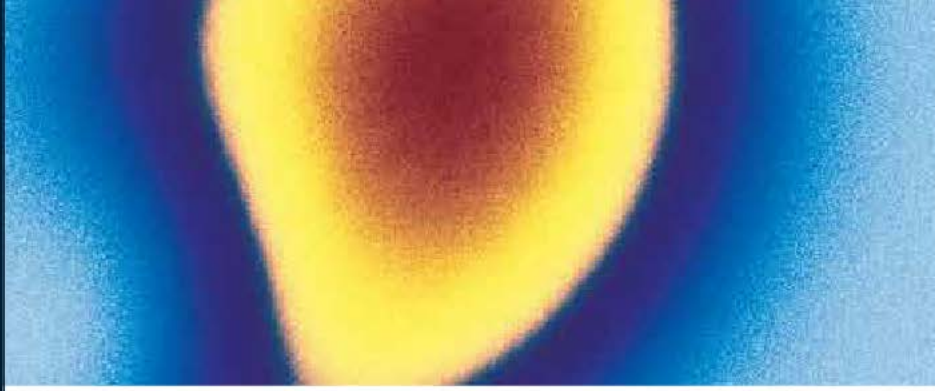
INFORME FERRER GUARDIA 2026



DESPOLITIZACIÓN Y NUEVAS FORMAS INVISIBLES DE CONTROL



Cualquier forma de reproducción, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser efectuada con la autorización de los titulares, con excepción prevista por la ley.

Informe Ferrer Guardia 2026

© Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia
© Fotografia portada: *Unsplash*

Fundació Francesc Ferrer i Guàrdia
C/ Avinyó, 44 08002 Barcelona
www.ferrerguardia.org

Coordinación: *Aida Mestres, Daniel Sosa y Berta Ballester*
Diseño y maquetación: *Andrea González*
Corrección y traducción: *Núria Masdeu - Traduccions*
Impresión: *Editorial Descontrol*
Equipo técnico: *Hungria Panadero*, *Sergi Contreras, Josep Mañé, Joan Gorina y Uska Ballester*

La Fundación Ferrer Guardia no se hace responsable de los contenidos ni de los comentarios de las personas autoras de los artículos. La publicación queda limitada a facilitar la libre expresión de ideas por parte de los autores/as, dentro del marco establecido de las normas de publicación.

ISBN 979-13-992941-0-1
DL B 19344-2026

Con el apoyo de :

Generalitat de Catalunya

Barcelona

INFORME FERRER GUARDIA 2026

DESPOLITIZACIÓN Y NUEVAS FORMAS INVISIBLES DE CONTROL

Índice

Prólogo 8

Presentación 18

Artículos 28

Democracia liberal y desafección política: el reto de politizar la sociedad para construir otra democracia 29
Arantxa Tirado

Religiones, laicidad y democracia: una conversación por mantener 49
Jesús Bastante

Cuando la democracia no cuenta con la juventud 69
Pilar M. Blasco

La radicalización digital y el papel de la manosfera y otras comunidades en la construcción y difusión de una nueva cultura política reaccionaria 87
Proyecto UNA

Interfaces demasiado usables. De cómo el diseño digital nos está quitando la palabra 107
Marta G. Franco

Algoritmos extractivos *versus* algoritmos humanistas 127
Joan-Francesc Pont Clemente

Expulsión escolar y racialización: desmantelando la promesa intercultural 149
Cris Zhang Yu 张婷婷

La meritocracia educativa como coartada racial 169
Associació Afroféminas

Laicidad en cifras / Análisis 2026 181
Josep Mañé - Joan Gorina

Presentación 182

Adscripción a opciones de conciencia 185

Religiosidad 199

Financiación 206

Educación 210

Ritos de paso 223

Autores y autoras 229

Prólogo

Este informe que ahora tenéis en las manos reúne y estructura datos que, desde la Fundació, consideramos relevantes para analizar el impacto de la religión en los distintos ámbitos de la vida de los jóvenes —su educación, la organización personal y social de su día a día—, en un proceso dinámico de valoración de la información recibida en cada momento.

También queremos ayudar a confirmar o corregir datos, para que dispongas de una base cuantificada para tus opiniones y tus reacciones ante los argumentos presentados por los distintos articulistas reunidos en el informe. Pero, sobre todo, ante las observaciones que circulan de manera general, desconectadas de la realidad, en determinados medios de propaganda y redes sociales, y que constituyen la materia prima de la llamada crisis democrática y del auge de la antipolítica que, lentamente, está pervirtiendo la agenda política y social en la que vivimos.

Este proceso se basa, aunque no exclusivamente, en señalar a los demás como culpables de todos los males: las mujeres, los pobres, los jóvenes, los extranjeros y otras minorías sociales o políticas. Y la elección de un héroe (hombre, varón y de edad madura), como garantía de una solución total y definitiva, es un relato y una práctica muy antiguos y cómodos que antes llamábamos simplemente fascismo, nazismo o franquismo.

Que este proceso se repita a lo largo de la historia es fácil de comprender, pero difícil de afrontar. Aceptar el relato del señalamiento permite eludir la responsabilidad sobre nuestras decisiones y trasladar a otros los errores en la interacción dentro de la sociedad, evitando así pactar salidas viables a los problemas, que necesariamente llevarán asociadas renuncias, así como el temor de aceptar que parte del error también reside en nosotros.

Os recomiendo leer *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl Popper, para entender que, desde Platón, los enemigos de la democracia han sido muchos y, en ocasiones, han gozado de gran prestigio. Esto no hace que estén menos equivocados y, sobre todo, no los vincula necesariamente a una ideología concreta, sino a la falta de crítica libre y de transparencia en los asuntos públicos.

A veces, como ahora, nos relajamos y delegamos en otros la lucha contra esta tendencia, o creemos que ya ha sido erradicada. Pero la tentación de delegar el gobierno en quienes consideramos «los mejores» es antigua y recurrente: desde la propuesta platónica del gobierno de los mejores hasta los movimientos fascistas y parafascistas actuales, que reivindican el gobierno de «los nuestros», encontramos distintas formas de desconfianza hacia la capacidad de la sociedad para gobernarse a sí misma.

Todos buscan la opacidad de los actos de los poderosos, el señalamiento de responsables que no puedan defenderse y la manipulación o incluso invención de hechos y datos no comprobables para prolongar su gobierno y, finalmente, sus privilegios. Privilegios que los grupos sociales dominantes que controlan la mayoría o la totalidad de las palancas de poder, y sus seguidores beneficiados, sienten amenazados cuando no cuentan con un consenso social suficientemente amplio y sólido. Esta acción puede llegar hasta la violencia y, si recuperamos el aforismo de Lévi-Strauss, la guerra (la opresión violenta es una forma de guerra) es simplemente una fase distinta de una negociación en un conflicto.

Ahora bien, limitarse a señalarlo y lamentarlo no sirve de nada, más allá de la satisfacción de haber quedado bien con los nuestros. Es la acción política, a través de movimientos sociales y de acciones que provoquen cambios legislativos (regulación o prohibición), la que podrá contrarrestar o corregir los problemas planteados.

No es un proceso fácil. La elección de los daños que podemos asumir, la expectativa de los beneficios que esperamos obtener y la elección de los grupos con los que logramos pactar son los elementos de los que depende el éxito o el fracaso de nuestra iniciativa política. Sin perder de vista que los conflictos sociales, al igual que los personales, nunca desaparecen; simplemente se gestionan y se reducen, o se dejan crecer y se pudren. Porque la historia sigue avanzando, pero los seres humanos y su forma de ser son esencialmente similares. Y lo son porque, si tenemos en cuenta que los conflictos sociales tienen múltiples variables de valores diferentes, que evolucionan con el tiempo, tal como establecen el último teorema de Fermat y la teoría del caos, no existe una solución definitiva, sino únicamente aproximaciones sucesivas. Por eso, cuando oigo a alguien decir que esto o aquello «es la solución definitiva», me pongo de muy mal humor.

Por poner un ejemplo, una de estas soluciones fue el establecimiento de la meritocracia a principios del siglo XX (en el informe encontraréis varios artículos que hablan de ello) como respuesta a la necesidad de estructurar una sociedad al margen de los linajes de sangre, en la que solo se necesitaba formación en esgrima y conocer nuestra posición en el protocolo.

La meritocracia se estructuró en torno a un programa educativo orientado a obtener candidatos para los estudios universitarios, principalmente como vía de promoción social y de obtención de los profesionales necesarios para hacer funcionar el nuevo Estado y, subsidiariamente, para enseñar a leer y escribir a los trabajadores especializados, que eran quienes debían aprender las nuevas técnicas de la revolución industrial.

El descubrimiento de nuevas fuentes de energía, más abundantes y accesibles (del carbón a la nuclear), permitió la aparición de trabajos más sofisticados, que requerían un volumen cada vez mayor de traba-

jadores. Esta nueva revolución que se estaba produciendo acompañó también el nacimiento del ciudadano. Para crearlo, en la enseñanza, además de escribir y leer y de las cuatro reglas, se incluyeron la geografía física y humana de la nación y la historia (real o mítica) de la nación sobre la que se establece el Estado moderno, que reúne y organiza a sus agentes políticos y, finalmente, a los ciudadanos.

En la era de Google, las bases de datos en línea y la inteligencia artificial (IA), una parte de este programa está hoy parcialmente obsoleta, y varios de los articulistas señalan sus carencias y algunas posibilidades de mejora. Pero quizá todo el mundo pase por alto que las bases ideológicas (la historia de los mitos fundacionales y la geografía del espacio de convivencia de los grupos que reclaman derechos similares) también se están debilitando debido a un cambio profundo en la organización de la economía y la convivencia, provocado por la globalización de las cadenas de suministro, que modifica los mitos compartidos y que las redes sociales han acelerado, segmentando los grupos básicos de solidaridad (grupos de producción, familia extensa, etc.).

Este proceso ha debilitado la cultura que ayudaba a insertar a los individuos en un contexto familiar estable, y los ha dejado cada vez más a merced de las tempestades de su vida particular y de la historia en general. Y, pese a los esfuerzos del Estado por sustituirlos, la falta de lazos personales y vínculos de solidaridad dificulta enormemente esa sustitución. Porque, al fin y al cabo, los grupos de solidaridad ayudaban a plantearse proyectos personales a largo plazo, y ahora solo nos quedan los procesos de crecimiento personal, que siempre me recuerdan los discursos de los ermitaños en medio de la nada.

Sería necesario un debate sobre el tema que nos permitiera introducir un nuevo paradigma en la educación, alejado de los discursos dirigidos a construir estructuras de acompañamiento que pretenden ser

protectoras, pero que a veces son de control y otras, una herramienta para eludir la responsabilidad de los educadores, sean padres, maestros, monitores, etc. Un paradigma que plantee una formación basada en la búsqueda, la crítica y la responsabilización. Esto significa experimentación, riesgo y descubrimiento de la propia autonomía (conocimiento de los límites). Todavía tenemos una cultura y una enseñanza estructuradas en torno a la acción-reacción y a la protección ilimitada de los menores. Ahora vivimos en un mundo que crece y se desarrolla explícitamente en la probabilidad y el cálculo de riesgos, sin Dios ni maestro que nos guíe y proteja del resultado de nuestras acciones.

Nunca debemos perder de vista nuestras limitaciones neuronales a la hora de entender el mundo que nos rodea, limitaciones que tan bien aprovechan los *influencers* de las redes sociales, que ofrecen soluciones simples a problemas complejos, muchas veces de gestión extremadamente complicada. Son limitaciones que hemos heredado de nuestros antepasados, que corrían alegremente por la sabana africana y que, cuando observaban dos puntos brillantes, no podían hacer un análisis de las múltiples posibilidades: simplemente interpretaban aquella inconsistencia como una señal de alarma y había que huir. Quienes lo hacían transmitían sus genes a sus descendientes; el resto desapareció devorado.

No en vano, la aritmética, como sistema riguroso de ordenación del mundo, nació hace 3500 años; en cambio, el cálculo de probabilidades, como reflejo de lo que puede ocurrir o no, tiene apenas 300 años. Ahora que la consideración de múltiples factores y opciones ya no implica necesariamente la muerte, pero que el menosprecio de los riesgos y de sus probabilidades sí puede comportar graves problemas sociales, necesitamos una educación que recoja toda esta nueva realidad.

Si tenemos una educación en la que el error no implica castigo, ahora necesitamos una que lo aproveche y, si es necesario, lo provoque como fuente de aprendizaje. Pero para ello debemos tener en cuenta los distintos tipos de inteligencia, capacidades y expectativas personales como eje vertebrador de la escuela, y no buscar la creación de grupos homogéneos.

Hay que centrarse en el trabajo personal, escribir o exponer estructurando los argumentos, experimentar y asumir los riesgos del fracaso, del ridículo y, sobre todo, del descubrimiento, porque, si no nos enfrentamos a ellos, no creceremos ni podremos plantearnos nuevos retos. Es necesario que cada alumno, futuro ciudadano, pueda conocer la cultura que lo rodea y que es relevante para su futuro.

Y digo «la cultura que lo rodea» porque los seres humanos somos una creación a partir de los desafíos que se nos han planteado durante los últimos milenios. Como ha demostrado la antropología, la cultura no es un muro rígido que rodea y protege a los individuos; la cultura (la religión, las costumbres, la forma de vestir, la comida, etc., son constructos culturales) es una caja de herramientas que recibimos de orígenes diversos (la familia, la escuela, los medios sociales, nuestra propia creación) y que utilizamos para movernos por el mundo.

Pero, a diferencia de quienes ven la cultura como una estructura rígida y cerrada, nunca utilizamos todas las herramientas de esa caja al mismo tiempo, ni todos utilizaremos la misma para resolver el mismo problema, ni la que elegimos (por miedo o prejuicios) es necesariamente la más adecuada, y puede acabar provocándonos un accidente. La cultura debe respetarse en la medida en que mejora el día a día de cada ciudadano, reduce el estrés y aumenta nuestra capacidad de acción, ya que es el sistema de gestión de nuestro entorno en este mundo de extraños en el que debemos integrarnos y con quienes tenemos que colaborar.

