Cada vez que recuperamos una idea de la memoria, también la envolvemos en nuevas asociaciones (un proceso conocido como reconsolidación), lo que garantiza que dichas ideas continúen siendo relevantes para nuestra vida a medida que pasa el tiempo.

Eso es lo que pasaba mientras le daba vueltas a Iván Ilich en mi cabeza a lo largo del día. Mis propias experiencias y pensamientos transformaron la advertencia de Tolstói en una convicción personal que empezaría a formar parte de mi carácter.

Difícilmente soy el primero en apreciar la idea de Séneca de que una biblioteca abarrotada no puede compararse con una selección cuidada de sabiduría profundamente asimilada. Marco Aurelio ponía a prueba un principio estoico al día frente al caos de la guerra. Isabel I recurrió a un caudal de sabiduría cuidadosamente asimilada de Séneca y Cicerón para hacer frente a las presiones del gobierno. Abraham Lincoln tenía pocos libros, pero se los sabía todos de memoria. Al leer en voz alta y reflexionar sobre autores como Esopo y Shakespeare cuando era joven, forjó una mente que comparaba con el acero: “muy difícil de rayar”, pero “casi imposible de borrar, una vez que lo has grabado allí”.

El otro día pensé en Lincoln mientras reflexionaba sobre el personaje llamado “el Autodidacta” de la novela *La náusea* de Jean-Paul Sartre. Este tipo tan raro frecuenta la biblioteca local con el objetivo de leer todos los libros por orden alfabético. Repleto de datos pero hambriento de sentido, encarna la creencia de que el volumen de información sustituye a la profundidad de la comprensión.

Al anclar cada día en una sola idea, he dedicado veinte años a evitar el vacío existencial del Autodidacta. Ya no persigo el horizonte cada vez más lejano de mantenerme informado. He cambiado la ansiedad de las aguas poco profundas por la sabiduría inexplorada de las aguas profundas.

A menudo nos dicen que la respuesta está en tener más información, pero Séneca sabía que no era así. La sabiduría no se encuentra en el néctar que recogemos, sino en la miel que nos tomamos el tiempo de elaborar con él.

Murray es profesor de grandes textos y escritura creativa en la Universidad de Baylor.

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

[Volver al índice](#)



Ya no hay vagos

Francisco Rodríguez Fernández

Jot Down

Ya no hay vagos. Tampoco hay tímidos, ni torpes, ni cobardes, ni gente que simplemente no quiere hacer algo. Hay una salida de emergencia para cada cosa que alguien hace mal o de la que prefiere no responder. A veces se llaman «altas capacidades insuficientemente estimuladas». Otras veces, «TDAH adulto sin diagnosticar». Otras, «alta sensibilidad» o «espectro leve». Muchas, «trauma con minúscula». Sí, hay muchas personas que sufren estas condiciones, pero muchísimas que no y corren rápido a colgarse estas etiquetas... o que se las cuelga un supuesto profesional. Cualquier defecto de carácter tiene hoy su ficha clínica disponible. Molesta, sin matices, la facilidad con la que cualquiera se cuelga hoy un diagnóstico como quien se pone una medalla, y la rapidez con que el resto aplaude en vez de preguntar. Susan Sontag escribió que toda

enfermedad acaba convertida en metáfora moral. Era un relato terrible sobre quién la merece y por qué. Hablaba del cáncer, de la tuberculosis. Hoy el mecanismo se ha invertido y es peor. Hoy toda metáfora moral acaba convertida en enfermedad. La pereza. La cobardía. El desamor que tarda en sanar. Nada de eso exige ya carácter. Todo eso exige, como mucho, un test online de cinco minutos.

Esto tiene nombre académico, no es un cabreo personal disfrazado de tesis: *concept creep*, lo llamó el psicólogo Nick Haslam. Los conceptos de daño psicológico se han ido ensanchando hasta tragarse fenómenos cada vez más leves, cada vez más parecidos a lo que uno puede sentir un martes cualquiera sin que eso signifique absolutamente nada. Un estudio de su equipo, de 2024, lo confirmó de forma incómoda. En particular, encontraron que cuando a alguien con problemas leves se le pone una etiqueta diagnóstica, todos los demás dan por hecho que necesita tratamiento profesional, aunque su comportamiento no roce ni de lejos lo patológico. La etiqueta no se limita a describir. Empuja, y empuja en una sola dirección. Es una irresponsabilidad con coartada científica.

Es también una trampa estadística que casi nadie quiere mirar de frente. En cualquier prueba diagnóstica hay dos formas de equivocarse. El error de tipo I es ver algo donde no hay nada: declarar enfermo a quien está sano. El error de tipo II es el contrario: declarar sano a quien está enfermo. Durante décadas la psicología clínica luchó contra el segundo, con razón. Ahí estaba la mujer con TDAH que pasó cuarenta años pensando que simplemente era torpe. También el niño con altas capacidades al que llamaron raro en vez de mirarlo. Esa batalla, justa, se ganó. Pero las herramientas que se afinaron para no dejar fuera a nadie ahora dejan entrar a cualquiera. Hoy, si alguien quiere encontrar una etiqueta que justifique su comportamiento, la encuentra. Siempre. Eso no es generosidad clínica. Es una puerta sin cerradura.

Un escáner no sabe que lo están mirando. Una persona, sí. Quien se cree, por una lista de síntomas vista en un teléfono, portador de una condición, empieza a vivir dentro de ese filtro, y el filtro fabrica lo que promete encontrar. Tiene nombre clínico: efecto nocebo, el hermano oscuro del placebo. La expectativa

del mal produce sus síntomas reales sin que medie ningún mecanismo biológico previo. Un experimento reciente lo demuestra con crueldad: cogieron a un grupo de jóvenes adultos con muy pocos síntomas de déficit de atención —se descartó deliberadamente a cualquiera con sospecha mínima de tenerlo realmente— y les pasaron un taller divulgativo sobre TDAH, con ejemplos y testimonios, la parafernalia habitual de la concienciación bienintencionada. No cambiaron sus síntomas. Cambió su creencia. Empezaron a leer lo de siempre —la mente que se va, el cajón sin ordenar— como prueba clínica de algo que veinte minutos antes ni se planteaban. Así de barato sale fabricar un paciente, con una charla y una sospecha previa.

Ese es el mecanismo que de verdad me indigna. Alguien busca un diagnóstico que no le corresponde —un falso positivo, puro y simple— y el acto de creérselo, de organizar la vida entera alrededor de la etiqueta, acaba produciendo los síntomas que la etiqueta exigía. Lo que empezó siendo un capricho termina pareciendo, con el tiempo, una condición legítima. Y entonces ya no hay manera de separar el síntoma real del síntoma comprado. El diagnóstico dejó de describir el mundo. Empezó a fabricarlo, como esos mapas de **Borges** que crecían hasta el tamaño exacto del territorio y dejaban de ser mapas de nada. En realidad, eran el territorio mismo, sustituido, falsificado a fuerza de detalle.

La inteligencia artificial no inventa este negocio. Lo industrializa a velocidades inquietantes. Un estudio sobre contenido de TDAH en TikTok —casi quinientos millones de visualizaciones en los cien vídeos más vistos— encontró que menos de la mitad de las afirmaciones sobre síntomas se ajustaban a ningún criterio clínico reconocido. Pura invención con aspecto de divulgación. Otro trabajo documentó que uno de cada cuatro adultos jóvenes sospecha tener TDAH, cuando la prevalencia real ronda el seis por ciento. Estamos ante una epidemia de autocompasión disfrazada de conciencia clínica. Y quienes ya se habían autodiagnosticado puntuaban mejor, sistemáticamente, los vídeos menos rigurosos. No buscaban exactitud. Buscaban que les dieran la razón, y siempre hay alguien dispuesto a dársela por dinero. Pedirle ahora lo mismo a un modelo de lenguaje no corrige nada. Lo acelera, porque devuelve una

respuesta articulada y a medida sin la fricción incómoda de un profesional capaz de decir que no, que eso no es lo que tienes, que a lo mejor es solo que te cuesta hacer las cosas.

El caso de las altas capacidades en España es de manual indignante. No hay criterio único. Según la fuente, la prevalencia estimada va del uno al quince por ciento de la población. Eso no es un margen de error razonable. Hay asociaciones del sector que defienden, sin pudor, bajar el corte de cociente intelectual de 130 a 120, lo que multiplicaría por varias veces el número de niños etiquetados como excepcionales. No hace falta imaginar mala fe en cada caso particular. Basta notar el patrón, y el patrón apesta porque cuanto más se ensancha una categoría, más caben dentro, y el negocio —porque hay negocio, clínicas, evaluaciones, talleres a doscientos euros la sesión— prospera exactamente con la misma elasticidad que el diagnóstico.

Las condiciones reales existen, son graves, y durante mucho tiempo no se nombraron cuando debía hacerse. Eso sigue siendo verdad por mucho que lo que viene a continuación incomode. El infradiagnóstico de ayer no se cura ensanchando el concepto hasta vaciarlo de sentido. Se cura afinándolo, no inflándolo. Confundir las dos cosas es la trampa retórica más cómoda y más cobarde de este debate, y la oigo constantemente, incluso en boca de gente que debería saber distinguirlas y prefiere no hacerlo porque distinguir incomoda a su público.

Lo que más indigna no es solo el error estadístico. Es que hemos dejado de tener un sitio donde guardar el fracaso ordinario sin pedir perdón por ello ni necesitar un certificado para sostenerlo. Pessoa habitaba esa zona templada con destreza. Escribía que no era nada, que nunca sería nada, sin necesitar ningún manual que lo certificara, sin pedirle a nadie que lo comprendiera. Solo la melancolía desnuda, sin etiqueta, sostenida por sus propias fuerzas, sin pedir nada a cambio. La pereza, la dificultad para concentrarse un lunes, la torpeza social, el desamor que no se cura a la velocidad que el calendario exige. Todo eso ha emigrado al territorio con prestigio clínico.

Decir «soy vago» es una afirmación sobre el carácter. Es modificable, incómoda, sometida a juicio, y por eso mismo insoportable de sostener mucho tiempo sin hacer nada al respecto. Decir «tengo TDAH» es una afirmación sobre la biología, que no se discute por decreto de voluntad, y que exime —razonablemente en los casos reales, sin ninguna razón en los inventados— de buena parte de la responsabilidad sobre el resultado. La diferencia entre las dos es moral, y quien la usa lo sabe, aunque después diga que no lo sabía.

No añoro la vieja moral del esfuerzo, la que confundía disciplina con virtud y no sabía distinguir el sufrimiento evitable del necesario, esa moral mezquina que también hizo mucho daño. Pero hay una pérdida real, y nadie la está llorando. Ese lugar donde algo no es ni patología ni virtud, sino simplemente carácter, hábito, elección, lo que se puede trabajar precisamente porque nadie lo ha blindado todavía con un diagnóstico. Los estoicos tenían una palabra exacta para ese territorio: *prohairesis*, la facultad de elegir incluso entre lo que no se ha elegido. El pequeño margen de gobierno sobre uno mismo que ni la enfermedad ni la mala suerte podían arrebatarse del todo. No era ingenuidad ni privilegio. Epicteto fue esclavo, y supo de sobra lo que el cuerpo y la circunstancia imponen sin pedir permiso. Pero distinguía, con una nitidez que hoy parece casi una provocación, entre lo que depende de nosotros y lo que no, y reservaba para lo primero una responsabilidad emocionante.

El diagnóstico contemporáneo, en su versión inflada, hace exactamente lo contrario. Traslada al territorio de lo que no depende de nosotros decisiones que durante siglos pertenecieron a la voluntad. La voluntad no explica todo, pero deja sitio para intentarlo. Cuando todo defecto pasa a llamarse condición, desaparece la libertad de fallar y aprender.

En ningún sitio se nota tanto esta deriva como en el amor, que es donde la palabra clínica hace su trabajo más sucio porque ha colonizado un territorio que antes se gobernaba con un vocabulario mucho más pobre y honesto. *Me hizo daño* se ha convertido en algo narcisista. *No me quiso* se convierte, casi automáticamente, en *tenía un trastorno de personalidad*. Hilary Mantel decía que la memoria es una novelista, no una historiadora, y nunca lo he sentido tan cierto

como en las historias de amor que se reescriben después con un manual diagnóstico en la mano. La memoria, asustada de su propia ambigüedad, busca un género más cómodo que la tragedia. Lo encuentra en la patología, que no necesita villano. Nadie tiene que responder por nada.

Hay además un recorrido típico, casi una dramaturgia, y conozco bien sus tres actos porque los he visto representarse, en mí y en otros. Primero se disculpa al otro: está enfermo, no puede evitarlo, hay que tener paciencia con quien sufre. Es un gesto generoso, a veces verdadero, y durante un tiempo sostiene la relación con una dignidad que no tiene nada de ingenua. Después llega la segunda fase, más amarga: la sospecha lenta, resistida, de que detrás de la enfermedad no había solo enfermedad, de que también había, simplemente, alguien que no quería como se esperaba que quisiera, con enfermedad o sin ella. Y por último llega la tercera fase, la más cobarde. Es el diagnóstico final, más severo, el que ya no disculpa sino que condena con vocabulario clínico, como si nombrar el trastorno con mayor precisión devolviera algo del tiempo perdido. No devuelve nada. Solo cierra la herida por fuera, dejándola intacta por dentro.

Ese tercer movimiento es el que más rabia da, porque llega justo cuando el dolor necesita una salida y la salida clínica es la que exige menos culpa a quien la pronuncia. Es cómodo. Es elegante. Y es, casi siempre, una mentira pequeña que sustituye a una verdad mayor y más difícil de tragar. El diagnóstico, en esa tercera fase, no busca entender al otro. Busca absolvernos a nosotros mismos de la lentitud con que entendimos, y eso, aunque consuele, no es justicia, es vanidad.

La pregunta que importa no es si la etiqueta es correcta. A veces lo es. La psicología no es una pseudociencia, y los trastornos que describe no son inventados, aunque a veces se inventen, con total impunidad, los casos a los que se aplican fuera de consulta. La pregunta es qué hacemos en el instante en que la pronunciamos sobre alguien que amamos. Si la usamos para seguir mirando con más precisión hacia lo que pasó, o si la usamos exactamente para lo contrario, para dejar de mirar. Tardar tanto en aceptar que a veces no hay

diagnóstico que explique por qué alguien, simplemente, no nos quiso, y que ningún manual del mundo nos va a ahorrar el trabajo de digerirlo sin coartada.

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

[Volver al índice](#)



Las preguntas que llegan con la vejez de nuestros padres

Paula Forttes

El País

Hay asuntos que no anuncian su llegada. No irrumpen de golpe como una tormenta de verano ni aparecen marcados en el calendario. Más bien se acercan despacio, casi en silencio, como esas tardes en que la luz cambia de color sin que nadie pueda precisar el momento exacto en que ocurrió.

Trabajo escuchando historias sobre [envejecimiento](#), dependencia y [cuidados](#). He conversado con personas mayores en ciudades, pueblos, hospitales, centros comunitarios y hogares donde el tiempo parece transcurrir con una velocidad distinta. Y si hay algo que he aprendido es que existe una pregunta que aparece

una y otra vez, aunque casi nunca con las mismas palabras. ¿Cómo se cuida a quienes alguna vez nos cuidaron?

No me refiero únicamente a los cuidados visibles. No hablo de medicamentos, controles médicos o ayudas técnicas. Hablo de algo más difícil de nombrar. Hablo de las dudas que aparecen cuando comenzamos a notar que nuestros padres ya no caminan con la misma seguridad, cuando olvidan el nombre de alguien conocido, cuando nos llaman para preguntarnos algo que antes habrían resuelto solos o cuando descubrimos que la preocupación por ellos se ha instalado discretamente en nuestros pensamientos cotidianos.

Entonces empieza una conversación interior que puede durar años. ¿Estoy haciendo suficiente?, ¿Debí haber ido más veces?, ¿Debo insistir o respetar su decisión?, ¿Lo estoy ayudando o lo estoy limitando?

Son preguntas que rara vez encuentran respuestas definitivas. Tal vez porque el envejecimiento tiene algo de río: nunca es exactamente el mismo de un día para otro, aunque desde la orilla parezca inmóvil.

La investigación internacional ha descubierto algo que muchas familias ya saben sin necesidad de estudios. [Cuidar a los padres es una experiencia hecha de sentimientos mezclados](#). Amor y cansancio. Ternura y frustración. Gratitud y agotamiento. Deseo de acompañar y necesidad de descanso.

Durante mucho tiempo pensamos que esas contradicciones eran una señal de fracaso. Hoy sabemos que son una señal de humanidad. Porque nadie atraviesa indemne el momento en que los roles comienzan a desplazarse.

Un día, sin ceremonia alguna, nos descubrimos observando a nuestros padres de una manera distinta. Ya no sólo como quienes nos enseñaron a cruzar una calle o a enfrentar los problemas de la vida. También como personas vulnerables. Como hombres y mujeres que envejecen. Como seres humanos atravesados por el mismo tiempo que algún día nos alcanzará a nosotros. Y ahí aparece una emoción que pocas veces reconocemos en voz alta. El duelo.

No el duelo de la pérdida definitiva, sino otro más lento y silencioso. El duelo de los cambios. El duelo de comprender que ciertas cosas ya no volverán a ser iguales. Que la fuerza tiene límites. Que la memoria puede volverse frágil. Que la autonomía, esa palabra que damos por sentada durante décadas, es uno de los bienes más delicados que existen.

Quizás por eso tantas personas hablan de culpa. La culpa aparece como una sombra persistente. Culpa por no estar más presentes. Culpa por cansarse. Culpa por necesitar ayuda. Culpa por pensar en una residencia. Culpa por querer seguir viviendo la propia vida. Pero con los años he llegado a sospechar que muchas veces esa culpa nace de una ilusión imposible: la idea de que existe una forma perfecta de cuidar y esa forma no existe.

Nadie puede detener el paso del tiempo. Nadie puede evitar todas las pérdidas. Nadie puede estar en todas partes. Lo que sí podemos hacer es acompañar. Y acompañar, a diferencia de controlar, es un acto profundamente humilde.

Es permanecer cerca sin invadir. Es ayudar sin borrar la autonomía. Es escuchar incluso cuando no tenemos soluciones. Es comprender que el cuidado no consiste en salvar a alguien del envejecimiento, sino en recorrer con él una parte del camino.

Tal vez por eso las conversaciones más importantes son aquellas que solemos postergar. Cómo queremos vivir cuando seamos mayores. Qué decisiones nos gustaría tomar por nosotros mismos. Qué apoyos aceptaríamos. Qué significa para nosotros una vida digna.

Porque mientras cuidamos a nuestros padres, algo inesperado ocurre, comenzamos también a imaginar nuestra propia vejez, en cada decisión aparece una pregunta sobre el futuro. En cada conversación se esconde una reflexión sobre quiénes seremos dentro de 20 o 30 años. Como si al mirar el rostro envejecido de quienes amamos pudiéramos vislumbrar, por un instante, una versión lejana de nosotros mismos.

Y quizás ahí reside la verdadera enseñanza, cuidar a nuestros padres no es solamente un acto de reciprocidad, es también una de las formas más profundas de aprender sobre la fragilidad humana, sobre el amor que resiste al tiempo y sobre la necesidad de construir una sociedad donde nadie tenga que enfrentar la última etapa de la vida en soledad.

Porque llega un momento en que comprendemos algo sencillo y enorme a la vez: que el cuidado nunca ha sido únicamente una tarea, es una manera de decirle a otro ser humano, cuando las fuerzas empiezan a faltar, que sigue perteneciendo al mundo. Que sigue siendo importante. Que sigue siendo amado. Y pocas cosas son más necesarias que eso.

Paula Forttes es coordinadora del Programa Envejecimiento y Cuidados de Flacso Chile

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

[Volver al índice](#)



El suicidio masculino resiste a todas las estrategias de prevención

Marta de Andrés

La Razón

En 2025, 2.784 hombres y 1.024 mujeres se quitaron la vida. Aunque los fallecimientos por esta causa han disminuido respecto a años anteriores, la proporción de casi 3 varones por cada mujer que se suicida se mantiene estable

En 2025 se registraron 3.808 muertes por suicidio, de las que 2.784 correspondieron a hombres y 1.024 a mujeres. La proporción, de casi tres varones por cada mujer que se quita la vida, se mantiene estable desde hace más de una década y sitúa a España en la misma línea que la mayoría de los países europeos. El suicidio masculino es una constante epidemiológica que resiste a

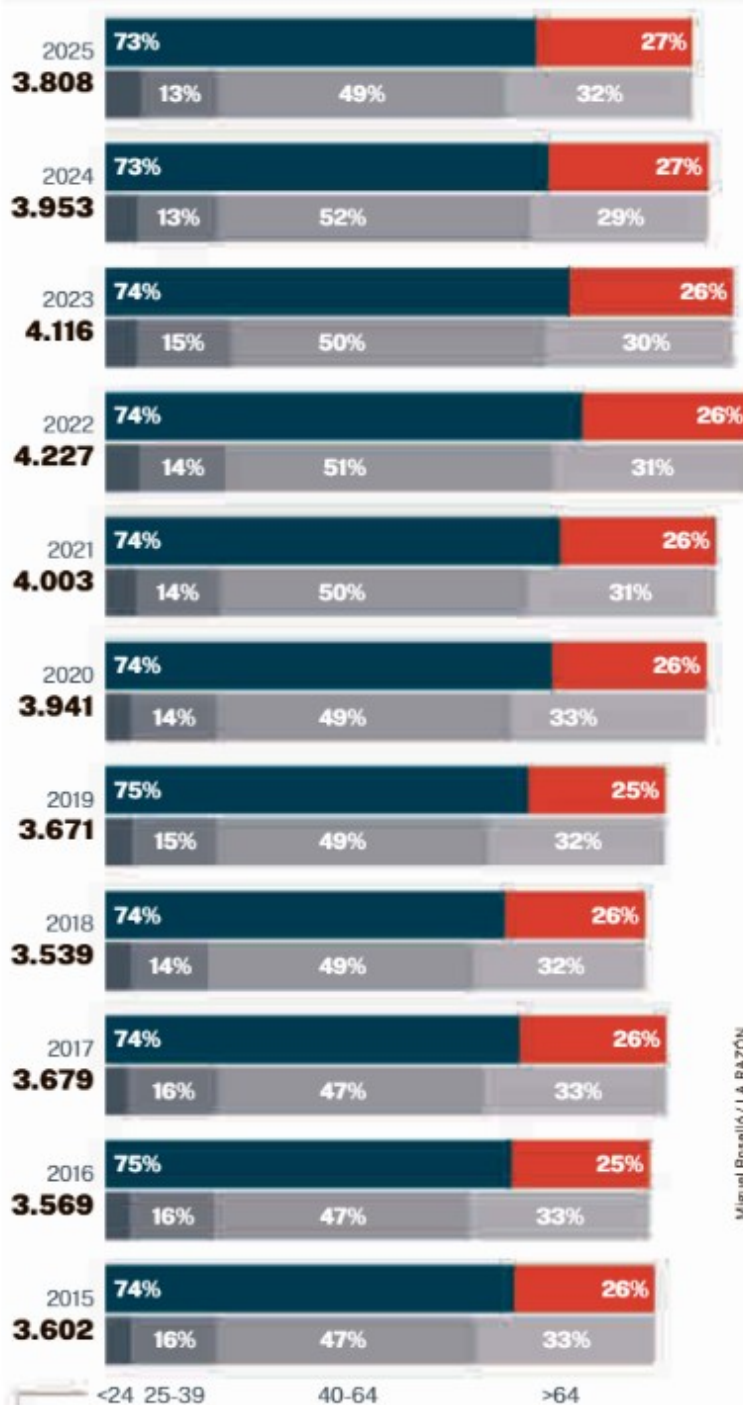
las estrategias de prevención generalistas. La Estadística de Defunciones según la Causa de Muerte publicada por el INE esta semana confirma que la brecha de género permanece prácticamente inalterado año tras año.

El suicidio se mantiene como la tercera causa de muerte externa en las mujeres, pero la primera entre los hombres. Y es la causa más persistente y la que menos variaciones experimenta pese a los esfuerzos institucionales. El descenso de los últimos tres años rompe la tendencia ascendente registrada entre 2018 y 2021, pero no modifica la estructura del problema: los hombres siguen muriendo mucho más y a edades donde la mortalidad por otras causas es menor.

Además, no hay que perder de vista que son datos provisionales. Las estimaciones de 2024 señalaban 3.846 suicidios, mientras que en los datos consolidados resultaron 3.953, 107 más. Estas discrepancias suelen oscilar anualmente entre 100 a 200 casos, por ello estos datos deben tomarse con cautela porque están subestimados.

La distribución de las muertes por grupo de edad revela un patrón también conocido. En 2025, murieron por esta causa 18 menores de 14 años y 216 jóvenes de entre 15 y 24, cifras que, aunque parecen bajas en términos absolutos, repuntaron en 2022 y no han disminuido desde entonces. El salto se produce a partir de los 25 años, con 850 fallecimientos en el grupo de 25 a 44 años y 1.578 en el de 45 a 64. Entre los mayores de 65 años se registraron 719 muertes, y 427 entre quienes superaban los 80. La curva muestra que el suicidio afecta a todas las etapas de la vida, pero golpea con especial intensidad a la población adulta, especialmente a los hombres de mediana edad, un grupo donde confluyen factores laborales, económicos, familiares y de salud mental que rara vez se abordan de forma conjunta.

3 de cada 4 personas
que se suicidan en España son hombres



Miguel Roselló / LA RAZÓN

Grupo de edad

Fuente: Plataforma Nacional para el Estudio y la Prevención del Suicidio

Métodos más letales

La evidencia científica lleva años señalando que los hombres no solo presentan tasas más altas de suicidio consumado, sino que utilizan métodos más letales y buscan ayuda con menor frecuencia. La Organización Mundial de la Salud (OMS) recuerda que el suicidio es un fenómeno multicausal, relacionado con factores sociales, culturales, psicológicos y ambientales, y que los trastornos por consumo de alcohol, los problemas económicos, los conflictos de pareja, el aislamiento y el dolor crónico pueden actuar como factores de riesgo. En el caso de los hombres, el estigma asociado a la vulnerabilidad emocional, los roles de género tradicionales y la dificultad para verbalizar el malestar siguen siendo determinantes. El propio Ministerio de Sanidad ha reconocido que la disparidad de género exige incorporar estrategias con perspectiva de género para combatir el aislamiento social y los estereotipos que dificultan la expresión emocional. Un reconocimiento que no ha ido más allá de eso, ya que, en España, la prevención sigue siendo mayoritariamente generalista y no siempre alcanza a los grupos de mayor riesgo.

El Plan de Acción para la Prevención del Suicidio 2025-2027 del Ministerio de Sanidad recoge formalmente esas líneas de trabajo, pero su aprobación no ha sido más que un brindis al sol con nula aplicación práctica en año y medio. El documento enumera objetivos amplios y técnicamente aceptables sin garantizar por sí mismo que las comunidades autónomas dispongan de profesionales, circuitos asistenciales y tiempos de consulta suficientes para aplicarlos. La prevención queda así formulada como prioridad política, pero sigue dependiendo de una red asistencial que no está adaptada a las necesidades de la población.

Sin medios ni medidas

Además, la prevención del suicidio en nuestro país arrastra un problema estructural que profesionales, familiares, supervivientes y sobrevivientes llevan años denunciando: la falta de recursos humanos y materiales en salud mental.

La Sociedad Española de Psiquiatría y Salud Mental (Sepsm) ha alertado de que España cuenta con una ratio de psiquiatras claramente inferior a la media europea. Según los datos difundidos por la sociedad científica a partir del Libro Blanco de la Psiquiatría, la red pública disponía de 9,27 psiquiatras por cada 100.000 habitantes, cifra que ascendía a 11,5 si se incluían los especialistas en formación. En declaraciones recogidas durante la presentación de ese informe, el expresidente de la Sepms, Celso Arango, comparó esa ratio con la de otros países europeos, como Francia, Alemania, Noruega o Suecia donde la ratio es de 20 profesionales por cada 100.000 habitantes. Esta carencia repercute directamente en la calidad de la atención: en consulta solo se pueden manejar los síntomas, los tiempos de atención son insuficientes y las inasumibles listas de espera dificultan la detección precoz del riesgo suicida.

El déficit se agrava por el envejecimiento de las plantillas y la fuga de jóvenes especialistas a otros países europeos con mejores condiciones laborales. La Sepsm estima que sería necesario incorporar entre 370 y 565 psiquiatras al año durante los próximos cinco años para aproximarse a ratios consideradas óptimas.

En este contexto, la respuesta del Ministerio de Sanidad y del Comisionado de Salud Mental resulta insuficiente para la magnitud del problema. El Plan de Acción de Salud Mental 2025-2027 y el Plan de Acción para la Prevención del Suicidio 2025-2027 han sido presentados como avances estratégicos, pero la financiación anunciada -39 millones para salud mental y 17,83 millones para prevención del suicidio en 2025- queda lejos de resolver un déficit estructural acumulado durante años.

El Comisionado ha ordenado el diagnóstico y ha generado documentos de referencia, pero no ha despejado la duda central: quién va a atender, con qué recursos, en qué plazos y con qué garantías de continuidad a las personas en riesgo. Sin indicadores vinculantes, dotación suficiente y mecanismos de evaluación transparentes, el riesgo es que la estrategia estatal se convierta en papel mojado.

Mientras, la prevención del suicidio continuará descansando en profesionales saturados y en circuitos desiguales según el territorio. Y en médicos de familia que no disponen de tiempo, apoyo especializado y vías ágiles de derivación. La atención primaria es la primera puerta de entrada al sistema sanitario, pero lleva años soportando una presión asistencial que dificulta identificar señales de riesgo antes de que se produzca una crisis.

Mayores sin atención

La dimensión silenciosa del suicidio en hombres mayores es otro de los elementos que requieren atención. Los datos del INE muestran 719 muertes entre 65 y 79 años y 427 en mayores de 80, cifras que reflejan el impacto de la soledad no deseada, la enfermedad crónica, la dependencia y la pérdida de autonomía. El Ministerio de Sanidad ya señaló, con los datos definitivos de 2024, que las tasas más altas se concentraban en hombres de edad avanzada, especialmente por encima de los 85 años. Los profesionales de salud mental advierten de que la detección del riesgo suicida en este grupo es especialmente difícil, porque los síntomas pueden confundirse con el deterioro físico, la pérdida de autonomía o el duelo acumulado.

Respecto a las estrategias de prevención, la recomendación es reforzar factores protectores que sostienen emocional y socialmente a la persona, como contar con un soporte familiar en el que se sienta reconocida y respetada, disponer de una red social que favorezca la integración y el sentimiento de pertenencia, acceder a recursos que garanticen vivienda, transporte, alimentación y atención sanitaria, desarrollar habilidades sociales que faciliten la adaptación a los cambios del envejecimiento y la creación de rutinas significativas, y cultivar la autoconfianza, el autocontrol, la capacidad de adaptación, la petición de ayuda en momentos difíciles y la expresión de emociones desagradables.

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

[Volver al índice](#)



Diez tesis sobre el capitalismo, la moral y la religión

Francisco José Contreras

Nueva Revista

*La riqueza no es una tarta preexistente que haya que distribuir de manera equitativa;
la riqueza es creada por la inventiva, el emprendimiento y el trabajo humanos*

Avance

El catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla Francisco José Contreras Peláez traza en diez puntos un mapa que recorre el origen y las esencias del capitalismo y sus relaciones con la moral y la religión.

Por el camino caen algunos tópicos, como por ejemplo que el mercado sea un juego de suma cero, como creen de forma coincidente los antiliberales de

derecha e izquierda, o que el capitalismo sea la apoteosis del egoísmo, como apuntan sus enemigos. Tampoco es una jungla, sino un juego sometido a reglas estrictas. Con todo, como cualquier otro sistema, el capitalismo no está exento de sus propios riesgos morales: consumismo e hipermercantilización son algunos de ellos. «Que el mercado sea muy eficaz en la producción de mercancías no implica que todo deba convertirse en mercancía», escribe el autor, que recuerda: «Lo sagrado no tiene precio».

Artículo

1 El mercado es un mecanismo de cooperación social que permite la creación de riqueza y beneficia a todos los participantes. Esto es lo que no entienden los «socialistas de todos los partidos», incluidos muchos cristianos. Como escribió **Roger Scruton**, ellos «ven la sociedad como un mecanismo para la distribución de recursos entre quienes tienen derecho a ellos, como si esos recursos existieran antes e independientemente de las actividades que los crean, y como si hubiera una forma de determinar exactamente quién tiene derecho a qué cosas¹».

En efecto, la riqueza no es una tarta preexistente que haya que distribuir de manera equitativa; la riqueza es creada por la inventiva, el emprendimiento y el trabajo humanos. La situación nativa de la humanidad es la escasez; como ya notó **John Locke**², la naturaleza es tacaña y muy pocos de sus frutos son directamente aprovechables por el hombre (incluso en las bandas paleolíticas de cazadores-recolectores, los bisontes tenían que ser arduamente cazados y las bayas silvestres pacientemente recogidas).

Los antiliberales de derecha e izquierda conciben el mercado como un juego de suma cero: el beneficio de uno es la pérdida de otro; los ricos lo son porque han expoliado a los pobres³; el tamaño de mi trozo de tarta solo puede crecer a expensas de la porción recibida por el vecino. Pero la gran virtud de la economía libre es que incrementa constantemente el tamaño de la tarta, de forma que todos los trozos pueden crecer al mismo tiempo, aunque sea a

distintas velocidades. La riqueza no es un todo estático necesitado de repartición: es un proceso dinámico de creación de recursos y oportunidades.

Los enemigos del capitalismo presentan a este como apoteosis del egoísmo. Pero el mercado se basa en la cooperación social: triunfan aquellos empresarios que consiguen ofrecer a otras personas bienes y servicios que aprecian y por los que están dispuestas a pagar. Triunfa quien sirve satisfactoriamente a los demás, no quien los explota. El mercado es un juego de win-win en el que todos resultan beneficiados.

El individualismo radical de **Ayn Rand** y otros ultralibertarios no es, por tanto, la mejor fundamentación filosófica de la economía de mercado. Somos individuos, pero también seres sociales, y la economía libre es un mecanismo de cooperación que beneficia a toda la comunidad.

2 El libre mercado ha sacado a la humanidad de la miseria. Esta afirmación es demostrable histórica y empíricamente. La aplicación a partir de finales del siglo XVIII de innovaciones tecnológicas (revolución industrial), jurídico-políticas (igualdad ante la ley, seguridad jurídica, parlamentarismo, poder judicial independiente) y económicas (libre empresa y libre comercio) permitió —primero en los países de Europa norte-occidental y EE. UU., después progresivamente en el resto del mundo— un salto de prosperidad sin precedentes. La riqueza mundial se ha más que centuplicado desde 1800; la pobreza extrema ha disminuido hasta casi desaparecer; la esperanza media de vida se ha más que doblado. Las personas que vivían con menos de un dólar al día —medido mediante el concepto de Paridad de Poder de Compra— pasaron de un 85 % de la humanidad en 1800 a un 46 % en 1975 y un 18 % en 2007⁴.

En contra de la percepción general, esta victoria sobre la pobreza se ha acelerado en los últimos 35 años, a pesar de la crisis financiera de 2008. La ONU ha tenido que actualizar su umbral de pobreza absoluta, subiéndolo de 1 dólar al día a 2,3 dólares al día. E incluso así el progreso es prodigioso: el porcentaje de personas que ganan menos de 2,3 dólares diarios pasó del 35 % de la población mundial en 1990 al 8 % en 2025⁵. Lo cual significa que, desde

1990, unas 137.000 personas dejan de pasar hambre cada día. El progreso se ha acelerado desde principios de los 90 porque fue cuando se hundió el bloque comunista, China evolucionó hacia un peculiar capitalismo de Estado y muchos países del Tercer Mundo se abrieron al mercado mundial y dejaron de aplicar recetas autarquistas. «La globalización ha sido una bendición para los pobres» (Steven Pinker)⁶.

3 ¿Cuál es el secreto de la eficiencia productiva del capitalismo? «La sociedad capitalista —escribe Samuel Gregg— se basa en **emprendedores que intentan predecir las necesidades y deseos de los demás y acertar con la combinación de factores productivos que es más capaz de satisfacerlos**, asumiendo a continuación el riesgo de una inversión»⁷.

El riesgo y la competencia son el secreto del éxito capitalista. El empresario arriesga su propio dinero: extremará, pues, la diligencia para ofrecer un producto con la mejor relación calidad/precio posible, y que satisfaga realmente las necesidades de los compradores. Está, además, presionado por la competencia de otras empresas que buscan exactamente lo mismo. La lucha por ganar el favor del consumidor es un incentivo potentísimo para aguzar el ingenio y mejorar la productividad.

La otra clave, como arguyeron Hayek y Von Mises, es la información. El sistema de precios libres transmite veloz y fidedignamente «conocimiento descentralizado» acerca de las expectativas de los consumidores y de la combinación de factores productivos más apta para satisfacerlas. Ningún equipo de planificadores humanos puede igualar al sistema impersonal de precios libres en la recolección de esa información, que es cambiante, local y dispersa. El mercado, por tanto, se autorregula en lo fundamental («mano invisible» de Adam Smith). Las interferencias gubernamentales en esa autorregulación —por ejemplo, el control estatal de precios y salarios— deterioran el mecanismo.

4 Este mecanismo de transmisión de información y optimización de la producción funciona a nivel mundial desde que el comercio internacional ha llegado a abarcar todo el planeta («globalización»). También a nivel global el mecanismo de precios libres fomenta la eficiencia y la competencia: obliga a los países a especializarse en los sectores en los que poseen ventaja comparativa, favoreciendo así el crecimiento. El viento ideológico anti-globalización —que encuentra su plasmación económica en el proteccionismo comercial— pone en peligro ese progreso. Hay precedentes históricos: la Smoot-Hawley Act —aprobada por el Congreso de EE. UU. en 1930— impuso fuertes aranceles a miles de productos; el resultado fue la adopción de medidas similares por otros países, lo cual dificultó el comercio internacional y contribuyó a la prolongación de la gran depresión de los años 30, en vez de a su solución. José Ramón Ferrandis explica bien las razones por las que el proteccionismo nunca funciona: «Los aranceles distorsionan los incentivos económicos de productores y consumidores. Los mercados protegidos fragmentan la producción internacional y reducen la competencia. Obstruyen la difusión de la innovación y el conocimiento. Además, la protección de mercados (aranceles, contingentes, barreras técnicas...) busca en realidad la protección de grupos de presión e intereses [los que temen la competencia extranjera y prefieren un «mercado cautivo» nacional; recuérdese la sátira de Frédéric Bastiat sobre los fabricantes de velas que se quejan de la competencia del sol]»⁸.

Los polémicos aranceles impuestos por Donald Trump parecen confirmar todo esto: el crecimiento del PIB estadounidense ha sido de solo un 2,1 % en 2025⁹, mientras que en 2022 fue del 2,5 %, en 2023 del 2,9 % y en 2024 del 2,8 %¹⁰. Los aranceles han incrementado la inflación norteamericana en 0,4 puntos¹¹. La finalidad de los aranceles era, supuestamente, reindustrializar EE. UU.; el efecto está siendo el inverso: según *The Wall Street Journal*, se destruyeron 75.000 empleos industriales (sobre todo en el sector automovilístico) entre febrero de 2025 y junio de 2026¹².

5 Se dice que el capitalismo se basa en la codicia y la promueve. Pero la codicia es solo uno de los resortes motivacionales que pueden llevar a un emprendedor

a buscar el éxito; además de para sí mismo, **el empresario puede buscar beneficios para su familia, su ciudad o su nación** (la satisfacción de haber creado empleo, de haber contribuido al desarrollo del país, etc.). Por otra parte, como ya advirtiera **Aristóteles**, solo la propiedad privada hace posible la caridad¹³: la filantropía consiste en dar algo de lo propio a quienes lo necesitan, no en exigir que el Estado lo haga cobrando impuestos a otros. En realidad, la alta presión fiscal mata la caridad: ¿para qué dar limosna, si ya estoy exprimido a impuestos que, supuestamente, sostendrán a los pobres?¹⁴. No hay mérito moral en pagar impuestos, pues son coactivos; sí lo hay en dar libremente de lo propio. Existe toda una tradición filantrópica asociada a los grandes emprendedores: fundación de universidades, bibliotecas, hospitales... Los hombres más ricos del mundo financian proyectos benéficos: **Bill Gates** ha dedicado la mitad de su fortuna a la Gates Foundation (vacunación infantil, lucha contra la malaria...); **Mark Zuckerberg** sostiene la Chan Zuckerberg Initiative (investigación biomédica, etc.); **Jeff Bezos**, la Day One Fund para ayuda a personas sin hogar. **Warren Buffett** ha donado a causas benéficas el 55 % de su patrimonio.

6 Los enemigos del mercado presentan la economía libre como una jungla amoral en la que todo vale. Sin embargo, **el mercado no es la jungla, sino un juego sometido a reglas estrictas**; la economía libre requiere un marco normativo que incluya la seguridad jurídica, la ejecutoriedad de los contratos, tribunales independientes ante los que sustanciar los contenciosos ... Como señaló **Michael Novak**, «el capitalismo democrático no es solo un sistema de libre empresa. No puede florecer separado de una cultura moral que alimente las virtudes y valores de los que depende su existencia»¹⁵. Esas virtudes incluyen la laboriosidad, la previsión, la capacidad de aplazamiento de la gratificación, la capacidad de riesgo, el cumplimiento de las promesas... Creo que también las virtudes relacionadas con la estabilidad familiar (fidelidad conyugal, responsabilidad parental, etc.), pues familia y mercado se necesitan¹⁶.

7 Que el capitalismo presuponga un marco de virtudes no significa que esté exento de sus propios riesgos morales, como cualquier otro sistema. Uno de

ellos es el consumismo, la inclinación a llenar el vacío espiritual con el consumo de bienes materiales. Otro es la hipermercantilización, la extensión de la lógica del mercado a todas las esferas de la vida. **Que el mercado sea muy eficaz en la producción de mercancías no implica que todo deba convertirse en mercancía.** Lo sagrado es lo que no tiene precio¹⁷; una sociedad que aún conserve un sentido de lo sagrado sabrá acotar zonas vedadas al mercado: por ejemplo, el cuerpo humano, sus órganos, su actividad sexual y sus funciones reproductivas (no deben permitirse, por ejemplo, los «vientres de alquiler»).

8 El entorno moral necesario para el florecimiento del libre mercado se ha deteriorado seriamente. Son síntomas de ello, por ejemplo, la crisis de la familia (extinción gradual del matrimonio, sustituido por relaciones efímeras; hundimiento de la natalidad), o la defensa a ultranza de un Estado del Bienestar insostenible (la gente exige el mantenimiento de los subsidios, de pensiones de jubilación sobrevaloradas, etc., sin querer entender que ello obliga a una presión fiscal desmesurada que asfixia a las empresas, y a unas cotizaciones sociales que exprimen a los últimos jóvenes para sostener las infladas pensiones de una masa creciente de jubilados)¹⁸. El egoísmo, el hedonismo y el presentismo (*carpe diem*, «atrapa el día», disfruta el momento) hacen improbable el ahorro, el aplazamiento de la gratificación, el compromiso conyugal y parental o la recuperación de un Estado ligero reducido a sus funciones clásicas de defensa, justicia y policía.

9 La moral se apoya en la metafísica; las concepciones sobre el propósito de la vida dependen de la visión general del cosmos que se profese. El hedonismo presentista es coherente con el materialismo ateo: si solo somos materia y la muerte física es nuestro final absoluto, puede ser racional exprimir el momento y disfrutar al máximo mientras podamos. Viceversa, la capacidad de sacrificio y espera es coherente con la creencia en un mundo espiritual que sostiene y trasciende al material, en un Dios que nos llama a la virtud. Por tanto, quizás la única posibilidad de recuperación del marco ético en el que floreció el libre mercado estribe en un eventual renacimiento religioso.

10 En la Biblia hay muchas semillas aprovechables por un liberalismo cristiano que interprete la creación de riqueza desde una perspectiva trascendente, como participación en la creación divina. Por ejemplo, la idea de Dios como Gran Empresario que hace una inversión en el cosmos y en la humanidad, asumiendo riesgos con ello (el riesgo del pecado, asociado a la libertad humana) y esperando un beneficio a cambio (el amor y obediencia libre de sus criaturas). Y Dios nos convoca a continuar su creación: «Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla» es la primera instrucción divina al ser humano en el mundo recién creado (*Gen.* 1, 28).

Notas

¹ Roger Scruton, *How To Be A Conservative*, Bloomsbury, 2015, p. 54.

² «Si calculamos [...] lo que hay en los bienes debido exclusivamente a la naturaleza y lo debido exclusivamente al trabajo, descubriremos que en la mayoría de tales productos es preciso atribuir al trabajo un 99 % del total» (John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* [1690], Aguilar, 1990, p. 52).

³ «La auténtica perversión es la peculiar falacia que ve la vida en sociedad como una lucha en la que el éxito de uno implica el fracaso de los otros. Según esta falacia, todas las ganancias son pagadas por los perdedores» (Scruton, op.cit., p. 46). Uno de los resortes emocionales del socialismo es el resentimiento hacia la excelencia y el éxito: «El pensamiento de suma cero [...] busca a su alrededor algún éxito comparativo contra el cual proyectar el resentimiento propio. Y se convence a sí mismo de que el éxito del otro es la causa de mi fracaso» (Scruton, op.cit, p. 47). (Traduzco al español las citas de obras extranjeras).

⁴ José Ramón Ferrandis, *Globalización y generación de riqueza*, Unión Editorial, 2016, p. 25.

⁵ https://worldpendata.com/worldbank/indicator/WB_CSC/WB_CSC_SI_POV_DDAY

⁶ Steven Pinker, *Enlightenment Now*, Penguin, 2018, p. 92

⁷ Samuel Gregg, *The Commercial Society*, Lexington Books, Nueva York-Plymouth, 2007, p. 56.

⁸ José Ramón Ferrandis, op.cit., p. 68.

⁹ <https://www.bea.gov/news/2026/gdp-second-estimate-4th-quarter-and-year-2025>

¹⁰ <https://apps.bea.gov/scb/issues/2025/11-november/1125-ne-a-annual-update.htm>

¹¹ <https://www.cbo.gov/publication/61389>

¹² *The Wall Street Journal*, 11 Julio 2026.

¹³ «La generosidad es imposible sin la propiedad individual. En una república sin propiedad [privada] el ciudadano no puede mostrarse liberal, ni ejercer ningún acto de generosidad, puesto que esta virtud solo puede nacer del destino que se dé a lo que se posee» (Aristóteles, *Política*, II, 1).

¹⁴ «La libertad es imprescindible para el florecimiento de una sociedad virtuosa, y la virtud es indispensable para mantener y darle sentido a la libertad» (Rev. Robert Sirico, *Defending the Free Market*, Regnery Publishing, 2014, p. 181). En efecto, la libertad no es un fin en sí mismo, sino un instrumento

¹⁵ Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* [1982], Madison, 1991, p. 56. Sobre este tema, vid. mi libro *Una defensa del liberalismo conservador*, Unión Editorial, 2018.

¹⁶ Sobre este punto, que no tengo espacio para desarrollar aquí, vid. mis libros *Liberalismo, catolicismo y ley natural* (Encuentro, 2013) y *La fragilidad de la libertad* (Homo Legens, 2018).

¹⁷ «Muchas de las tradiciones más valoradas por los conservadores pueden ser entendidas como barreras que mantienen apartadas del mercado ciertas facetas de la vida humana. Por ejemplo, la moral sexual tradicional, que insiste en la sacralidad de la persona, el carácter sacramental del matrimonio y la pecaminosidad del sexo fuera de él» (R. Scruton, op.cit, p. 57).

¹⁸ «¿Se ha vuelto la crianza de niños demasiado molesta para una cultura cada vez más interesada en los placeres del momento? [...] Europa se está volviendo estéril, y los vínculos que ligan a una generación con la siguiente han sido debilitados por un Estado-niñera que ha asumido muchas de las responsabilidades antes poseídas por los padres que cuidaban a sus hijos y los hijos que cuidaban a sus padres ancianos» (R. Sirico, op.cit, p. 2).

Autor

Francisco José Contreras. Jurista español, catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla. Autor de obras como *Defensa del liberalismo conservador*, *La fragilidad de la libertad*, *Kant y la guerra* y otros libros.

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

[Volver al índice](#)



Cómo equilibrar prosperidad y justicia social

Nueva Revista

El teólogo y economista Albino Barrera parte de la doctrina social de la Iglesia para demostrar que no se puede hablar de verdadera riqueza sin solidaridad

Avance

¿Es utópico conciliar prosperidad y justicia social en un mundo frecuentemente marcado por la desigualdad, los abusos y la codicia? El teólogo y economista Albino Barrera se remite a la doctrina social de la Iglesia para subrayar que la economía no debe orientarse únicamente a producir riqueza material. Solo se consigue la verdadera prosperidad mediante la búsqueda del bien común, el desarrollo integral de cada persona, el desarrollo de los demás y el cuidado de la creación.

En un capítulo de la obra colectiva *The True Wealth of Nations: Catholic Social Thought and Economic Life*, el autor sintetiza y aplica a la economía los principios básicos de la doctrina social de la Iglesia, como la subsidiariedad, según la cual las personas deben asumir la responsabilidad de su propio crecimiento integral y contribuir al bienestar social sin esperar constantemente la intervención del Estado; y la solidaridad, que impulsa el compromiso activo con los más vulnerables. De este se derivan la participación de todos en la vida económica, la primacía del trabajo digno, la atención preferente a los necesitados y la necesidad de corregir los fallos del mercado. Asimismo, recuerda que la propiedad privada posee una función social y debe administrarse con responsabilidad hacia las generaciones futuras.

Frente al *laissez-faire* y el colectivismo marxista, la doctrina social propone un modelo equilibrado, que reconoce la capacidad creadora del mercado, pero también la necesidad de intervenir cuando de este se derivan consecuencias injustas. El equilibrio entre libertad económica y responsabilidad social se rompió con la crisis de codicia y enriquecimiento rápido de 2008.

Artículo

La finalidad de la economía no debe ser simplemente la producción de riqueza material, sino la consecución de una prosperidad duradera para todos, entendida como una combinación equilibrada de bienes materiales, personales, sociales y espirituales. ¿Suena a utópico e ingenuo en un mundo frecuentemente marcado por la desigualdad, los abusos y la codicia?

La propuesta es, tal cual, la que hace la Iglesia católica a través de la doctrina social, —como acaba de recordar León XIV en la encíclica *Magnifica Humanitas*—. Albino Barrera la sintetiza y la aplica a la economía contemporánea, en uno de los capítulos de la obra colectiva *The True Wealth of Nations: Catholic Social Thought and Economic Life* (Oxford University Press). El ensayo de Barrera lleva

por título *What Does Catholic Social Thought Recommend for the Economy? The Economic Common Good as True Prosperity*.

Teólogo y profesor de Economía, **Albino Barrera** lleva años investigando cómo la economía y la teología moral pueden reforzarse mutuamente para facilitar el florecimiento humano, a través de obras como *Biblical Economic Ethics: Sacred Scripture's Teachings on Economic Life* y *Compassion-Justice Conflicts and Christian Ethics*

La pobreza no es un ideal cristiano

En su síntesis sobre la doctrina social de la Iglesia, comienza aclarando un posible malentendido: la pobreza material no es un ideal cristiano ni una condición deseable. Dios quiere para el ser humano una vida digna y abundante, no una existencia marcada por la precariedad. Las referencias bíblicas a la Tierra Prometida, «que mana leche y miel», expresan esa voluntad divina.

Lo que ocurre es que entra en juego la libertad humana y las personas tienen la opción de contribuir a ese ideal de prosperidad o de malograrlo, por negligencia o por comportamientos egoístas o injustos. De ahí que la dimensión ética sea indisociable de la vida económica.

Los bienes materiales son únicamente un medio, no un fin en sí mismos. El objetivo último de la existencia humana es la realización integral de la persona. Siguiendo a **Pablo VI**, en su encíclica *Populorum Progressio*, el autor insiste en que el verdadero desarrollo es ante todo moral y humano.

No puede considerarse logrado el bien común si una parte de la sociedad queda excluida. «El amor, la justicia, la libertad, la verdad y la solidaridad constituyen los valores esenciales de una comunidad verdaderamente próspera», indica la doctrina social de la Iglesia. El desarrollo integral no debe circunscribirse a

unos pocos privilegiados, sino que debe alcanzar a todos los miembros de la sociedad.

A partir de estas premisas, Albino Barrera identifica cuatro grandes medios necesarios sin lo cuales es imposible una prosperidad sostenible: La búsqueda del bien común; el desarrollo humano integral de uno mismo; el desarrollo humano integral de los demás y el cuidado de la tierra.

Todos estos medios se basan en los principios de la doctrina social de la Iglesia, que sirven como guía para la organización económica. Barrera los sintetiza.

1. El don de uno mismo: el principio de subsidiariedad

La subsidiariedad afirma que las personas no deben depender de instancias superiores para realizar aquello que pueden y deben hacer por sí mismas, por los demás y por la comunidad.

Ni el pueblo de Israel ni la Iglesia primitiva esperaban que el Estado socorriera directamente a los necesitados. Eran los propios miembros de la comunidad quienes acudían en ayuda de los pobres con sus propios bienes. Del mismo modo, quienes podían trabajar tenían el deber de mantenerse por sí mismos y no convertirse en una carga para los demás, como escribe san Pablo a los tesalonicenses.

Trasladado a la economía contemporánea, este principio implica que un sector privado dinámico constituye una condición necesaria para el desarrollo humano. Las personas deben asumir la responsabilidad de su propio crecimiento integral y contribuir directamente al bienestar social siempre que dispongan de los medios necesarios, sin esperar constantemente la intervención del Estado.

2. El don de los demás: el principio de solidaridad

La solidaridad consiste en una preocupación activa y auténtica por el bienestar de los demás, porque los reconocemos como hermanos, hijos del mismo Dios.

En la economía moderna esto se traduce en empatía, generosidad y una intensa vida cívica, donde personas y asociaciones contribuyen libremente al mantenimiento de la comunidad.

De este principio se derivan otros complementarios. El primero es la participación, que exige que todos puedan integrarse en la vida económica y social sin exclusiones injustas. El segundo es la primacía del trabajo, que afirma la dignidad de quien lo realiza y reclama salarios justos, empleo digno y condiciones laborales humanas. El tercero es la opción preferencial por los pobres, que obliga a prestar una atención especial a quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad. Finalmente, el principio de restauración exige mecanismos que permitan corregir los daños producidos por los fallos del mercado, como programas de apoyo a desempleados o reestructuración de deudas.

3. El don de la Tierra: el destino universal de los bienes

El ser humano recibe la Tierra como un don y tiene el deber de administrarla responsablemente. La protección del medio ambiente y la atención a las generaciones futuras son elementos esenciales del bien común.

Según este principio, los bienes de la creación están destinados al beneficio de toda la humanidad, con independencia de cómo se distribuyan jurídicamente los derechos de propiedad.

La doctrina social de la Iglesia aplicada a la economía

La tradición católica ha criticado siempre tanto el *laissez-faire* extremo del liberalismo como el colectivismo marxista. La doctrina social propone un modelo equilibrado, subraya el autor: por un lado, reconoce la capacidad creadora del mercado, pero también la necesidad de intervenir cuando este genera consecuencias injustas.

Este equilibrio se manifiesta en diversos aspectos:

- defiende simultáneamente la propiedad privada y su función social;
- considera agentes del desarrollo tanto al sector privado como al Estado;
- promueve la libertad de empresa, sin dejar de proteger los derechos de los trabajadores;
- acepta conjuntamente los mecanismos de mercado y otras formas de asignación de recursos;
- considera inseparables la eficiencia económica y la justicia distributiva;
- afirma la responsabilidad pública en la garantía de los derechos económicos, sin disminuir la responsabilidad personal en el desarrollo humano integral.

Ninguno de esos principios puede absolutizarse sin deformar el conjunto. Por ello la prudencia ocupa un lugar central en esta tradición intelectual.

Juan Pablo II afirmó en la encíclica *Centesimus Annus* (1991) que la Iglesia defiende «la legítima propiedad privada, porque constituye un ámbito indispensable para la autonomía personal y familiar»; pero recuerda que todos los bienes tienen un destino universal. Y en la *Laborem Exercens* (1981), había dejado claro que «la tradición cristiana nunca ha sostenido el derecho a la propiedad privada como absoluto e intocable», pues «sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social».

Crisis de codicia y enriquecimiento rápido

A este respecto, Albino Barrera alude a la crisis de 2008, en la que se rompió el equilibrio entre libertad económica y responsabilidad social. El colapso fue consecuencia tanto de la falta de regulación adecuada como de una cultura de enriquecimiento rápido. La crisis mostró que los mercados no se autorregulan perfectamente y que **la prosperidad económica requiere también virtudes morales,**

Aquello fue, en buena medida, consecuencia de la avaricia y la codicia, de búsqueda de ganancias rápidas que eran legales, pero no necesariamente morales, y mucho menos virtuosas, detalla Barrera. Y no solo por parte de los más adinerados: desde quienes compraban las casas de sus sueños a sabiendas de que estaban fuera de su alcance; hasta los prestamistas sin escrúpulos que atraían a los prestatarios con tasas de interés iniciales bajas, ocultando los verdaderos intereses en la letra pequeña; y por supuesto, las instituciones bancarias, los fondos de cobertura y las compañías de seguros que apalancaban en exceso sus préstamos; así como los inversores comunes que exigían rendimientos cada vez mayores, pero también más arriesgados.

La verdadera medida de la riqueza es la virtud

«La crisis financiera de 2008 constituye una acusación contra esa sociedad por haber olvidado la verdadera esencia de la vida económica» y por no haber aprendido una lección elemental: que «la verdadera medida de la riqueza reside en la nobleza y la virtud». El objetivo, recuerda Albino Barrera, no es acumular bienes, sino promover una vida humana digna y plenamente desarrollada.

Albino Barrera (Manila, 1956). Sacerdote dominico, teólogo y economista. Doctor por la Universidad de Yale, es profesor de Economía en Providence College, Rhode Island (EE.UU.).

Autor

Nueva Revista

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

[Volver al índice](#)



Católicos y demócratas: el poder político de la Iglesia

José María Marco

La Razón

El historiador Émile Perreausaussine reflexiona sobre la relación de la Iglesia con el Estado desde la Revolución Francesa hasta hoy y cómo ha contribuido a las democracias liberales

«CATOLICISMO Y DEMOCRACIA». ÉMILE PERREAUSAUSSINE. (ENCUENTRO 296 páginas, 24 euros). Sobre el autor: Doctor en filosofía por la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París, fue profesor de Política y Estudios Internacionales en la Universidad de Cambridge y en el Instituto de Estudios Políticos de París (Sciences Po). Autor, entre otros libros, de «Alasdair MacIntyre: une biographie intellectuelle», murió

prematuramente, truncando así una brillante trayectoria en filosofía política. Este es su primer libro traducido al español.