Sin embargo, hay que corregir o combatir los rasgos que un individuo o grupo particular aprovecha para perjudicar a los demás y reducir sus posibilidades, como, por ejemplo, combatir la marginación de la mujer de determinados trabajos y responsabilidades por motivos religiosos. Son objetivos que, culturalmente, una parte muy mayoritaria de la población humana ha resumido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La tradición del librepensamiento, encarnada por Francisco Ferrer Guardia, ofrece el método adecuado para el análisis y la acción dentro de la tradición del método científico, que no es en absoluto una ideología, porque en algún momento puede llegar a demostrarse incorrecto, y solo una observación racional y libre puede ser rebatida o corregida. Los ángeles, los dioses o las afirmaciones sin fundamento de las redes sociales quedan fuera de este ámbito.

La laicidad, lejos de ser una mera neutralidad vacía, o la ausencia de religión en las aulas, debe entenderse como el tejido conector indispensable de la democracia, porque la laicidad es, en esencia, el enemigo natural del dogma (incluido el suyo propio). Si originalmente combatió esencialmente el dogma religioso que menospreciaba a grupos enteros y formas completas de pensamiento, hoy es la herramienta indispensable para cuestionar los nuevos absolutismos de nuestra era (el pensamiento único neoliberal, la infalibilidad tecnocrática, la adoración acrítica de la tecnología, la construcción de identidades excluyentes rígidas e incuestionables) que ayuda a desarmar los relatos de odio que alimentan y hacen crecer estas certezas incuestionables.

No hay democracia sin ciudadanos autónomos y respetuosos con los derechos de los demás, porque los derechos solo existen mientras se respeten los de todos. No se puede ser neutral ante el fascismo en la defensa de los derechos humanos.

Para ir terminando, solo quiero señalar que vivimos en un mundo finito, y eso tiene consecuencias económicas, sociales y personales. Durante los últimos 6000 años hemos actuado como si los recursos disponibles fueran ilimitados. Mientras nuestras capacidades tecnológicas fueron limitadas, nuestra acción también lo fue, aunque, como documenta Jared Diamond en *Collapse*, en espacios cerrados conseguimos resultados catastróficos.

Ahora nuestras capacidades van desde agotar todos los ecosistemas que nos permiten vivir hasta amenazar casi todas las formas de vida existentes. Tenemos ante nosotros un desafío complejo que intentamos o bien negar o bien resolver con herramientas simples, como controlar las grandes reservas de petróleo poco explotadas del planeta (Irán, Venezuela o Canadá), asegurar el control de tierras raras (Groenlandia), amenazar a nuestros clientes con aumentar el precio de venta de nuestros productos (guerra de Ucrania), provocar enfrentamientos por razones socioeconómicas entre sudafricanos y nigerianos (Sudáfrica), o incluso instaurar gobiernos totalitarios que permitan una gestión opaca de los recursos disponibles, junto con discursos negacionistas que promueven la inacción.

Este cambio de mentalidad también debe hacerlo la izquierda, que actúa como si el mundo todavía dispusiera de recursos infinitos que el capital sabe movilizar y ella solo tuviera que ayudar a repartir con mayor justicia. El capital sigue actuando con la lógica de nuestros antepasados depredadores, pero nosotros sabemos y tenemos pruebas de que ese no es el camino y de que necesitamos un futuro colaborativo y austero en el uso de los recursos.

Hemos llegado al límite de nuestro ecosistema. Podemos esperar que, como se ha comprobado en otros depredadores, una catástrofe nos devuelva a un estadio ecológico sostenible y, en cualquier caso, catas-

trófico, o podemos empezar a implantar nuevos modelos productivos y nuevas soluciones organizativas; de ello este informe quiere ser una de las voces.

No debemos olvidar, como he ido comentando más arriba, que estas soluciones no pueden consistir en un regreso a modelos caducos, ni en acciones simples y lineales que muchas veces son erróneas y contraproducentes y, sobre todo, no serán evidentes, porque desconocemos el futuro. Deben ser nuevos caminos que todavía no hemos transitado, en los que la consigna sea el fin del crecimiento indefinido, del consumo sin límites y de la guerra como última forma de negociación. Y de debates como el que recoge este informe deben salir propuestas.

Y para este proceso quiero hacer una última recomendación: asociaos y seréis fuertes, instruíos y seréis libres, amaos y seréis felices.

Josep Sellarès
Miembro del Patronato de la Fundación Ferrer Guardia

Presentación

Vivimos un momento en el que la palabra «democracia» se repite con una frecuencia inversamente proporcional a la confianza que suscita. Las encuestas lo confirman año tras año: la ciudadanía se declara desafecta, distante, escéptica ante unas instituciones que percibe vacías de contenido. Pero sería un error interpretar esta desafección como un simple estado de ánimo colectivo, un cansancio pasajero o un déficit cívico que habría que corregir con más pedagogía. El Informe Ferrer Guardia 2026 parte de una hipótesis diferente: lo que llamamos desafección no es la causa de la crisis democrática, sino uno de sus síntomas más visibles. La causa hay que buscarla en un proceso más amplio y menos evidente, que atraviesa la economía, la cultura, la tecnología, la educación e, incluso, la manera como nos relacionamos con las creencias: el proceso de despolitización.

Por despolitización no entendemos la desaparición de la política, sino su ocultación. Es la transformación de conflictos que son, por naturaleza, colectivos y disputables —cómo se reparte la riqueza, quién tiene acceso a la vivienda o a la educación, qué cuerpos y qué vidas cuentan— en cuestiones técnicas, individuales o inevitables. Cuando un problema social se presenta como un cálculo de eficiencia, como una fatalidad del mercado o como el resultado previsible del mérito o la falta de mérito de cada cual, deja de ser un problema político. Y cuando deja de ser político, deja de ser discutible: ya no hay nada que decidir colectivamente, solo hay gestión. Como recuerda Josep Sellarès en el prólogo de este informe, los enemigos de la democracia, en la conocida formulación de Karl Popper, nunca se definen por una ideología concreta, sino por la falta de crítica libre y de transparencia en los asuntos públicos —una lección de hace ocho décadas que la despolitización contemporánea no inventa, sino que actualiza y amplifica con la escala y la velocidad que le proporciona la infraestructura algorítmica—. Esa es, precisamente, la función de la falsa neutralidad: no elimina el conflicto, lo deslegitima; no suprime la ideología, la hace

invisible en el momento en que mejor sirve a los intereses dominantes. Un discurso que se presenta a sí mismo como apolítico —técnico, objetivo, de sentido común— es a menudo el que ejerce el poder con mayor eficacia, porque no necesita justificarse, solo necesita ser asumido.

La meritocracia es, quizá, el ejemplo más consolidado. Pocas ideas han logrado un consenso tan amplio y, al mismo tiempo, tan poco examinado: quien se esfuerza progresa; las desigualdades son el resultado de trayectorias individuales, no de estructuras. Este relato atraviesa la escuela, el mercado laboral y el imaginario colectivo, y cumple una doble función. Por un lado, **individualiza lo que es estructural**, de modo que convierte la pobreza, la exclusión o el fracaso escolar en una supuesta carencia personal. Por otro, blinda el sistema frente a cualquier cuestionamiento: si el origen de la desigualdad es el esfuerzo, criticarla es, en el fondo, criticar la justicia misma. La tecnocracia opera de manera análoga en el ámbito de las decisiones colectivas: sustituye la deliberación pública por la gestión de expertos y presenta como inevitables opciones que siempre son, en realidad, elecciones entre alternativas posibles. Ambas, meritocracia y tecnocracia, comparten una misma arquitectura: presentarse como neutrales para no tener que justificarse como políticas.

Este desplazamiento tiene consecuencias concretas, y es ahí donde el informe quiere centrar la mirada. Se traduce en la normalización de discursos autoritarios y en la regresión de derechos que hasta hace poco parecían consolidados. Se traduce en estéticas que se presentan como transgresoras o contraculturales mientras defienden, en el fondo, un proyecto económico profundamente conservador. Se traduce en formas de consumo, de escapismo identitario o religioso que ofrecen sentido y pertenencia allí donde la política ha dejado de ofrecerlos. Se traduce, también, en la canalización de la precariedad hacia el punitivismo y el odio: cuando no existe un relato colectivo

que explique por qué la vida se ha vuelto más dura, siempre aparece alguien dispuesto a ofrecer un culpable sencillo. No es casualidad que los discursos de odio, el auge de la extrema derecha o el desencanto juvenil ante las instituciones sean fenómenos que se refuerzan mutuamente: todos son respuestas, distintas pero conectadas, a una misma experiencia de impotencia ante un mundo que se presenta como inmodificable.

Precisamente por eso, comprender la despolitización exige observarla desde varios ángulos a la vez. No basta con analizarla como un fenómeno exclusivamente económico, ni con reducirla a una cuestión generacional, ni con encerrarla en el debate sobre las redes sociales. Hay que observarla allí donde efectivamente se produce: en las aulas; en la brecha digital que atraviesa generaciones, territorios y géneros; en los discursos que circulan por las redes; en las calles, que ya no se llenan de la misma manera; en los templos y en los lugares que han ocupado su lugar. Cada uno de estos espacios responde a una lógica propia, pero todas se articulan en un mismo mecanismo de fondo: la conversión sistemática del conflicto político en gestión técnica o en fatalidad individual, que erosiona la soberanía ciudadana, entendida como la capacidad colectiva de decidir sobre las propias condiciones de vida, también las digitales. Por eso este informe no busca un único diagnóstico cerrado, sino que invita a ocho voces —procedentes del periodismo, el activismo juvenil, la investigación sobre radicalización digital, la pedagogía crítica, el antirracismo, el diseño tecnológico, el derecho constitucional y el pensamiento político— a componer, por acumulación y contraste, una misma pregunta de fondo.

Las voces del informe

Estas ocho contribuciones no deben leerse como un catálogo ordenado, sino como una sinfonía en la que cada voz se suma para construir

un conjunto. Empezamos, pues, por el marco más amplio y vamos descendiendo progresivamente hacia los ámbitos concretos en los que se manifiesta la despolitización: la fe, la juventud, la red, el aula.

Arantxa Tirado abre este recorrido situando la crisis en su escala más amplia. Sostiene que el desgaste actual de las democracias liberales no es un fenómeno coyuntural ni atribuible a una figura o a un ciclo electoral concreto, sino el resultado de las contradicciones estructurales del capitalismo neoliberal. El agotamiento del modelo económico, el aumento de las desigualdades, la crisis climática y la transformación del orden internacional explican, a la vez, la desafección política y el auge de las nuevas derechas: no son dos procesos paralelos, sino dos caras de un mismo fenómeno.

Mientras Tirado explica por qué el terreno se ha vuelto fértil para los discursos autoritarios, Jesús Bastante muestra uno de los lenguajes concretos que aprovecha esa expansión: el religioso. Desde una triple posición —como creyente, periodista y ciudadano—, Bastante analiza el crecimiento de los discursos de odio amplificados por las redes y las *fake news*, la renuncia al diálogo constructivo en favor de la confrontación, y diagnostica cómo la ultraderecha utiliza referencias pseudorreligiosas y la teología de la prosperidad para legitimar proyectos autoritarios. Ante este panorama, reivindica una laicidad que no expulse las convicciones del espacio público, sino que impida su imposición como criterio exclusivo de organización colectiva, y propone fortalecer la escuela pública y revisar los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979 como vías para frenar la deriva autoritaria.

Pilar Blasco, del Consejo de la Juventud de España (CJE), por su parte, cuestiona el diagnóstico habitual sobre la desafección juvenil y argumenta que el problema no radica en el desinterés de los jóvenes, sino en la incapacidad de las instituciones para responder a sus necesidades y compartir poder con ellos. Señala las condiciones materiales, como la precariedad laboral y de vivienda, que limitan estructuralmente su

participación, la desaparición de los espacios físicos de encuentro y el debilitamiento del tejido asociativo, y lee las movilizaciones climáticas, feministas, por la vivienda o por Palestina no como apatía, sino como expresiones de una ciudadanía que continúa organizándose a pesar de todo.

Es precisamente en esta brecha entre una generación formada y concienciada y unas instituciones incapaces de hacerla partícipe del poder donde **Proyecto UNA** sitúa el caldo de cultivo de la radicalización digital. El colectivo rehúsa explicar el auge de la extrema derecha como un fenómeno aislado y lo sitúa en el fracaso del proyecto neoliberal desde 2008: la precariedad y la falta de expectativas de futuro alimentan la frustración, que se convierte en odio mediante el mecanismo del «derecho agraviado» y el masculinismo, amplificado por la manosfera y por las lógicas algorítmicas de las redes comerciales. La extrema derecha, concluye, ha sabido llenar el vacío dejado por los ciclos de revuelta fracasados, ofreciendo comunidad afectiva y chivos expiatorios sencillos ante problemas estructurales complejos.

Trazando una genealogía que va desde los primeros ordenadores abiertos y modificables hasta los asistentes de inteligencia artificial actuales, **Marta G. Franco** muestra cómo la evolución tecnológica ha seguido una lógica sistemáticamente despolitizadora, que reduce nuestra capacidad de agencia y comprensión del mundo a través de dos procesos paralelos: el desarme cognitivo, un formato que reduce la capacidad de atención y análisis, y el desarme técnico, infraestructuras opacas que no podemos comprender ni modificar. Ante este panorama, reivindica la fricción como condición necesaria para el pensamiento crítico: recuperarla, concluye, es recuperar la política.

Si Franco describe el desarme técnico y cognitivo que sufre la ciudadanía, **Joan-Francesc Pont** lleva sus consecuencias al terreno jurídico y filosófico. Desde una perspectiva republicana, laica y constitucional, sostiene que el debate sobre los algoritmos no es esencialmente

tecnológico, sino político. Inspirándose en Maquiavelo, Philip Pettit o Quentin Skinner, argumenta que la libertad no consiste solo en la ausencia de interferencias, sino en la inexistencia de cualquier forma de dominación arbitraria. Rechaza leer los algoritmos en clave de «buenos» o «malos» —su impacto depende del contexto institucional, la transparencia y la posibilidad de control democrático— y distingue entre algoritmos extractivos, diseñados para captar datos, atención y emociones antes de que la persona pueda formar libremente su voluntad, y algoritmos humanistas, sometidos a los principios constitucionales de legalidad, proporcionalidad y protección de la conciencia, orientados a reforzar la deliberación en lugar de manipularla. El reto, concluye, no es rechazar la tecnología, sino gobernarla democráticamente.