Hasta la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica (romana) y la democracia no mantuvieron buenas relaciones. La democracia organiza una sociedad de iguales, mientras la Iglesia se organiza como una jerarquía; en democracia, prevalece la opinión, y en la Iglesia la verdad revelada; en democracia muchas cosas están sujetas al cambio, mientras que la Iglesia propone principios eternos. En nuestro país conocemos los enfrentamientos a los que estas diferencias dieron lugar. Destrucción del poder político y económico de la Iglesia católica en la revolución de los años 1830; nueva ofensiva anti eclesiástica en la de 1868; recuperación católica entre 1900 y 1930; ataque virulento en los años 1930, con una nueva revolución y una guerra de religión, y por fin intento de restauración de un orden católico. El final de la disputa llegó en los años 1960, con el Vaticano II, cuando la Iglesia hizo suyo, como elemento básico de su ideario, el principio de libertad religiosa. Llegaba así la emancipación de los católicos de cualquier poder terrenal, y el final de los intentos por convertir el catolicismo en una teología política, algo que el cristianismo no había sido nunca.

Llega un estudio sobre estas complicadas relaciones, que solemos simplificar, como si existiera una ley de la Historia según la cual la modernidad exige la victoria irrevocable de la democracia. Su título es «Catolicismo y democracia» y su autor, Émile Perreau-Saussine. Profesor en Cambridge y en el Instituto de Ciencias Políticas de París, estuvo vinculado a la revista «Commentaire», uno de los órganos de investigación del pensamiento liberal conservador europeo.

El estudio, que lleva por epígrafe «Una historia del pensamiento político» se centra en Francia. Por razones prácticas, claro está, pero sobre todo por ser Francia el país donde la relación entre la Iglesia católica y la democracia alcanzó, por así decirlo, un grado insuperable de perfección: allí donde el enfrentamiento mejor fue teorizado y donde las ideas mejor se plasmaron en una realidad política reflexiva, meditada y conscientemente articulada. Hoy ya no es así, y los grandes debates sobre el asunto se han trasladado al otro del

Atlántico. Así lo indica la llegada a la sede de San Pedro de un norteamericano. Durante mucho tiempo fue Francia el terreno privilegiado donde se dirimió uno de los enfrentamientos fundamentales en la vida política de los países occidentales.

La historia arranca en 1790, cuando en plena revolución, la Asamblea Constituyente francesa promulgó la Constitución Civil del Clero. Hasta entonces la Iglesia había aceptado sin demasiadas dificultades su desaparición como uno de los órdenes (con el de la noble y el Tercer Estado) del Antiguo Régimen. A pesar de lo mucho que perdía con el final de un mundo que le había otorgado un poder insustituible, la Iglesia había comprendido que era inútil oponerse a la gigantesca renovación en curso. La Constitución Civil del Clero marcó el final de la conciliación. El Estado francés, al mismo tiempo que se declaraba libre de toda atadura religiosa –y promulgaba por tanto la libertad religiosa– quiso poner la Iglesia católica a su servicio. Así llevaba hasta sus últimas consecuencias uno de los presupuestos del galicanismo, la tradicional política eclesiástica de la Monarquía absoluta, pero también dinamitaba los delicados equilibrios, nunca del todo definitivos, que el propio galicanismo establecía entre el poder temporal y el eclesiástico.

La Constitución Civil del Clero abrió un abismo, y suscitó un enfrentamiento abierto que Bonaparte intentó cerrar, como en tantas otras cuestiones explosivas legadas por la Revolución. No lo consiguió del todo, ni siquiera con la promulgación en 1803 del impresionante Código Civil de Jean-Étienne Portalis, ni con el Concordato con la Santa Sede de 1801. A partir de ahí este serviría, si no de modelo, al menos de referencia a otros establecidos en otros países europeos. Y los errores de la Revolución, que no entendió el significado y el arraigo del catolicismo francés, sirvieron de patrón a los movimientos revolucionarios europeos, entre ellos los españoles.

Con una prosa de intenso sabor clásico, en general bien trasladada al español en esta traducción de Fernando Montesinos Pons, Perreau-Saussine va analizando las muy complejas dinámicas a las que esta nueva relación dio lugar. La finura del análisis no impide que se vaya aclarando la gran línea, que es el surgimiento

y la consolidación del ultramontanismo, con Joseph de Maistre a la cabeza. Los ultramontanos plantearán una enmienda a la totalidad de la revolución y sus consecuencias, y aceptarán sin reparos el apelativo de reaccionarios. Lo son, pero también ponen en marcha un movimiento interno de la Iglesia que culminará en el Concilio Vaticano I (1869-1870). El Vaticano I consolida unas posiciones antimodernas y antiliberales, pero la reafirmación del poder único del Papa significa también, como describe el autor, una definitiva proclamación de autonomía de la Iglesia frente a cualquier poder temporal. Lo vemos hoy en la visita de León XIV a nuestro país.

El antiliberalismo católico, cargado de razón tras las ofensivas anti eclesiásticas de los primeros treinta años del siglo XX, acabará confrontado, sin embargo, a lo que en algún momento pudo parecer aliado suyo: los movimientos nacionalistas y organicistas. La experiencia totalitaria aclaró el panorama y la Iglesia culminó el giro que había dado un primer fruto en el Vaticano I con un nuevo Concilio, que reconcilió la Iglesia con la democracia liberal. Se dirá, como sugiere Pierre Manent en su prólogo, que es esta una visión demasiado irenista de la evolución de la Iglesia católica. Pero además de avanzar una hipótesis interesante, obliga a contemplar de otro modo hechos en apariencia bien sabidos. Y el empeño en demostrar su tesis no impide al autor mostrarse sensible a otras posiciones. En particular la de Tocqueville, que comprendió en EE UU el papel que la religión está llamada a jugar en las democracias, y la de Charles Péguy, que expresó con palabras apasionadas el núcleo sagrado de la República y la Nación. Las últimas páginas del estudio de Perreau-Saussine van dedicadas al malestar que acabó generando el Concilio Vaticano II. Nadie ha puesto en cuestión el fundamento doctrinal, pero los católicos se han visto obligados a reflexionar acerca de lo que en tiempos del Concilio no había hecho aún su aparición, como fue la revolución moral y de costumbres de los años 60 y 70. La nueva revolución rompía el statu quo establecido después de la Guerra y acabó propiciando una situación inédita: en vez de la estabilidad dinámica entre un Estado neutro y una sociedad pluralista, una relación tensionada y fracturada entre un Estado activista y una sociedad neutralizada (porque sólo se admiten las opiniones promocionadas por el Estado). Como dice el autor, una

situación en la que la alteridad está más negada cuanto más se proclama la pluralidad, o la diversidad.

La reaparición de la fe

Perreau-Saussine no tuvo tiempo de contemplar la respuesta que suscitaría esta situación. No vio por tanto la ola de populismo que a principios de los años 2010 estaba dando sus primeros pasos, con movimientos sociales de rechazo, la reaparición de la fe en la vida pública y la llegada al poder de corrientes que afirman con claridad lo que se venía negando desde los años 70: la vigencia de las virtudes cívicas y cristianas, así como la eficacia y la actualidad de nociones como el bien común, la patria y la nación. Son los retos a los que se enfrenta la Iglesia Católica de nuestro tiempo. No puede, claro está, desvincularse de su posición intrínseca de moderación, plasmada en el Concilio Vaticano II. Pero tampoco puede cerrar los ojos ante la realidad, como no lo hicieron tampoco los católicos entonces. En este aspecto, la obra proporciona más pistas lo que en un primer momento se podría suponer.

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

[Volver al índice](#)



España, ante un incremento de la población islámica que ya no puede ignorar

Alejandro Macarrón

El Mundo

Si no somos capaces de reordenar la gestión de la inmigración desde criterios de legalidad, integración y sostenibilidad de los servicios públicos, estarán en riesgo la cohesión social y la calidad de vida en España

ESPAÑA experimenta un cambio demográfico profundo en el que la población de origen musulmán –dos tercios de ella, marroquí– y la inmigración en general están adquiriendo un peso creciente entre la población en edad laboral y las nuevas generaciones. Los microdatos de nacimientos del INE, según nuestros análisis, indican que el 11% de los bebés de 2024 tenían al menos un

progenitor inmigrante musulmán –casi siempre los dos, porque es una inmigración muy endogámica en materia reproductiva–, una tasa que alcanza el 19% en CCAA como Murcia, La Rioja y Cataluña. Y se supera en provincias como Almería (28%), las tres catalanas menos pobladas y Álava. Entre los hombres de 20 a 44 años, los inmigrantes musulmanes son el 10% o más en un tercio de las provincias, destacando de nuevo Almería (24%), Lérida (22%), Gerona (18%), Tarragona (16%), Murcia (15%) y Cataluña (14%).

No es ya un fenómeno coyuntural. Esta evolución anticipa una transformación estructural con hondas implicaciones en la composición social, la convivencia, la seguridad, la arena política, el mercado laboral, la prestación de servicios públicos y las políticas públicas en las próximas décadas. España no es un caso aislado en Europa. Francia, Bélgica, el Reino Unido, Suecia o Alemania, entre otros, tienen mucha población islámica, tras entre cuatro y seis décadas –o más– recibiendo abundante inmigración de países africanos o asiáticos. En España el fenómeno es más reciente, y el peso de los musulmanes en su población –entre ocho y nueve veces mayor que en 1996– es bastante menor a nivel nacional que en esos países europeos.

Este proceso no se debe solo a los ciudadanos nacidos en el extranjero, sino al peso creciente de su descendencia. Los hogares procedentes de países de mayoría musulmana presentan niveles de fecundidad muy superiores a la media española y también a la de otros grupos extranjeros. Son el único colectivo que supera el umbral de reemplazo generacional, aunque también su fecundidad tienda a la baja en los últimos años. No es, pues, una dinámica ilimitada, pero sí claramente diferencial.

Este matiz es clave. España presenta una natalidad muy baja, que no garantiza el reemplazo generacional, y una población cada vez más envejecida. En este contexto, los grupos con mayores tasas de fecundidad adquieren mayor relevancia estructural en la escuela, y en el porvenir. Los nacimientos anticipan cómo será el alumnado en los colegios y cómo será posteriormente el mundo laboral. La educación, los servicios sociales, el mercado laboral o la cohesión comunitaria se están reconfigurando ya a partir de esta evolución.

A ello se suma un segundo factor determinante, la desigual concentración geográfica. España no es homogénea en este proceso. Hay CCAA y provincias donde la transformación es mucho más intensa y rápida, y sus efectos se perciben antes en la vida cotidiana. Son las ya mencionadas, y otras como Navarra, Teruel, Huesca, Huelva, Toledo, Castellón... Incluso hay municipios como Salt (Gerona), Manlleu (Barcelona) o Níjar (Almería) donde más del 50% de los bebés de 2024 eran hijos de inmigrantes musulmanes.

Esta distribución desigual obliga a pensar en clave territorial. No afrontan los mismos retos los lugares con menor presencia de población de origen extranjero, y en particular de religión islámica, que aquellos donde esta realidad ya tiene un peso significativo y sostenido. La presión sobre sistemas como la educación, la sanidad, la vivienda o los servicios sociales varía notablemente según el territorio. Por ello, las políticas públicas deben apoyarse en diagnósticos ajustados a cada contexto, evitando soluciones uniformes que ignoren las diferencias locales.

Junto a la dimensión demográfica, la integración socioeconómica y en valores básicos como la igualdad hombre-mujer es otro elemento central. Los datos laborales del INE, especialmente los de la Encuesta de Población Activa, muestran diferencias muy significativas entre la población nacida en España y la nacida en África, que puede utilizarse como aproximación estadística a la población musulmana residente en España, ya que el 92% de los africanos que viven en nuestro país son musulmanes y el 85% de los musulmanes en España son de origen africano. En el tercer trimestre de 2025, la tasa de empleo entre las personas de 20 a 64 años nacidas en España se situaba en torno al 75%, frente al 67% de los nacidos en el extranjero no africanos y apenas el 51% de los nacidos en África.

La brecha es especialmente acusada en el caso de las mujeres. Mientras que la tasa de empleo de las mujeres nacidas en España en edad laboral supera el 70%, entre las nacidas en África apenas alcanza el 38%. Los datos de afiliación a la Seguridad Social reflejan esta misma tendencia, con niveles significativamente

inferiores entre colectivos como el marroquí, especialmente en el caso femenino. Estas diferencias no son solo económicas, sino también sociales. Reflejan distintos niveles de autonomía, participación y arraigo.

Esta dimensión será aún más relevante en los próximos años. Muchos de los hijos de familias procedentes de países de mayoría musulmana nacidos o criados en España formarán parte de la sociedad adulta de las próximas décadas. Por ello, la integración no puede entenderse como una cuestión coyuntural ni limitada a la primera generación inmigrante, sino como un desafío estructural para la educación, el empleo, la convivencia y la cohesión social. La escuela, el acceso al mercado laboral, la igualdad entre hombres y mujeres y el respeto a los marcos básicos de convivencia serán factores decisivos para que esta transformación demográfica se traduzca en una incorporación real y positiva a la sociedad española. De no lograrse, habrá fracturas sociales.

En materia de seguridad ciudadana, aunque la inmensa mayoría de la población islámica en España no delinque, hay diferencias muy apreciables en las tasas de delincuencia –incluido el terrorismo yihadista– entre esa comunidad y la generalidad de los españoles autóctonos. Siendo justos, el debate público debe evitar tanto la negación del problema –mucho mayores tasas de delincuencia inmigrante– como las generalizaciones, puesto que una amplísima mayoría de los extranjeros, musulmanes incluidos, no delinquen. El respeto a la ley es clave de bóveda del marco de convivencia. Es innegociable. Lamentablemente, no se dio de entrada en el caso de los millones de inmigrantes, incluida gran parte de los musulmanes, que ingresaron en España o se quedaron en ella de forma ilegal.

Una transformación demográfica de esta magnitud es insatisfactoria si no se acompaña de una integración efectiva en el empleo, la educación, los marcos básicos de convivencia y el cumplimiento de la ley. Por desgracia, hay sólidos indicios de que esta integración presenta grandes lagunas y no puede darse por supuesta por el mero paso del tiempo o la simple residencia en España, como indica la experiencia de otros países europeos, y los datos de que ya disponemos en nuestro país. Cuando el crecimiento poblacional incluye amplios colectivos

con bajas tasas de actividad laboral y tasas mucho mayores de delincuencia, el reto deja de ser solo demográfico y pasa a ser mucho más amplio. Y máxime en un contexto con mucha menos oferta que demanda de vivienda.

La demografía nunca es neutra. Siempre tiene consecuencias sobre la vida en común. Por eso conviene atender a tiempo los indicadores que anticipan los cambios. Y así como los gobiernos no tienen capacidad de planificar y decidir cuántos hijos tendrán los españoles –aunque deberían favorecer y estimular que tengan más–, sí pueden y deben gestionar los flujos migratorios en función del interés general de los españoles.

En este sentido, no es admisible, en ningún caso, que haya entradas masivas de inmigración ilegal –en gran parte, africana/musulmana–, como ocurre desde hace 30 años. Tampoco lo es que los inmigrantes extracomunitarios en España tengan muchísimo desempleo y bajas tasas de actividad de forma estructural desde 2008, y más aún los de la comunidad musulmana, puesto que el fundamento de otorgar permiso de residencia a adultos extracomunitarios en edad laboral –y con ellos, posteriormente, a familiares directos– debe ser que se tenga un empleo con cotización a la Seguridad Social.

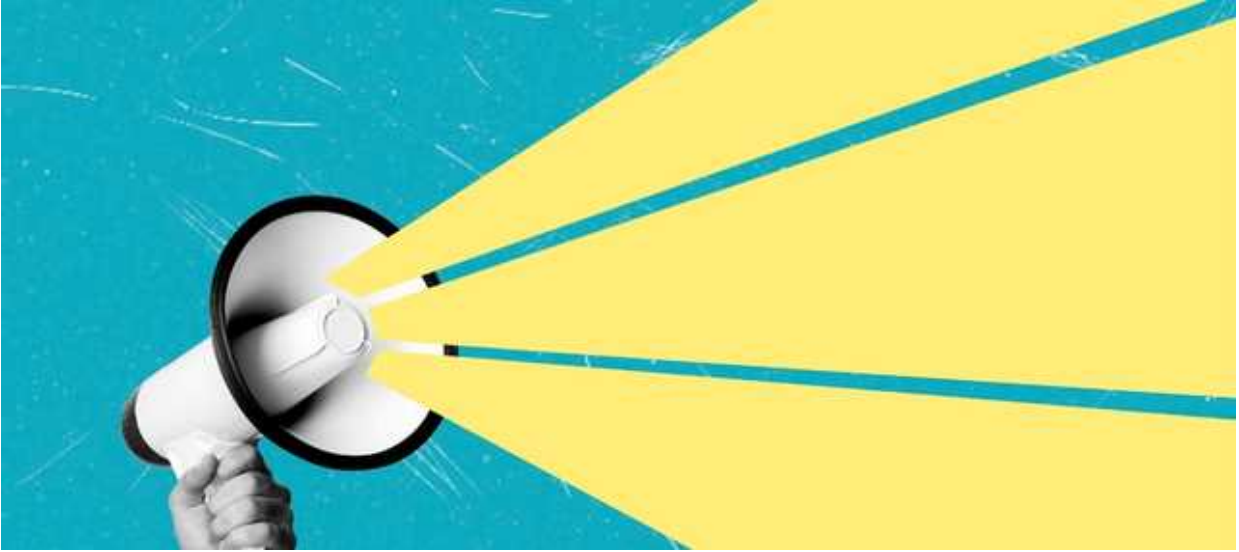
Sin un adecuado control de fronteras y extranjería ni observancia del principio de que virtualmente todos los inmigrantes en edad laboral sean cotizantes a la SS, España está siendo desbordada por la llegada continua y masiva de una inmigración teóricamente innecesaria para un mercado laboral con varios millones de desempleados y una preocupante precarización salarial, con tensionamiento creciente en el mercado de la vivienda y congestión en servicios públicos como la sanidad o la educación.

Si no somos capaces de reordenar la gestión de la inmigración –musulmana y el resto– desde criterios de legalidad, integración efectiva y sostenibilidad de los servicios públicos, la calidad de vida de muchos millones de inmigrantes y extranjeros, así como la cohesión social de España, están en riesgo.

Alejandro Macarrón es responsable de Estudios y Análisis Social de CEU
CEFAS

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

[Volver al índice](#)



El atractivo de la libertad de expresión en primera persona

Andrew Koppelman

National Affairs

En el semestre de otoño de 2020, Jason Kilborn, profesor de derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Illinois en Chicago, aplicó un examen rutinario en su curso de Derecho Procesal Civil II. Una de las 50 preguntas planteaba un caso hipotético en el que una empresa, demandada por discriminación, había obtenido pruebas que perjudicaban su propia defensa. La pregunta era si la empresa debía revelar dichas pruebas al demandante, una cuestión jurídica común.

En el caso descrito en el examen, una empleada le dijo al abogado de la empresa que había renunciado a su trabajo tras asistir a una reunión en la que

otros gerentes expresaron su enojo hacia ella, insultándola con términos despectivos como "negra" y "puta" (términos ofensivos para referirse a personas afroamericanas y mujeres), y prometieron despedirla. El examen no transcribió esas palabras, que aparecen exactamente como se muestran aquí. (Por cierto, la respuesta es sí: la empresa debe revelar la información si se le solicita como prueba).

Kilborn había utilizado la misma pregunta durante años, pero esta vez provocó un gran revuelo. Miembros de la Asociación de Estudiantes de Derecho Afroamericanos (BSLA) apelaron al decano de la facultad de derecho y a la administración central, exigiendo que se le retiraran a Kilborn sus asignaciones en los comités. La asociación lo denunció en las redes sociales y presentó una queja ante la Oficina de Acceso y Equidad. También emitió la siguiente declaración:

El insulto conmocionó a los estudiantes, provocó una gran distracción y causó angustia y ansiedad innecesarias a quienes presentaban el examen. La pregunta fue culturalmente insensible y careció de tacto. Demostró una falta de cortesía y respeto hacia el alumnado, especialmente considerando nuestros esfuerzos por la justicia social este año.

Según el comunicado, una estudiante que realizó el examen afirmó sentirse "profundamente alterada" al leer los términos ofensivos y comenzó a experimentar "palpitaciones". Otro estudiante recordó haber tenido que "buscar ayuda psicológica inmediatamente después del examen para calmarse tras lo sucedido". Un tercero afirmó que "la pregunta le resultó perturbadora y le hizo sentir que ya no pertenecía a la escuela". La propia BSLA calificó el "uso visual de la palabra con la letra N" en la pregunta como "terrorismo psicológico".

La pregunta, por supuesto, era totalmente pertinente. La administración de la escuela, que debería haberles dicho esto con firmeza a los estudiantes, optó por complacerlos. El decano suspendió a Kilborn de forma indefinida, canceló sus clases y su participación en comités, y le prohibió el acceso al campus y a toda

comunicación con el profesorado. Posteriormente, justificó estas sanciones mintiendo sobre los hechos.

John McWhorter, un académico negro que no desconoce los insultos raciales, ofreció esta respuesta al relato de los estudiantes:

Como todos podemos percibir en cierto modo, los estudiantes negros que fingen estar tan molestos por cosas que sus compañeros de hace apenas unos años ni siquiera notaban, están fingiendo... Estos estudiantes no son frágiles; son histriónicos. Están fingiendo estar dolidos...

Estos estudiantes actúan así por la simple tentación humana del complejo de víctima noble... Para una persona negra propensa a esta tentación por diversas razones, la forma más fácil de desahogarse es exagerar hasta qué punto el racismo la afecta en su día a día. La expresión formal es de ira y resentimiento, pero detrás de esto hay un consuelo, la sensación de merecer, en cierto modo, una recompensa o una palmadita en la cabeza simplemente por haber superado sus días y semanas... Les da una sensación de importancia como miembros de un grupo en una trayectoria ardua pero épica hacia la justicia. En tiempos en que los derechos civiles pueden parecer mucho menos trascendentales que hace 50 años o antes, sienten que forman parte de esa "Lucha".

La respuesta de McWhorter subraya dos maneras en que complacer la histeria de los estudiantes les afecta: los anima a considerarse demasiado delicados para soportar el contacto con la realidad y los incentiva a ser (o al menos a presentarse como) despreciables.

El caso Kilborn no es un caso aislado. En los últimos años, ha habido una creciente demanda, sobre todo en los campus universitarios, para que se reprima el discurso de odio. Muchos estadounidenses, especialmente los jóvenes, creen que este tipo de discurso es perjudicial y, por lo tanto, debería restringirse.

Los argumentos habituales a favor de la libertad de expresión no responden a sus preocupaciones. Consideremos algunas declaraciones de la Corte Suprema. Los magistrados a veces se centran en las consecuencias positivas que la libertad de expresión aporta a la sociedad: «El propósito de la Primera Enmienda», sostuvo el magistrado Byron White, «es preservar un libre intercambio de ideas en el que la verdad finalmente prevalecerá». «El derecho de los ciudadanos a indagar, a escuchar, a hablar y a utilizar la información para alcanzar un consenso», escribió el magistrado Anthony Kennedy, «es una condición previa para un autogobierno ilustrado y un medio necesario para protegerlo». Otras veces, simplemente consideran la libertad de expresión un derecho individual: el presidente del Tribunal Supremo, Warren Burger, sostuvo que «el derecho a hablar y el derecho a no hablar son componentes complementarios del concepto más amplio de "libertad de pensamiento individual"».

Muchos jóvenes de hoy en día permanecen indiferentes ante estas consideraciones. No creen que permitir que la gente diga cosas inútiles o dañinas pueda tener consecuencias positivas, ni que tengan derecho a decirlas. ¿Qué motivo tienen para querer vivir en un régimen que protege la libertad de expresión?

Afortunadamente, algunas formulaciones clásicas en defensa de la libertad de expresión no se basan en el optimismo ni en una simple reivindicación de derechos. El ensayo de John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, es conocido principalmente como un ataque a la censura gubernamental, pero el Estado no es el único censor que le preocupa: también denuncia «una tiranía social más formidable que muchos tipos de opresión política, ya que, aunque no suele estar respaldada por penas tan extremas, deja menos vías de escape, penetra mucho más profundamente en los detalles de la vida y esclaviza el alma misma». Temía una población «cuyo desarrollo mental se ve coartado y su razón intimidada por el miedo a la herejía». John Milton planteó un argumento similar en 1644, afirmando que la censura puede inducir en el público una «grosera estupidez conformista».

Estas formulaciones no se centran en los beneficios colectivos de la libertad de expresión, sino en el tipo de persona que uno desea ser. Tanto para Milton como para Mill, es *bueno* estar despierto que dormido. Es *bueno* conectar con las mentes de los demás en lugar de vivir en un ensimismamiento solipsista. Es *bueno* ser resiliente ante situaciones estresantes. Ambos creían que un régimen de libertad de expresión tiene más probabilidades de generar personas de ese tipo. Esto, a su vez, produce una unidad social colectiva distintiva: una sociedad de ciudadanos que interactúan con respeto mutuo, conociendo genuinamente lo que piensan los demás y debatiendo sus diferencias como adultos.

MILTON SOBRE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

La primera formulación de los fundamentos de la libertad de expresión con respecto al Estado se encuentra en el panfleto de John Milton de 1644, *Areopagítica*.

En 1641, durante los conflictos previos a la Guerra Civil Inglesa, el Parlamento abolió la Cámara Estrellada del rey Carlos I. Hasta entonces, solo se podía publicar legalmente con una licencia de dicha cámara; su abolición tenía como objetivo privar al rey de su medio más poderoso para ejercer un poder arbitrario sobre sus adversarios. Esto dio lugar, como informó el historiador Vincent Blasi, a «un florecimiento de ideas políticas y religiosas sin precedentes en Inglaterra... Según un recuento, el número de panfletos publicados durante 1640 fue de 22; en 1642, de 1966».

En agosto de 1642, Carlos I izó su estandarte en Nottingham para la inminente guerra contra el Parlamento. Los combates comenzaron en octubre. En junio de 1643, el Parlamento, preocupado por la propaganda realista, su propia unidad interna y la proliferación de opiniones religiosas heréticas, decidió reinstaurar la ley de licencias para el matrimonio. Fue esta ley la que provocó la protesta de Milton.

Al oponerse a la concesión de licencias, Milton desarrolló una visión positiva de los beneficios de la libertad de expresión, que, según él, repercutían tanto en el individuo como en la sociedad. Su visión de dichos beneficios estaba impregnada de supuestos protestantes, supuestos que siguen influyendo en el pensamiento moderno sobre la libertad de expresión.

En esencia, la virtud cristiana radicaba en la capacidad de afrontar y vencer la tentación. Tradicionalmente, la crucifixión era el acontecimiento central del cristianismo. Pero para Milton, el momento cumbre fue el rechazo de Cristo, en el desierto, a las tentaciones de Satanás. Creía que la salvación religiosa requería una lucha similar. «Lo que nos purifica es la prueba», escribió, «y la prueba se realiza mediante lo contrario».

Milton consideraba importante la autonomía individual, pero solo porque la creía necesaria para el cultivo de la virtud, que veía como responsabilidad de cada persona: «Dios confía la administración de tan gran responsabilidad», escribió, «sin ley ni prescripción alguna, enteramente al comportamiento de cada hombre adulto». En lugar de relegar al hombre a «una infancia perpetua de imposiciones», Dios «le confía el don de la razón para que sea quien elija». Y elegir correctamente, decía Milton, depende de la conciencia de las opciones.

El bien y el mal, como sabemos, crecen juntos casi inseparablemente en este mundo; y el conocimiento del bien está intrínsecamente ligado al conocimiento del mal. Por lo tanto, en la condición actual del hombre, ¿qué sabiduría puede haber para elegir, qué continencia para abstenerse sin conocer el mal? Aquel que puede comprender y considerar el vicio con todas sus tentaciones y aparentes placeres, y aun así abstenerse, y aun así discernir, y aun así preferir lo que es verdaderamente mejor, ese es el verdadero cristiano combatiente.

Milton argumentaba que solo al exponerse a la tentación, los hombres pueden resistirla y, al hacerlo, avanzar hacia la salvación de sus almas. La lectura era el mejor camino para alcanzar tal conocimiento: «¿Cómo podemos, con mayor seguridad y menor peligro, adentrarnos en las regiones del pecado y la falsedad

que leyendo toda clase de tratados y escuchando toda clase de razonamientos?». La alternativa era volverse despreciable; desarrollar, en palabras de Milton, «una virtud fugitiva y reclusa, sin ejercitar ni respirar, que nunca sale a ver a su adversario, sino que se escabulle de la contienda».

La comprensión que Milton tenía de las aspiraciones propias de los individuos lo llevó, a su vez, a su particular concepción de la sociedad. Creía que la sociedad humana debía entenderse como unificada, aunque no por la unanimidad respecto a ninguna proposición en particular, sino más bien por la voluntad común de buscar la verdad en conjunto.

La verdad que se buscaba tenía características distintivas: era permanentemente esquiva, no algo estático que pudiera poseerse de una vez por todas. Inspirándose en las Escrituras, comparó la verdad con "una fuente que fluye; si sus aguas no fluyen en un flujo continuo, se estancan en un charco turbio de conformidad y tradición". Creía que la verdad emergería con el tiempo, a medida que las ideas opuestas chocaran en un diálogo sin restricciones.

Milton sostenía que los beneficios de la verdad alcanzada de ese modo compensarían con creces cualquier daño causado por el error. De hecho, creía que el error mismo contribuiría al surgimiento de la verdad, ya que debatir libremente sobre un tema crearía una atmósfera más propicia para la formación de una ciudadanía virtuosa. «Todas las opiniones, incluso los errores, conocidos, leídos y recopilados», escribió, «son de gran utilidad para alcanzar rápidamente la verdad». Y la verdad, según Milton, no necesitaba la ayuda del Estado para prevalecer.

Y aunque todos los vientos de la doctrina se desataran sobre la tierra, así esté la Verdad en el campo, la perjudicamos al permitir y prohibir que se dude de su fuerza. Que ella y la Falsedad luchen; ¿quién ha conocido a la Verdad derrotada en un encuentro libre y abierto?

En efecto, era probable que el Estado se equivocara al decidir qué ideas restringir: «Si se trata de prohibir», observó Milton, «no hay nada más

susceptible de ser prohibido que la verdad misma; cuya primera aparición ante nuestros ojos, empañada y oscurecida por los prejuicios y las costumbres, es más desagradable e inverosímil que muchos errores».

Aunque la coerción estatal pudiera prevenir errores, jamás podría generar virtud. La interpretación radicalizada que Milton tenía de la insistencia protestante en la comunión directa entre el hombre y Dios era fundamental en este punto. Exigía que, para alcanzar la salvación, uno debía comprender la verdad religiosa interiormente, no solo mediante apariencias externas. Incluso la creencia en la doctrina religiosa correcta no traería la salvación si fuera consecuencia de una obediencia ciega en lugar de un compromiso activo con las cuestiones religiosas. «Un hombre puede ser hereje en la verdad», escribió, «y si cree en las cosas solo porque su pastor lo dice, o la Asamblea así lo determina, sin conocer otra razón, aunque su creencia sea verdadera, la verdad misma que sostiene se convierte en su herejía». Para Milton, la idea de que la verdad era fija e inmutable, y que podía promoverse mediante la lealtad ciega a la autoridad, era el error central del catolicismo romano.

MILL SOBRE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

La defensa que Milton hizo de la libertad de expresión se basaba en su fe. Quienes no compartan sus ideas no se verán convencidos por su razonamiento. Sin embargo, es posible reformular el argumento de Milton sin los elementos religiosos. De hecho, esto lo hizo John Stuart Mill más de 200 años después.

El argumento que Mill expuso en su libro de 1859, *Sobre la libertad*, contenía todos los componentes descritos en la *Areopagítica* de Milton, guardando una relación similar entre sí. Al igual que Milton, Mill no razonaba a partir de primeros principios: su argumento era teleológico, impulsado por su propia visión beatífica de la salvación.

No es mediante la uniformización de todo lo que es individual en sí mismo, sino cultivándolo y evocándolo, dentro de los límites impuestos

por los derechos e intereses de los demás, que los seres humanos se convierten en un objeto noble y bello de contemplación; y como las obras participan del carácter de quienes las realizan, por el mismo proceso la vida humana también se enriquece, diversifica y anima, proporcionando un alimento más abundante a los pensamientos elevados y a los sentimientos edificantes, y fortaleciendo el vínculo que une a cada individuo con la raza, al hacer que la raza sea infinitamente más valiosa para pertenecer.

Sin embargo, el fundamento del argumento de Mill difería del de Milton. Para Mill, el ideal romántico de autenticidad sustituía la idea cristiana de la salvación por la fe. Aunque Dios estaba ausente de su ideal, Mill creía que cada individuo debía responder a una vocación interior que, si se seguía con valentía, lo acercaría al bien supremo. La libertad de expresión era valiosa como medio porque allanaba el camino hacia ese bien.

Al igual que Milton, Mill otorgaba un enorme valor a la capacidad de afrontar y superar la tentación. La sociedad, escribió, necesita «personajes abiertos y valientes». Mill también valoraba la capacidad de comprender la verdad interiormente, no solo a través de las apariencias. Creía que si las razones para sostener incluso una opinión verdadera se mantenían sin comprender los argumentos a favor y en contra, «se consideraría un dogma muerto, no una verdad viva». Y la verdad sostenida dogmáticamente no era sino «una superstición más, aferrarse accidentalmente a las palabras que enuncian una verdad».

Al igual que Milton, para Mill la verdad era permanentemente esquiva y surgiría a través del debate de ideas en un espacio público sin restricciones: «La percepción más clara y la impresión más vívida de la verdad», escribió, «se producen por su choque con el error». La búsqueda de la verdad importaba más que su consecución: «La verdad gana más incluso con los errores de quien, con el debido estudio y preparación, piensa por sí mismo, que con las opiniones verdaderas de quienes solo las sostienen porque no se permiten pensar». De nuevo, como Milton, utilizó una metáfora militar para describir la lucha que

deseaba suscitar: «Tanto maestros como alumnos se duermen en sus puestos en cuanto no hay enemigo en el campo de batalla». El filósofo Jeremy Waldron ha sugerido que Mill (al igual que Milton) pensaba que la «angustia moral» que uno experimenta al contemplar formas de vida opuestas a la suya es beneficiosa. La libertad que defendía Mill era amplia. No solo abarcaba la "libertad de expresar y publicar opiniones", sino también la

Libertad de gustos y aficiones; de diseñar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter; de hacer lo que queramos, con sujeción a las consecuencias que puedan derivarse: sin impedimento alguno por parte de nuestros semejantes, siempre que lo que hagamos no les perjudique, aunque consideren nuestra conducta insensata, perversa o errónea.

La protección de la libertad de expresión constituía una excepción al principio de Mill de que el Estado puede interferir en la libertad para prevenir daños a terceros: según él, casi toda expresión debía protegerse, incluso cuando fuera perjudicial. Sin embargo, derivaba esta excepción de los mismos argumentos que utilizaba para defender una protección más amplia de la libertad.

La libertad de conducta, tratada en una sección distinta de *Sobre la libertad* que la libertad de expresión, tenía el mismo fundamento. Mill creía que la libertad de conducta era beneficiosa para el individuo. También tenía beneficios colectivos, ya que ponía información importante al alcance de la humanidad. Su llamado a "experimentar con la vida" no era meramente una metáfora; se expresaba con espíritu científico. Creía que era posible progresar tanto en valores como en verdad: con el tiempo, la humanidad podría descubrir placeres superiores que, una vez conocidos, serían preferibles a los inferiores.

Mill creía que incluso las acciones que causaban "un gran daño al propio agente" eran beneficiosas. "Si evidencia la mala conducta", observó Mill, "también evidencia las consecuencias dolorosas o degradantes que, si la conducta se censura con justicia, deben suponerse que la acompañan en todos o en la mayoría de los casos". Por eso, los hombres "ganaban más permitiendo que cada uno viviera como mejor le parecía, que obligándolos a vivir como

mejor les parecía a los demás". Para Mill, "la única fuente infalible y permanente de progreso es la libertad".

Las valiosas cualidades que promovía un régimen de libertad tenían su contraparte negativa en los efectos perniciosos de la censura. «El mayor daño se causa a quienes no son herejes», escribió Mill, «y cuyo desarrollo mental se ve coartado, y su razón amedrentada, por el miedo a la herejía». La consecuencia era «un tipo de carácter bajo, abyecto y servil» al que bombardeaba con metáforas desagradables: monos, ganado, ovejas, «autómatas con forma humana»; incluso tomó prestada la metáfora de Milton de un «estanque estancado». El objetivo retórico era hacer que el lector comprendiera el valor del tipo de carácter que Mill apreciaba.

MILTON Y MILL COMPARADOS

En el centro de los argumentos de Milton y Mill a favor de la libertad de expresión se encontraba un ideal de perfección individual que no se reduce a ninguna fórmula ni conjunto de comportamientos. Para ellos, el bien al que aspira el individuo es dinámico y en constante evolución, y exige un dinamismo correspondiente en el individuo. La virtud, para el individuo, consiste en la capacidad y el valor de sopesar las alternativas y elegir adecuadamente entre ellas.

Una faceta de esta virtud es la capacidad de discernir la verdad, una verdad hacia la que solo se puede avanzar mediante un proceso asintótico e inconcluso. El choque de ideas ayuda al individuo a buscar la verdad al obligarlo a enfrentarse al abanico real de opciones que tiene ante sí. Dado que debemos cultivar esta capacidad, tenemos un derecho con el que el Estado no debería interferir.

Ambos hombres compartían una visión de la vida comunitaria centrada en la esperanza de alcanzar este ideal individual. Este tema es bien conocido: mucho antes de que Milton o Mill escribieran sus respectivos tratados, Aristóteles sostenía que el propósito de la comunidad política es posibilitar que los

ciudadanos vivan vidas buenas y virtuosas. De manera similar, Milton y Mill creían que la tarea de la sociedad era fomentar las condiciones de experimentación y debate que propiciaran que el individuo se involucrara en los dilemas morales necesarios para alcanzar una vida virtuosa.

Mill y Milton sostenían que incluso los errores eran valiosos para esta búsqueda; su difusión debía tolerarse porque contribuían a fomentar tales confrontaciones morales. Además, las luchas individuales generaban beneficios para la sociedad, tanto en el avance de la verdad como en el descubrimiento de nuevas y mejores formas de vida. La unidad social que ambos hombres vislumbraban dependía de una comprensión general de cómo un régimen de libertad tiende a promover el desarrollo personal.

Como se mencionó anteriormente, los ideales de Milton y Mill sobre el individuo tenían raíces culturales específicas (aunque probablemente ninguno de ellos lo percibió): los de Milton se basaban en su protestantismo radical, los de Mill en su peculiar combinación de romanticismo y estoicismo. Ninguno de los dos abrazaba conceptos tan abstractos como la verdad, la democracia o la autorrealización; sus visiones del individuo y la sociedad eran más concretas. Sin embargo, su atractivo trasciende sus orígenes locales.

La suya era una aspiración exigente. Lo que Waldron escribió sobre Mill es igualmente cierto para Milton: el objetivo era

Mentalidad abierta comprometida: la apertura de un hombre que está deseoso de escuchar y responder a las críticas precisamente porque se toma en serio su punto de vista y le interesa como una visión de la buena vida... y no solo como un hábito verbal del que le resulta psicológicamente difícil desvincularse.

La reconstrucción secular de Mill demuestra que, cuando los argumentos de Milton se sacan de su contexto original, siguen articulando un conjunto de aspiraciones que pueden moldear nuestra comprensión de qué discurso debe tolerarse e incluso protegerse, en contextos que Milton no imaginó.

POR EL BIEN DE LOS NOBLES

Aunque sus declaraciones de utilitarismo filosófico tienden a oscurecerlo, la concepción de Mill sobre el florecimiento humano —y, en menor medida, la de Milton— era esencialmente aristotélica. Aristóteles parece no haber reflexionado mucho sobre la libertad de expresión, pero ofreció agudas reflexiones sobre lo que las buenas personas desean y lo que deberían desear. Por ello, resulta útil recurrir a Aristóteles para comprender lo que Mill y Milton nos proponían.

Al igual que sus sucesores intelectuales, Aristóteles se centró en el florecimiento del individuo. Sin embargo, a diferencia de Mill o Milton, el único tipo de apelación que reconocía era la primera persona. El filósofo Richard Kraut sostiene que estaría justificado llamar a Aristóteles «egoísta» si, por «egoísmo», se entendiera «la tesis de que uno siempre actuará correctamente si tiene en cuenta su propio interés, entendido adecuadamente». Aristóteles ofrece, por lo tanto, una vía útil para comprender la apelación a la primera persona en la libertad de expresión.

La psicología de Aristóteles señalaba dos consideraciones pertinentes que, según él, impulsan a la acción. Una de ellas es obviamente relevante aquí: que «todos los hombres, por naturaleza, desean saber». La idea de que la libertad de expresión promueve la verdad es bien conocida. Pero Aristóteles argumentaba que la búsqueda del conocimiento no solo nos beneficia como comunidad, sino también individualmente. Tal como creían Milton y Mill, la capacidad de imaginar incluso los pensamientos más perversos nos ayuda a conocer el mundo y a nosotros mismos.

La otra afirmación psicológica de Aristóteles era que las personas bien socializadas sienten la atracción de lo que él llamaba *kalon*, que se traduce como "lo noble" o "lo refinado". Lo noble es "aquello que, siendo digno de ser elegido por sí mismo, es digno de alabanza". Una forma de entender el atractivo de la

tradición que hemos estado examinando es que la capacidad de soportar un discurso hiriente es kalon.

Aunque algunos estudiosos modernos han tenido dificultades para dilucidar el kalon , otros lo encuentran menos opaco. Kraut es uno de ellos: «Cuando calificamos de noble un esfuerzo moral», observa, «implicamos que no solo es correcto, sino también sumamente atractivo: el agente actúa de una manera especialmente apropiada y elegante, comportándose con dignidad y gracia». La filósofa de la Universidad de Harvard, Christine Korsgaard, sostiene que el kalon puede entenderse en términos cuasi kantianos:

La capacidad de elegir es la capacidad de emitir un juicio reflexivo sobre el valor de una acción en sí misma y de dejarse llevar por ese juicio para realizarla o evitarla. Es importante destacar que, al mismo tiempo, se trata de una forma de autocontrol, una capacidad para dar forma a nuestro propio carácter e identidad. Cuando el agente se pregunta si la acción es buena, también se pregunta: ¿deseo ser una persona que se deja llevar por ese impulso, una persona que realiza ese tipo de acto con ese fin? Renunciar a esta prerrogativa de autocontrol en aras de una mera experiencia o gratificación es, en el lenguaje de Kant, heterónomo, y en el de Aristóteles, fundamental. Ejercitarla, especialmente en circunstancias que la dificultan, es actuar por deber y, por lo tanto, demostrar esa forma especial de valor moral que Aristóteles denomina nobleza.

Un elemento importante del kalon es la valentía. «Mantenerse firme ante lo doloroso», dijo Aristóteles, «nos hace llamar valientes a las personas; por eso la valentía es a la vez dolorosa y justamente elogiada, ya que es más difícil mantenerse firme ante algo doloroso que abstenerse de algo placentero». De manera similar, «la persona valiente encontrará dolorosas la muerte y las heridas, y las sufrirá a regañadientes, pero las soportará porque eso es bueno o porque el fracaso es vergonzoso». Para Aristóteles, lo noble merecía la pena morir por él.

Es cierto que, como se suele decir, la persona virtuosa trabaja por sus amigos y por su patria, incluso si tuviera que morir por ellos; pues sacrifica dinero, honores y bienes controvertidos con tal de alcanzar la excelencia. Prefiere un placer intenso y pasajero a un placer efímero y prolongado; un año de vida plena a muchos años de vida mediocre; y una sola acción noble y grandiosa a muchas acciones insignificantes. Esto se aplica, presumiblemente, a quien muere por los demás; en efecto, elige algo grandioso y noble para sí mismo.

Algunos aspectos de la concepción aristotélica del *kalon* nos resultan simplemente extraños. Su referencia a una vida breve pero gloriosa parece aludir a un pasaje del Libro IX de la *Ilíada*, en el que Aquiles explica que esa fue precisamente la elección que hizo. Desde una perspectiva moderna, la elección de Aquiles —masacrar a desconocidos en una guerra absurda— parece estúpida y malvada. Nuestra noción de nobleza no es la misma que la de los griegos.

Dada la singularidad de los ideales y la terminología de la antigua Grecia, una palabra *yiddish* que se ha incorporado al inglés americano podría ofrecer una traducción útil del *kalon*, enfatizando una dimensión que probablemente nos inspire. Esa palabra es *mensh*.

Uno aspira a ser un *mensh*, «alguien digno de admiración y de imitar, alguien de carácter noble», como lo expresó Leo Rosten en *Las alegrías del yiddish*. La palabra evoca «respeto, dignidad y aprobación». Un *mensh* es confiable y no se derrumba ante la adversidad. Es amable y fuerte. Es bueno tener a una persona así como amigo.

Un mundo de libertad de expresión ayuda a convertirse en una *persona íntegra*. Mill lo comprendió, aunque no lo habría expresado de esta manera. Su principal preocupación ética era lo que él llamaba nobleza de carácter: "el fortalecimiento, la exaltación, la purificación y el embellecimiento de nuestra naturaleza común". Para Mill, una persona noble buscaba "no la mayor felicidad del agente, sino la mayor felicidad en general". Pensaba que

Esta nobleza de carácter ideal, o un acercamiento cercano a ella, en abundancia, contribuiría más que cualquier otra cosa a hacer feliz la vida humana, tanto en el sentido relativamente humilde del placer y la ausencia de dolor, como en el sentido más elevado de hacer que la vida, no sea lo que ahora es casi universalmente, pueril e insignificante, sino algo que los seres humanos con facultades altamente desarrolladas puedan desear.

John Peter Dilulio, de la Universidad de Pensilvania, observó que Mill "se dio cuenta de que los seres humanos... se esfuerzan por alcanzar ideales que nos atraen hacia ellos, que ejercen una especie de atracción magnética, lo que Aristóteles denomina causalidad final". La nobleza de carácter suscita ese tipo de atracción.

Supongamos que hubiera que persuadir a alguien, que no estuviera ya socializado para apreciar el valor de tal nobleza, de que esta es valiosa. No existe un argumento infalible para lograrlo; es un problema retórico. Mill lo entendió: «Las cuestiones de fines últimos no se prestan a la prueba directa», escribió. «Todo aquello que se puede probar como bueno, debe serlo demostrando que es un medio para algo que se admite como bueno sin necesidad de pruebas». Aristóteles no se preocupó por esto, porque suponía que su público estaba debidamente socializado. Mill también se basaba en la socialización, pero comprendía que muchas personas desconocían los ideales que él defendía.

Si la atracción hacia lo noble no es una herramienta retórica suficiente para lograr el objetivo, también debemos considerar el poder de la repulsión. Un argumento en contra de la censura es que es despreciable y que nos vuelve despreciables. Milton advirtió que la censura solo podía producir «una estupidez conformista y burda». Mill advirtió que la conformidad forzada produciría «un tipo de carácter bajo, abyecto y servil». Aristóteles no era liberal, pero despreciaba la abyección y la servidumbre, y podría haberlas reconocido en sus manifestaciones modernas.

LIBERTAD DE EXPRESIÓN PARA UN PUEBLO LIBRE

La preocupación por la integridad moral es el origen primigenio de la idea de la libertad de expresión. Es un tema recurrente, de origen más antiguo que la democracia, la verdad o la autonomía. Sigue vigente, aunque a menudo de forma silenciosa, ofreciendo uno de los mayores atractivos de esta idea: la posibilidad de defender las propias opiniones con plena conciencia de las alternativas.

Ese tema desempeña un papel secundario pero importante en una reciente y destacada defensa de la libertad de expresión centrada en los estudiantes universitarios. En **The Coddling of the American Mind** (publicado inicialmente como ensayo y posteriormente convertido en libro), Greg Lukianoff y Jonathan Haidt criticaron el alarmante aumento de las demandas estudiantiles de protección contra palabras o ideas que consideran perjudiciales, demandas ante las que los administradores suelen ceder. (El episodio de Kilborn es, por supuesto, un ejemplo).

Este movimiento, observaron,

Se presupone una extraordinaria fragilidad de la psique universitaria y, por lo tanto, se prioriza la protección de los estudiantes frente a daños psicológicos. El objetivo final, al parecer, es convertir los campus en «espacios seguros» donde los jóvenes estén protegidos de palabras e ideas que puedan resultar incómodas para algunos.

Lo que distingue al nuevo movimiento de formas anteriores de activismo estudiantil, argumentan, es "la premisa de que los estudiantes son frágiles. Incluso aquellos que no son frágiles a menudo creen que otros están en peligro y, por lo tanto, necesitan protección". Si bien la manifestación más clara de este fenómeno se encuentra en la atmósfera represiva de las universidades, también es evidente en los patrones de crianza infantil que se han vuelto cada vez más frecuentes en Estados Unidos, como señalaron Lukianoff y Haidt:

Cuando los niños son criados en una cultura de sobreprotección, que les enseña a mantenerse "emocionalmente seguros" mientras los protege de cualquier peligro imaginable, se puede generar un círculo vicioso: los niños se vuelven más frágiles y menos resilientes, lo que indica a los adultos que necesitan más protección, lo que a su vez los hace aún más frágiles y menos resilientes.

Según argumentaban, no se debe negar a los jóvenes "los miles de pequeños retos, riesgos y adversidades que deben afrontar por sí mismos".

Lukianoff y Haidt expusieron su argumento en el lenguaje de la terapeuta: «El proteccionismo», afirmaron, pone en peligro la salud mental. Pero también subyace una aspiración: ayudar a los jóvenes a «madurar y convertirse en adultos fuertes y capaces, que puedan interactuar de forma productiva con personas e ideas que desafíen sus creencias y convicciones morales».

Esta aspiración fue fundamental en los argumentos de John Milton y John Stuart Mill. Ambos creían que un sistema de libre diálogo nos convertiría en mejores personas, que debíamos desarrollar nuestra mente y nuestro carácter al encontrarnos con todo tipo de ideas, incluidas las malvadas y destructivas. También creían que esto generaría una unidad singular: una sociedad de ciudadanos que interactúan con respeto mutuo, conociendo genuinamente lo que piensan los demás y debatiendo sus diferencias como adultos.

Consideremos nuevamente el episodio de Kilborn con el que comenzamos. El filósofo político George Kateb observó que el hábito de «buscar en la autoridad la solución a nuestro malestar al expresarnos... contagia a todos la mentalidad de dependencia. Expresarse y recibir opiniones con permiso se convierte en la norma». En contraste: «Ser tratado como un adulto, como una persona de la que se espera que piense de forma independiente, en lugar de como un niño vulnerable y poco confiable que nunca podrá llegar a ser adulto, es el significado más profundo de la libertad de pensamiento y de debate». Podría haber estado hablando con los estudiantes y administradores de la Universidad de Illinois en Chicago. No deberíamos aspirar a una infancia perpetua.

Andrew Koppelman es profesor titular de Derecho (Cátedra John Paul Stevens), profesor honorario de Ciencias Políticas y miembro del Departamento de Filosofía de la Universidad Northwestern. Una versión más extensa de este artículo se publicará próximamente en el Journal of Free Speech Law.

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

[Volver al índice](#)



Del otro al tú: el camino del personalismo

Solidaridad.net

El problema de «el otro» es un clásico problema filosófico que podemos rastrear desde los albores de la filosofía en los fragmentos de los presocráticos que han llegado a nosotros, hasta los autores contemporáneos

Si hay una corriente filosófica que ha situado en el centro de su quehacer reflexivo el significado de «los otros» (id est: los que no soy yo) para la experiencia antropológica-ontológica (¿quién soy? o ¿quiénes somos?), ética (¿cómo debo -o debemos- ser/actuar? unos con otros) y para la experiencia de Dios, esa experiencia filosófica ha sido el personalismo. En este artículo, Luis Ferreiro, presidente del Instituto Emmanuel Mounier, ha hecho un esfuerzo de síntesis para ayudarnos a entender algunas claves de este pensamiento del que Benedicto XVI dijo que debía integrarse «en la estructura misma de nuestra comprensión del ser».

El problema de «el otro» es un clásico problema filosófico que podemos rastrear desde los albores de la filosofía en los fragmentos de los presocráticos que han llegado a nosotros, hasta los autores contemporáneos. Pero no es un mero problema filosófico. Si así fuera, podríamos dejar a los filósofos que se ocupen de él y nosotros... ¡a otra cosa, mariposa! Más allá de ser un problema intelectual «el problema del otro» es un magno problema humano que afecta a todos y cada uno de nosotros. ¡Y, ay de nosotros, si no lo sentimos como un drama íntimo! Pues eso significaría estar presos de una ceguera para el conocimiento y la comunicación ?otros dos grandes problemas filosóficos y humanos directamente implicados con el de «el otro»? , que nos podría hacer caer por la pendiente de la ceguera moral y espiritual.

Todo el camino de la humanización, en su doble vertiente de personalización y socialización, puede interpretarse

y comprenderse cabalmente a la luz del papel de «el otro». Así, el individualismo rampante de nuestra época es resultado de la ceguera para el otro, mientras el colectivismo es fruto de la absorción del otro en las sociedades de masas, como ocurrió en los ensayos sociales fascistas y comunistas. Alienación o alteridad son los dos polos del problema humano. No hay escapatoria al dilema: salir de sí hacia la nada, dejando el alma vacía, o salir de sí para, mediante el encuentro y la comunión con el otro, agrandar el propio ser.

Si nos preguntamos en qué etapa de la humanización nos encontramos, tanto en nuestra vida personal como en la social, la respuesta la encontraremos en nuestro concepto de «el otro» y en nuestra actitud hacia él. De manera tentativa podemos clasificar varias figuras de esa respuesta: el enemigo, el extraño, el prójimo, el amigo, el hermano. Estas figuras han tomado carne en el seno de la humanidad en todas las épocas históricas y han sido pensadas filosóficamente. Observemos que también la filosofía depende decisivamente de lo otro y del otro, en cuanto que su origen está radicado en una salida del

pensamiento respecto a un ver acostumbrado y a una emancipación de lo cotidiano y consabido, despertando por un acontecimiento que suscita el asombro o la extrañeza.

Aproximación histórica al problema de «el otro»: identidad – alteridad

La antigüedad: griegos, hebreos y romanos

En la antigüedad encontramos tres perspectivas: la griega, dominada por la idea de naturaleza, la hebrea, preferentemente ética, y la romana, más jurídicista. Los griegos intuyeron oscuramente, en algún momento, la noción de persona (Antígona), pero no llegaron a una reflexión teórica sobre ella. Para ellos, la naturaleza (physis) lo comprende todo, el mundo, los hombres y los dioses.

Para Anaximandro (610-545 a.C.) todo proviene de la unidad del ápeiron (lo ilimitado e indefinido), a partir del cual se separaron todos los seres que actualmente son. Por tanto, los otros se conciben como producto de la injusticia de la separación, de tal manera que por eso mismo han de expiar su culpa. La tensión entre unidad y alteridad la resuelve Parménides (540-470 a.C.) mediante la idea de que el ser es uno, solo él es bueno, verdadero y lo engloba todo, de manera que «lo otro» es no-ser, que es falso, ilusorio, marginal y materia de opinión (doxa) y, por tanto, no es digno de atención, sino que debe ser reducido a lo uno. En Platón, cada ser concreto es copia de un original, un modelo que reside en cielo de las Ideas, las cuales son la realidad verdadera, resultando que «el otro» es un ser devaluado respecto al original. Sin necesidad de multiplicar los ejemplos, comprobamos que «el otro» es más bien objeto de desprecio que de honores y sujeto de culpa más que de justicia.

Ante esto, con parcialidad y chovinismo, el griego se identifica con lo uno y sospecha del otro, llevándole a un distanciamiento con consecuencias sociales y políticas que se decantan en las figuras del esclavo, como el otro cercano, y del bárbaro, como el otro lejano. Por supuesto, ambos lo son estructuralmente, por naturaleza. Así, Aristóteles, en el libro VII de la Política, nos dirá: «Los pueblos

que habitan los países y las diferentes regiones de Europa están por lo general llenos de coraje, pero son inferiores en relación con la inteligencia y la industria... Los pueblos de Asia son inteligentes y aptos para la industria, pero les falta coraje... La raza de los griegos, que ocupa las regiones intermedias, reúne estas dos clases de caracteres; es valiente e inteligente. Así permanece libre, conserva el mejor de los gobiernos e incluso podría someter a obediencia a todas las naciones, si se reuniera en un solo Estado». Aquí los griegos son, o deberían ser, lo «uno», la unidad conquistadora, imperial, y los europeos y asiáticos deberían ser «los otros» menospreciados, cuyo destino es ser sometidos a lo uno. Pensemos en los actuales Estados Unidos, China o Rusia, etc.: ¿Hay alguna diferencia con lo «uno»? El resto son «el otro».

Pero el mundo antiguo nos ofrece también una perspectiva más amable. Hay otra figura del otro a escala familiar: «el otro» puede ser el amado o el amante, figuras del amor erótico, por el cual el ser carente, pobre o ignorante, es atraído hacia el ser rico o sabio (Platón, en Fedro y Banquete). Y otra figura es «el amigo», o más bien los amigos, pues no se da la amistad en la soledad, se necesitan al menos dos amigos, que quieran libre y recíprocamente el bien del otro. Es el amor de benevolencia. Las páginas de Aristóteles sobre la amistad son de las mejores de la Ética a Nicómaco. La amistad es como «un alma que habita en dos cuerpos». Sobre la amistad, la antigüedad nos ofrece la mejor versión de «el otro» que ha sido capaz de elaborar, como vemos en Cicerón o en S. Agustín, para quien el amigo es «dimidium anima mea», «la mitad de mi alma» (Confesiones, IV, 7).

Pero ya en S. Agustín, confluye la corriente grecorromana con la hebrea. A lo largo de los siglos en los que se decantan los libros de la Biblia, los impulsos agresivos contra «el otro» ¿el no-Israel?, que llevan al anatema, es decir, a su exterminio, van cediendo ante el mandato de protección al extranjero, de compasión por «el otro», que se concibe y se designa evocando siempre un rostro que refleja la vulnerabilidad: «el extranjero, el huérfano y la viuda». El universalismo de los profetas se abre paso a través del purismo étnico y de la fobia a la impureza del otro, y culminará en la caída de todos los muros por la

cruz: «No hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28).