Cris Zhang Yu traslada esta misma lógica de gestión despolitizada al espacio escolar. Analiza cómo el modelo intercultural ha funcionado como un dispositivo de gestión de las desigualdades raciales, en lugar de desmantelarlas, y propone una mirada estructural sobre la expulsión escolar que sitúe el racismo institucional en el centro del debate. Muestra que la meritocracia se presenta como una promesa de igualdad (quien se esfuerza progresa), pero que esa promesa oculta una realidad estructural: el conocimiento se capitaliza y acceder a él depende de las condiciones materiales de partida. La meritocracia opera, pues, como mecanismo de individualización que convierte una desigualdad estructural en una supuesta carencia personal, haciendo que la estratificación parezca natural, justa y, por tanto, incuestionable.

Por último, Afroféminas amplía y concreta este mismo argumento en el ámbito del sistema educativo español. Sostiene que la meritocracia educativa funciona como una coartada que oculta el racismo estructural de la escuela: el «mérito» se mide con un rasero cultural construido desde la experiencia de la infancia blanca de clase media, lo que se

traduce en sesgos del profesorado y en expectativas más bajas hacia el alumnado racializado. Identifica tres «muros»: la segregación escolar, la sobrerrepresentación en la Formación Profesional y las altas tasas de repetición, y el abandono escolar temprano. La asociación denuncia que España no dispone de datos oficiales desagregados por raza o etnia, lo que impide medir y combatir el racismo institucional.

De un extremo al otro, del capitalismo neoliberal al aula, pasando por la fe, la juventud, la red, el diseño y el derecho, las ocho miradas no describen ocho crisis diferentes, sino **ocho variaciones de un mismo mecanismo**: la conversión del conflicto colectivo en gestión técnica, en fatalidad individual o en identidad de consumo. Y todas, cada una desde su ámbito, señalan que este mecanismo no es irreversible y que revertirlo exige, entre otras cosas, reconstruir un tejido asociativo capaz de servir de puente entre la ciudadanía y las instituciones.

En este sentido, el informe recupera y actualiza una idea central del pensamiento ferreriano: que el librepensamiento y la autonomía moral no son un lujo individual, sino una condición de posibilidad de la vida democrática. La laicidad, entendida no como una simple separación administrativa entre la Iglesia y el Estado, sino como un principio activo de libertad de conciencia y pluralismo, aparece aquí como una herramienta especialmente adecuada para desmontar dogmatismos de todo tipo —religiosos, pero también neoliberales, tecnocráticos, meritocráticos o algorítmicos— y para defender un espacio público en el que la diversidad de creencias y no creencias pueda convivir sin imponerse mutuamente. Es, en el fondo, lo que podríamos denominar **una laicidad digital**: la misma exigencia de libertad de conciencia y pluralismo, aplicada ahora a los nuevos poderes —estatales, corporativos o técnicos— que ordenan buena parte de nuestra vida en línea.

No se trata de expulsar las convicciones de la esfera pública, sino de impedir que ninguna de ellas se imponga como criterio único e

incontestable de organización colectiva. En un contexto en el que la neutralidad es a menudo la máscara del poder, reivindicar la laicidad como ejercicio activo de pensamiento crítico es también reivindicar la política como lo que es: un espacio de conflicto legítimo, de toma de partido y de debate, no una amenaza que gestionar ni neutralizar.

En definitiva, la pregunta que atraviesa este informe no es solo por qué se debilitan las democracias, sino cómo se transmite la experiencia política en un tiempo que parece haberla vaciado de sentido. Recuperar la democracia no significa volver a un estado anterior idealizado, sino volver a hacer visible lo que la falsa neutralidad oculta: que detrás de cada dato, de cada indicador de eficiencia, de cada relato sobre el mérito y el esfuerzo, hay una elección política que podría hacerse de otra manera.

Repolitizar los conflictos sociales, volver a hacerlos disputables, es el primer paso para recuperar también la capacidad, hoy erosionada, de imaginar alternativas colectivas. Esta es la invitación que hace el Informe Ferrer Guardia 2026: pasar del diagnóstico a la acción, de la constatación de la crisis a la construcción, todavía abierta, de una democracia más consciente de sí misma y, en última instancia, de un nuevo pacto social y digital que sitúe la soberanía ciudadana, y no la lógica del mercado o del algoritmo, en el centro de la vida colectiva.

Hungria Panadero Hernández
Directora de la Fundación Ferrer Guardia

Barcelona, octubre de 2026

Artículos

Democracia liberal y desafección política: el reto de politizar la sociedad para construir otra democracia

Arantxa Tirado Sánchez

El sistema internacional se encuentra en un proceso de transformación. Los consensos posteriores a la Segunda Guerra Mundial que dieron lugar a un orden internacional basado en una serie de normas asumidas por todos los Estados, tanto los del bloque capitalista como los del bloque socialista, parecen llegar a su fin. Y no ha sido por la implosión de la Unión Soviética ni por la llegada de Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos de América, sino porque las contradicciones de un capitalismo en expansión ilimitada y competencia perpetua por unos recursos que sí son finitos están mostrando el agotamiento de un modelo que ocultaba la acción unilateral de la superpotencia tras una arquitectura multilateral de democracia limitada.

Hoy los frágiles equilibrios que existían y que propiciaron la creación de las Naciones Unidas se tambalean. El doble discurso de otras administraciones de los Estados Unidos ha dado paso a un imperialismo sin máscaras. El multilateralismo, más que nunca, se muestra incapaz de resolver los conflictos entre Estados o de frenar las agresiones de la superpotencia norteamericana y de su aliado en Asia occidental, Israel. Si bien no es un hecho nuevo, sí lo es la falta de voluntad de los países tradicionalmente sometidos a aceptar la impunidad de acciones al margen de la ley, o directamente crímenes, por parte de otros actores internacionales. A esta división occidental se añade la emergencia de un Sur Global que, aunque mantiene posiciones divergentes y alianzas con una lógica de geometría variable, reivindica su espacio en la

construcción de un orden multipolar que pueda desarrollar una nueva arquitectura de poder global más coherente con su peso demográfico, político y económico en la actual coyuntura histórica.

El resultado es un mundo inmerso en una transición geopolítica llena de incertidumbres. En este contexto, los análisis superficiales tienden a plantear que buena parte de lo que sucede se debe al regreso a la presidencia de los Estados Unidos de un personaje polémico. Pero, más bien, la segunda administración de Trump y la ola reaccionaria global que se está expresando en diversos países son el reflejo de la crisis de las democracias liberales. Por tanto, Trump no es la causa del mal, sino la consecuencia, lo cual no impide que su presencia acabe acelerando los acontecimientos en una relación que se retroalimenta dialécticamente.

De hecho, una vez en el poder, las fuerzas de la ultraderecha o derecha radical, como el movimiento representado por Trump, contribuyen a la demolición de las democracias liberales que han permitido su crecimiento y refuerzan el descrédito de unas reglas del juego que ya no les sirven. Este fenómeno no es nuevo y responde a la lógica de un sistema capitalista que cierra filas para impedir que las clases oprimidas promuevan su transformación en un sentido emancipador. Sin embargo, en el momento histórico actual, la respuesta del sistema adopta rasgos distintivos porque se topa con los límites del planeta ante la explotación de los recursos minerales y naturales. La lógica económica de producción sin límite se combina, además, con un discurso negacionista de las consecuencias climáticas, ignorando uno de los principales problemas civilizatorios que afronta la humanidad.

Esta crisis multifactorial de un capitalismo incapaz de resolver sus contradicciones, que socava las posibilidades de reproducción de la vida humana y profundiza las desigualdades, generando crecientes demandas insatisfechas de amplios sectores sociales, es el marco en

el que debemos contextualizar el momento político actual. Por tanto, el colapso del sistema multilateral a escala internacional también es el de las democracias liberales que, principalmente, lo han creado y sostenido y, en esencia, el del modelo productivo que se encuentra en su base. Sin embargo, en la actualidad, a diferencia de los tiempos de la Guerra Fría, este capitalismo afronta la aparente ausencia de un proyecto civilizatorio alternativo, lo que dificulta a corto plazo la salida de la crisis. Conviene detenernos a reflexionar sobre cómo hemos llegado a este deterioro gradual que, hoy en día, se está acelerando a una velocidad de vértigo.

Neoliberalismo y democracia liberal

Los acontecimientos en el ámbito internacional no pueden desligarse de la política doméstica. No se trata solo de que las transformaciones del orden internacional afecten a las democracias, sino de que, en realidad, parten de la correlación de fuerzas que se da en el interior de los países. Así, la crisis del orden internacional basado en normas no puede separarse de la crisis del orden liberal y, por tanto, de las democracias capitalistas. El impacto de décadas de políticas neoliberales ha tenido como resultado un deterioro de los servicios públicos, de las condiciones de vida y también una precarización laboral de la clase trabajadora de los países desarrollados, que incluso ha afectado a las capas medias de la población, que gozaban de mayor estabilidad económica. La lógica neoliberal de gestión pública, con externalización de servicios y políticas públicas, se ha impuesto incluso entre gobiernos de izquierdas. En el caso de nuestras sociedades, además, el impacto de la especulación inmobiliaria en las grandes ciudades turísticas, la inflación de los alimentos y unos salarios que no crecen al ritmo del coste de la vida están empobreciendo a la clase trabajadora hasta el

punto de que tener un empleo —o varios— ya no es garantía de no caer en la marginalidad.

Este deterioro de las condiciones de vida de la clase trabajadora se encuentra en la base de la desafección política y de la búsqueda de liderazgos supuestamente *outsiders* que se presentan como impugnadores del sistema capitalista, aunque en realidad sean sus grandes defensores. El caso de Donald Trump es emblemático: un supermillonario que ha sido capaz de llegar dos veces a la presidencia de la principal potencia del mundo con un discurso que trataba de seducir a la clase trabajadora estadounidense con propuestas de relocalización de la producción y reindustrialización, sobre todo en su primer mandato. A pesar de defender los intereses de las grandes corporaciones y del empresariado, Trump, al igual que otros correligionarios en distintas latitudes[1], ha conseguido votos de un sector de población desesperada, incapaz de identificar el proyecto de clase que defiende Trump.

Pero, aunque el capitalismo demuestra su incapacidad para garantizar condiciones materiales de vida digna al conjunto de la población, promete el éxito individual a la clase trabajadora a cambio de sacrificar la acción colectiva, que es la única que garantiza una mejora general del bienestar con un reparto equitativo. Así, muchos caen en el camino hacia el éxito que les presentan *youtubers*, *influencers* o cualquier figura con proyección pública que vende, consciente o inconscientemente, los valores de un sistema que criminaliza a los pobres y los culpa de su pobreza.

La seducción se lleva a cabo a través de un concepto pernicioso, la meritocracia, que sostiene que cada cual obtiene del sistema lo que

[1] De hecho, su modelo de comunicación política y su exportación a otras realidades se han convertido en objeto de estudio en el ámbito del análisis crítico del discurso. Sobre este tema, puede consultarse el trabajo de Laura Camargo referenciado en la bibliografía (Camargo Fernández, 2024).

“Una supuesta despolitización que, más bien, constituye una politización en los valores que promueve el sistema: individualismo, atomización, negación de los vínculos sociales”

se merece. Pero la meritocracia es, en realidad, una peligrosa justificación de la desigualdad socioeconómica (Tirado Sánchez, 2026). La relación causal entre esfuerzo y recompensa que se presenta, a menudo utilizando la trayectoria exitosa de alguna celebridad, tiene trampa cuando pretende hacer pasar la anécdota por norma. No todo el mundo puede triunfar en el capitalismo, y las personas que proceden de la clase trabajadora deben enfrentarse a unas estructuras económicas que reproducen la clase de manera aplastante[2], lo que limita sus posibilidades y cuestiona la idea de igualdad de oportunidades.

La estrategia para acabar con el pensamiento analítico y racional, junto con el reflujo ideológico de décadas de ofensiva ideológica neoliberal, da como resultado poblaciones que, en términos generales, ya no tienen la misma capacidad que en décadas precedentes para distinguir las coordenadas ideológicas desde las que están diseñados los mensajes que reciben. Este embate va de la mano del auge de iglesias evangélicas, que en los Estados Unidos se han fortalecido posicionando a candidatos políticos de ultraderecha, como es el caso de Donald Trump (Kobes du Mez, 2022), y promoviendo ideas anticientíficas, como el creacionismo o el negacionismo del cambio climático. La penetración de discursos religiosos en la política no es un hecho nuevo en los Estados Unidos, pero se ha extendido a muchos países de América Latina, con líderes que utilizan las iglesias para captar votos y para su legitimación social. Algunos sectores del Partido Popular, como Isabel Díaz Ayuso, juegan a importar ese modelo al Estado español.

Este proceso no podría entenderse sin el impacto de décadas de neoliberalismo supuestamente tecnocrático y no ideológico que presenta

[2] Esta perspectiva de análisis se desarrolla con mayor profundidad en el libro que escribimos con Ricardo Romero, *La clase obrera no va al paraíso*, Ediciones Akal, 2016, de próxima publicación en catalán.

como «sentido común» (Monbiot y Hutchison, 2024) lo que en realidad es la defensa del proyecto de la clase dominante. Existe un capitalismo interesado en fomentar el pensamiento mágico como mecanismo de desactivación cognitiva de la racionalidad necesaria para el razonamiento crítico. Pero, sobre todo, al capitalismo, como proyecto de dominación no solo económica, le conviene la aparente despolitización de la sociedad y desviar la atención del conflicto de clase, algo a lo que estas iglesias contribuyen. Iglesias que, todo hay que decirlo, justifican la idea de acumulación de dinero —sobre todo por parte de sus líderes— y giran en torno a valores compatibles y funcionales al capitalismo.

El resultado de esta combinación es, en realidad, una supuesta despolitización que, más bien, constituye una politización en los valores que promueve el sistema: individualismo, atomización, negación de los vínculos sociales y un apoliticismo que se expresa como rechazo de la política institucional convencional, pero que olvida la importancia de la acción colectiva desde la organización de base. La salvación colectiva no la ofrece el sindicato, sino la iglesia. Las soluciones materiales, aunque sean de carácter caritativo y reproduzcan las estructuras de sometimiento y desigualdad, también. Ya sea la iglesia o el *youtuber* que recomienda cómo enriquecerse invirtiendo en criptomonedas o especulando con la vivienda, el enfoque es siempre individualista, nunca colectivo. Aunque esta realidad evangélica es minoritaria y se percibe lejana en el Estado español, no puede menospreciarse su impacto global, así como su papel fundamental en el fomento de las guerras culturales que han impulsado el auge de la ultraderecha en otras latitudes.

En un mundo donde el término «ideología» o el concepto «politización» se utilizan de manera peyorativa, la política acaba presentándose como aquello que divide a la sociedad, en lugar de ser un reflejo de lo que divide a la sociedad y la herramienta que puede ayudar a

superar las contradicciones sociales. Ante una cultura política de baja intensidad, en la que reinan la apatía y la desmovilización, la política se entiende, además, como algo meramente instrumental vinculado a sus aspectos más negativos: enriquecimiento personal, abuso de poder, corrupción, nepotismo, etc. El resultado es, por tanto, el rechazo a la política entendida como práctica de unas élites que viven de espaldas a la población y ajenas a los intereses de la clase trabajadora.

La polarización desde la perspectiva de la ciencia política

Otro efecto del enfoque neoliberal, además de su negación de la sociedad como tal, es presentar el conflicto derivado del choque entre intereses contrapuestos como una anomalía. A esta percepción también han contribuido los enfoques de una ciencia política liberal que prioriza en su análisis los elementos más procedimentales, por encima de una mirada en la que destaquen las carencias sustanciales de la democracia, con el fin de reducir las posibilidades de debate ideológico en el seno de la academia y, como consecuencia, también de la política. El estudio sobre la polarización política es un buen ejemplo de ello.

«Polarización» fue el término que la Fundación del Español Urgente (Fundéu) eligió como palabra del año en 2023. Su presencia en los medios es evidente y ha crecido en los últimos años. Es frecuente leer en la prensa o escuchar a la mayoría de politólogos que intervienen en las tertulias afirmar que vivimos en sociedades «polarizadas». Esta descripción, sin embargo, no nos sirve para entender los procesos políticos que hay detrás de la etiqueta. A pesar de ello, se ha popularizado y se utiliza para describir la realidad de cualquier país del mundo en el que se percibe un choque de intereses entre los actores políticos.

La ciencia política ha analizado la polarización, y en los últimos tiempos se han publicado varios trabajos de divulgación sobre este fenómeno. Los especialistas distinguen entre polarización afectiva y polarización ideológica. Según Mariano Torcal (2023), la primera se basa en los sentimientos de la ciudadanía hacia determinadas identidades o actores políticos del sistema. Se mide a través de los sentimientos que nos provocan los partidos políticos, sus líderes y sus respectivos votantes. Tiene dos componentes: uno positivo, cuando se producen afinidades hacia el partido de la propia preferencia y hacia las personas con las que se comparte identificación (polarización «intrapartido» o «intragrupo»); y uno negativo, cuando se trata del sentimiento de hostilidad que se siente hacia líderes y formaciones con los que no existe identificación (polarización «interpartidista» o «intergrupo»). Entre ambos grupos se generan líneas divisorias que marcan un binarismo: los nuestros y ellos (Torcal, 2023). Para los estudiosos del fenómeno, la polarización afectiva son, en esencia, los prejuicios y las percepciones sesgadas sobre el adversario político.

Por su parte, la polarización ideológica refleja la percepción de la ciudadanía sobre el posicionamiento de los partidos políticos y la distancia que existe entre ellos, es decir, la percepción ideológica de cada ciudadano respecto a la oferta partidista. Siguiendo a Torcal (2023), la percepción «puede estar relacionada con el grado de extremismo ideológico de cada individuo, pero, en definitiva, no deja de ser principalmente el resultado de la acción y el discurso político de los líderes de los diversos partidos políticos». Así, según el autor, «los votantes pueden mantener posiciones extremas en sistemas de partidos que no están muy polarizados ideológicamente, o a la inversa» (Torcal, 2023, p. 36).

La ciencia política liberal ve, por tanto, el antagonismo político y la distancia ideológica como un elemento negativo. Parte de la premisa de que la política debería ser consenso y no conflicto, pero la realidad es

“La asunción acrítica del término «polarización» (...) contribuye a un debate político en el que se desvanece el conflicto de clases que se da en toda sociedad capitalista”

que, bajo un modo de producción capitalista basado en la explotación de unos seres sobre otros, así como en la consiguiente desigualdad económica, política y social, es inevitable que se produzca conflicto entre intereses difícilmente conciliables. Este posicionamiento tiene que ver, también, con el enfoque de estas perspectivas teóricas —por otra parte, hegemónicas en la academia occidental— en los aspectos procedimentales de la democracia. Una democracia procedimental en la que el análisis del comportamiento electoral resulta fundamental para entender las actitudes hacia las instituciones, pero no tanto los aspectos estructurales que las condicionan. Así, se tiende a priorizar los aspectos formales por encima de los estructurales, conectados con las relaciones económicas que determinan las instituciones existentes y la calidad democrática resultante.

Según estas interpretaciones, la polarización deja algunas consecuencias: reduce la confianza social y hace que se deje de creer en la democracia y de confiar en las instituciones. Esto genera una desafección política de la que se benefician los partidos de ultraderecha o derecha radical, que logran presentarse como rupturistas del *statu quo*. Ahora bien, si entendemos las opciones políticas de la ultraderecha o derecha radical como parte de la corriente ideológica del liberalismo (Kohan, 2026) y como la respuesta de las democracias liberales ante la amenaza de impugnación marxista o comunista, podemos entender que difícilmente la desafección hacia los problemas que genera el capitalismo puede resolverse con opciones políticas que se caracterizan por una defensa férrea del mismo sistema económico.

Por tanto, es importante establecer la conexión entre modelos económicos, tipos de democracia y desarrollo institucional, porque ahí reside, según nuestra hipótesis, la raíz de la desafección que se expresa en el comportamiento electoral y político, pero que tiene un lugar de generación previo: el modelo económico imperante. De hecho, el sistema capitalista y la gestión de sus contradicciones por parte de la

izquierda cuando gobierna provocan una serie de insatisfacciones que inciden en la desafección política y en la crisis de la democracia liberal. Las promesas de redistribución, inclusión y participación política, que formaron parte de un pacto entre capital y trabajo para evitar que las clases trabajadoras de Occidente apostaran por el comunismo durante la Guerra Fría, cayeron con el neoliberalismo. En un contexto de auge reaccionario, al capital no le hace falta respetar lo que queda del pacto porque las propias víctimas de su sistema le están dando el beneplácito para profundizar en su sometimiento, como se está viendo en países como los Estados Unidos, Argentina o, más recientemente, Colombia.

Polarización asimétrica. Cuando el discurso de la polarización relativiza el auge de la ultraderecha

Más allá de los análisis académicos, el término «polarización» se ha convertido en un enfoque que se repite en el análisis de las sociedades (Klein, 2021) y que coloca a quien lo utiliza en una supuesta equidistancia entre posiciones igualmente extremas. Este extremismo, percibido como negativo, equipara éticamente posiciones políticas que a menudo son antagónicas, y contribuye a la idea de que «todo es lo mismo» y a la indistinción ideológica.

En efecto, los análisis que ponen el foco en la polarización tienden, implícitamente, a colocar al mismo nivel actitudes y valores que, desde una perspectiva ética, tienen muy poco en común, como si ser fascista y antifascista fuera lo mismo. Se asemejan, en su lógica de funcionamiento, al discurso de la neutralidad ideológica de las ciencias sociales que denunció hace años el filósofo español exiliado en México, Adolfo Sánchez Vázquez. Sánchez Vázquez (2003) consideraba

la «neutralidad ideológica» como una ideología en sí misma que, tras una posición de supuesta ausencia de valoración y equidistancia, ocultaba una toma de partido por el mantenimiento del orden liberal existente, y contribuía así a que los científicos sociales no pudieran comprometerse con las ideas emancipadoras representadas por el marxismo[3].

De este modo, también desde la academia se profundiza en la idea de la existencia de un único marco de análisis y posibilidad, lo que limita las respuestas que pueden proporcionarse desde este ámbito de reflexión a los problemas planteados en la sociedad.

Uno de los aspectos más problemáticos del debate sobre la polarización no es solo que pueda asumir con equidistancia los posicionamientos de la ultraderecha neofascista o posfascista, en palabras de Enzo Traverso (2025), y los posicionamientos de la extrema izquierda, sino que asume posiciones igualmente extremas en una sociedad en la que la izquierda existente modera su discurso mientras la derecha lo radicaliza cada vez más. Este fenómeno ha sido descrito como polarización asimétrica, y consideramos que resulta mucho más adecuado para reflejar el momento político actual, ya que, salvo excepciones puntuales, es una tendencia observable tanto en los Estados Unidos como en América Latina o Europa.

[3] En palabras de Sánchez Vázquez (2003): «A diferencia de la teoría de la ideología que sostiene el materialismo histórico, la doctrina de la "neutralidad ideológica" no proporciona un conocimiento acerca de la génesis, estructura y función de la ideología. Es ideología en el sentido de "conciencia falsa" acerca de un fenómeno social, y con su pretensión de separar la ciencia social (como valor en sí) del resto de los valores (morales y políticos fundamentalmente) y de aislarla de la práctica, de la política efectiva principalmente, cumple la función social de acotar en las instituciones de enseñanza y de investigación un terreno vedado a la crítica de las relaciones sociales burguesas dominantes. Por otro lado, con su escisión de objetividad y valor, sanciona a su vez la escisión entre el científico social y el ciudadano, en virtud del cual la actividad del primero queda sustraída a todo juicio de valor (moral, político o social) en tanto que solo como ciudadano puede ser sujeto y objeto de semejante valoración. La doctrina de la "neutralidad ideológica" o de la "ciencia libre de valores" permite así al científico no asumir la responsabilidad por las consecuencias morales, políticas o sociales de su enseñanza o su investigación» (pp. 504-505).

Así, la ultraderecha ha podido crecer gracias a un discurso rupturista, aparentemente antisistema, irreverente y provocador, lo que le ha conferido atractivo entre ciertos sectores que perciben estas posiciones como «rupturistas» o «políticamente incorrectas», pese a defender el *establishment* económico. Además, pueden caer en el insulto e, incluso, utilizar discursos de odio, porque apenas reciben penalización social ni judicial, algo distinto de lo que le sucede a una izquierda que debe ocultar las posiciones más radicales de transformación del modelo económico —si las tiene— para no ser rechazada o arrinconada por el sistema a través de unos medios de comunicación en manos de grandes corporaciones y fondos de inversión.

Las redes sociales, espacios teóricamente destinados a democratizar el debate público, sirven en realidad para hacerse eco de determinados discursos y sobredimensionarlos mediante algoritmos y técnicas de manipulación informática, hasta el punto de hacer pensar que la opinión pública comparte estos posicionamientos extremos. También han servido para tratar de silenciar las voces que se oponen a los discursos de odio y para favorecer el ascenso de la denominada *alt-right* (Nagle, 2018). Seguramente estas redes son las que han contribuido al fenómeno de la polarización afectiva que destaca la ciencia política liberal. Pero podríamos pensar, al mismo tiempo, que el rechazo que se expresa en las redes o en las actitudes políticas hacia quien no piensa como nosotros es, más bien, el rechazo de un sector de la sociedad ante los discursos de odio que atentan contra derechos sociales y libertades, incluso individuales. Si la polarización significa que un sector social se niega a asumir el recorte de derechos y libertades de quienes quieren imponer la agenda de un capitalismo desbocado, entonces esta polarización es sana y constituye una expresión más de una lucha de clases que quizá no se traduce en la militancia partidista de otros momentos históricos, pero que sí demuestra la existencia de una ciudadanía con conciencia, valores y principios.

Las implicaciones de demonizar indistintamente los «extremos»

La asunción acrítica del término «polarización» como definitorio del momento histórico presente contribuye a un debate político en el que se desvanece el conflicto de clases que se da en toda sociedad capitalista. La creciente incapacidad de la democracia liberal para resolver las demandas insatisfechas de amplios sectores sociales, sobre todo de una juventud que se encuentra ante un horizonte laboral de precariedad, dificultades de acceso a la vivienda y una crisis climática de fondo, se canaliza desviando la atención del modelo económico que imposibilita la construcción de alternativas, trasladando la insatisfacción a la esfera política y generando desafección institucional y política.

Con esta lógica, la polarización se convierte en un hecho negativo que impediría la convivencia armónica entre los distintos grupos sociales. Se presupone que los diversos grupos sociales deberían compartir visiones del mundo y resolver sus diferencias de manera civilizada. La pregunta es: ¿cuándo ha sido así en la historia? El conflicto social queda reducido a un fenómeno que se presenta como negativo. Indirectamente, se niega la lucha de clases que siempre ha existido y que ha sido el motor de las transformaciones históricas. Conviene recordar que las luchas contra la injusticia, por la emancipación humana, por derribar el feudalismo y, después, contra la explotación capitalista son las que han llevado a la humanidad hasta este punto.

La historia también nos ha demostrado que el capitalismo es un modo de producción que surge vinculado a unos principios liberales que no ha tenido problema en sacrificar cuando el mantenimiento del orden económico se ha visto amenazado por revueltas o potenciales revoluciones. La década de los años treinta del siglo XX, con la irrupción de los fascismos, es un buen ejemplo que sirve como antecedente y

también como alerta de lo que puede repetirse en un contexto actual en el que encontramos algunos paralelismos con aquella época.