La Edad Media: cristianismo

Con esto pasamos a la Edad Media en la que madura la visión cristiana, que supone una auténtica revolución para el problema del otro. De un golpe, introduce nuevos conceptos en la dialéctica Uno-otro. La idea de la creación de los seres desde la nada es revolucionaria. Los griegos creían que el mundo era eterno, la materia había existido siempre, el ser Uno y eterno era todo lo perfecto que podía ser, lo otro era la degradación, la imperfección, la materia bruta. La creación significa que, tanto el ser, como la materia, lo Uno y lo otro se encuentran en el mismo nivel, siendo iguales porque hay un Otro en su origen «ex nihilo» y por su existencia de criaturas. Pero ese Dios que dignifica se revela como el Dios que trae la salvación. En la época helenística las escuelas filosóficas ofrecen vías para una salvación dudosa, enseñan cómo puede salvarse el hombre a sí mismo mediante una sabiduría terrenal. El cristianismo, en cambio, presenta al único Salvador: la única salvación verdadera está en Dios mismo. Hasta aquí el pensamiento cristiano está acompañado por la teología del judaísmo y la del islam.

Sin embargo, la teología cristiana medieval va más lejos. Por una parte, Dios es uno y trino, integra en sí mismo unidad y alteridad. Dios es inherentemente relación, es relación amorosa subsistente. Dios abarca en su seno lo uno (un solo Dios) y lo otro y distinto (las tres Personas). La teología oriental pregunta: ¿cómo tres pueden ser uno? La teología latina: ¿cómo uno puede ser tres? Pero, en definitiva, lo uno y otro son conciliables en Dios, ¿por qué no entre los hombres? La reflexión trinitaria aporta un concepto decisivo, la «pericoreosis», que expresa el hecho de que cada persona divina inhabita eternamente en cada una de las otras: «yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14,11). Más adelante, esta idea ejercerá una fuerte influencia sobre el problema de «el otro» en el personalismo. Por otra parte, la fe en la encarnación del Hijo de Dios completa la revolución cristiana de las perspectivas. La materia, la carnalidad,

lo más otro, lo más aparentemente contrario al espíritu puro que se supone que es Dios, recibe y acoge la vida de Dios. De este modo, Dios mismo asume la materia, la carne, lo otro más distante de sí, conciliando en sí mismo a toda la creación dividida.

La modernidad

La modernidad, a la larga, supone un retroceso respecto del pensamiento cristiano y una nueva versión de la vieja escisión ontológica entre lo uno y lo otro. Ahora el uno no es el ser de los griegos sino un tipo especial de ser: el «yo», respecto al cual todo se centra y reconcentra, de tal modo que lo que no es «yo» ?el «no-yo» (Fichte)? es lo otro, que debe ser reducido al «yo» o deducido de él, pues su existencia y sentido solo se justifican desde el «yo». Se crea entonces una relación de dependencia del «otro» respecto a un «yo» superior, privilegiado y, con frecuencia, posesivo. Descartes comienza dudando de todo y afirmando la única certeza del «yo», puesto que «pienso, luego existo». Sin embargo, los otros es dudoso que sean también un «yo» pensante como yo. Paradójicamente, el pensamiento racionalista llegará a desmontar la consistencia de ese majestuoso «yo» que resulta ser, según Hume, un mero haz de sensaciones.

Por otra vía, el idealismo, que deduce la realidad a partir del «yo», desemboca en el sistema hegeliano, en el cual un «yo» universal, un superyó, despliega la realidad total del universo para conocerse a sí mismo, al mismo tiempo que todo «yo» individual queda subordinado y finalmente desechado como un infra-yo. Estas posiciones culminan en Jean-Paul Sartre, con su dialéctica de la mirada. La mirada del otro es objetivante, con ella capta un momento de mi ser y lo fija como una fotografía, me objetiva y congela mi existencia en su mente, por ello «el infierno son los otros». Alternativamente, la afirmación del «yo» encuentra la resistencia, incluso la oposición de «el otro», que quiere afirmarse a su vez y conquistar el reconocimiento. Es la dialéctica del amo y el esclavo (Hegel) por la cual este adquiere la libertad mediante una autoafirmación que impone al amo la obligación de reconocerle. Sin duda esta etapa hizo aportaciones valiosas al pensamiento, pero lo encerró en el laberinto del «ego»,

donde enfermó sin remedio ni asistencia. Franz Rosenzweig diagnosticó una enfermedad del sentido común, para cuya sanación necesitaba volver a tomar contacto con una realidad distinta y distante del sí mismo. La filosofía se había convertido en egología. Para recuperar la cordura necesitaba la terapia del encuentro cordial con «el otro».

La aventura del personalismo

El afán de la filosofía moderna de seguir «el camino seguro de una ciencia» (Kant) terminó por ser un camino sin salida. A principios del siglo XX algunos filósofos se rebelan contra una filosofía de las cosas o de las ideas y dan lugar a un giro o ruptura para emprender una marcha diferente. Rosenzweig reclama «un nuevo pensamiento», Martin Buber toma como punto de partida la relación, Mounier ensaya un pensar en común con los grupos y la revista *Esprit*. Ellos y otros muchos emprenden la aventura de una filosofía en la que «perspectiva, método y exigencia» están centrados en la persona. No cabría aquí una lista, que no podría ser exhaustiva, dado el mismo carácter abierto del personalismo. Nos contentamos con algunos de los que han tratado del tema de «el otro», representantes de dos ramas.

El personalismo dialógico Las figuras más destacadas son el ya citado Franz Rosenzweig, Martin Buber, ambos judíos alemanes, Ferdinand Ebner y Gabriel Marcel (austriaco y francés, respectivamente, y ambos católicos conversos). En 1923 Martin Buber se retira para escribir una obra revolucionaria, *Yo y tú* (*Ich und Du*). Lleva consigo un solo libro, *El discurso del método*, donde Descartes declara que en el origen de toda certeza está en el famoso «cogito, ergo sum». Buber asume el desafío de derrocar al «yo» y a su pensar solitario (cogito), junto con la duda sistemática como fundamento de todo. La herencia del hasidismo hebreo le sugiere el primado constructivo de la confianza (*Emeth*) frente a la duda. Junto a esto, lo esencial es la impugnación del punto de partida: el «yo» frente a lo «otro», el pensamiento frente a lo pensado, el sujeto frente al objeto.

Para Buber «no existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello». El «yo» nunca está separado, siempre está unido, bien a un «tú», bien a un ser no personal («ello»). Siempre está situado en el seno de una relación. Con una expresión que recuerda al prólogo del evangelio de S. Juan, «en el principio está la relación», Buber señala que la realidad originaria es que el Yo está intrínsecamente unido a alguien o a algo. El a priori del «yo» cartesiano es desplazado por el a priori de la relación. No hay lo uno y lo otro, sino lo uno-con-otro, de modo que si los separamos caemos en un error recurrente en la historia de la humanidad. Esta es una realidad ontológica, es así, lo veamos o no, seamos conscientes de ello o no. Pero el problema, es que desde el punto de vista del conocimiento (gnoseología) y del comportamiento humano (ética) arrastramos una falta de lucidez y una dureza de corazón tales que la deshumanización se ha hecho endémica en nuestra cultura, por lo cual se precisa de una revolución antropológica que derroque al imperialismo del «yo».

Para ello, Buber apela a la actitud del ser humano, que puede instalarse en una de estas dos palabras básicas: Yo-Tú o Yo-ello. Pensemos en la relación con un extranjero, podemos relacionarnos con él de dos maneras. Según la palabra básica Yo-Ello, ateniéndonos a una situación jurídica delimitada por normas y documentos legales, resultando así un ser extrañado, ajeno. O podemos situarnos en la palabra básica Yo-Tú, según la cual desaparecen los límites, entramos en la reciprocidad, en la amistad, en la vía de lo entrañable. La relación se nos da primero, después depende de nosotros escoger la palabra básica en la que nos instalamos. Si nos instalamos en el Yo-Ello, en la relación se desarrolla un conocimiento objetivado, por vía de la observación y de la experiencia: el Yo es activo y lleva la iniciativa, el Ello es pasivo. En cambio, si nos instalamos en la palabra básica Yo-Tú, estaremos en la vía de la contemplación y el «encuentro». «Mientras el mundo no tiene ninguna participación en la experiencia», simplemente se deja experimentar, en el encuentro yo contemplo y me dejo contemplar, confío y me doy, y el Tú participa dejándose conocer al revelarse y darse a sí mismo. Yo y Tú son activos y ambos tienen iniciativa: «Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro».

En el encuentro se crea un ámbito de realidad singular que Buber llama «entre»: «El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones... El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza... un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera... la denomino la esfera del “entre” (Zwischen)» (¿Qué es el hombre?, México, 1949, págs. 146-7). Por eso, la filosofía necesita un éxodo, una salida de la esclavitud del mundo y del Yo a la tierra prometida del «entre», de la relación, ese resto esencial, ese «lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial» (Ibid., 148). Esa realidad tiene su consistencia propia, que no se comprende desde lo individual, ni a partir de lo social, porque es «algo diferente, lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el “filo agudo” en que el Yo y el Tú se encuentran, se halla el ámbito del “entre”» (Ibid., 149).

En el marco del «entre» podemos situar vivencias muy humanas como la empatía, que es la realización en el plano psicológico de un encuentro sin mediaciones, en una parcela particular de la realidad, de dos seres que se entienden recíprocamente. Más allá y más profundamente, en la misma esfera del «entre», se encuentra también la vivencia del amor. Hoy se presenta al amor como un acto físico y sentimental, que se ha psicologizado abusivamente, pero «los sentimientos acompañan al acto metafísico del amor, pero ellos no lo constituyen... A los sentimientos se les “tiene”; pero el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú sólo como “contenido”, como objeto, sino que está entre Tú y Yo». El amor no es una conmoción que habita en nuestro interior, por el contrario, se puede habitar en el amor y entonces es cuando «la persona puede

actuar, puede ayudar, sanar, educar, elevar, liberar. El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú».

Para Martin Buber, la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación, donde se unifica lo uno y lo otro. Ese mundo se alcanza en tres esferas:

- «La primera: la vida con la naturaleza: Allí la relación oscila en la oscuridad y por debajo del nivel lingüístico... Las criaturas... no pueden llegar hasta nosotros, y nuestro decirles Tú se queda en el umbral del lenguaje».

- «La segunda: la vida con el ser humano. Allí la relación es clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú».

- «La tercera: la vida con los seres espirituales. Allí la relación está envuelta entre nubes, pero manifestándose, sin lenguaje, aunque generando lenguaje»

En las tres esferas se puede contemplar la presencia de Dios, del Tú eterno, porque en ellas «percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno, en cada esfera a su manera». Radicalizando la dimensión de su trascendencia, se ha dicho que Dios es «el totalmente Otro». Es verdad, pero no es toda la verdad. Para Buber Dios es el Tú eterno, puro Tú sin sombra de Ello, y sólo se accede a Él en la inmediatez de la actitud Yo-Tú más pura. También Dios se dirige al hombre de Tú, porque el hombre es el ser a quien Dios ha hablado y sigue hablando, y él le escucha si vive en la actitud Yo-Tú. Hay una conexión esencial entre cada Tú humano y el Tú eterno, por la cual cuando decimos verdaderamente Tú a un ser humano, ese Tú es una invocación al Tú divino, pues «las líneas de las relaciones, prolongadas, se encontrarán en el Tú eterno». Siguiendo a Buber, Juan Martín Velasco y otros teólogos han considerado que la relación Dios hombre ha de entenderse en la categoría esencial de encuentro.

El personalismo comunitario

Pueden clasificarse aquí pensadores como el poeta Charles Péguy, el neotomista Jacques Maritain, Jean Lacroix, Nicolás Berdiaev, Carlos Díaz, y, sobre todo, a Emmanuel Mounier, a quien nos vamos a limitar. Mounier es un filósofo de la acción. A todo lo dicho anteriormente añade un dinamismo de lucha para rehabilitar a la persona y a la comunidad como centro de la realidad y criterio de la acción. Una lucha que es interior en cuanto la persona llega a ser ganándole terreno al individuo que hay en nosotros. El individuo es «el otro» alienante en cada uno de nosotros, el «yo» egocéntrico y posesivo; la persona, en cambio, es el «yo» en cuanto que «el hombre concreto es el hombre que se entrega... es el hombre contemplativo y trabajador». El individualismo «es la metafísica de la soledad integral», solo estima «en mí lo que me diferencia... aunque la diferencia se derive del gesto amargo o del mal». Con ello crea separación y dispersión. El personalismo es la metafísica de la comunión. Por eso, dirá, «estamos en contra de la filosofía del yo y en favor de la filosofía del nosotros». El nosotros es integrador: es Nos-Otros, comprende el yo, el tú y los otros. «Definimos el materialismo por la separación, el espíritu por la unión», por tanto, para Mounier la distinción de lo otro como marginal o negativo es puro materialismo.

En cambio: «El hombre es un espíritu enraizado. Lo veo situado, alma, en medio de la materia, persona, entre los otros hombres, espíritu, en un universo de realidades espirituales. Su vocación es una libre dedicación a estas tres sociedades: bajo él, la sociedad de la materia, a donde él debe llevar la chispa de los dioses que sostiene; a su lado, la sociedad de los hombres, que su amor debe atravesar para unirse a su destino; por encima de él, la totalidad del espíritu que se ofrece a su acogida y le proyecta más allá de sus límites. En estos tres sentidos, que cubren toda la extensión de su vida, el hombre es un animal social radicalmente hecho para ser él mismo por la amistad, la amistad del amo en relación con la materia, la amistad del compañero respecto a los hombres, y respecto al espíritu una amistad de dedicación y de piedad que es el sostén de las otras dos». Las tres dimensiones de la persona son vocación, encarnación, y comunicación. Todas son un impulso intencional hacia la unión consigo mismo, con lo otro, con el otro y con el Otro. En consecuencia, «los tres ejercicios esenciales de la formación de la persona son, pues: la meditación, en

busca de la propia vocación; el compromiso, reconocimiento de su encarnación; la purificación, iniciación a la entrega de sí y a la vida en los demás. Si la persona falta en alguno de ellos, fracasa».

El ser personal es consustancialmente un ser comunitario, es decir, la relación no es un añadido accidental, sino un constitutivo esencial de su ser. En sentido contrario, una verdadera comunidad solo puede ser una comunidad de personas: «todas las experiencias nos llevan al mismo punto: imposible alcanzar la comunidad esquivando a la persona... el nosotros, realidad espiritual consecutiva al yo, no nace de un desvanecimiento de las personas, sino de su realización». Y, «el aprendizaje de la comunidad es, pues, el aprendizaje del prójimo como persona en su relación con mi persona, lo que ha sido llamado felizmente el aprendizaje del tú». Si «la relación del yo con el tú es el amor» y la comunidad está hecha de relaciones yo-tú, entonces «El amor es la unidad de la comunidad como la vocación es la unidad de la persona. No se añade posteriormente como un lujo, sin él la comunidad no existe». Siendo una filosofía de la acción hay que preguntarse cuál es el destino último de la acción, cuál es la respuesta a la pregunta «¿para qué trabajáis?». Para Mounier, católico con un gran sentido ecuménico, la meta es trascendente: «Totalizantes en intención última, no trabajamos para pasar el tiempo, ni por interés, ni por agrado, sino hacia la verdad y por la comunidad universal, donde nadie será olvidado, ni tampoco ningún aspecto de la verdad, trabajamos hacia Dios, aunque para muchos de nosotros se trate de un Dios desconocido».

Con Antonio Machado, contra objetivismo de la razón fría egológica, podemos decir:

El ojo que ves no es ojo porque lo veas; es ojo porque te ve.

Y, porque lo que nos constituye como personas no es el «pienso, luego existo», sino el «soy amado, luego existo» (Carlos Díaz), es decir, que si existo es por el

amor de «el otro», y que también encontramos la bondad, verdad y belleza en «el otro», diremos también con Machado:

Y en la cosa nunca vista de tus ojos me he buscado: en el ver con que me miras.

Y, porque el ser personal se constituye y realiza por el camino de «el otro», diremos con el mismo poeta que:

No es el yo fundamental eso que busca el poeta, sino el tú esencial.

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

[Volver al índice](#)



La «utilidad de la fe» en el mundo educativo

Álvaro Lobo Arranz

La Civiltà Cattolica

Una de las grandes dificultades que afrontan las escuelas católicas en algunas partes del globo, radica en transmitir a alumnos, profesores y familias la «utilidad de la fe». Esto se complica en un mundo cada vez más utilitarista, donde a nivel de rendimiento y pragmatismo la fe parece que no tiene tanto que aportar. Y es que la fe ha de vivirse como un don y una necesidad para el ser humano, y no desde el plano de la utilidad como propone el mundo. Debido a ello, a partir de este artículo vamos a intentar abordar el reto de leer la realidad del siglo XXI e intentar desvelar una paradoja: al mismo tiempo que el mundo da la espalda a Dios, la necesidad de la fe en nuestras vidas se hace aún más palpable y se convierte en un bálsamo para aliviar los dolores de este mundo, y vacunarnos así para futuras enfermedades sociales. Es decir, cuanto

más se aleja la sociedad de Dios más se hace acuciante nuestra necesidad de Dios, la sed se hace más fuerte, como ocurre en la «parábola del hijo pródigo» (cf. Lc 15,11-32).

León XIV, en su Carta Apostólica sobre la Educación, *Diseñar nuevos mapas de esperanza*, señala que «educar es un acto de esperanza y una pasión que se renueva porque manifiesta la promesa que vemos en el futuro de la humanidad»¹. Para ello, no debemos perder de vista la perspectiva de la educación. Este acercamiento siempre pone los ojos en el futuro, en un mundo cada vez más cambiante y difícil de predecir, pero que siempre nos lanza hacia un tiempo nuevo y esperanzado. Además, esta mirada debe de partir de la propia realidad², la del apasionante siglo XXI.

No se trata de caer en teorías o en ideologías vagas, sino hacernos conscientes que el mundo de hoy puede ser escuela y mostrarnos cuáles son las necesidades que nos hablan de esa sed de Dios en este «cambio de época»³ – como le gustaba decir al papa Francisco – y cómo la religión católica puede ser el medio idóneo para conectar con Dios, para «re-ligare», volviendo al significado original de «religión». Intentar que sea la propia realidad la que nos hable. Por otro lado, debemos partir de dos premisas fundamentales. La primera es que los cristianos debemos ser conscientes de que la fe, que es un don de Dios, no nos hace automáticamente mejores que el resto; pero sabemos, al mismo tiempo, que a través de la fe podemos ser mejores personas y salvarnos, si la vivimos en plenitud. Esto nos ubica en una situación de humildad, de igualdad y a su vez de razonamiento sobre la urgencia de Dios en nuestra vida, y del rol positivo de los no creyentes en nuestro mundo. Y en segundo lugar, esta vez en forma de pregunta, nos surge la siguiente cuestión: ¿nos creemos de verdad que una sociedad con fe es una sociedad mejor?

Una antropología cristiana

Si hacemos un recorrido por la historia de la antropología, podemos descubrir cómo el hecho religioso es una realidad palpable en los yacimientos de todo el

mundo. Se pueden encontrar vestigios religiosos en China, en Australia o en la América meridional, y en épocas muy dispares. Al mismo tiempo, la religión se manifiesta de diversas formas que, si bien no bastan para demostrar la existencia de Dios, muestran sin embargo que el ser humano está naturalmente predispuesto a la fe y a su presencia en la cultura y en la sociedad, y que, por lo tanto, una educación integral no puede en ningún caso pasar por alto esa realidad.

Esto se acentúa cuando nos acercamos a las ideales de felicidad y plenitud que triunfan en nuestra época, donde priman el éxito, el dinero, el placer y el ocio. No obstante, la realidad muestra cómo nuestra vida no siempre se ajusta a estos ideales, y la propuesta cristiana propone un camino capaz de dar un horizonte de plenitud más allá de los resultados mundanos, que suelen aupar a unos pocos a la cumbre y condenan a otros al ostracismo más atroz, también en cuanto a modelo de felicidad se refiere. En esta misma línea, está demostrado cómo los creyentes suelen tener menos conductas suicidas, por diferentes motivos⁴.

Uno de los rasgos del nihilismo imperante es la pérdida de sentido de la vida – y el valor que esta tiene – para las personas, lo cual condena a muchísimas personas al sinsentido existencial y propicia demasiadas conductas adictivas. Este drama no es algo solo propio de sociedades donde se ha logrado el ansiado estado del bienestar, se da con mayor necesidad entre los alumnos que se sienten marginados, que sufren *bullying* o que están en situación de extrema vulnerabilidad. La antropología cristiana responde ante esta problemática que cada persona cuenta y tiene una vocación, y por tanto un lugar en el mundo, siendo una comprensión del ser humano que pone en cuestión la cultura dominante.

Mirando la realidad, podemos comprobar cómo el contexto actual está marcado por el modo de comprender el mundo propio del neoliberalismo económico, que exalta la libertad por encima de todo y rompe los vínculos de las personas para exaltar al individuo. Esto puede tener sus ventajas, pero conlleva un auge del individualismo y en consecuencia condena a muchas

personas a la soledad y al empobrecimiento de los lazos comunitarios, algo que sufren más las personas en situación de vulnerabilidad.

Ante este panorama, resulta curioso constatar cómo los países de tradición católica tienen mucho más marcada la dimensión familiar y comunitaria, lo que se advierte incluso en los deportes de equipo en los Juegos Olímpicos, donde selecciones nacionales suelen destacar. En el caso de España, durante la crisis de 2008 muchas personas salieron adelante gracias a sus redes familiares, mientras que las personas que contaban con menos tejidos familiares corrían el riesgo de acabar en situación de pobreza y exclusión⁵. La realidad es que las escuelas no están solo para formar académicamente a las personas, porque una de sus tareas dentro de su formación integral pasa por ayudar a los alumnos a crear vínculos: con los demás y con la trascendencia.

El existencialismo, una de las corrientes filosóficas predominantes de las últimas décadas, se ha alejado de la comprensión cristiana que se fundamenta en el Génesis, que considera que el ser humano está creado por amor. Este matiz es más importante de lo que parece. Porque no es lo mismo considerar que la chispa de tu existencia está en ti, o que tu origen está en otros que te dieron la vida, porque nadie está en el mundo por méritos propios. Es la sutil diferencia entre aceptar la vida desde el don o vivirla desde la continua queja del que se cree el centro del mundo, entre aceptar nuestra condición de criaturas o renunciar a esta vivencia. Al fin y al cabo, todos conocemos personas que se relacionan desde el agradecimiento por todo lo que tienen o desde la exigencia por todo lo que les falta.

Son detalles nada desdeñables que pueden llegar a marcar la convivencia y nuestro modo de comprendernos en el mundo. Esta concepción de la persona cristiana contrasta con la visión consumista del ser humano, que le obliga a participar en una cadena de consumo – que va desde el ocio, hasta las compras y por supuesto a la tecnología –, y que le aboca a producir más y más para poder consumir más y más. Es otra forma de esclavitud y es otra forma de deshumanizarnos poco a poco, pese a que nos creamos que estamos triunfando laboralmente. Y más allá de las consecuencias para el planeta y para los daños

que genera en las periferias del sistema, implica un modo de vivir basado en la insatisfacción constante del que necesita gastar continuamente para poder participar del sistema y de paso ser feliz. Por esto mismo, se hace imprescindible recuperar espacios en la realidad donde el ser humano recupere su condición de persona en referencia a una realidad anterior. Para ello es preciso intentar conectar a cada alumno con un Dios que les ama

por lo que son y no por lo que tienen o por lo que hacen, donde puedan contemplar con lucidez su vida y donde conecten con su esencia más profunda, para así intentar salir de cualquier dinámica materialista que les impida ser libres.

Por último, tampoco se puede olvidar que los centros educativos forman personas para toda la vida, lo que implica enseñarles a enfrentar enfermedades, fracasos y la muerte de sus seres queridos. Y nadie sabe qué será de su vida dentro de diez, veinte o treinta años. Desde esta perspectiva, no es lo mismo para una persona afrontar la pérdida de sus familiares desde la esperanza de la resurrección o condenar a las personas a pensar que los suyos un día serán un recuerdo, al día siguiente el olvido y más tarde la nada. En un mundo que rehúye el fracaso y tiene dificultad para tolerar el dolor, renunciar a la fe como elemento de apoyo en las situaciones de dificultad vital puede ser algo cuanto menos discutible. Porque estos días tarde o temprano llegan a todas las vidas, y conviene estar más que preparado para lo que pueda pasar. En cambio, el antídoto del mundo pasa por los ansiolíticos, los seguros o, en el caso de los más espabilados, por la pícara especulación. Frente a esta actitud, la respuesta cristiana no consiste en defender el sufrimiento porque sí – eso sería masoquismo – sino en comprender la cruz, la resurrección y el sacrificio por amor, y esto puede cambiar muchas vidas, porque nos permite vivir de otra manera.

En diálogo con la cultura

Son muchas las definiciones y conceptos que podríamos tomar para tratar de definir y comprender la cultura. Lo mismo vale para el rol que se le da en relación con la biología. No obstante, aunque se asuma como un concepto cambiante y polisémico, no podemos negar que tiene una gran relación con la fe, porque de alguna forma salvaguarda el modo que tienen las personas de relacionarse con la realidad. Por otro lado, la cultura no es imparcial, y puede desembocar en unos resultados u otros en función de los elementos y las categorías de las que se nutre. Esta cultura, además, determina la cosmovisión, que no es otra cosa que el modo de ver y comprender el mundo y la realidad que tiene cada persona y cada colectivo.

El gran ejemplo del dinamismo cultural son los propios referentes culturales. En el siglo XXI estamos asistiendo a un cambio exponencial, tanto en los medios como en los diversos actores implicados. Por un lado, hay un auge de las redes sociales, donde emergen y pasan de moda con relativa facilidad. A su vez, en este escaparate mediático compiten personajes como deportistas, cantantes o *influencers*, cuyos mensajes, de lo más peculiares, son consumidos, asimilados y multiplicados por muchos seguidores. En algunos casos inofensivos, en otros más sutiles y enrevesados, pero en ningún caso indiferentes. Sobre todo, porque estos referentes se centran solo en algunas dimensiones de la vida, y se vuelven insuficientes para dar respuestas a retos y preguntas que cuestionan nuestras vidas. Y pese a que en muchos casos los referentes que propone la Iglesia no casan mucho con los patrones que propone el mundo, si se logran transmitir y explicar en profundidad, se vuelven sanos referentes en cuanto a valores y virtudes que engloban a todas las dimensiones de la persona.

Por otro lado, la cultura provee de identidad colectiva a los grupos humanos. Recuerda a cada comunidad de personas quiénes son, de dónde vienen y a dónde van. Este aspecto, en un mundo cada vez más volátil, se vuelve una necesidad mayor, pues la probabilidad de desarraigo es más alta. En el caso de la cultura europea y americana, es muy complicado visitar museos como el Louvre, el Prado o la Sagrada Familia sin comprender ciertas categorías culturales. No se trata de tener un mínimo de cultura general y de identificar

los distintos elementos en el retablo de una iglesia, o de saber quién es quién cuando se contempla un cuadro de Caravaggio. Consiste más bien en saber reconocer categorías que configuran nuestras relaciones; conceptos que apuntan a dimensiones tan humanas y divinas a la vez como el amor, la fidelidad, el compromiso, la entrega, la fraternidad, la misericordia, la cruz, la plenitud, el sacrificio, el pecado y, por supuesto, el perdón. Sin comprender el significado profundo y el origen de estas categorías en nuestra cultura, es indudable que nuestra visión colectiva se empobrecerá.

A su vez, la cosmovisión cristiana sigue estando presente en el pensamiento occidental. De la misma manera que la visión del tiempo era circular y en otras culturas la mirada sobre los ancestros es fundamental, en la cultura cristiana nos movemos sobre un eje longitudinal, asentado en el alfa y omega, principio y fin, creación y fin de los tiempos. Los grandes líderes son aquellos capaces de mirar mucho más allá del ahora y del propio lugar, de lo que se deduce que la mirada cortoplacista suele ser mala consejera. Por eso mismo, desde la cosmovisión cristiana consideramos que el mañana es bueno sencillamente porque viene de Dios (cf. *Gn 1,31*), una idea que ha sido tomada por la perspectiva del progreso. No obstante, esto tiene sus implicaciones en nuestra vida. Renunciar a esta mirada longitudinal nos condena a un cruel «presentismo», donde el ahora se vuelve una emergencia, y surge la ansiedad porque somos incapaces de separar lo urgente de lo importante, algo muy propio de nuestra sociedad. En contraposición a esta visión longitudinal, nuestra cultura enarbola la bandera del *carpe diem*, soslayando que para muchas personas cuyas vidas son un infierno, hablar de vivir el presente se puede convertir en un auténtico disparate.

Camino para la paz

Benedicto XVI, a lo largo de su pontificado, urgía a defender, como ya había hecho san Juan Pablo II⁶, las raíces cristianas de Europa, como requisito para la preservación de los valores morales y espirituales del continente, como hizo en aquel encuentro con el mundo de la cultura en su Alemania natal⁷. Y la realidad

es que cualquier institución que olvida sus fundamentos, está condenada tarde o temprano a naufragar. Por ello, en un momento donde el auge de los nacionalismos amenaza la geopolítica global, tener fundamentos comunes conlleva una esperanza para el futuro y otorga lenguajes comunes donde poder ganar en entendimiento. Estas raíces y fundamentos nos ayudan a comprendernos a nosotros mismos y nos confieren un pasado y un presente imprescindibles para afrontar un futuro con valentía, sentido y decisión.