Sin embargo, el escenario geopolítico actual es distinto del período de entreguerras del siglo XX y de la Guerra Fría posterior a la Segunda Guerra Mundial, que dejó un mundo bipolar, en el que dos modelos antagónicos desde el punto de vista económico, social, político y ético se repartían el mundo y la influencia en sus respectivos bloques. Hoy el capitalismo tiene enfrente un socialismo con rasgos chinos que ha adoptado algunos elementos del capitalismo y que, por el momento, no parece tener la pretensión de expandirse como modelo más allá de sus fronteras, como sí pretendió la Unión Soviética, al menos durante sus primeros años. Otras experiencias socialistas, como la cubana, se ven obligadas a desarrollar transformaciones económicas de apertura al capital para mantener su modelo político.

Hacia la construcción de una nueva democracia

Hace décadas, la teórica marxista Ellen Meiksins Wood escribía que el capitalismo decidió que la universalización de los derechos políticos no era un problema porque este hecho no alteraba el poder de la clase dominante (Meiksins Wood, 2006). Los capitalistas podían arriesgarse a permitir la creación de partidos políticos socialistas y a que estos participaran en las instituciones de la burguesía, porque sabían que la democracia liberal podía convivir con la falta de democracia en la esfera económica, clave fundamental para el sostenimiento y la reproducción del dominio del capital.

De hecho, cuando la democracia liberal se ha visto superada por los intentos democratizadores de una clase trabajadora con voluntad de construir otro orden social, político y económico, haciendo que la clase dominante percibiera que sus privilegios podían verse limi-

tados, el capitalismo ha decidido suprimir la formalidad democrática para seguir garantizando su dominio a través de otras formulaciones políticas, como el fascismo. Todas las experiencias de profundización democrática, independientemente de la parte del mundo en la que se hayan producido, han sido sofocadas mediante golpes de Estado y la imposición de dictaduras para evitar que la clase trabajadora pudiera tomar el poder y trastocar los fundamentos del capitalismo. Por decirlo en palabras de Meiksins Wood, «capitalismo y democracia son incompatibles».

Hoy nos encontramos ante una posibilidad semejante a escala mundial, pero todavía hay quien no quiere entender que el peligro no es que muera la democracia liberal, o su correlato en el ámbito internacional, sino que la humanidad no sea capaz de pensar y construir otro tipo de orden democrático. Si aspiramos a una democracia realmente sustantiva, entendida como poder popular o gobierno del pueblo, en la que la formalidad procedimental no se convierta en una pantalla para ocultar la falta de igualdad de los ciudadanos a la hora de influir en el sistema político, su posición jerárquica en un sistema económico basado en la explotación del trabajo ajeno o el sesgo de clase existente en todos los poderes del Estado, tendremos que llegar a la conclusión de que lo que hace falta no es radicalizar la democracia existente, sino construir una nueva sobre nuevas premisas. Una democracia en la que las relaciones entre seres humanos no pasen por la lógica del mercado y en la que la política, entendida como participación colectiva en los asuntos que nos afectan como humanidad a todos los niveles, esté en el centro de la motivación humana. Alcanzarlo no es fácil, porque hay que luchar contra un orden que dispone de todos los mecanismos, incluido el ejercicio de la violencia directa, para imponerse. Tampoco existen recetas preconcebidas. Pero, seguramente, esta apuesta sea la única alternativa para cambiar, a largo plazo, el horizonte político reaccionario que amenaza con poner fin a la vida de la especie humana en este planeta.

Referencias bibliográficas

Camargo Fernández, L. (2024). *Trumpismo discursivo. Origen y expansión de la ola reaccionaria global.* Editorial Verbum.

Klein, E. (2021). *Por qué estamos polarizados*. Capitán Swing.

Kobes du Mez, K. (2022). *Jesús y John Wayne. Cómo los evangélicos blancos corrompieron una fe y fracturaron una nación*. Capitán Swing.

Kohan, N. (2026). *Nuevas derechas. Escuela austríaca y neofascismo*. El Viejo Topo.

Meiksins Wood, E. (2006). Estado, democracia y globalización. A A. Boron *et al*. (compiladors). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO. *https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720074721/19Wood.pdf*

Monbiot, G., i Hutchison, P. (2024). *La doctrina invisible. La historia secreta del neoliberalismo (y cómo ha acabado controlando tu vida).* Capitán Swing.

Nagle, A. (2018). *Muerte a los normies. Las guerras culturales en internet que han dado lugar al ascenso de Trump y la alt-right*. Orciny Press.

Sánchez Vázquez, A. (2003). La ideología de la «neutralidad ideológica» en las ciencias sociales. A *A tiempo y destiempo* (p. 485-509). Fondo de Cultura Económica.

Tirado Sánchez, A. (21 de gener de 2026). Meritocràcia: la perillosa justificació de la desigualtat*. Crític*. *https://www.elcritic.cat/opinio/arantxa-tirado/el-gran-exit-del-sistema-238797*

Torcal, M. (2023). *De votantes a hooligans. La polarización política en España*. Los Libros de la Catarata.

Traverso, E. (2025). *Las nuevas caras de la derecha. ¿Por qué funciona el discurso enfurecido de los antisistema?* Siglo XXI de España Editores.

Religiones, laicidad y democracia: una conversación por mantener

Jesús Bastante Liébana

Quiero comenzar agradeciendo sinceramente a la Fundación Ferrer Guardia la ocasión que me brinda para participar en el pórtico de su informe anual sobre «El papel político de la religión en el contexto contemporáneo y su instrumentalización por proyectos conservadores». Y hacerlo desde una doble —triple, me atrevería a decir— perspectiva: como periodista, como creyente y como ciudadano (una categoría en la que quiero englobar las dos anteriores). Porque vivimos en una sociedad en la que la ciudadanía, la gente, los hombres y mujeres de nuestro tiempo deben ser los auténticos protagonistas, independientemente de si creen o no (y si lo hacen, en qué o en quiénes), dónde tuvieron la suerte o el infortunio de nacer o a qué se dedican.

Que sea una fundación que lleva el nombre de uno de los fundadores de la escuela moderna, injustamente condenado a muerte tras los acontecimientos de la Semana Trágica de Barcelona,[1] y cuyos ideales de librepensamiento, autonomía, igualdad y cohesión social siguen —o deberían seguir— vigentes en nuestro mundo globalizado, da más valor a la propuesta. Intentaré no defraudar.

Como decía, soy periodista, no académico, por lo que no verás en este artículo muchas referencias a pie de página ni sesudas notas que intenten disimular mi incapacidad para abordar la cuestión. El informe[2] que podéis leer es lo suficientemente interesante y clarificador como para atreverme a mucho más. Sí puedo aportar mi mirada, salpicada

[1] Rendimos un pequeño homenaje a Ferrer Guardia en *El aprendiz de Gaudí* (La Esfera de los Libros, 2026).
[2] Ver Informe 2026 de la Fundación Ferrer Guardia.

por tres décadas de trabajo diseccionando el mundo de las religiones, y las creencias, en un mundo en continuo cambio, donde la democracia, la participación y la igualdad se ven radicalmente en peligro por el ascenso de algunas ideologías (muchas de ellas, como sucediera hace mil años, al grito de «Dios lo quiere») que profanan el nombre de Dios (el que sea) para justificar la dinámica de poder y sometimiento que tanto gusta a los que no tienen más ley que la del más fuerte. Para muestra, el botón de Donald Trump.

La *excusatio* (*non petita*) de mi condición de creyente me parece procedente. Soy católico, practicante a mi modo, y convencido de que, en mi caso, la fe supone un acicate para intentar construir un mundo mejor, desde un Evangelio que contiene herramientas para vivir en una sociedad democrática, participativa e inclusiva. Como bautizado, formo parte de una institución que no siempre ha respetado los derechos humanos. Es más: donde todavía hoy la rígida moral sexual y la ideología arrasan la vida y la fe de muchas personas de bien. Pero me niego a resignarme a que el Evangelio de Jesús sea eso. Y, mucho menos, a que la única visión que pueda darse sea la suya.

De ahí mi apuesta, desde la fe, por la laicidad como base para el desarrollo de una democracia plena. Creo que la creencia tiene una dimensión personal, pero también pública, y reivindico el papel de la trascendencia en la construcción del mundo. Aquí, en la Tierra. Tocando las heridas de un mundo que sufre y que clama por la justicia, la dignidad, la paz y la igualdad de derechos (y oportunidades) para todos y todas. En mi opinión, es lo que vino a hacer Jesús de Nazaret y que, desgraciadamente, la Iglesia a la que pertenezco (un pecado que padecen todas las confesiones religiosas que han alcanzado cotas de poder a lo largo de la historia, en las distintas civilizaciones), en demasiadas ocasiones olvida descaradamente, trabajando en pro de otros dioses: el dinero, la ambición, la desigualdad.

Dejando esto claro (no quiero engañar a nadie, ni a mí mismo), me dispongo a intentar responder, o analizar, la pregunta que se me plantea —«¿Cómo se está utilizando hoy el discurso religioso en la esfera pública para legitimar proyectos políticos conservadores o reaccionarios y qué retos plantea esta dinámica para la laicidad democrática?»— en torno a tres ejes principales.

En primer lugar, el auge creciente de los discursos de odio, alimentados por las *fake news*, la espectacularización de la información y los relatos realizados en blanco y negro y multiplicados a través de las nuevas tecnologías, que logran esconder el trabajo de muchos informadores. En esta época es posible informarse por infinidad de canales, lo que, en ocasiones, en lugar de propiciar la pluralidad, lo que consigue es profundizar en los guetos informativos e ideológicos, donde cada uno ve reforzada su propia opinión, sin matices, y deja de escuchar a quien piensa distinto. La falta de escucha, de diálogo y confrontación de ideas es, en mi opinión, uno de los gérmenes de la violencia estructural que sufrimos en sociedades como la española. Sin obviar, evidentemente, la polarización política, la corrupción y la sensación de impunidad de los más poderosos.

En segundo término, la falta de interés por tender puentes y comprometerse en un discurso que abunde en la construcción de una sociedad basada en la justicia social, la educación pública y una sanidad de calidad. En cambio, se presenta al oponente como un enemigo al que batir y se convierte el debate en una guerra dialéctica y cultural en la que cualquier arma es bienvenida.

Finalmente, trataremos de ofrecer (no es fácil) algunas claves para propiciar la reconstrucción de una auténtica cultura democrática. Una cultura crítica, pero también escuchante. Una cultura que ponga la laicidad (entendida como una invitación universal a la construcción del mundo) como protagonista del debate. Y de la puesta en acción.

Porque, hoy por hoy, el lenguaje ya no basta. En otras palabras: una apuesta por la laicidad como motor de la democracia activa, libertad de conciencia, participación y transformación social en tiempos de despolitización. Y reivindicando, también, una laicidad inclusiva, que garantice la igualdad de todas las convicciones. Incluyo aquí las religiosas, siempre y cuando apuesten por la democracia real, con los principios de libertad, igualdad y fraternidad, de forma clara y sin matices.

Recuperar la política frente a la resignación

Vivimos una época paradójica. Nunca como hoy las sociedades occidentales habían disfrutado de niveles tan altos de acceso a la información, de mecanismos tan sofisticados de representación política y de una capacidad tecnológica tan extraordinaria para conectar personas y compartir conocimiento. Sin embargo, al mismo tiempo asistimos a una profunda crisis de la democracia. Y a una desconexión con lo que nos rodea.

Cada vez son más los ciudadanos desafectos a la participación activa, las instituciones sufren un descrédito inédito (fruto, en buena medida, de la mala praxis de sus responsables), y los discursos violentos, de odio al extranjero, al diferente y a quien piensa de manera distinta a nosotros crecen exponencialmente. Especialmente en el ámbito de la extrema derecha mundial, con un movimiento global de deslegitimación del sistema democrático que nos recuerda a lo vivido hace ahora casi cien años, cuando el ascenso de los fascismos acabó en la sangrienta Segunda Guerra Mundial y el horror del Holocausto.

Todo ello, potenciado después de la pandemia, con un músculo social cada vez más impotente para responder con eficacia a este discurso, promovido (y financiado) por los grandes oligarcas, y que ha encontrado en figuras tan dispares (pero tan íntimamente ligadas) como

“Algunos de estos movimientos ultra utilizan precisamente un falso concepto de confesionalidad para imponer su verdadera religión: el culto al poder”

Donald Trump en Estados Unidos, Javier Milei en Argentina, AfD en Alemania (que la ultraderecha tenga opciones reales de gobernar en España, lo haga en Italia o pueda hacerlo en Alemania da que pensar), Orbán en Hungría, Bolsonaro en Brasil o Santiago Abascal en España, una correa de transmisión, y que utiliza con éxito la dinámica de la confrontación y los discursos de trazo grueso para deslegitimar la política como herramienta útil para transformar la realidad.

Hablamos de una crisis institucional, pero también cultural, económica e identitaria. Nos hemos «acostumbrado» a vivir en una sociedad democrática, asumiendo que teníamos una serie de derechos conquistados y que jamás iban a perderse. La falta de debate, el progresivo poder del mercado y de los poderes «neutros» (el dinero, supuestamente, no es de derechas o de izquierdas, o eso nos han vendido), la globalización de la indiferencia y la progresiva «anestesia» de una sociedad dormida mientras los monstruos trabajan en silencio han potenciado esta sensación.

La sociedad se ha ido despolitizando; los problemas colectivos se han ido haciendo cada vez más individuales, menos «nuestros». Y en ese caldo de cultivo ha ido creciendo la ultraderecha, asumiendo discursos de supuesta crítica social que históricamente eran propios de la izquierda: la justicia social se ha disfrazado de «los extranjeros nos roban las ayudas a la vivienda, el trabajo, las prestaciones sociales»; los derechos de los trabajadores son defendidos por quienes siempre han ejercido de explotadores, y la desigualdad se observa como un «castigo» para quienes no defienden los auténticos valores, que nadie discute desde el otro lado de la trinchera. A lo sumo, se habla de movimientos de extrema derecha, sin entrar a analizar qué se esconde detrás de ello.