Estos elementos se transmiten en el día a día. Aspectos como la ética, la libertad (cf. *Gal* 5,1) y la dignidad humana, tan necesarios para la democracia se asientan en una cosmovisión cristiana. De tal manera que en muchos países de tradición cristiana – por muy secularizados que estén – rechina la instintiva ley del «ojo por ojo, diente por diente», propia de numerosas y antiguas culturas y que se puede ver en cualquiera de nuestros recreos y entornos profesionales, siendo la respuesta de Jesús una auténtica novedad (cf. *Mt* 5,38-48).

En esta línea, en muchos países del mundo la libertad es un sueño lejano por falta de seguridad o de ausencia de democracia como tal, y sin embargo es algo inherente a la propia vivencia de un sano cristianismo (cf. *1 Cor* 10,20) desde sus inicios (cf. *Jn* 8,31-32). Y no hay más que mirar el modo de comprender a las personas desde la cultura contemporánea y desde la política actual, donde por desgracia el mínimo común denominador se reduce a identidades y derechos, aspirando a una mirada empobrecida del ser humano. No obstante, el fundamento de la dignidad del ser humano no puede anclarse en identidades que basculan con corrientes y modas o en derechos a merced de los políticos de turno, que hacen y deshacen a su antojo. Por más que no se quiera ver, la dignidad de toda vida humana, desde la propuesta cristiana, radica en ser y estar creados «a imagen y semejanza de Dios» (*Gn* 1,26). Y desde esta perspectiva, toda vida humana es valiosa, sencillamente porque encuentra su dignidad en relación a Dios. Para los cristianos, esto hace que la dignidad humana tenga el mismo valor, seas monarca en la vieja Europa o estés intentando cruzar de forma ilegal el Mediterráneo, estés en el vientre de una joven en el cuerno de África o agonizando en una unidad de cuidados paliativos.

Y quizás esto, en un mundo tan cambiante – y en ocasiones, amenazador – es una urgencia y una necesidad, pues es la clara diferencia entre humanizar al ser humano o cosificarlo como un objeto más. Es un fundamento necesario para afrontar los retos morales de hoy, como el transhumanismo⁸, pero también una clave para tratar al hermano, al compañero de pupitre y al vecino de al lado. Esto se constata en la ejemplaridad de muchas organizaciones sociales de la Iglesia – bastantes ligadas al ámbito educativo – que están en las fronteras del mundo, sencillamente, donde nadie quiere estar.

Siguiendo en la clave política, no se puede ignorar el riesgo de las ideologías, que basculan desde lo político y lo cultural hasta el fanatismo religioso. En parte, nos conducen a mirar la realidad desde una visión monocolor que divide el mundo entre buenos y malos – y por tanto polariza – , asume que unos son mejores que otros y poco a poco nos empobrece como sociedad y acaba con cualquier atisbo de diálogo y de diversidad, anteponiendo nuestro modo de comprender la realidad al respeto al prójimo y a la defensa del bien común. En contraste, las alternativas a las ideologías, radican en la conciencia, donde el ser humano afianza su intimidad con Dios y logra leer la realidad a luz de la verdad y del amor a Dios y al prójimo.

Asimismo, esta conciencia sirve de brújula para que cada persona pueda dejarse guiar en un mundo incierto y que gira demasiado rápido, y donde no se puede responder al hoy con las respuestas del ayer. Por tanto, es preciso enseñar a nuestros alumnos las líneas del bien y del mal, a rechazar las respuestas enlatadas y a asumir un discernimiento a la luz de la verdad y en auténtica libertad, para no caerse por el camino o dejarse llevar por intereses externos que buscan aprovecharse de los demás. León XIV afirma, en la carta que hemos citado, que la educación católica: «debe unir la justicia social y la justicia ambiental, promover la sobriedad y los estilos de vida sostenibles, formar conciencias capaces de elegir no solo lo conveniente, sino lo justo»⁹.

Por otro lado, no son pocas guerras las que afectan al mundo, y que pueden desembocar en conflictos aún mayores. Tomando los casos de Ucrania y de

Oriente Medio, el factor religioso – aunque hay otros tantos – y las distintas cosmovisiones del mundo han propiciado un roce que ha acabado en herida. Si lo pensamos detenidamente, la solución no pasa por erradicar las religiones como algunas ideologías pretenden y que contradice la necesidad antropológica del hecho religioso. Pasa más bien por proponer una imagen cristiana de Dios que invite a amar a Dios y al prójimo. Sin duda, junto a la justicia social este es el camino para la paz, donde si todos consideramos a Dios como Padre, percibiremos al prójimo como un hermano, y no como un enemigo.

No obstante, no podemos olvidar que la idea de Dios es fácilmente manipulable por los fundamentalismos políticos o terroristas, algo que ya se intuía desde el principio en el libro del Éxodo(cf. *Ex* 20,7). Por tanto, en un mundo en guerra y donde surgen diversas visiones del mundo, el concepto de fraternidad se convierte en uno de los pocos horizontes que integran a todos los pueblos de la tierra en un camino de paz, justicia y diálogo. Y no lo podemos olvidar, sencillamente porque está en juego el futuro de la humanidad.

Y finalmente, es importante recordar que las democracias, en este primer cuarto de siglo, han estado marcadas por el populismo, a lo largo y ancho del globo. Un modo de comprender la política que menosprecia la verdad y que crea líderes mesiánicos, que difunde *fake news* y jalea la violencia y erosiona las estructuras y se desenvuelve a las mil maravillas en las redes sociales, afectando a todas las sensibilidades políticas. Es un modo de comprender la política acomodado en la posverdad, donde la verdad ya no es algo por lo que merece la pena luchar.

Por desgracia, la sobredosis de información y de estímulos, implica una mayor dificultad para llegar a lo profundo. Asimismo, el relativismo actual hace que cada vez nos cueste más discernir lo principal de lo secundario, el bien y el mal, lo aparente de lo auténtico y lo verdadero de lo falso, de tal manera que puede tener más impacto un comentario en X que en una buena tesis doctoral. Es, por tanto, inmediatamente necesaria la mirada que sabe distinguir niveles y que no se deja engañar. Un modo distinto y profundo de ver el mundo. En la misma línea, ahora que se habla tanto de transdisciplinariedad y conexión entre

saberes, necesitamos enganches que no conecten solo lo horizontal, sino que nos fijen a lo profundo de la realidad, en vertical¹⁰, algo propio de la filosofía y de la teología y que remite a la fuente última del conocimiento.

El presente y el futuro de la Iglesia

Educar implica sí o sí una mirada profética, porque se preparan personas para un futuro incierto, desconocido y desconcertante. Por ello es preciso dotar de todas las herramientas posibles para sobrevivir entre las muchas adversidades de un mundo que nos reta, y una de ellas es la fe que provee de confianza en el futuro y que nos hace amar más a los demás, crear vínculos. Y sobre todo, para formar personas capaces de intuir claridad donde otros solo ven caos y confusión, testimonios capaces de atisbar la luz de la esperanza en medio de la oscuridad de la noche. Y educar también requiere un paso previo, porque no se trata tanto de elegir la metodología, pensar qué sociedad queremos formar y qué es de verdad lo importante y qué es de verdad lo secundario. En definitiva, qué nos hace vivir con plenitud a todos, sin dejar a nadie atrás.

Muchas veces se piensa que los jóvenes son el futuro de la Iglesia, pero la realidad es que ya son el presente. En una época en la que en muchos lugares las parroquias se vacían, las escuelas se convierten en punto de contacto de la Iglesia con los jóvenes. De poco servirá a la escuela católica formar grandes profesionales si no son capaces de transmitir lo mejor que poseemos y lo que nos une y nos hace distintos, y la esencia de todo, que no es otra cosa que la fe. Y esto nos recuerda la vocación misionera que tenemos cada uno como bautizados y la Iglesia como institución, para que los alumnos vivan reconciliados y perciban en Jesús de Nazaret algo más que una buena referencia, sino alguien que les puede cambiar la vida y ofrecer un horizonte de plenitud.

Y es que la fe no es algo de otro siglo, sino que es un don llamado a recrearse en cada momento y lugar de la historia. Y que lejos de ser algo desfasado, no solo

es necesidad, sino también urgencia (cf. 1 *Cor* 9,16) para la vida de las personas y para el buen discurrir de cada pueblo y nación.

El «temor de Dios», uno de los dones del Espíritu Santo, no es tener miedo a un Dios bueno y misericordioso, sino reconocer que con Dios podemos ser mejores personas y mejores sociedades. En algunos lugares del mundo, este es probablemente el gran reto que la escuela católica debe afrontar en este siglo XXI. Ojalá entre todos lo consigamos abordar, para así «diseñar nuevos mapas de esperanza» y «orientarnos hacia la verdad que libera (cf. Jn 8,32), hacia la fraternidad que consolida la justicia (cf. Mt 23,8), hacia la esperanza que no defrauda (cf. *Rm* 5,5)»¹¹.

Notas

¹ León XIV, Carta apostólica *Diseñar nuevos mapas de esperanza*, con ocasión del LX aniversario de la Declaración conciliar *Gravissimum educationis*, 28 de octubre de 2025, n. 3.2.

² Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, nn. 231-233.

³ Cf. Id., *Discurso a la curia romana con motivo de las felicitaciones navideñas*, 21 de diciembre de 2019.

⁴ Cf. R. Dawson, «Is religion good for your mental health?», en *Thinking Faith* (www.thinkingfaith.org/articles/religion-good-your-mental-health), 15 de mayo de 2015.

⁵ Cf. L. Stoleru, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, París, Flammarion, 1974, cap. 3.

⁶ Cf. Juan Pablo II, s., *Discurso sobre las raíces cristianas comunes de las naciones europeas*, Roma, 6 de noviembre de 1981.

⁷ Cf. Benedicto XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura*, Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

⁸ Cf. Comisión Teológica Internacional, «Quo vadis, humanitas?». *Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad*, 4 de marzo de 2026.

⁹ León XIV, *Diseñar nuevos mapas de esperanza*, cit., n. 7.2.

¹⁰ Cf. J. L. Martínez, *Teología moral en salida*, Santander, Sal Terrae, 2023, 102-108.

¹¹ León XIV, *Diseñar nuevos mapas de esperanza*, cit., n. 11.3.

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

[Volver al índice](#)



La mirada católica al reto de la inmigración

Dolores López-Hernández

La Razón

La visita de León XIV a las Canarias va a ser, sin duda, una llamada a visibilizar y dar respuesta a este clamor en función del ámbito, personal o institucional, que nos involucre a cada uno de nosotros

Las islas han marcado el comienzo de los dos últimos pontificados: la isla italiana de Lampedusa en la primera visita del Papa Francisco en su pontificado y las islas de Gran Canaria y Tenerife en el viaje del Papa León XIV a España. Ambos lugares, principales destinos de llegada de las embarcaciones que parten de África con el sueño de llegar a Europa. El número de personas que pierden la vida, tanto en la ruta del Mediterráneo Central como en la ruta Atlántica es muy alto. Según los datos de la Organización Integral para las Inmigraciones

(OIM), entre 2014 y 2025 más de 32.000 personas han perdido la vida en el Mediterráneo y casi 18.000 en África, mayoritariamente en la ruta hacia Canarias.

Estas cifras ilustran la parte más dramática del reto migratorio que en las últimas décadas ha alcanzado un protagonismo central no solo en las agendas públicas sino también en los retos cotidianos a los que se enfrenta la sociedad y que interpela también, y especialmente, a la acción de la Iglesia católica. Es una realidad compleja que se da en un mundo cada vez más globalizado, interconectado, polarizado y con conflictos crecientes que en numerosas ocasiones se distorsiona con narrativas manipuladoras.

A pesar de la creciente actualidad del tema, el magisterio de la Iglesia sobre este tema se remonta siglos en la historia y en cada época va dando respuestas a los retos de su tiempo. Uno de los primeros documentos magisteriales es la encíclica «*Quam Aerumnosa*» del Papa León XIII, publicada en 1888, un momento crucial en las migraciones ya que se están produciendo las grandes oleadas transoceánicas en las que se estima que más de 70 millones de personas salieron de Europa mayoritariamente con destino a América, entre quienes estaban los abuelos del actual Papa León XIV.

Con posterioridad, la constitución apostólica «*Exsul Familia*» del Papa Pío XII (1952) se promulga en la época marcada por la crisis de los desplazados del final de la Segunda Guerra Mundial (1945-1951). Los Papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco han desarrollado un amplio magisterio tanto sobre las migraciones como sobre los migrantes destacando especialmente, y en sintonía con sus predecesores, la exhortación apostólica «*Evangelii Gaudium*» (2013) y la encíclica «*Fratelli Tutti*» (2020) del Papa Francisco, que señala las responsabilidades que debe asumir la sociedad frente a los migrantes y personas vulnerables, en un momento que se está viviendo la crisis migratoria fruto de la guerra en Siria.

Es posible abordar la visión del magisterio en esta materia distinguiendo la diversidad de responsabilidades que tienen los distintos agentes involucrados.

Comencemos por el Estado o las instituciones públicas. Según el «Catecismo de la Iglesia Católica» (1992, n. 2241) las naciones prósperas deben acoger según sus posibilidades, a extranjeros en busca de seguridad y una calidad de vida que no pueden encontrar en sus países, articulando y ampliando mecanismos de entrada legal y segura. Junto a esto afirma que los estados tienen derecho de controlar las fronteras y regular los flujos migratorios.

Más recientemente, en 2018, con ocasión de los Pactos Mundiales de la ONU sobre Migración y Refugio, el Vaticano publicó el documento «Responder a los retos de los migrantes y refugiados: Veinte puntos de acción para los pactos Globales» llamando a los Estados a acoger, integrar, proteger y promover a la población migrante.

El segundo ámbito de responsabilidad es el de los propios migrantes. En el citado punto del Catecismo se afirma que los inmigrantes tienen obligaciones en el país de acogida, respetar la cultura y el patrimonio, obedecer las leyes y contribuir a sus cargas. Y el tercer ámbito de responsabilidad son los ciudadanos en general, o los cristianos en particular, que tenemos un deber moral de acoger al forastero, independientemente de su estatus legal y en la medida de nuestras posibilidades brindarle cariño, apoyo y ayuda.

La visita de León XIV a las Canarias va a ser, sin duda, una llamada a visibilizar y dar respuesta a este clamor en función del ámbito, personal o institucional, que nos involucre a cada uno de nosotros.

Dolores López-Hernández profesora de Geografía Humana. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra.

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

[Volver al índice](#)



La belleza como gramática del misterio

Card. Gianfranco Ravasi

L'Osservatore Romano

Hay una experiencia elemental que atraviesa la historia espiritual de la humanidad: el estupor. Antes incluso de formular una doctrina o una confesión de fe, el ser humano se ha detenido ante la belleza. Ante el cielo, la música, la armonía de una proporción, la luz que atraviesa una vidriera o la potencia simbólica de una arquitectura capaz de elevar la mirada. Durante siglos, precisamente ahí, en la belleza, la fe encontró uno de sus lenguajes más universales.

Bastaría una prueba muy sencilla para constatarlo. Si un visitante entrara hoy en cualquier pinacoteca europea, o incluso americana, sin conocer nada de la Biblia, difícilmente comprendería una gran parte de las obras expuestas. La

historia del arte occidental está atravesada por el relato bíblico, por los símbolos cristianos, por la tensión hacia lo trascendente. La relación entre fe y arte no fue un episodio marginal, constituyó uno de los grandes ejes culturales de Europa.

Los propios artistas eran plenamente conscientes de ello. En los estatutos de los pintores sieneses del siglo XIV se afirmaba que su misión consistía en mostrar a quienes no sabían leer “las maravillas obradas por el Señor”. El arte era, por tanto, belleza, pero también catequesis, pensamiento, visión del mundo. Y al mismo tiempo era cultura en el sentido más alto del término. Resulta imposible imaginar la historia de Europa sin Miguel Ángel, Rafael, Caravaggio o tantos otros que dieron forma visible a la búsqueda humana de lo infinito.

Sin embargo, a partir de la modernidad, y especialmente entre los siglos XIX y XX, se produjo una fractura. La secularización, precedida en parte por ciertas corrientes ilustradas, acabó separando progresivamente el arte y la fe. El arte emprendió caminos autónomos, muchas veces de extraordinaria creatividad, pero también cada vez más personales, experimentales y difíciles de compartir simbólicamente. Basta pensar en la sucesión vertiginosa de movimientos: impresionismo, expresionismo, dadaísmo, abstracción, pop art. Cada artista elaboraba su propio lenguaje.

La Iglesia, por su parte, reaccionó a menudo encerrándose en la repetición de modelos heredados. En lugar de dialogar con los lenguajes contemporáneos, muchas veces reprodujo estilos del pasado, neogóticos, neobarrocos, sin verdadera capacidad de recreación. El resultado fue, en ciertos casos, una arquitectura religiosa sin fuerza simbólica, incapaz de hablar al hombre contemporáneo. Recuerdo la observación irónica y amarga de David Maria Turollo, que decía que algunas iglesias modernas parecían “garajes donde Dios está aparcado frente a fieles aparcados”.

Y, sin embargo, precisamente desde la arquitectura comenzó también una lenta reconciliación. Algunos grandes arquitectos contemporáneos comprendieron que el espacio sagrado no puede reducirse a pura funcionalidad. Mario Botta,

por ejemplo, ha sabido crear iglesias en las que la geometría vuelve a convertirse en experiencia espiritual. También Santiago Calatrava me habló en diversas ocasiones de su deseo profundo de construir una iglesia: no un simple edificio, sino un lugar donde la estructura se transformara en símbolo.

En este horizonte aparece la figura extraordinaria de Antoni Gaudí. La Sagrada Familia representa quizá uno de los últimos grandes intentos europeos de unir belleza, trascendencia y espacio público. Y precisamente por eso sigue siendo una provocación cultural y espiritual para nuestro tiempo. Gaudí comprendió algo esencial: que la tradición no consiste en repetir formas, sino en recrear un lenguaje. Él asumió la gran intuición del gótico, la verticalidad como tensión hacia lo infinito, pero la reescribió completamente. No imitó el pasado. Inventó una nueva gramática arquitectónica. Basta comparar cualquier catedral gótica clásica con la Sagrada Familia, ambas elevan la mirada hacia lo alto, pero lo hacen con lenguajes radicalmente distintos.

Ese es uno de los grandes desafíos actuales para el arte sacro, no copiar modelos antiguos, sino encontrar nuevas formas capaces de expresar el misterio. Porque el verdadero problema de muchas arquitecturas contemporáneas no es la modernidad, sino la ausencia de simbolismo, de profundidad, de capacidad evocadora.

En Gaudí, además, cada elemento posee un significado espiritual. La arquitectura se convierte en una gran narración teológica. Las fachadas, las torres, la luz, las proporciones, incluso la acústica, participan de un mismo discurso. Recuerdo una experiencia particularmente significativa en el interior de la basílica, durante un encuentro del “Atrio de los Gentiles” entre creyentes y no creyentes. Cuatro coros situados en distintos puntos cardinales comenzaron a cantar simultáneamente en un espacio inmenso. Aquello parecía casi imposible desde el punto de vista técnico. Y, sin embargo, la armonía espacial concebida por Gaudí hizo posible una experiencia de una intensidad extraordinaria.

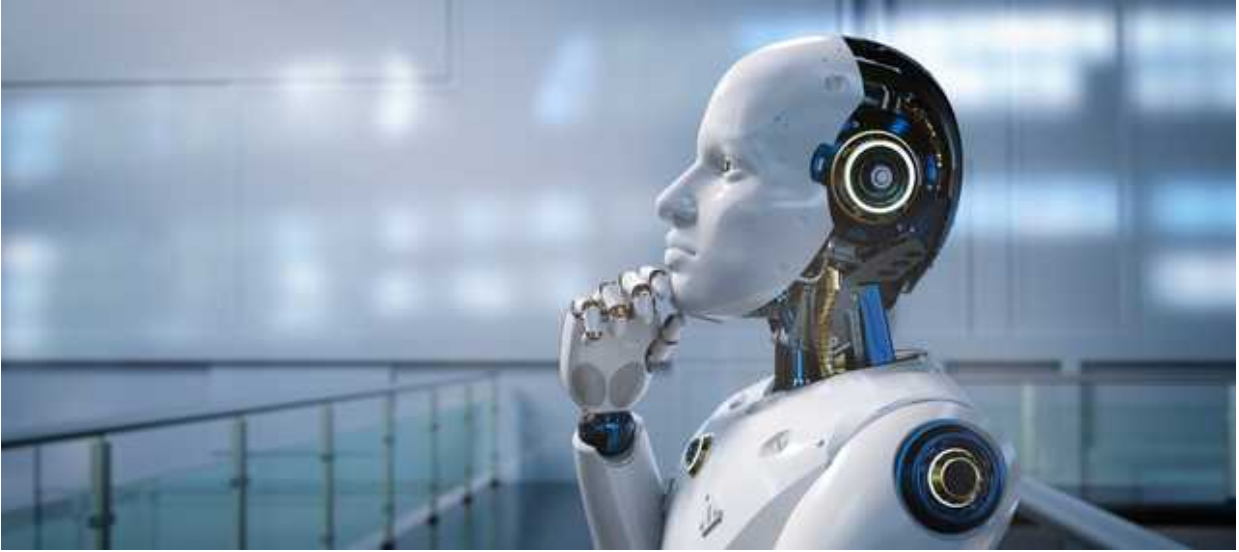
Comprendí entonces que la belleza puede crear comunión incluso antes de generar consenso intelectual. Ese es quizá el aspecto más decisivo. La belleza auténtica abre una pregunta. Incluso quien no cree percibe, ante determinadas obras, una vibración interior, una inquietud, una emoción difícil de reducir a mera estética. La Sagrada Familia atrae cada día a miles de no creyentes. Muchos de ellos no salen convertidos, naturalmente. Pero sí salen tocados por la percepción de un misterio. Y aquí aparece otra intuición fundamental de Gaudí, el templo no debía aislarse del mundo. No quiso construir la Sagrada Familia sobre una colina distante, separada de la ciudad. Quiso incrustarla en el tejido urbano de Barcelona, convertirla en parte del horizonte cotidiano. La fe dialoga así con la vida civil, con la comunidad, con la historia concreta de los hombres. Hoy, en una Europa secularizada, quizá ya no basten los discursos abstractos para reabrir la pregunta religiosa. Pero la belleza continúa teniendo una fuerza singular. No como ornamento superficial ni como refugio estético, sino como experiencia capaz de despertar el sentido del límite y del infinito. La belleza auténtica no anestesia, hiere, interroga, desinstala. Por eso, el arte sacro no puede transformarse en museo ni en decoración piadosa. Debe volver a ser un espacio de revelación simbólica. La luz, el silencio, la proporción, la materia, el vacío, la música, el espacio litúrgico: todo ello puede convertirse nuevamente en lenguaje espiritual.

Quizá el gran desafío contemporáneo consista precisamente en esto, reconciliar de nuevo belleza y trascendencia sin nostalgia arqueológica y sin banalidad funcional. No repetir el pasado, pero tampoco renunciar al misterio. Porque cuando la belleza es verdadera, incluso quien no logra nombrar a Dios percibe, al menos, que existe algo más grande que nosotros.

Presidente emérito del Consejo Pontificio de la Cultura

Este artículo se publicó en [L'Osservatore Romano](#). Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



El Papa contra Silicon Valley, la batalla espiritual de la IA

Víctor Lenore

La Razón

La batalla espiritual de la IA. Terminada la visita de León XIV a España, le espera la gran batalla de su papado: embridar el poder del oligopolio tecnológico para evitar que destruya vínculos humanos

La primera encíclica de León XIV ha sacudido el debate público poniendo sobre la mesa las amenazas de la Inteligencia Artificial. El sumo pontífice pide en «[Magnifica Humanitas](#)» «desarmarla», evitar que quede «en manos de unos pocos» y que traiga nuevas formas de «esclavitud». El principal grupo vulnerable son los trabajadores, que pueden quedar obsoletos y sin lugar en la

sociedad moderna. «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», explica. A algunos puede sonarles ingenuo, pero este enfoque es valiente, en el sentido de que mira a la cara al proyecto de dominación de Silicon Valley para el siglo XXI. La cultura popular de los memes enseguida ha representado a León XIV como John Connor, el adolescente que se enfrenta a una rebelión de humanoides casi indestructibles en la saga «Terminator».

La encíclica choca frontalmente contra el manifiesto de [Palantir](#), el gigante de la ciberseguridad global que propone pasar del «poder blando» al «poder duro», fusionando las grandes tecnológicas de Estados Unidos con el poder de la Casa Blanca. Se trata de cultivar una superioridad militar basada en el software, la automatización de la guerra y el control de datos por encima de la diplomacia. Todo lo contrario que una «Magnífica Humanitas» que denuncia los riesgos de deshumanización, el extractivismo colonial de datos y la explotación ecológica que practican las llamadas Big Tech, especialmente [Palantir](#), cuyo cofundador y presidente –Peter Thiel– ha llegado a decir que «la libertad es incompatible con la democracia». También existen espacios comunes: el Papa cita a Tolkien en su encíclica y Palantir toma su nombre de «El Señor de los Anillos», en concreto de las piedras que crean los elfos para ver y comunicarse a distancia (y que sus enemigos utilizan para influir en las decisiones de uno de las facciones de humanos y espiar a la Comunidad del Anillo).

Yannis Varoufakis, el ministro griego de Economía que negoció el rescate del país con Alemania a comienzos de milenio, contestó punto por punto al reciente y polémico manifiesto, concluyendo que no es más que una estrategia de dominación imperial propuesta por Alex Karp, CEO de la empresa y coautor del polémico ensayo «La república tecnológica». «La élite de ingenieros de Silicon Valley defenderá a esa clase dominante hasta la muerte (¡literalmente!), en nombre de la mayoría de los estadounidenses a quienes tratan con desprecio: es decir, como ganado que ha perdido su valor de mercado», explica en su contramanifiesto. El líder griego lamenta que a la tecnológica «solo le importa

su propio crecimiento, que persigue sembrando el miedo para poder vender una falsa sensación de seguridad».

Hacia el bien común

El profesor Antonio Diéguez, especializado en filosofía de la ciencia, ha publicado un sustancioso artículo en la revista «Jot Down» donde alaba la encíclica, destacando sus ecos de Ortega y Heidegger. Diéguez resume el texto papal afirmando que «puede decirse que es una llamada de atención contra el tecnooptimismo ingenuo sin dejarse llevar por un espíritu neoludita, que parece estar de moda». Destaca también que [León XIV](#) acierta al denunciar que las nuevas formas de propiedad («patentes, algoritmos, plataformas digitales, infraestructuras tecnológicas») se concentran en las manos de un pequeño número de empresas privadas y esto impide que se pongan al servicio del bien común y aumenten así las desigualdades sociales. Las nuevas tecnologías, lejos de ser neutrales, están diseñadas para maximizar el beneficio de los magnates y minimizar el reconocimiento a las aportaciones de trabajadores y usuarios.

El Papa debe cuidarse de manera especial de quienes se presentan como aliados: es el caso de nuestro presidente, Pedro Sánchez, que se apuntó a loar «Magnífica humanitas» en la red social X antes de tener tiempo de digerirla: «De camino a Roma y al encuentro con el Papa, una convicción compartida: o ponemos el progreso al servicio de las personas, o el futuro será la condena de generaciones enteras. (...) La IA no es neutral, y el poder digital puede conducirnos a nuevas atrocidades si no se orienta al bien común. El texto es también una defensa de la paz, la dignidad humana y el multilateralismo», resumía, con su inconfundible estilo Mister Wonderful (en su caso, más bien Mister Progreful).

Es el mismo intento de apropiarse la mirada católica que hizo Iñigo Errejón con «Fratelli Tutti» y «Laudatio Si», las encíclicas de Francisco, con quien le unía la inclinación peronista. España, como hemos comprobado estos días, tiene la izquierda más anticlerical de Occidente y la vez la más cínica, dispuesta a

adueñarse de cualquier discurso católico para su beneficio electoral. También están dispuestos a la hipocresía de criticar ferozmente a Silicon Valley mientras callan sobre las estrategias tecnológicas chinas, otro gigante comprometido con el totalitarismo tecnológico, pero con mucha menos transparencia y controles democráticos.

Igual que existen falsos aliados, el panorama presenta a políticos que parecen enemigos, pero no lo son en absoluto. Es el caso de J. D. Vance, vicepresidente de Estados Unidos. Está justo en el centro del conflicto por ser alguien muy cercano a Thiel, dueño de Palantir, al tiempo que es un converso al catolicismo, que se toma sus deberes religiosos muy en serio. Vance publica este mes «Comunión», un ensayo sobre su conversión, tras el éxito global de sus memorias «Hillbilly, una elegía rural» (2016), donde narra su ascenso desde una familia disfuncional de los Apalaches hasta la Casa Blanca. Su proximidad a los centros de poder del Vaticano y Silicon Valley le convierten en un político clave en cualquier debate teológico/tecnológico que surja a partir de ahora. Vance y el Vaticano han chocado en materia de política migratoria y de los criterios de la guerra justa, pero esta vez reconoce a León XIV la valentía de enfoque. «Lo que ocurre con la moralidad es que los principios nunca cambian, pero la forma en que se aplican sí, porque el mundo cambia, ¿verdad?», recuerda Vance. El actual vicepresidente es cercano al poder empresarial, pero pone antes los preceptos morales de su religión.

Uno de los artículos más afilados que se ha publicado estos días se titula «Opus 4.7 es mejor que tú», firmado por el abogado Javier Tebas Llanas. Los dueños de despachos están viendo estos días los efectos devastadores de la IA, que les obliga a despedir hasta a cuatro empleados de cada cinco –por ejemplo, en los departamentos de contabilidad– porque la eficacia de las nuevas herramientas convierte muchos trabajos para humanos en obsoletos. Esto opina Tebas Llanas de la encíclica: «León XIV no ha presentado una reflexión temerosa ni caricaturesca, y demuestra entender que la cuestión de fondo no es tecnológica sino antropológica. Qué significa la dignidad humana cuando la dimensión objetiva del trabajo se evapora. Qué cauce de sentido ofrece la Iglesia al hombre cuando el sudor de su frente deja de ser necesario para que el pan exista. Cómo

se sostiene el primado de la persona sobre el capital en una economía donde la persona ha dejado de ser, operativamente, un factor productivo. Todavía habrá tiempo para analizar si las respuestas están a la altura de las preguntas. Pero que el nuevo Papa haya identificado exactamente ahí el centro de gravedad del debate –y no en sus manifestaciones más superficiales– es ya, en sí mismo, un acierto que no era evidente», celebra. Un debate de feroces consecuencias para todos, que no ha hecho más que empezar.

Terminamos con una pregunta que seguro se están haciendo los lectores que hayan llegado hasta aquí: ¿qué puede hacer el Vaticano ante el enorme poder de los oligopolios tecnológicos? La intuición nos dice que poco, pero la reciente visita papal a España, con sus cifras de asistencia espectaculares, nos da una pista de su fortaleza en el combate. En España y en gran parte de Occidente, sobrevive todavía «un sustrato católico notablemente más sólido de lo que suele reconocerse. Un “humus” espiritual, cultural y afectivo que continúa formando parte de la identidad de amplios sectores de la sociedad y que reaparece cada vez que encuentra una voz capaz de interpelarlo con claridad», explica la web católica «Infovaticana». León XIV ha demostrado ser uno de esos líderes a los que estamos dispuestos a abrir nuestros oídos y nuestros corazones.

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

[Volver al índice](#)



Seguir siendo humanos en la era de los algoritmos

Andrea Tornielli

L'Osservatore Romano

En la era de la inteligencia artificial, en la que la dignidad humana corre el riesgo de verse eclipsada por las enormes concentraciones de poder tecnológico fuera de todo control y por nuevas formas de deshumanización, el Papa León nos recuerda el «deber urgente» de seguir siendo profundamente humanos. En la era de las polarizaciones y la violencia, que ve cómo se expande una «cultura del poder» con la guerra rehabilitada como instrumento de la política internacional, el Sucesor de Pedro nos pide que hagamos crecer la técnica «sin que el corazón retroceda». Nos invita a aceptar el límite y la fragilidad de la humanidad sin considerarlos, como hace la ideología tecnocrática, un error que hay que corregir. Nos exhorta a mirar el mundo no desde la perspectiva de los grandes, sino desde abajo, con los ojos de quienes sufren, partiendo de los últimos. Con los ojos de un Dios que ha tomado sobre sí nuestra debilidad transformándola en un lugar de salvación, porque «aunque las máquinas destaquen en eficiencia, el centro de la historia sigue siendo un rostro humano que pide ser mirado». «Magnifica humanitas», la primera encíclica de León XIV, no es ante todo un texto analítico sobre la inteligencia artificial, no entra en los detalles de procesos que están en continua evolución. Es más bien una «summa», que aplica los principios de la Doctrina social a nuestro tiempo, que es el tiempo de la IA, consolidando y actualizando los puntos cardinales del magisterio. Es un texto que pone fin también al malentendido de quienes, confiando en la absoluta libertad de los

mercados y de las nuevas tecnologías, tienden a desestimar como enseñanza discutible el magisterio papal sobre la exigencia de un gobierno humano compartido de la IA, sobre la ecología integral, sobre las estructuras económicas que se convierten en «estructuras de pecado», sobre el no a la guerra.

El Papa, que ha tomado el nombre del autor de la «*Rerum novarum*», en la era de la revolución digital nos pide a cada uno de nosotros que asumamos un papel activo, porque la construcción de la «civilización del amor» se realiza gracias a «una suma de pequeñas y tenaces fidelidades», capaces de frenar la deshumanización. Una tarea, por tanto, que nos concierne a todos, y de cerca. León nos recuerda que «las injusticias no nacen solo de las decisiones erróneas de los individuos, sino también de estructuras, mecanismos y ordenamientos económicos y culturales que producen desigualdad» y que «no es humano un desarrollo que aumenta el consumo de unos descargando los costes y las heridas sobre otros, o que relega regiones enteras a roles subordinados», como lamentablemente está ocurriendo hoy también en el ámbito de las nuevas tecnologías y de los recursos que estas requieren. En la encíclica se lee que es «doctrina cierta» de la Iglesia la función social de la propiedad privada, y hoy, entre los bienes universalmente destinados a todos, «debemos incluir también las nuevas formas de propiedad: patentes, algoritmos, plataformas digitales, infraestructuras tecnológicas, datos», para evitar que surjan o se consoliden nuevas formas de exclusión y privación de libertad. De hecho, la técnica no es un simple instrumento, y cuando se convierte en criterio, «acaba por establecer qué es lo que cuenta y qué puede descartarse», reduciendo «a las personas a engranajes de un sistema que debe ser cada vez más eficiente».

Hoy en día, el control de las plataformas, las infraestructuras, los datos y la capacidad de cálculo «no es prerrogativa de los Estados, sino de los grandes actores económicos y tecnológicos», que fijan las condiciones de acceso, las reglas de visibilidad y las propias posibilidades de participación. Cuando tal poder se concentra en unas pocas manos, «tiende a volverse opaco y a escapar al control público», conllevando el riesgo de un desarrollo distorsionado «que genera nuevas dependencias, exclusiones, manipulaciones y desigualdades».

El Papa, reiterando la superación de la teoría de la «guerra justa», pide que el uso de la inteligencia artificial en el ámbito bélico se someta a las más rigurosas restricciones éticas porque «no existe algoritmo que pueda hacer que la guerra sea moralmente aceptable». Además, la inteligencia artificial se ha convertido en un elemento determinante para orientar la opinión pública mediante la manipulación de imágenes y contenidos, lo que hace cada vez más difícil distinguir lo verdadero de lo falso. Son muchas, además, las incógnitas que afectan al mercado laboral. La encíclica recuerda, a este respecto, que ya no es posible confiar únicamente en la «mano invisible» del mercado: es la política la que tiene la tarea de orientar las dinámicas económico-tecnológicas hacia el bien común, promoviendo el trabajo digno, la inclusión social y una distribución equitativa de los beneficios de la innovación.

Seguir siendo humanos, gobernar los procesos, evitar —también en este ámbito— los monopolios que acaban aumentando el poder de unos pocos a costa de la vida de muchos: el camino indicado por el Pontífice no levanta barricadas ni rechaza a priori el uso de la IA. Más bien señala sus numerosos aspectos positivos y sus muchas aplicaciones útiles, pero al mismo tiempo explica que no basta con plantearse una cuestión ética sobre el fin bueno o malo para el que se utiliza. De hecho, es indispensable intervenir antes y preguntarse también cómo se diseña un sistema y qué idea de persona y de sociedad queda inscrita en los datos y en los modelos que lo guían. Para ello se necesitan marcos jurídicos adecuados, una supervisión independiente, la educación de los usuarios y, sobre todo, una vez más, «una política que no renuncie a su tarea». De lo contrario, el cambio estará regido únicamente por lógicas tecnocráticas y se presentará como «necesario e inevitable», acabando así por imponer reglas «dictadas» por quienes poseen los datos, las infraestructuras y las capacidades de cálculo. Es necesario, por tanto, «desarmar» a la IA, es decir, «romper esta equivalencia entre poder técnico y derecho a gobernar». No para renunciar a la tecnología, sino para impedir que domine a lo humano: hay que hacerla discutible, cuestionable y, por tanto, habitable.

Precisamente para no renunciar a nuestra humanidad, tan frágil y tan «magnífica».

Este artículo se publicó en [L'Osservatore Romano](#) . Puede leer [aquí](#) el original.

[Volver al índice](#)



Ciento cincuenta años preparando 'Magnifica humanitas'

Onésimo Díaz

Nuestro Tiempo

León XIV visita España con su primera encíclica recién publicada, Magnifica humanitas, bajo el brazo. En ese documento papal se distinguen cuatro ejes del programa de gobierno de Prevost —la paz, la ecología, el trabajo digno y el diálogo— que la Iglesia viene desarrollando desde hace siglo y medio. De la cuestión obrera del siglo XIX a la inteligencia artificial del XXI, los papas llevan más de cien años adelantándose a las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

A finales de los años ochenta, [Václav Havel formuló una idea](#) que hoy resulta especialmente pertinente: «La esperanza no es un pronóstico. Es una

orientación del espíritu, una orientación del corazón». Esta concepción de la esperanza como actitud vital, más que como previsión optimista, fija con bastante precisión el hilo conductor de todas las intervenciones del papa León XIV en su primer año de pontificado, incluida su primera encíclica, *Magnifica humanitas*, que ha sembrado un gran interés en todo el mundo.

La elección del cardenal Robert Francis Prevost como León XIV en mayo de 2025 abrió una nueva era en la Iglesia católica: el primer pontífice nacido en los Estados Unidos. Su nombre lo adoptó deliberadamente, para enlazar su pontificado con el legado social de León XIII. El nuevo papa parece ser persona preocupada por la familia, la paz y la ética tecnológica responsable.

En sus doce meses iniciales, León XIV ha aunado continuidad y renovación. Ha insistido en la sinodalidad —una de las apuestas más novedosas de Francisco— como modelo de una Iglesia más participativa. La *sinodalidad*, entendida como *caminar juntos*, se ha convertido en una de las claves interpretativas de su gobierno. Ha defendido la democracia frente a los más recientes autoritarismos y populismos, sin caer en simplificaciones ideológicas. Y ha reconocido las acometidas de la secularización en Occidente al tiempo que el despertar religioso en el Sur Global, una doble dinámica que requiere de la Iglesia a adaptar su lenguaje sin renunciar a su mensaje.

En el ámbito cultural, ha promovido el diálogo entre fe y razón frente a una cultura que a menudo percibe la religión como irrelevante; en el moral, ha reafirmado las posiciones tradicionales del Magisterio sobre la vida y la familia y ha advertido sobre los riesgos de desvincular la libertad de la verdad. Y ha dado un paso significativo en el ecumenismo con su encuentro con la arzobispa de Canterbury, Sarah Mullally, en el que animó a católicos y a anglicanos a proclamar juntos a Jesucristo.

Pero el eje vertebrador de este pontificado es la revitalización de la doctrina social de la Iglesia. No por casualidad eligió su nombre: quiere que la Iglesia recupere la iniciativa en las grandes cuestiones sociales del siglo XXI —

el [trabajo digno ante la inteligencia artificial](#), la ecología integral, la paz— con la misma audacia que tuvo su predecesor cuando publicó *Rerum novarum* en 1891.

Entre esos dos pontificados, la Iglesia católica no ha dejado de pronunciarse sobre las cuestiones que más afectan a la convivencia humana. No siempre con éxito, pero sí con constancia. [Magnifica humanitas](#) sugiere que esa tradición no se va a detener. Merece la pena leerla.

Del contenido de sus lecciones se desprende —si se puede hablar así— un programa de gobierno de cuatro puntos medulares: la paz, la ecología, el trabajo y el diálogo. Cuatro ejes que suenan urgentes en la voz tranquila de Prevost, pero que ya estaban presentes en las enseñanzas de la Iglesia de los últimos ciento cincuenta años. ¿Qué han dicho los papas, desde León XIII hasta León XIV, sobre el diálogo, y en particular el diálogo sobre el papel de la mujer, la reparación de la pederastia o la relación de la Iglesia con la política? A León XIV el diálogo le parece el instrumento; su estrategia es tender puentes. Siguiendo la estela del Concilio Vaticano II, aboga por una Iglesia que sea comunión de fieles y testimonio de esperanza, incluso en contextos de violencia. La palabra *diálogo* es una de las más empleadas en su primera encíclica. ¿Y qué ha dicho sobre la ecología? ¿Sobre el trabajo? ¿Sobre la guerra? En mi último libro, *De León XIII a León XIV* (Sekotia, 2026), he repasado el último siglo y medio de encíclicas.

1. LA ECOLOGÍA INTEGRAL

Una de las cuestiones más atractivas y recientes se centra en la evolución del pensamiento eclesial hacia un *cristianismo ecológico*. Aunque el interés por el medio ambiente se agudizó en el siglo XXI, Juan XXIII, en la encíclica [Mater et magistra](#) (1961), ya advertía sobre los peligros de un progreso técnico que no atiende las necesidades humanas básicas. Pablo VI profundizó en esta preocupación en [Octogesima adveniens](#) (1971), donde señaló que la explotación irracional de la naturaleza ponía en riesgo la supervivencia de la familia

humana. Estos dos pontífices se adelantaron a la ONU, que convocó la primera reunión sobre medio ambiente en 1972, en Estocolmo.

Bajo el pontificado de [Juan Pablo II](#), la ecología alcanzó la categoría de «derecho de tercera generación», de modo que la paz mundial quedó vinculada con la protección del planeta. El papa polaco se atrevió a utilizar la expresión «conversión ecológica». **Benedicto XVI** aportó el concepto de *ecología humana*. Argumentó que no se puede cuidar el medio ambiente si no se respeta el ser humano. Sin embargo, [el gran hito vanguardista lo representó la encíclica *Laudato si'* \(2015\), de Francisco](#). En este documento, [la Iglesia propone una ecología integral](#) que une la crisis del medio ambiente con la social. Denuncia que el deterioro del planeta afecta desproporcionadamente a los más pobres. El papa argentino criticó el antropocentrismo moderno y llamó a tener una conciencia ecológica que convierta el cuidado de lo creado por Dios en una virtud esencial de la fe.

León XIV continúa esta senda; [incluso llegó a promover comisiones diocesanas de ecología antes de ser elegido pontífice](#). Desde el trono de **Pedro** mantiene la prioridad de proteger la «Casa común», porque entiende que el ser humano no debe ocupar el lugar de Dios sobre la naturaleza. En el décimo aniversario de *Laudato si'* recordó la necesidad de una conversión ecológica; y en *Magnifica humanitas* invita a dar protagonismo al «destino universal de los bienes, la crítica a un paradigma tecnocrático que pretende reducirlo todo a un objeto de dominio, la defensa del trabajo humano amenazado por la lógica del descarte, la exigencia de una justicia intergeneracional y el llamamiento a un diálogo auténtico entre política y economía, para que ninguna de las dos se encierre en su propia autorreferencialidad».

2. LA PERSECUCIÓN DE LA PEDERASTIA

La famosa y [oscarizada película *Spotlight* \(2015\)](#) ilustra cómo la investigación periodística ayudó a la Iglesia a reconocer su responsabilidad en los abusos

sexuales cometidos por clérigos. Este film cuenta la historia de un grupo de periodistas del diario *The Boston Globe* que destaparon más de 240 casos de abusos en la archidiócesis de Boston durante tres décadas. Según el obispo de Winona-Rochester, Robert Barron, esta obra de ficción basada en hechos reales ayudó a la Iglesia a examinar su responsabilidad y a pedir perdón por esos delitos.

El documento *Dignitas infinita*, publicado por la Santa Sede en 2024, denuncia los abusos sexuales como una de las violaciones de la dignidad humana, junto con la trata de personas y la violencia digital. El texto subraya que la Iglesia ha pasado de una fase de silencio a una de petición de perdón y asunción de responsabilidades, y que asume que el daño causado a las víctimas es una mancha que requiere una purificación profunda y medidas preventivas estrictas.

En esa misma línea, la carta apostólica *Una fidelidad que genera futuro* (2025), de León XIV, explicó que «la crisis de confianza en la Iglesia provocada por los abusos cometidos por miembros del clero —que nos llenan de vergüenza y nos llaman a la humildad— nos ha hecho aún más conscientes de la urgencia de una formación integral que asegure el crecimiento y la madurez de los candidatos al presbiterado, junto con una rica y sólida vida espiritual». El 16 de abril de 2026, durante una audiencia general, el papa se dolió de los abusos sexuales en el seno de la Iglesia: «No [hay que] encerrarse en el temor al escándalo, sino aceptar recorrer caminos exigentes de verdad, justicia y sanación».

3. LA IGLESIA Y LA POLÍTICA

La Edad Contemporánea ha experimentado grandes cambios políticos. La Iglesia católica ha navegado en un mundo marcado por transformaciones radicales, desde la crisis de las democracias hasta el ascenso de los totalitarismos tras la Primera Guerra Mundial. Hace cien años surgió el «hombre-masa», descrito por Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (1929), un hombre que

se adhirió a las ideologías totalitarias, tanto al fascismo y el nazismo como al comunismo.

Pío XI, en la encíclica *Divini Redemptoris* (1937), condenó formalmente el comunismo como una «falsa redención» que engaña a las masas con promesas de justicia sin caridad. Del mismo modo, condenó el nazismo en la encíclica *Mit brennender Sorge* (1937), en la que denunció el paganismo de una ideología basada en la supremacía racial.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Pío XII sentó las bases para un nuevo orden social. Defendió una «democracia sana» fundada en la ley natural y la dignidad humana. Este impulso permitió el éxito de los partidos democristianos en Europa.

4. LA MUJER EN LA IGLESIA

Ya en 1919, **Benedicto XV** se mostró favorable al voto femenino, en los años en que el movimiento sufragista reclamaba ese derecho para las mujeres. El papa declaró abiertamente que había llegado el momento de verlas a ellas en las urnas y en los parlamentos, tanto electoras como elegidas. En esta época, pocos políticos eran partidarios de concederles el voto. Posteriormente, **Juan XXIII**, en la encíclica *Pacem in terris* (1963) calificó la entrada de la mujer en la vida pública como un «signo de los tiempos» y reclamó la plena igualdad de derechos para la mujer.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) reconoció la igualdad total de derechos y pidió eliminar cualquier forma de discriminación. No obstante, fue **Juan Pablo II** quien dio el paso más significativo con la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988), donde desarrolló el concepto del «genio femenino». En un gesto histórico de humildad, este papa pidió perdón, en su *Carta a las mujeres* (1995), por la exclusión histórica de la mujer de los ámbitos de decisión, tanto en la Iglesia como en la sociedad.

Durante su pontificado, Francisco llevó esta visión a la práctica institucional: [nombró a mujeres en cargos de alta responsabilidad dentro de la curia romana](#), como la secretaria general de la gobernación del Vaticano o prefecturas de dicasterios. En la misma línea, León XIV [ha nombrado a Tiziana Merletti](#) secretaria del Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y a [Simona Brambilla](#) miembro del Dicasterio de los Obispos y a [María Montserrat Alvarado](#) prefecta del Dicasterio para la Comunicación.

5. EL TRABAJO, LA PERSONA Y LA TÉCNICA

Desde la publicación de *Rerum novarum* (1891), firmada por León XIII, la Iglesia ha propugnado la primacía del trabajador sobre el capital. Pío XI introdujo el [principio de subsidiariedad](#), que establece que el Estado no debe absorber ni sustituir a la familia ni a las asociaciones privadas. Juan Pablo II, basándose en su propia experiencia de obrero manual en una cantera polaca durante la Segunda Guerra Mundial, enseñó que el trabajo no es una mercancía, sino un medio para que el hombre se perfeccione e imite a Dios Creador.

El papa León XIV ha hecho mucho énfasis en estos aspectos, y propone una respuesta cristiana a la crisis de la familia y a los desequilibrios económicos globales. Enfatiza que la falta de fe conduce a la pérdida del sentido de la vida. De la misma forma que [san Agustín](#), ha insistido en el trabajo como lugar de encuentro con Dios.

En plena posmodernidad, la Iglesia se enfrenta al [reto de la Inteligencia Artificial](#), lo que se ha denominado la «cuarta revolución industrial». León XIV ha señalado que estos avances plantean desafíos inéditos para la justicia social y el trabajo digno, y ha advertido contra un sistema que podría fragmentar la sociedad y aumentar la brecha entre la opulencia y la indigencia. En su primera encíclica, *Magnifica humanitas* (2026), ha escrito que «En la era de la

inteligencia artificial, en la que la dignidad humana corre el riesgo de verse eclipsada por nuevas formas de deshumanización, tenemos el deber urgente de permanecer profundamente humanos, custodiando con amor esa magnífica humanidad que se nos ha dado y revelado en plenitud en **Cristo**, y que ninguna máquina podrá jamás sustituir en su esplendor».

6. LA GUERRA Y LA PAZ

Durante la Primera Guerra Mundial, **Benedicto XV** alzó con frecuencia la voz en favor de la paz. Al menos consiguió [una tregua durante la Nochebuena y la Navidad de 1914](#). En algunas zonas del frente, soldados franceses, británicos y alemanes, en perfecta camaradería, cantaron villancicos entre el 24 y el 25 de diciembre y, por la mañana, jugaron un partido de fútbol para celebrar la Navidad. Tres años más tarde, el papa envió un mensaje a los jefes de Estado de los países beligerantes sobre la necesidad de colocar las bases de una paz justa y duradera. Recordó la imparcialidad de la Iglesia católica en el conflicto, sin acepción de personas, religiones y razas. Entre otras cosas, pidió la suspensión de las hostilidades y un acuerdo de paz. Esta nota papal definió la guerra como una «masacre inútil».

La Guerra de Irak (2003-2011), dirigida por el Gobierno estadounidense, tenía como objetivo derrocar al dictador **Sadam Husein** y restaurar un sistema democrático. Casi todos los países se opusieron a esta guerra. **Juan Pablo II** envió al cardenal **Pio Laghi** como emisario personal ante **George W. Bush**, lanzó repetidos llamamientos públicos —«todavía hay tiempo para negociar; todavía hay espacio para la paz», clamó el 16 de marzo de 2003— y movilizó los canales diplomáticos de la Santa Sede. El esfuerzo fue inútil: la invasión se produjo cuatro días después y dejó un país devastado.

León XIV ha mantenido una línea clara de defensa de la paz. En el primer día de pontificado ya enunció su aspiración a una «paz desarmada, desarmante y también perseverante», y en su primera encíclica ha recordado que «la paz no es un tema entre otros, sino una condición del bien común universal y una

prueba para la madurez moral de los pueblos, y especialmente de quienes son llamados a puestos de responsabilidad en el Gobierno». Siguiendo la tradición de sus predecesores, ha alzado la voz contra los conflictos armados. Ha hecho llamamientos urgentes para el cese del fuego en Gaza y una paz duradera en Ucrania. Ha exigido la liberación de rehenes y prisioneros.

Últimamente, sus palabras se han dirigido al cese de la guerra en Irán. Se ha atrevido incluso a decir que no tiene miedo a la Administración Trump. En algún momento, el papa alabó a Gandhi como político que intentó resolver problemas sin utilizar la violencia. En *Magnifica humanitas* se encuentra la enunciación más clara de los motivos por los que la guerra contemporánea puede ser peor que todas las anteriores: «La cuestión no se refiere únicamente a la eficiencia de los nuevos instrumentos, sino al riesgo de que la tecnología, separada de la ética y de la responsabilidad, haga más rápida e impersonal la decisión sobre la vida y la muerte, y presente el uso de la fuerza como una opción inmediata y viable». Para el papa, que está de visita en España, la paz seguirá siendo un anhelo urgente.

Onésimo Díaz es *investigador de la Universidad de Navarra*. Su libro más reciente es [De León XIII a León XIV. Qué ha hecho la Iglesia por el mundo desde 1878 hasta la actualidad](#) (Sekotia, 2026).

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

[Volver al índice](#)



León XIV y la dignidad de la persona

Jaime Pérez Renovales

El Mundo

El Papa no vino a las Cortes a decir lo que tienen que hacer ni a criticarlas por lo hecho, sino a expresar el concepto que la Iglesia tiene de la dignidad de la persona, como principio fundamental en el que se debe asentar la actividad legislativa

CUANDO la visita del Santo Padre a España ha llegado a su fin, y disponemos de cierta calma para recordar detenidamente sus mensajes, los emocionantes momentos vividos con los millones de personas que han acudido a su encuentro y el hondo calado de sus palabras, alcanzamos a comprender la verdadera dimensión de muchos de los actos que ha protagonizado. Uno de ellos fue la visita a las Cortes Generales y el discurso que pronunció ante ellas.

Los comentarios vertidos en distintos medios de comunicación sobre ese evento tan singular y solemne van desde la alabanza y admiración incondicionada hasta los que cuestionan, bien la oportunidad de que **la cabeza de una confesión religiosa se dirija al legislativo**, bien la larga y casi unánime ovación de sus señorías a quienes, según se dice, vino a criticar por el contenido de muchas de las leyes legítimamente aprobadas por ellos.

Y la realidad es que no hay razones objetivas para sustentar una u otra crítica.

El Santo Padre se presentó en el hemiciclo, según sus propias palabras, como obispo de Roma y pastor de la Iglesia Católica, en primer lugar, para dejar claro que no puede desprenderse de esa condición en ninguna alocución institucional. Y, en segundo lugar, **como advertencia de que las palabras que allí pronunciaría vendrían guiadas por la magistratura que representa**, del mismo modo que cualquier orador puede advertir a la audiencia de su particular afinidad con alguno de los temas a tratar, para que quien le escuche sepa de qué manera está condicionado. Sería de agradecer que cualquiera que dé lecciones de cómo se tienen que comportar los demás, algo muy frecuente hoy en día, advirtiese de cuál es la propia moral que guía sus actos, y en qué medida condiciona lo que pretende ver en las personas enjuiciadas.

A continuación, en un exquisito ejercicio de respeto institucional, León XIV dijo que cuando la Iglesia se dirige a la vida pública «lo hace respetando la misión propia de las instituciones y la legítima responsabilidad de quienes han recibido el mandato de legislar», reconociendo «la distinción entre comunidad eclesial y comunidad política». **El Papa no vino a las Cortes a decir lo que tienen que hacer ni a criticarlas por lo hecho, sino a expresar el concepto que la Iglesia tiene de la dignidad de la persona, como principio fundamental en el que se debe asentar la actividad legislativa y que «precede a toda concesión del Estado y no puede quedar subordinada a consensos sociales mudables o al vaivén de las mayorías de cada momento»**, en palabras del Pontífice. No creo que nadie pueda discrepar de esta afirmación. Tiempo

atrás quedaron los tiempos en los que incluso constituciones tan liberales como la de las Cortes de Cádiz, proclamaban la religión católica, apostólica y romana como la única verdadera y prohibían el ejercicio de cualquier otra. Que el Santo Padre comience su intervención ante las Cortes manifestando esa distinción desarma las críticas que incluso aluden, en palabras de algún admirado escritor y comentarista, a la «impugnación pontificia de las leyes».

En ese ejercicio intelectual sobre la dignidad de la persona, el Papa se refirió extensamente a la Escuela de Salamanca, que representa una de las principales contribuciones de España a la ciencia jurídica. **Pocas voces se alzarán hoy contra la concepción de unos derechos universales como algo que precede a la elaboración de las leyes, que tiene que ser respetado por éstas.** De hecho, las declaraciones de derechos precedieron a las primeras constituciones, como la de Virginia de 1776, inspirada en la Bill of Rights inglesa de 1689, que se incorporó a la Constitución norteamericana en forma de las diez primeras enmiendas aprobadas por los nuevos Estados en 1791; o la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, previa a la Constitución francesa de 1791.

Por tanto, el entusiasmo por la concepción superior de los derechos humanos no debería decaer cuando se acompañe de una referencia a los religiosos españoles que construyeron el impresionante armazón teórico que lo sustenta. **Lo que debería llamar la atención no es tanto la cita de León XIV, sino que en España no sea más frecuente la invocación de una obra que sentó las bases de conceptos modernos como los derechos humanos, el derecho internacional o la libertad de conciencia, tal como señala la Universidad de Salamanca en su conmemoración del quinto centenario de la fundación de la Escuela, que se sitúa en 1526, año de incorporación de Francisco Vitoria a la Cátedra Prima de Teología.**

Otra de las supuestas paradojas que se ha destacado es que los diputados y senadores aplaudiesen una crítica en toda regla a las leyes despenalizadoras del aborto y la eutanasia aprobadas por ese mismo parlamento. Pero ¿qué dijo el Papa en esta cuestión? Literalmente que «toda vida humana debe ser

reconocida y custodiada desde su concepción hasta su ocaso natural, en cada circunstancia de su existencia». **El Papa bien podría haber seguido diciendo que si una Constitución «protege la vida como derecho fundamental esencial, no puede desprotegerla en aquella etapa de su proceso de desarrollo que es condición para la vida independiente, por lo que la vida prenatal es un bien jurídico cuya protección encuentra fundamento constitucional».** Puede que algunos se sorprendan al saber que esta última cita está tomada de la Sentencia 44/2023, de 9 de mayo de 2023, del Tribunal Constitucional, que confirmó la constitucionalidad de la ley que despenalizó el aborto siguiendo un sistema de plazos, y no de supuestos. En esa misma sentencia el alto tribunal alude a la «obligación estatal de tutela de la vida prenatal», que se había afirmado previamente en otras sentencias.

Lo complejo del tema del aborto no parece ser, por tanto, el reconocimiento de un bien jurídicamente protegido desde el momento de la concepción, sino **cómo de intensa tiene que ser la protección que se le confiera, frente a qué otros bienes en conflicto debe prevalecer, y qué consecuencias jurídicas ha de tener la vulneración de esa protección.** La complejidad queda patente en la propia evolución de la doctrina del Tribunal Constitucional en la materia, que al pronunciarse sobre la ley de plazos, tuvo que enmendar la fijada en su sentencia sobre la ley de supuestos.