Todo ello, alimentado por la «teología de la prosperidad»,[3] que hunde sus raíces en las diatribas neopentecostales de Estados Unidos y que son el germen del movimiento MAGA. Paradójicamente, son los jóvenes (varones; la mujer todavía nos saca, por fortuna, del pozo de la desilusión), los barrios obreros y los pueblos, históricamente sectores vinculados a la izquierda, los caldos de cultivo del ascenso —¿imparable?— de la extrema derecha. De ahí a hablar de «prioridad nacional» o de azuzar la «caza al migrante», como sucedió hace meses en Torre Pacheco, va un paso, aunque sea a costa de criticar al mismísimo Vaticano.

Lo identitario se ha transformado en imágenes: el inmigrante, musulmán y, por tanto, extranjero; un gobierno anticatólico que quiere volar el Valle de los Caídos; la proliferación de grupos como Abogados Cristianos, Hazte Oír o pseudomedios como *Infovaticana*, vinculados al mismo entorno que fomenta los *think tanks* de la sobrina de Le Pen en España,[4] la Fundación Disenso o los cargos operativos de Vox, autodenominados defensores de la auténtica España. La «católica», claro. «Su» España católica, por más señas.

En este contexto, la democracia corre el riesgo de vaciarse de contenido. Las elecciones continúan celebrándose, las instituciones siguen funcionando (al menos, en lo formal), pero desaparece la convicción de que la acción política pueda modificar la realidad de los ciudadanos, que quedan convertidos en espectadores de procesos que escapan al auténtico control democrático.

---

[3] Spadaro, A., y Figueroa, M. (29 de abril de 2022).“Teología de la Prosperidad. El peligro de un «Evangelio diferente»”. *La Civiltà Cattolica*. https://www.laciviltacattolica.es/2022/04/29/teologia-de-la-prosperidad-el-peligro-de-un-evangelio-diferente/

[4] Bastante, J. (20 de diciembre de 2022). “La ultraderecha toma posiciones para intentar desalojar a los hombres del Papa de la Conferencia Episcopal”. *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/sociedad/ultraderecha-toma-posiciones-desalojar-hombres-papa-conferencia-episcopal_1_9800530.html

Mientras crecen los discursos identitarios, vinculados a una supuesta verdad revelada, también en lo político, la laicidad adquiere una relevancia plena. Una laicidad que, lejos de ser entendida única y exclusivamente como la radical separación entre la Iglesia (las instituciones religiosas) y el Estado —una tarea todavía pendiente en España, como acabamos de ver en el viaje de León XIV—, debe reivindicar su potencial como generadora de una cultura política basada en la libertad de conciencia, la autonomía moral de las personas, la igualdad de trato y la construcción de un espacio público compartido en el que ninguna cosmovisión particular (sea o no religiosa, porque algunos de estos movimientos ultra utilizan precisamente un falso concepto de confesionalidad para imponer su verdadera religión: el culto al poder) pueda imponerse como verdad absoluta.

En otras palabras: toca reivindicar la laicidad como un motor para reactivar la adormecida democracia activa, y frenar la escalada hacia el autoritarismo que estamos viviendo.

Y eso se ejerce mediante la crítica a la actuación de los poderes establecidos: el ejecutivo, el legislativo y el judicial, pero también el empresarial y, por razones obvias, el de los medios de comunicación. Revestidas de discursos aparentemente neutrales, lo cierto es que las decisiones políticas y judiciales implican elecciones morales, ideológicas y, en último término, de poder (y acceso a este). Decidir cuánto se invierte en educación, qué modelo sanitario se financia o cómo se distribuye la riqueza son cuestiones profundamente políticas.

Presentarlas como simples problemas técnicos tiene un efecto muy concreto: sustraerlas del debate democrático. No es lo mismo —porque no puede serlo— defender (y financiar) la sanidad o la educación públicas que promover (y financiar) los seguros privados o los centros concertados y privados. Sobre todo si, como sucede, la sobrefinancia-

ción de unos implica —porque lo hace— la infrafinanciación de servicios que deberían ser de todos. Y una sociedad con menos educación, con menos sanidad, con menos acceso a los servicios en plano de igualdad, es una sociedad menos democrática.

Frente a ello, toca reivindicar el pensamiento laico, que históricamente surgió como crítica a los monopolios ideológicos y religiosos que fomentaban una visión única del mundo. En esta extraña globalización que vivimos, donde paradójicamente lo único que se ha globalizado es la desigualdad, donde la brecha entre ricos y pobres es más grande que nunca, donde carecemos de líderes realmente globales (probablemente, el único sea el papa de Roma, que no es precisamente una figura democrática o laica), es imprescindible abogar por la pluralidad de visiones, no para construir una sociedad donde no haya valores comunes, sino más bien lo contrario: para asegurar que esos valores —igualdad, justicia, dignidad, derechos— sean universalmente posibles para todos y todas.

Hago una precisión, seguramente innecesaria: ser laico no significa negar la existencia de convicciones profundas. Yo me confieso católico y profundamente laico. Porque sin democracia no hay futuro. Y sin constante crítica a los poderes, también al religioso —que existe, por más que unos hablen de secularización y otros de «giro católico»—, la democracia se adormece. Y entonces regresan los monstruos del autoritarismo. En este punto, la libertad de conciencia debe ser defendida como uno de los fundamentos democráticos. La libertad de creer, de no hacerlo, y de defender su postura sin privilegios, pero también sin coerciones, resulta imprescindible para dar credibilidad a una auténtica laicidad. Ello también implicará la revisión de privilegios de algunas confesiones (los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979 deberían ser revisitados de inmediato), pero no la prohibición de la presencia de lo religioso, como parte de esa democracia que queremos defender.

“La laicidad no combate las creencias, sino las imposiciones de estas al conjunto de la sociedad.”

Una sociedad democrática solo puede prosperar cuando sus miembros son capaces de pensar por sí mismos, contrastar argumentos, revisar creencias y participar activamente en la construcción del bien común. Allí donde predomina el conformismo, la obediencia ciega o la aceptación acrítica de las autoridades, la democracia se debilita.

La libertad de conciencia exige educación crítica. Exige acceso al conocimiento. Exige espacios de deliberación pública. Exige pluralismo informativo. Exige igualdad material suficiente para que las personas puedan ejercer efectivamente su autonomía.

Por ello, la defensa de la laicidad no puede limitarse a la regulación de las relaciones entre Iglesia y Estado. Implica también una defensa activa de las condiciones sociales que hacen posible la autonomía ciudadana. La escuela pública, la universidad, los medios de comunicación independientes, las bibliotecas, los espacios culturales y las organizaciones sociales forman parte de esta infraestructura democrática de la conciencia. Cuando estas instituciones se debilitan, la libertad corre el riesgo de convertirse en una mera declaración jurídica sin contenido.

Frente a la libertad crítica, los dogmatismos, que regresan con fuerza después de la derrota del fascismo, hace casi un siglo. La primera parte de este siglo XXI nos ha devuelto discursos basados en teorías conspirativas, movimientos ultranacionalistas, racismo, misoginia, pseudociencias y fundamentalismos identitarios, que comparten una característica común: aportan soluciones simples para problemas complejos. Nos explican cómo funciona la realidad de manera breve, atractiva y sin matices. La pasividad en la respuesta crítica de la sociedad ha servido como potenciador de esta estrategia, que tiene en las redes sociales y la inteligencia artificial unos aliados imprescindibles.

Uno de los enemigos de estos movimientos es la cultura de la memoria, que permite fomentar el derecho a no estar de acuerdo. Porque la democracia también es eso, la convivencia entre distintos desde

algunos principios innegociables. Porque la convivencia no exige unanimidad, sino reglas compartidas. Unidad en la diversidad, que dirían los clásicos. La legitimidad de la pluralidad frente a los que piensan que la diversidad es una amenaza a la tradición, a los «auténticos» valores, a lo que nos define (y nos excluye) como «españoles de bien».

El otro, el diferente, convertido en enemigo, es causa de todos los males. El inmigrante como delincuente, el feminismo o el colectivo LGTBI como demoledores de la familia tradicional, la política como símbolo de corrupción, la violencia como respuesta legítima ante la crisis identitaria y cultural de nuestra sociedad.

Cuando desaparecen las expectativas de mejora social, surge la tentación de buscar culpables. El inmigrante, las mujeres organizadas o las personas LGTBI se convierten en objetivos de campañas de estigmatización que canalizan frustraciones hacia formas de exclusión. Todo ello, desde una mirada pseudoconfesional, que no resiste el mínimo debate teológico o social, pero que se impone en mitad de escándalos de corrupción política y judicial, crisis económica, subida de los alquileres, precio de la vivienda o precariedad laboral, que impide la emancipación real y abre la puerta al control de las conciencias.

De ahí que resulte, en mi opinión, más necesaria que nunca una laicidad inclusiva, que consagre el respeto a las personas creyentes y critique con dureza los males intrínsecos de la religión institucionalizada. La laicidad no debe expulsar las convicciones religiosas del espacio público, sino impedir que cualquiera de ellas —religiosa o no— pueda convertirse en privilegio político.

Porque, también en lo religioso, las sociedades contemporáneas son irreversiblemente plurales. En ellas conviven creyentes de distintas tradiciones religiosas, personas agnósticas, ateas y quienes desarrollan formas alternativas de espiritualidad. La defensa de la democracia

no debe eliminar esta diversidad, sino construir marcos de convivencia que permitan su expresión en igualdad de condiciones.

La laicidad aparece entonces como garantía de pluralismo. No protege únicamente a quienes no creen. Protege también a quienes creen de manera distinta a la mayoría. Y protege especialmente a las minorías frente a cualquier intento de imposición cultural o religiosa. Enriquece el espacio público, sin privilegios.

Desde esta óptica, la laicidad no empobrece el espacio público. Lo enriquece. Permite que múltiples voces participen en el debate común sin que ninguna disponga de privilegios institucionales.

Los nuevos dogmas del «sentido común»

Uno de los grandes éxitos de las propuestas neoliberales ha sido su capacidad para presentarse como la descripción objetiva de lo que está pasando. *Que no te la cuenten*, se llama el canal de un sacerdote argentino, hijo del «carnicero de Salta», Javier Olivera Ravasi,[5] y que causa furor entre los devotos del revisionismo democrático en Occidente. No propone nada: simplemente, las cosas son así. Es el «sentido común» de Vox, que plantea después «prioridades nacionales» o normaliza la marginación del diferente. Lo normal. Lo «nuestro».

Esta operación, que como hemos comentado tiene carácter global, también ejerce una presión insostenible sobre el sistema democrático. La ciudadanía ya no decide entre alternativas, sino que ha de gestionar las consecuencias de las decisiones adoptadas en otros espacios. Porque la realidad es inevitable. Y la «teología de la prosperidad» con-

[5] https://www.quenotelacuenten.org/

sagra al que tiene éxito. Quien triunfa lo tiene merecido. Quien está tirado en arroyo, también.

Esta narrativa, como todas las implementadas por estos sectores, contiene una parte de verdad. Solo una parte: valora el esfuerzo, el conocimiento, la iniciativa. Sin embargo, consagra la meritocracia, invisibilizando las desigualdades estructurales que impiden que cualquier persona que se esfuerce y tenga iniciativa pueda acceder al conocimiento en plano de igualdad. El «sentido común» promueve la desigualdad y, en último caso, la brecha entre ricos y pobres.

La calidad de la educación recibida, el origen social, la renta familiar, el género, la pertenencia étnica o las redes de apoyo condicionan decisivamente las oportunidades disponibles para cada individuo. Ignorar estos factores equivale a naturalizar la desigualdad.

La democracia activa, en cambio, exige ciudadanos capaces de comprender la complejidad sin renunciar a su derecho a decidir, manteniendo su libertad crítica frente a la antipolítica y el auge de las respuestas autoritarias, que pretenden, precisamente, lo contrario. El autoritarismo, como el dogma religioso, aspira a sociedades obedientes, maleables, sin capacidad crítica.

En las últimas décadas hemos asistido a una paradoja significativa. Mientras disminuye la confianza en los partidos tradicionales, aumentan los apoyos a movimientos que prometen soluciones simples, inmediatas y contundentes para problemas extremadamente complejos. Y es que la antipolítica, que rechaza las instituciones y el pluralismo, se acoge a los mecanismos del sistema para reventarlo desde dentro, con la excusa de restaurar el orden perdido, que aporta una seguridad frente a las dudas del presente y respuestas firmes e innegociables frente a la necesidad del consenso, clave en democracia. Lo diverso se convierte en amenaza, y los derechos, que dábamos por supuestos, en privilegios que blandir frente al diferente, al extraño, al otro.

Cuando las instituciones democráticas dejan de ofrecer horizontes de futuro, otros actores ocupan ese espacio simbólico. ¿Qué hacer ante esta amenaza? Reconstruir una cultura democrática, capaz de dar la batalla al autoritarismo. Ahí vuelve a entrar la laicidad como barrera contra la uniformidad, el dogma o la obediencia ciega.

Del diagnóstico a la acción: una agenda laica para la democracia del siglo XXI

Pero si la laicidad quiere convertirse en una herramienta democrática efectiva, debe trascender el ámbito estrictamente institucional y proyectarse sobre el conjunto de la vida pública. En primer lugar, en su ámbito fundacional, la educación pública. Un espacio único para la formación y la transformación ciudadana, que en los últimos tiempos se enfrenta a desafíos que la ponen en serio riesgo.

Una escuela pública que valore la diversidad, el cuestionamiento continuo y la formación del espíritu crítico es la receta fundamental para que los futuros ciudadanos tengan armas para combatir las ideologías del pensamiento único. Desde la escuela, pero también desde los organismos públicos, es preciso fortalecer espacios de encuentro entre personas e instituciones con pensamientos y convicciones diferentes. También las confesiones tienen un papel, más allá del que puedan aportar en las sacristías: si los ciudadanos con convicciones religiosas no ponen en valor su aportación a las sociedades democráticas, será más fácil resbalar hacia el abismo autoritario. Las convicciones religiosas, espirituales e ideológicas deberían ser un marco para la convivencia, no para el enfrentamiento. En este sentido, convendría caminar hacia una igualdad de trato entre las instituciones religiosas, y de estas con el Estado. Desde la laicidad que implica la no discriminación y la libertad de culto, pero también la rotunda diferenciación Iglesia-Estado.

El protagonismo institucional que, cincuenta años después de la muerte de Franco, seguimos advirtiendo en nuestra sociedad supuestamente laica indica que queda mucho por hacer. Y una conversación pendiente entre las religiones y cómo adaptarse a las democracias occidentales. No podemos olvidar que las democracias han surgido en contextos de tradición judeocristiana. Pero tampoco, que, más allá de las creencias, existe una virtud que nos iguala: la ciudadanía. Las dos ciudades de las que hablaba San Agustín deberían ser compatibles, partiendo de la base de que la «ciudad de Dios» solo puede hacerse realidad en el día a día de la «ciudad del hombre». O, dicho de otra manera, que las confesiones religiosas tienen sentido dentro de una sociedad laica. Aunque algunas ideologías nos intentan demostrar lo contrario, atrás quedaron los tiempos en que las normas de comportamiento giraban en torno a idearios confesionales, y no a una ética compartida (en la que pueden convivir perfectamente muchos de los postulados de las creencias religiosas).

En todo caso, resulta fundamental recuperar la dimensión colectiva de la política y la concepción de una auténtica democracia, que va mucho más allá de la participación en unas elecciones, el cumplimiento de la ley o el mantenimiento del orden. La democracia se va construyendo día a día, sin pensar que hemos llegado a la meta, sino trabajando para ampliar derechos y oportunidades para todos y entre todos.

Conclusión: una respuesta ciudadana

Vivimos en tiempos de polarización, en los que los discursos absolutistas y homogéneos van ganando terreno a velocidad de vértigo, sin que desde el otro lado se ofrezca una respuesta en clave de valores que llegue al conjunto de la ciudadanía. Nos enredamos en debates estériles, fomentamos la división y consideramos la diferencia como

algo a combatir, y no de lo que aprender. La diversidad comienza a convertirse, de manera alarmante, en una amenaza para una supuesta estabilidad.

Sin embargo, como nos demuestra la historia, son precisamente las sociedades más abiertas, plurales y democráticas las que no eliminan las diferencias, sino que las gestionan de forma pacífica para convertirlas en factores de crecimiento. La democracia crece cuando aprende a integrar todas las sensibilidades que aceptan un consenso de valores éticos: la igualdad, la justicia social, la libertad o la participación crítica, entre ellas.

En este campo, la laicidad puede ofrecer un marco común, que permita —y fomente— la coexistencia de convicciones diversas sin exigir la renuncia a ninguna de ellas. El espacio público laico no obliga (y no debería hacerlo) a las personas a abandonar sus creencias religiosas, filosóficas o morales. Lo que exige es que ninguna de ellas pueda imponerse como criterio exclusivo de organización colectiva.

Esta distinción resulta esencial, porque la laicidad no combate las creencias, sino las imposiciones de estas al conjunto de la sociedad. Esto es especialmente relevante cuando algunos proyectos políticos pretenden definir quiénes pueden formar parte de la comunidad y a quiénes hay que dejar fuera. Porque la laicidad, precisamente, nos enseña que la condición de ciudadano no la marca la religión, el origen, el género o la condición sexual, sino un proyecto común compartido en igualdad que busque la ampliación de derechos (que no derivan en menoscabo de otros derechos) para todos, y no solo para unos pocos elegidos.

En el fondo, se trata de un debate mucho más sencillo: el de la libertad frente al autoritarismo, el del proyecto común en la diversidad frente

a la uniformidad que anula las diferencias. Porque la democracia necesita ciudadanos (y ciudadanas) libres, críticos y conscientes de que los derechos deben protegerse, y ejercerse, en todo momento. Porque la democracia es un proceso continuo que no debe descuidarse, pues sus enemigos esperan la oportunidad (sea en forma de crisis económica, migratoria, sanitaria o de otra índole) para ponerla en cuestionamiento.

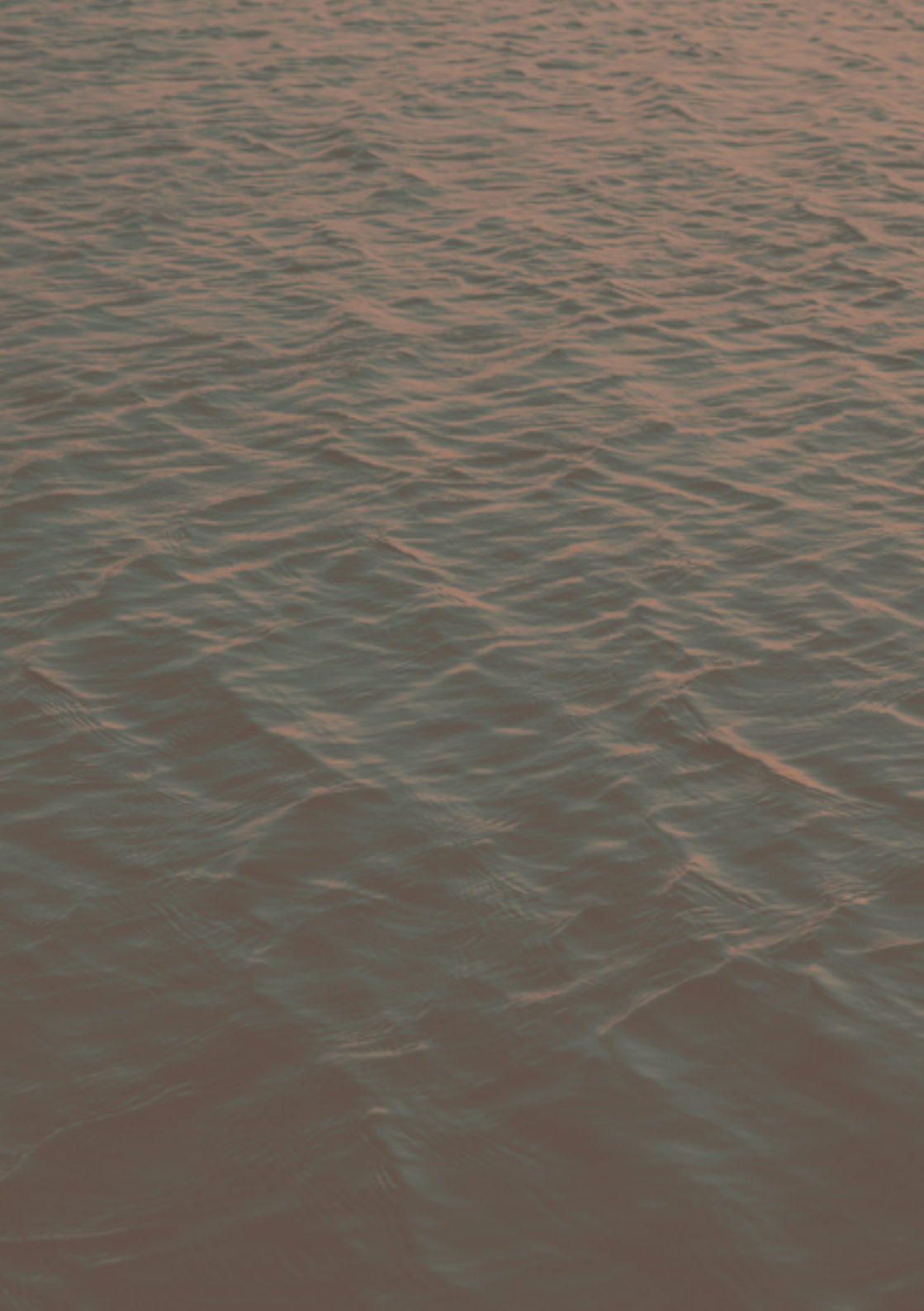
Mientras los discursos reaccionarios apelan al miedo y a la exclusión, la tradición laica apela a la cooperación entre iguales. Mientras los nuevos dogmatismos prometen certezas absolutas, la cultura democrática acepta la complejidad. Mientras el autoritarismo busca la obediencia, la laicidad fomenta la autonomía.

Esta diferencia no es únicamente filosófica. Tiene consecuencias prácticas para el modo en que imaginamos el futuro. Porque la democracia no consiste en ganar elecciones, aprobar normas y leyes, o controlar un Consejo de Ministros. La democracia es un modo de entender la vida en sociedad, trabajando con los que piensan distinto a nosotros, acordando con ellos, construyendo desde y con ellos, generando procesos colectivos que vayan desde lo más pequeño (la comunidad o la escuela) al Parlamento, y de vuelta, defendiendo derechos que en principio no nos afectan (la democracia es el arte de mejorar la vida de todos), y renunciando a las verdades absolutas, más propias de regímenes autoritarios que de una verdadera experiencia de comunión. Y aquí hablo también de procesos participativos en el interior de las confesiones religiosas y de la participación de personas creyentes, como ciudadanos comprometidos, en la construcción de dichos procesos.

Estamos a tiempo de frenar la deriva autoritaria, y tal vez lo hagamos. Pero incluso en ese caso faltaría por aprender una gran lección: la solución no está en responder ante los movimientos reaccionarios,

sino fundamentalmente adelantarse a ellos, promoviendo relaciones entre todos los actores sociales, culturales y cívicos para que los enemigos de la democracia no lleguen a tener la fuerza suficiente como para amenazar las instituciones. Algo que ya está sucediendo. Porque, cuando vemos que partidos con un claro sesgo antidemocrático alcanzan una quinta parte de los votos, tenemos un serio problema que hay que combatir a corto plazo, y trabajar con una mirada larga.

Debemos reconstruir tejido social, renovar la confianza en las instituciones, comprometernos en la transparencia, la rendición de cuentas y la conducta intachable de nuestros representantes. Somos los ciudadanos quienes los elegimos; seamos nosotros quienes cuidemos de que el uso del poder no derive en aventuras antidemocráticas. Esa es la clave para construir un futuro entre todos. Y, para ello, debemos mantener canales abiertos, fomentarlos. Tenemos una conversación (varias conversaciones, en realidad) pendiente.



Cuando la democracia no cuenta con la juventud

Pilar M. Blasco Climent

Existe una tendencia recurrente a analizar la relación entre juventud y democracia desde el diagnóstico de la desafección. Cada cierto tiempo reaparece la preocupación por una generación que supuestamente se siente menos interesada por la política y más distante de las formas tradicionales de participación, aunque los datos determinen que el interés por la política sigue subiendo desde 1988. Sin embargo, este punto de partida contiene varios problemas. El primero consiste en hablar de la juventud como si se tratara de una categoría homogénea, como si todas las personas jóvenes compartieran las mismas condiciones materiales, preocupaciones o experiencias vitales. El segundo, y probablemente más importante, es asumir que el problema se encuentra únicamente en la relación que las personas jóvenes mantienen con la democracia y no preguntarnos qué está ocurriendo con nuestras democracias para que una parte creciente de la ciudadanía perciba que sus problemas no encuentran respuesta en ellas.

Esta cuestión resulta especialmente relevante porque la crisis de confianza institucional no es un fenómeno exclusivamente juvenil ni exclusivamente español. Vivimos un momento histórico marcado por transformaciones profundas que afectan a buena parte de las democracias occidentales, como puede ser el debilitamiento de algunos espacios tradicionales de participación colectiva, la sensación de que los grandes problemas de nuestro tiempo no encuentran soluciones efectivas, la desinformación, la polarización política o el avance de discursos autoritarios. A esto se le suma, en especial para las personas jóvenes, la crisis climática, el aumento de las desigualdades, las difi-

cultades de acceso a la vivienda, la transformación de los mercados laborales o los efectos de la digitalización, los cuales están reconfigurando la manera en que las personas se relacionan con la política y con las instituciones democráticas. En este escenario, las personas jóvenes no constituyen una excepción; hemos crecido en un contexto marcado por múltiples crisis encadenadas, desde la crisis financiera de 2008 hasta la pandemia o la creciente precarización de las trayectorias laborales. Al mismo tiempo, se relacionan cotidianamente con entornos digitales que aceleran la circulación de información, amplifican los conflictos y favorecen formas de interacción política mucho más inmediatas y emocionales.

La democracia nunca ha consistido únicamente en votar cada cuatro años. Si algo caracteriza a las sociedades democráticas es precisamente la existencia de espacios donde las diferencias pueden expresarse, confrontarse y encontrar mecanismos de resolución colectiva. La democracia no surge de la ausencia de conflicto, surge de la capacidad de gestionar ese conflicto sin romper el marco común que permite seguir conviviendo. Lo que estamos observando tiene mucho más que ver con la forma en que nuestras democracias están siendo capaces, o incapaces, de responder a los conflictos y necesidades que atraviesan la vida de las personas. Durante demasiado tiempo hemos tendido a identificar la estabilidad democrática con la desaparición de las tensiones sociales. Sin embargo, las sociedades democráticas son, por definición, sociedades plurales. Están atravesadas por intereses distintos, proyectos políticos diferentes y visiones contrapuestas sobre cómo organizar la vida en común. El desacuerdo no representa una amenaza para la democracia (siempre y cuando se plantee dentro de los derechos humanos); de hecho, constituye una de sus condiciones de existencia. Cuando los conflictos no encuentran cauces democráticos de expresión, no desaparecen, tampoco se resuelven por sí solos; lo que ocurre es que buscan otros lugares desde los que manifestarse. Es decir, el problema aparece cuando las instituciones dejan de ser

percibidas como espacios capaces de canalizar esos desacuerdos y transformarlos en respuestas políticas. En los casos más preocupantes, pueden incluso traducirse en la aparición de discursos autoritarios que prometen soluciones simples a problemas extraordinariamente complejos.

Lo que la experiencia de las personas jóvenes nos muestra es una democracia que tiene dificultades para gestionar el desacuerdo, para generar espacios de encuentro entre diferentes y para responder a conflictos que afectan directamente a las condiciones materiales de vida de una parte importante de la población. Cuando una generación observa que cuestiones tan centrales como el acceso a la vivienda, la estabilidad laboral o la posibilidad de desarrollar un proyecto de vida autónomo permanecen sin respuestas suficientes, no resulta extraño que busque otras maneras desde las que intentar influir sobre la realidad. Es precisamente aquí donde aparece una de las principales confusiones presentes en el debate actual sobre participación política. Con frecuencia se plantea que estamos asistiendo al surgimiento de formas completamente nuevas de implicación ciudadana, radicalmente diferentes de las que existían en el pasado. Ahora bien, quizá la cuestión sea otra: por qué una parte creciente de esa participación se produce fuera de los espacios institucionales tradicionales y qué nos dice eso sobre la capacidad de nuestras democracias representativas para reconocer, integrar y compartir poder con quienes quieren formar parte de ellas.