EL PAPA no entró a discutir qué consecuencias jurídicas han de darse a conductas que entren en contradicción con la protección de la vida del no nacido, y no lo hizo por el **respeto a la labor del legislador** a que aludió al principio de su alocución. Se limitó a proclamar la concepción de ese bien para la Iglesia, con palabras que, como hemos visto, no son muy diferentes de las utilizadas por quienes tienen una idea bien distinta sobre el tema.

Del mismo modo, la **forma en que León XIV se pronunció sobre la justicia social que merecen los migrantes y refugiados**, a través de vías legales y seguras, o el derecho de los padres a elegir la educación de los hijos, para lo que

citó el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, es imposible de cuestionar.

En definitiva, hay razones de sobra para justificar la larga ovación dispensada por sus señorías a las palabras del Papa. Como también las hay para pensar que **España, como cualquier país, tendría un futuro mejor si un porcentaje, por mínimo que fuera, de los jóvenes que acudieron a su encuentro, decidieran dedicar su vida al servicio público para poner en práctica los mensajes que se escucharon en el Congreso de los Diputados.** De este modo se unirían a quienes con genuina vocación por mejorar su país, hoy se dedican a la política, que también los hay.

El discurso ante las Cortes fue uno de los hitos del recién concluido viaje de León XIV por España. Se agolpan en la memoria las imágenes de un Papa que, con cada bendición de un niño, cada abrazo a un inmigrante, cada consuelo a una familia necesitada y cada palabra que ha pronunciado, ha cautivado a millones de personas, creyentes y no creyentes. **De esas imágenes me quedo con una muy particular, que ya me impresionó cuando, recién elegido, salió al balcón de la plaza de San Pedro: su semblante cuando está en silencio.** Un semblante que refleja, en toda su intensidad, la santidad de un hombre que al final del día, tras pasearse entre muchedumbres que lo aclaman, encontrará el verdadero sentido de su existencia entrando en su aposento y orando a su Padre, que está en lo secreto.

Jaime Pérez Renovales es profesor de Derecho Constitucional de la Universidad Pontificia de Comillas

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

[Volver al índice](#)



La cuestión antropológica en el centro de la política

El discurso del Papa León XIV al Cuerpo Diplomático

William McCormick

La Civiltà Cattolica

Muchos han observado que la paz es un tema central del pontificado de León XIV¹. En el discurso que dirigió el 9 de enero de 2026 a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, subrayó su naturaleza y su urgencia². En aquella ocasión realizó una aclaración decisiva entre las visiones auténticas y las falsas de la paz, según una distinción que encuentra su fundamento último en Cristo y su elaboración teórica en la doctrina de las «dos ciudades», tan querida por San Agustín. La diferencia entre estas dos concepciones de la paz tiene profundas implicaciones para el orden social humano, especialmente en relación con otros dos términos clave: «verdad» y

«justicia». En definitiva, los órdenes de la paz, la verdad y la justicia son complementarios y se arraigan en la realidad más plena de las rectas relaciones entre Dios, el ser humano y toda la creación. Si uno solo de estos tres elementos, ya sea en el plano teórico o en el práctico, se deforma, surge el riesgo de graves peligros para toda la familia humana.

Por ello, una comprensión correcta de la paz reviste una importancia decisiva para la diplomacia de la Santa Sede. Aunque mantiene la mirada fija en Cristo, como dijo León XIV a los diplomáticos, «los cristianos que viven en la ciudad terrenal no son ajenos al mundo político y, guiados por las Escrituras, buscan aplicar la ética cristiana al gobierno civil»³.

¿Qué es la paz?

Se ha convertido ya en un lugar común señalar una noción falsa de paz fundada en la mera ausencia de conflicto, como en la célebre frase del historiador romano Tácito: «Hacen un desierto y lo llaman paz»⁴. León XIV ha observado en otras ocasiones, por ejemplo, que «muchas veces consideramos [la palabra “paz”] una palabra “negativa”, o sea, como mera ausencia de guerra o de conflicto, porque la contraposición es parte de la naturaleza humana y nos acompaña siempre, impulsándonos en demasiadas ocasiones a vivir en un constante “estado de conflicto”; en casa, en el trabajo, en la sociedad»⁵.

La formulación del Papa suscita nuevas preguntas sobre la verdadera naturaleza de la paz: ¿por qué la paz es tan esquiva? ¿Y por qué el conflicto está tan arraigado en la vida humana, hasta el punto de que «forma parte de la naturaleza humana y nos acompaña siempre»? León XIV aborda estas cuestiones en su discurso del 9 de enero de 2026 recurriendo a san Agustín. Como recordó, el gran Doctor africano de la Iglesia ofrece, a través de la doctrina de las «dos ciudades», una narración de la historia del pecado y de la salvación que conserva un valor permanente: «Agustín interpreta los acontecimientos y la historia misma según el modelo de las dos ciudades. En primer lugar, está la ciudad de Dios, que es eterna y se caracteriza por el amor

incondicional de Dios (*amor Dei*), así como por el amor al prójimo, especialmente a los pobres. Luego está la ciudad terrenal, que es una morada temporal donde los seres humanos viven hasta su muerte. En nuestros días, esta última incluye todas las instituciones sociales y políticas, desde la familia hasta el Estado-nación y las organizaciones internacionales. Para Agustín, esta ciudad estaba personificada por el Imperio Romano. De hecho, la ciudad terrenal se centra en el orgullo y el amor propio (*amor sui*), en la sed de poder y gloria mundanos que conduce a la destrucción»⁶.

Al recordar esta doctrina, León XIV recordó al Cuerpo Diplomático que esta distinción no es solamente externa y visible, sino también invisible y misteriosa: concierne a la orientación de la persona hacia Dios. Por eso, para san Agustín, las dos ciudades son creadas por dos órdenes distintos de amor.

Esta doctrina explica también por qué el conflicto está tan arraigado en la condición humana y por qué la paz es tan rara: dicho conflicto hunde sus raíces en el repliegue primordial del hombre sobre sí mismo y en su alejamiento de Dios. Este repliegue no elimina la posibilidad de la gracia de Dios ni impide que la misión de Cristo actúe a través de la Iglesia; sin embargo, significa que los cristianos viven en la tensión entre las dos ciudades, en una condición que recibirá su resolución definitiva únicamente en la parusía. Como afirma León XIV, «no se trata de una lectura de la historia que busque contrastar la eternidad con el presente, la Iglesia con el Estado, ni es una dialéctica sobre el papel de la religión dentro de la sociedad civil». Por ello, dijo el Papa a los diplomáticos reunidos, «los cristianos están llamados por Dios a habitar en la ciudad terrenal con el corazón y la mente puestos en la ciudad celestial, su verdadera patria»⁷.

Hasta aquí, la exposición es en gran medida coherente con la manera en que muchos presentan la doctrina de las dos ciudades. El Pontífice continúa ofreciendo una reflexión sobre el vínculo entre estas dos ciudades y dos visiones diferentes de la paz. Para él, las dos ciudades, con sus dos amores, corresponden a dos tipos distintos de paz: existe la paz que se encuentra en

última instancia en Cristo, y existe aquella que se busca falsamente en uno mismo y en la propia capacidad de rehacer el mundo a su propia imagen.

Siguiendo la senda de san Agustín, León XIV observa que todos desean la paz: «Incluso los que buscan perturbar la paz en que viven no tienen odio a la paz; simplemente la desean cambiar a su capricho. No buscan suprimir la paz; lo que quieren es tenerla como a ellos les gusta»⁸. Tal es el desafío propio de la ciudad terrena: no puede dejar de buscar la paz, pero se trata de una paz destinada a la autodestrucción, porque conduce siempre a nuevas violencias en nombre del amor a sí mismo.

La verdadera paz, ha escrito el Pontífice en numerosas ocasiones, nos llega como un don de Dios. En su Mensaje para la LIX Jornada Mundial de la Paz afirmó: «¡La paz esté con ustedes!» (n 20,19.21) es su palabra, que no sólo desea, sino que realiza un cambio definitivo en quien la recibe y, de ese modo, en toda la realidad»⁹. «La paz existe —escribía el Papa en aquel Mensaje—, quiere habitar en nosotros». La paz es, por tanto, en última instancia, un don de Dios, la relación interior que nace en cada persona y se difunde por el mundo. Es, por ello, al mismo tiempo «una presencia y un camino», algo que nos da vida en el presente, pero que también nos orienta más allá, hacia una vida mejor junto con los demás.

«Un bien difícil, pero realista»

La paz es realmente posible, pero también es difícil. En el orden social, los cristianos se encuentran, por tanto, ante dos tentaciones: la de negar la posibilidad práctica de la paz debido a su dificultad, o la de promoverla sobre la base de una falsa representación de su facilidad.

La tentación de negar la posibilidad de la verdadera paz está muy extendida a causa del pecado. La lógica de la violencia suele preferirse a la lógica de la paz, afirma León XIV, porque el orgullo se antepone a la humildad. Como observa san Agustín, «grande es la insensatez del orgullo en aquellos que sitúan el fin

del bien en la vida presente y que piensan hacerse felices por sí mismos». El orgullo oscurece la realidad misma y la empatía hacia el prójimo. No es casualidad que, en el origen de todo conflicto, haya siempre una raíz de orgullo¹⁰.

Este orgullo puede generar una espiral que se alimenta a sí misma, en la que «se pierde el realismo, cediendo a una representación parcial y distorsionada del mundo, bajo el signo de las tinieblas y del miedo. Hoy no son pocos los que llaman realistas a las narraciones carentes de esperanza, ciegas ante la belleza de los demás, que olvidan la gracia de Dios que trabaja siempre en los corazones humanos, aunque estén heridos por el pecado»¹¹.

Esta dinámica no es exclusiva de nuestro tiempo, aunque en sus formas teóricamente más sofisticadas puede asumir una configuración específicamente moderna, que niega la trascendencia: «Mientras que san Agustín destaca la coexistencia de la ciudad celestial y la ciudad terrenal hasta el fin de los tiempos, nuestra época parece algo inclinada a negar a la ciudad de Dios su “derecho de ciudadanía”. Parece que sólo existe la ciudad terrenal, encerrada exclusivamente dentro de sus fronteras. Buscar sólo bienes inmanentes socava esa “tranquilidad del orden”, lo que para Agustín constituye la esencia misma de la paz, que concierne tanto a la sociedad y a las naciones como al alma humana, y es esencial para cualquier convivencia civil. En ausencia de un fundamento trascendente y objetivo, sólo prevalece el amor propio, hasta el punto de la indiferencia hacia Dios, que gobierna la ciudad terrenal»¹².

Llegados a este punto, es imposible no hacer referencia a los grandes pensadores políticos que contribuyeron de manera significativa a legitimar el mal y el conflicto en la política, haciendo así de la misma idea de paz una utopía. Por ejemplo, Niccolò Machiavelli estuvo muy lejos de ser el primero en reconocer la presencia del mal en el mundo, y mucho menos la trágica necesidad de tomar decisiones difíciles en la vida política. Su aportación, si así puede llamarse, «consiste más bien en haber aceptado, reconocido y adoptado como regla el hecho de la inmoralidad política, y en haber afirmado que la buena política, aquella conforme a su verdadera naturaleza y a sus fines

auténticos, es por esencia una política no moral», como observa con agudeza Jacques Maritain, filósofo francés y amigo de Pablo VI. De este modo, continúa Maritain, Maquiavelo sitúa un «pesimismo radical» en el corazón de la vida política y, «en consecuencia, una antinomia ilusoria pero mortal entre lo que se llama “idealismo” (erróneamente confundido con la ética) y lo que se llama “realismo” (erróneamente confundido con la política)»¹³.

A la luz de este trasfondo —un rechazo de la paz prolongado durante siglos— el Pontífice propone una reflexión sobre la esperanza, destinada a esclarecer por qué la paz es al mismo tiempo posible y difícil. Toda resistencia auténtica a la violencia y a la fuerza en el mundo debe, en efecto, enfrentarse a sus raíces más profundas. Las interpretaciones de los conflictos que los explican exclusivamente en términos de errores de comunicación o de escasez material resultan insuficientes como explicación global de la violencia y de la oposición que atraviesan la historia humana. La existencia de las dos ciudades recuerda, en clave escatológica, que las fracturas del mundo tienen su origen en un conflicto que habita en los corazones y las almas humanas; por ello deben afrontarse en un nivel más profundo, aun sabiendo que no podrán ser plenamente superadas mediante los solos medios humanos. La tendencia a la violencia y al conflicto hace ardua la política, es decir, el acceso a una política auténtica. Pero, una vez emprendido este camino, aparece la dificultad más profunda: «Mientras que la guerra se conforma con la destrucción, la paz requiere esfuerzos continuos y pacientes de construcción, así como una vigilancia constante»¹⁴.

Al recorrer la enseñanza de León XIV sobre san Agustín, resulta útil observar cómo evita dos extremos opuestos. Precisamente por su versatilidad, la doctrina de las «dos ciudades» ha sido interpretada de múltiples maneras y adaptada a los más diversos programas políticos, desde el jansenismo hasta el pensamiento whig. Por un lado, puede leerse como una invitación a la desesperación, como si la ciudad terrena fuera un páramo espiritual desolado del que los cristianos debieran mantenerse siempre y en todas partes alejados, como si no estuvieran llamados a buscar el bien del prójimo. En el extremo

contrario, las dos ciudades se superponen, como si san Agustín exhortara a los cristianos a identificar el progreso material con la perfección espiritual.

Ninguna de estas dos interpretaciones es fiel al obispo de Hipona, porque ninguna de ellas es fiel a la realidad, de la cual fue un observador atento. Los cristianos viven su vocación en la esfera pública, dando testimonio de dos verdades fundamentales: 1) que los seres humanos están llamados a cooperar con Dios en su propia salvación; y 2) que esta salvación sigue siendo, en última instancia, un don que solo Dios puede conceder.

La familia

La familia ocupa un lugar particular en el discurso de León XIV. En continuidad con la antigua tradición, entiende el término «familia» en sentido analógico, refiriéndolo tanto a la familia humana como a la familia doméstica, formada por hombre, mujer e hijos. Es esta última la que constituye el significado fundamental del término. Todo proyecto orientado a edificar la familia humana debe, por tanto, tomar seriamente en consideración el lugar donde «aprendemos a amar y desarrollamos la capacidad de servir a la vida, contribuyendo así al desarrollo de la sociedad y a la misión de la Iglesia»¹⁵.

Al recordar las amenazas que se ciernen sobre la familia, como el aborto y la maternidad subrogada, el Papa señala que «en sus relaciones y acciones internacionales, la Santa Sede defiende sistemáticamente la dignidad inalienable de cada persona». Estas amenazas no solo lesionan directamente la dignidad de las personas implicadas, sino que también socavan de manera más amplia los fundamentos de esa dignidad propia de la familia, en la que la vocación de la persona, creada como *imago Dei*, «se manifiesta de manera privilegiada y única»¹⁶.

Es, por tanto, motivo de profunda preocupación – y está en el origen de numerosos problemas – el hecho de que la familia se vea puesta a prueba tanto desde fuera, debido a la «preocupante tendencia en el sistema internacional a

descuidar y subestimar su papel social fundamental, lo que conduce a su progresiva marginación institucional», como desde dentro, a causa de la «creciente y dolorosa realidad de las familias frágiles, rotas y que sufren, afectadas por dificultades internas y fenómenos inquietantes, como la violencia doméstica»¹⁷.

Aquí León XIV recuerda al mundo, con su habitual estilo claro y al mismo tiempo ponderado, que el matrimonio y la vida familiar se fundamentan «en la unión exclusiva e indisoluble entre una mujer y un hombre»¹⁸. El Papa ya había reafirmado esta idea en su discurso al Cuerpo Diplomático del 16 de mayo de 2025, remitiéndose a la encíclica *Rerum novarum* de León XIII, cuando exhortó a los responsables políticos a construir sociedades civiles «armónicas y pacíficas», invirtiendo «en la familia, fundada sobre la unión estable entre el hombre y la mujer, “bien pequeña, es cierto, pero verdadera sociedad y más antigua que cualquiera otra”»¹⁹.

León XIV profundiza así en la comprensión de la herencia de León XIII, quien, más allá de una cuestión particular, sentó las bases mismas de la moderna doctrina social católica. En este marco, la familia destaca como un elemento esencial tanto de esos fundamentos como de la visión de la paz que de ellos surge.

Derechos: paz, verdad y justicia

El análisis de los derechos humanos propuesto por León XIV ilumina las dinámicas interconectadas entre paz, verdad y justicia. Después de la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia llegó a respaldar la formulación de los bienes humanos perseguidos en la vida pública en términos de los modernos derechos subjetivos —los «derechos humanos»—, también porque su defensa encontró una importante expresión institucional en las numerosas organizaciones internacionales surgidas en la posguerra. Ochenta años después, la comunidad de las naciones está llamada a seguir promoviendo esos bienes mediante una formulación responsable y una tutela efectiva de los derechos humanos, que

requieren a su vez una gobernanza atenta por parte de la Organización de las Naciones Unidas y de otros organismos internacionales.

Para León XIV, dos derechos tienen un carácter primario: el derecho a la vida y el derecho a la libertad religiosa. Son decisivos porque remiten a la naturaleza humana: el primero protege la sacralidad de la vida, mientras que el segundo «expresa la realidad más fundamental de la persona». En ausencia de estos derechos, los demás no solo pierden su fundamento, sino que la sociedad corre el riesgo de inventar derechos «autorreferenciales», «sobre todo cuando pierde su conexión con la realidad de las cosas, su naturaleza y la verdad»²⁰. Estos pseudoderechos se oponen a la verdad sobre lo que es el ser humano y, en consecuencia, no sirven ni para promover sus bienes ni para favorecer la justicia. Más aún, amenazan nuestra propia capacidad de comprender la realidad. Hoy la humanidad no solo debe enfrentarse al problema de las fake news, que vuelven poco fiable lo que se lee, sino también a un ataque contra el lenguaje mismo por parte de ideologías oportunistas, que elaboran «un lenguaje nuevo, de sabor orwelliano», utilizado como «arma con la que engañar o golpear y ofender a los adversarios»²¹.

Frente a tal desorden, el Papa identifica un auténtico «cortocircuito de los derechos humanos», por el cual derechos fundamentales «están siendo restringidos en nombre de otros pretendidos nuevos derechos, con el resultado de que el propio marco de los derechos humanos está perdiendo su vitalidad y dejando espacio para la fuerza y la opresión»²². En este sentido, un componente de ese «multilateralismo sano», tantas veces deseado por el papa Francisco y por León XIV, es la capacidad de los gobiernos y de las organizaciones internacionales para reconocer algunas verdades fundamentales sobre el ser humano²³. Más allá de las cuestiones de capacidad institucional y de voluntad política —por relevantes que sean—, las relaciones multilaterales no pueden desarrollarse de manera fecunda sobre la base de concepciones falsas de la humanidad.

No es la primera vez que los Pontífices llaman así la atención sobre la cuestión antropológica que se encuentra en el centro de la política. Como afirmó León

XIV al dirigirse a los diplomáticos, «es necesario realizar esfuerzos para garantizar que las Naciones Unidas no sólo reflejen la situación del mundo actual y no la del período de la posguerra, sino que también se centren más y sean más eficientes en la búsqueda, no de ideologías, sino de políticas destinadas a la unidad de la familia humana»²⁴.

El Papa subraya un presupuesto clave de la doctrina social católica, ya fundamental para León XIII y puesto especialmente de relieve por Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* y en otras intervenciones: el estrecho vínculo que existe entre la verdad de la justicia y la virtud de la caridad. Como precisó en enero de 2026 al dirigirse a la Rota Romana con ocasión de la inauguración del Año Judicial, «no se trata de dos principios contrapuestos, ni de valores que deban equilibrarse según criterios puramente pragmáticos, sino de dos dimensiones intrínsecamente unidas, que encuentran su armonía más profunda en el misterio mismo de Dios, que es Amor y Verdad»²⁵. El Pontífice les explicó que este es el significado más profundo de la *salus animarum*: «Aquel verdadero amor al prójimo que busca por encima de todo su salvación eterna en Cristo y en la Iglesia, y que implica la adhesión a la verdad del Evangelio»²⁶.

«Signos de valiente esperanza»

Una parte del tradicional discurso al Cuerpo Diplomático estuvo dedicada a reflexionar sobre las áreas de crisis en el mundo, entre ellas Tierra Santa, Ucrania y Venezuela. Sin embargo, León XIV señaló también algunos «signos de valiente esperanza», como la paz duradera en Bosnia y Herzegovina y los avances realizados hacia la paz entre Armenia y Azerbaiyán.

El Papa abrió su discurso recordando algunos signos positivos surgidos en la vida de la Iglesia durante el último año, aunque sin presentarlos explícitamente como signos de esperanza: el Jubileo de la Esperanza, vivido como un tiempo de gozosa cooperación entre la Santa Sede y la República Italiana; la oración por el papa Francisco, en la esperanza de su «retorno a la casa del Padre»; y el 1700º aniversario del Concilio de Nicea, señalado como una ocasión «para

renovar nuestro compromiso en el camino hacia la plena unidad visible de todos los cristianos»²⁷.

León XIV concluyó el discurso con un llamamiento a imitar a san Francisco de Asís, la segunda gran figura evocada en su intervención. En este Año Jubilar franciscano, el Pontífice invita a todas las personas de buena voluntad a hacer suyo el «valor de la verdad» que animó al santo «a partir de un corazón humilde volcado hacia la ciudad celestial»²⁸. El ejemplo del Pobrecillo recuerda que los «signos de valiente esperanza» siguen siendo posibles en el tiempo presente.

A veces se dice que Cristo anunció el Reino de Dios y que lo que después surgió fue la Iglesia. Esta afirmación es cínica, en la medida en que insinúa que la Iglesia no trabaja por el Reino de Dios; y es ingenua, porque parece olvidar la naturaleza de la Iglesia, que es esposa de Cristo, y que la obra de Dios se realiza en la historia y con la ayuda de los seres humanos en su vida común.

A propósito de la lenta obra de Dios en cooperación con los hombres, en su discurso de mayo de 2025 a los movimientos y asociaciones que dieron vida a la «Arena de la Paz», en Verona, León XIV estableció una conexión entre paz, subsidiariedad y solidaridad, subrayando una condición esencial para hacer posibles tales signos de esperanza. Como afirmó en aquella ocasión: «Si quieres la paz, prepara instituciones de paz. Somos cada vez más conscientes de que no se trata solo de instituciones políticas, nacionales o internacionales, sino que es el conjunto de las instituciones —educativas, económicas, sociales— el que está en juego»²⁹. Se trata de un desafío de solidaridad, de aquello que el papa Francisco definió como «la necesidad de pasar del “yo” al “nosotros”» y, al mismo tiempo, de subsidiariedad, con la invitación a promover formas sanas de vida asociativa, capaces de cultivar y sostener las virtudes de las personas como ciudadanos y como católicos, haciendo posible una vida común orientada a la paz³⁰.

Estas consideraciones están en plena sintonía con el mensaje dirigido por el Papa al Cuerpo Diplomático: la paz es un bien difícil, pero realmente posible.

Sustraerse al compromiso por la paz significa abdicar de aquello que nos hace humanos; buscarla significa, en última instancia, llegar a estar plenamente vivos en Cristo.

La Iglesia

Como ya se ha recordado, León XIV, en su encuentro con los diplomáticos del 9 de enero de 2026, les recordó que la acción diplomática de la Santa Sede se caracteriza por una disposición fundamental: no mantenerse «ajena al mundo político», sino procurar «aplicar la ética cristiana, guiada por las Escrituras, al gobierno civil»³¹. En otras palabras, la tradicional *libertas Ecclesiae* no indica la búsqueda de privilegios o de estatus, sino el compromiso de la Iglesia de servir al mundo y atraerlo a Cristo, luz de las naciones³².

Al menos desde el Concilio Vaticano II y la constitución *Lumen gentium*, los Papas han subrayado constantemente que la Iglesia no es, ante todo, una institución; este aspecto es secundario respecto de su naturaleza de misterio y de sacramento. Sin embargo, un rasgo distintivo de la eclesiología de León XIV es su insistencia en que las dimensiones institucionales de la Iglesia son importantes y requieren atención, precisamente para ponerlas más al servicio de ese misterio. Él ha puesto las capacidades institucionales de la Iglesia católica al servicio de la paz; por ejemplo, invitando a los responsables de otras comunidades religiosas a unirse a su búsqueda.

Al defender la libertad religiosa para todas las personas, el Papa busca salvaguardar el derecho y el deber de cada uno de contribuir al bien común a través de sus propias tradiciones, entendidas como «reflejo del único Misterio divino que abarca toda la creación»³³. En mayo de 2025, dirigiéndose a un grupo de responsables ecuménicos e interreligiosos, el Pontífice afirmó que encontrar formas de fraternidad entre personas de distintas creencias «contribuirá ciertamente a construir un mundo más pacífico»³⁴.

De este discurso emerge un rasgo característico de la enseñanza de León XIV, en clara continuidad con la de León XIII³⁵. Mientras profundiza en el papel de la Iglesia y de la familia, hace lo mismo con el del Estado. Este, en esencia, debe reconocer sus propios límites y su propio fundamento: la familia precede a la autoridad política, y la Iglesia señala un horizonte que va más allá del mundo presente. El Papa ofrece esta reflexión no solo para delimitar la acción del Estado, sino también para renovar su misión y su finalidad en el mundo. En su discurso señala asimismo las posibilidades de una renovación de la subsidiariedad, es decir, de aquellos ámbitos en los que los ciudadanos están llamados a ejercer una iniciativa sustancial.

En otras palabras, por mucho que haya de nuevo en la política de la modernidad tardía, mucho permanece inalterado. Los desafíos de la política son, en el fondo, de carácter moral y antropológico. Así como los cristianos no pueden dejar de lado la moral cuando participan en la política, tampoco su implicación en las relaciones internacionales y en la política multilateral sustituye el trabajo lento y arduo de la política por paradigmas tecnocráticos. La verdad sobre Dios, el ser humano y la creación conserva toda su fuerza en todos estos ámbitos.

El discurso de León XIV pone de relieve algunos de los fundamentos más profundos de la enseñanza católica sobre la vida pública. De este modo, el Papa invita a todas las personas de buena voluntad a buscar las verdades más profundas sobre sí mismas, sobre la sociedad humana y, en última instancia, sobre Dios. Retomando la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, «todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla»³⁶.

En un mundo en el que las exigencias de la verdad y del amor pueden parecer contrapuestas, el Pontífice subraya que la verdad es, fundamentalmente, un encuentro con el amor mismo. Y ese amor es el Logos, es decir, la única Palabra verdadera.

Notas

- ¹. Cf. G. Cucci – M. G. Portoso, «“Una paz desarmada y desarmante”. Un binomio que nos hace reflexionar», en *La Civiltà Cattolica*, 5 de diciembre de 2025 (<https://www.laciviltacattolica.es/2025/12/05/una-paz-desarmada-y-desarmante/>); C. R. Altieri, *Leo XIV: The New Pope and Catholic Reform*, Londres, Bloomsbury Continuum, 2025.
- ². Cf. León XIV, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, 9 de enero de 2026.
- ³. Ibid.
- ⁴. «Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant» (Tácito, *Agricola*, 30,4). La frase se atribuye a Calgaco.
- ⁵. León XIV, *Audiencia al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, 16 de mayo de 2025.
- ⁶. Id., *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ⁷. Ibid.
- ⁸. Ibid.
- ⁹. Id., *Mensaje para la LIX Jornada mundial de la paz*, 1º de enero de 2026.
- ¹⁰. Id., *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ¹¹. Id., *Mensaje para la LIX Jornada mundial de la paz*, cit.
- ¹². Id., *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ¹³. J. Maritain, «The End of Machiavellianism», en *The Review of Politics* 4 (1942/1) 1-33. Cf. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, IL, The Free Press, 1958, 11-14.
- ¹⁴. Id., *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ¹⁵. Ibid.
- ¹⁶. Ibid.
- ¹⁷. Ibid.
- ¹⁸. Ibid.
- ¹⁹. Id., *Audiencia al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.

- ²⁰. León XIV, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ²¹. Ibid.
- ²². Ibid.
- ²³. Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Laudate Deum*, 4 de octubre 2023, nn. 34-43; Id., Encíclica *Fratelli tutti*, 4 de octubre de 2020, nn. 154-197.
- ²⁴. León XIV, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ²⁵. Id., *Discorso ai Prelati della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'Anno giudiziario*, 26 de enero de 2026.
- ²⁶. Ibid.
- ²⁷. Id., *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ²⁸. Ibid.
- ²⁹. Id., *Discurso a los movimientos y asociaciones que han dado vida a la «Arena de la paz»* (Verona), 30 de mayo de 2025.
- ³⁰. Cf. C. R. Altieri, *Leo XIV...*, cit., 84 s.
- ³¹. Id., *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ³². Cf. Id., *Discorso al Concistoro straordinario*, 7 de enero de 2026.
- ³³. Id., *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, cit.
- ³⁴. Id., *Discorso ai rappresentanti di altre Chiese e comunità ecclesiali e di altre religioni*, 19 de mayo de 2025.
- ³⁵. Cf. W. McCormick, «Prima della “Rerum Novarum”: cinque encicliche sociali di papa Leone XIII», en *Civ. Catt.* 2025 III 183-194.
- ³⁶. Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae* (7 de diciembre de 1965), n. 1.

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

[Volver al índice](#)