Participar mientras sobrevivimos

En demasiadas ocasiones se analiza la participación juvenil como si todas las personas salieran del mismo punto de partida, como si la decisión de implicarse en una asociación, formar parte de una organización o participar en procesos de incidencia política dependiera

únicamente del interés o del compromiso de cada cual. No obstante, la realidad es bastante más compleja. La participación nunca ha dependido exclusivamente de la voluntad individual; participar requiere tiempo, recursos, estabilidad y la sensación de que el esfuerzo invertido puede tener algún impacto sobre la realidad. No participa igual quien dispone de redes de apoyo y estabilidad vital que quien encadena trabajos temporales, cambios constantes de residencia o dificultades para planificar su futuro más inmediato.

Las dificultades de emancipación que atraviesan actualmente las personas jóvenes constituyen probablemente uno de los mejores ejemplos de esta situación. Durante años se ha hablado de la vivienda como un problema social, económico o generacional; lo es, pero también es un problema democrático. Resulta difícil construir vínculos estables con una comunidad, implicarse en proyectos colectivos o participar de forma continuada en organizaciones cuando una parte importante de la población joven no sabe si podrá seguir viviendo en el mismo lugar dentro de unos meses. La imposibilidad de acceder a una vivienda digna no solo limita la autonomía personal; también reduce las oportunidades para desarrollar relaciones comunitarias duraderas, formar parte de espacios asociativos o participar en procesos de transformación social que requieren continuidad en el tiempo. Algo similar ocurre con la precariedad laboral. Durante años hemos normalizado que buena parte de la juventud encadene contratos temporales, jornadas irregulares, salarios insuficientes o situaciones de incertidumbre permanente, pero pocas veces reflexionamos sobre las consecuencias democráticas de esta realidad. Cuando el horizonte vital está marcado por la inseguridad, resulta mucho más difícil participar, sobre todo en contextos donde toque asumir responsabilidades colectivas que exigen permanencia, dedicación y planificación.

“Nunca había existido una generación (...) tan conectada con los debates públicos globales. A la par que esa generación siente que tiene muy poca capacidad real para influir”

Esta situación genera una paradoja especialmente significativa. Nunca había existido una generación tan formada, tan informada y tan conectada con los debates públicos globales. A la par que esa generación siente que tiene muy poca capacidad real para influir sobre las decisiones que afectan a sus vidas. La combinación entre una elevada conciencia sobre los problemas existentes y la percepción de que las instituciones no ofrecen respuestas suficientes alimenta una sensación de frustración que atraviesa buena parte de las experiencias juveniles contemporáneas.

Esta frustración no debe confundirse con apatía; de hecho, ocurre precisamente lo contrario. Buena parte de las movilizaciones juveniles de los últimos años nacen de la convicción de que determinados problemas requieren respuestas urgentes y de que esas respuestas no están llegando con la rapidez necesaria. Las movilizaciones por la justicia climática impulsadas por Fridays for Future, las huelgas feministas, las protestas por el derecho a la vivienda, las iniciativas de solidaridad surgidas en contextos de emergencia o las movilizaciones por Palestina muestran que las personas jóvenes continúan sintiéndose interpeladas por los asuntos públicos y siguen buscando formas de intervenir sobre ellos.

La respuesta social que siguió a la dana de octubre de 2024 constituye un ejemplo especialmente revelador de esta realidad. Durante los primeros días de la emergencia, cuando la magnitud de la situación desbordó la capacidad de respuesta inmediata de las administraciones, miles de personas se movilizaron para cubrir necesidades básicas, coordinar tareas de apoyo y sostener redes de ayuda mutua en los municipios afectados. Lejos de ser una participación espontánea y desorganizada, la investigación *Organizar lo urgente: juventud y acción colectiva ante emergencias climáticas. El caso de la dana*, impulsada por el Consejo de la Juventud de España, muestra que las personas jóvenes desempeñaron un papel central en esta respuesta colectiva y

que, además, fueron el grupo con mayor disposición a implicarse en acciones de voluntariado ante situaciones de emergencia. Los datos del estudio señalan que las personas de entre 25 y 29 años fueron las más proclives a participar y que la implicación resultó especialmente estable y duradera entre quienes ya formaban parte de asociaciones u otros espacios de participación organizada. Más de la mitad de las personas que colaboraron en tareas de ayuda realizaban voluntariado de manera habitual antes de la emergencia, y una parte significativa ya estaba vinculada al tejido asociativo.

Las personas jóvenes siguen participando, pero lo hacen adaptando sus formas de implicación a las condiciones materiales en las que viven y a lo que la sociedad y, sobre todo, las instituciones les permiten. Esto conecta con el taburete de la participación: para participar es necesario saber, poder y querer. Cuando existe la motivación individual (querer), pero no existen las condiciones materiales (poder) y cada vez hay una mayor exigencia de conocimientos (saber), *de facto* se limita la participación. Las asociaciones continúan siendo espacios fundamentales de participación democrática, pero enfrentándose a estas problemáticas se genera una situación en la que buena parte de su energía termina concentrándose en garantizar la propia supervivencia de la organización. El resultado es que organizaciones que deberían dedicar la mayor parte de sus recursos a generar participación terminan destinando una parte considerable de ellos a resolver cuestiones burocráticas.

En este contexto, tampoco resulta extraño que ganen peso formas de participación más flexibles, más puntuales y aparentemente más individuales. Participar a través de campañas digitales, movilizaciones concretas o acciones vinculadas a causas específicas exige, en muchos casos, menos recursos que sostener una implicación prolongada en organizaciones estructuradas. Esto no significa necesariamente que estas formas de participación sean mejores o peores; significa que res-

ponden a las condiciones reales en las que muchas personas jóvenes se encuentran. De hecho, uno de los principales errores a la hora de analizar estos fenómenos consiste en establecer una oposición artificial entre las formas tradicionales y las nuevas formas de participación. La cuestión no debería plantearse en términos de sustitución, sino de complementariedad, atendiendo, por una parte, las demandas del tejido participativo y, por otra parte, generando alianzas con los nuevos movimientos que se están generando.

La democracia necesita lugares donde encontrarse

Existe una dimensión de la participación política que suele quedar fuera de muchos análisis y que, sin embargo, resulta fundamental para comprender las transformaciones que estamos viviendo. La participación no ocurre en el vacío; necesita espacios, tiempos y relaciones que la hagan posible; necesita lugares donde las personas puedan encontrarse, compartir preocupaciones, construir confianza y reconocerse como parte de algo colectivo. Dicho de otra manera, la democracia no se sostiene únicamente sobre instituciones, normas o procedimientos; también se sostiene sobre vínculos sociales, sobre comunidades y sobre espacios donde esos vínculos puedan construirse.

Esta cuestión adquiere una relevancia especial cuando hablamos de juventud. Buena parte del debate público se ha centrado en analizar el impacto de las redes sociales, la digitalización o las nuevas formas de comunicación política, pero con frecuencia se ha prestado mucha menos atención a otro fenómeno igual de importante: la progresiva desaparición o debilitamiento de muchos de los espacios físicos donde históricamente las personas jóvenes se encontraban, se organizaban y participaban. Esto no es una cuestión inocente; cada vez hay más privatizaciones, cada vez hay más prohibiciones. Donde antes se

podía jugar ahora hay un cartel de «prohibido jugar con la pelota»; donde antes había plazas y bancos ahora hay establecimientos o plazas no acondicionadas a las realidades climáticas actuales. ¿Dónde va una persona cuando deja de tener una edad aceptable para estar en un parque infantil? Todo esto ha ocurrido en un contexto en el que se nos ha relegado al ámbito digital, sin ser conscientes de lo que ello suponía o de los retos que estaban sin resolver.

Esta transformación tiene consecuencias que van mucho más allá de la propia participación. Vivimos en una sociedad que ofrece cada vez más formas de estar conectados y, al mismo tiempo, menos oportunidades para encontrarnos. Podemos acceder de manera inmediata a debates que ocurren en cualquier lugar del mundo, seguir la actualidad política en tiempo real o participar en conversaciones con personas que se encuentran a miles de kilómetros de distancia. A pesar de ello, cada vez resulta más difícil disponer de espacios cotidianos donde construir relaciones duraderas con quienes comparten nuestros barrios, nuestros centros educativos o nuestras preocupaciones más cercanas. No es casualidad que cuestiones como la soledad no deseada hayan adquirido una relevancia creciente en los últimos años. Tampoco es casualidad que muchas personas jóvenes expresen dificultades para encontrar espacios de pertenencia. Estas realidades no son fenómenos independientes; forman parte de una misma transformación social marcada por la individualización creciente de las trayectorias vitales y por la pérdida de algunos de los espacios que tradicionalmente actuaban como lugares de encuentro y construcción comunitaria. Esto conlleva, en esencia, un problema democrático, porque una democracia saludable necesita lugares donde las personas puedan deliberar, organizarse, construir propuestas y aprender a convivir con quienes piensan diferente.

Es precisamente aquí donde el asociacionismo adquiere una importancia que a menudo pasa desapercibida. Con frecuencia se habla

de las asociaciones juveniles como si fueran únicamente espacios de ocio, como si fueran un lugar donde «aparcar» a la persona joven o al niño, niña, pero realmente estos espacios tienen una función social y democrática mucho más potente, ya que, en muchos casos, son los primeros espacios donde una persona joven aprende a tomar decisiones colectivamente, a debatir con otras personas, a asumir responsabilidades compartidas, a gestionar conflictos o a construir consensos. Son espacios donde la democracia deja de ser un concepto abstracto para convertirse en una práctica concreta.

Desde esta perspectiva, el asociacionismo juvenil no puede entenderse simplemente como una forma más de participación, entre otras muchas. Constituye una auténtica infraestructura democrática. Del mismo modo que una sociedad necesita escuelas para garantizar el derecho a la educación o centros de salud para garantizar el derecho a la atención sanitaria, también necesita espacios donde las personas puedan aprender a participar, organizarse colectivamente y ejercer una ciudadanía activa. Como ya se ha expuesto con anterioridad, quienes forman parte de estas organizaciones conocen bien las dificultades que atraviesan actualmente. Durante los últimos años, buena parte del tejido asociativo juvenil ha tenido que dedicar una cantidad creciente de esfuerzos a garantizar su propia supervivencia. Subvenciones que llegan tarde, convocatorias complejas, exigencias administrativas desproporcionadas para organizaciones sostenidas en gran medida por trabajo voluntario, aumento de los costes de alquiler de espacios o dificultades para acceder a recursos básicos son algunos de los obstáculos que enfrentan muchas entidades. En demasiadas ocasiones, el tiempo y la motivación que deberían destinarse a generar participación terminan absorbidos por la necesidad de sostener estructuras cada vez más frágiles.

Por eso, cuando se afirma que las nuevas generaciones participan de manera más individualizada, conviene preguntarse también hasta

qué punto las estructuras existentes están facilitando o dificultando la participación colectiva. En ocasiones se presenta esta individualización como una elección, vinculada a cambios de valores o estilos de vida, cuando quizás hay que hacer una lectura global, la cual responde a una cuestión mucho más material: resulta más sencillo participar de manera puntual que sostener compromisos prolongados.

Todo ello nos devuelve a una cuestión central para comprender los desafíos democráticos actuales. No se trata únicamente de analizar las formas de participación que están emergiendo, sino de preguntarnos qué condiciones estamos generando para que la participación colectiva pueda desarrollarse. Porque una democracia que pierde espacios de encuentro, que debilita su tejido asociativo y que dificulta la construcción de comunidad está debilitando también algunas de las bases fundamentales sobre las que se sostiene la participación ciudadana.

Compartir poder: el reto pendiente de la democracia representativa

Llegados a este punto, conviene volver a la pregunta que da origen a esta reflexión: ¿qué nos dicen las actuales formas de participación juvenil sobre los límites de la democracia representativa? Probablemente la respuesta no tenga tanto que ver con la aparición de formas completamente nuevas de implicación política como con una cuestión mucho más profunda: la dificultad de nuestras instituciones para incorporar de manera estable, efectiva y significativa la participación juvenil en los procesos de toma de decisiones.

Aunque los sistemas democráticos han desarrollado mecanismos sólidos para garantizar la representación política a través de procesos electorales, han avanzado mucho más lentamente en la creación de

“Una democracia que pierde espacios de encuentro, que debilita su tejido asociativo y que dificulta la construcción de comunidad está debilitando también algunas de las bases fundamentales sobre las que se sostiene”

espacios que permitan a la ciudadanía influir de manera continuada en las decisiones públicas una vez concluidas las elecciones. La participación suele ser bienvenida mientras no cuestione los ritmos, los procedimientos o las prioridades de las instituciones. Pero, cuando aspira a incidir realmente en la distribución del poder, las resistencias aparecen con mucha más claridad. Esta situación afecta al conjunto de la ciudadanía, pero adquiere una dimensión especialmente significativa en el caso de las personas jóvenes. Durante décadas se han impulsado políticas destinadas a la juventud, pero no siempre se ha garantizado la participación efectiva de las propias personas jóvenes en su diseño, implementación y evaluación. Con demasiada frecuencia, la juventud continúa ocupando el lugar de objeto de las políticas públicas en lugar de ser reconocida como un sujeto político con capacidad para definirlas y transformarlas.

Escuchar a la juventud es importante; consultarla también. Pero ninguna de estas cuestiones equivale a compartir poder, es decir, a no quedarse en una simple escucha de las demandas, sino a integrarlas y priorizarlas. Y ahí es donde se encuentra una de las principales limitaciones de muchos de los mecanismos participativos existentes. Se invita a participar, pero pocas veces se modifican las estructuras que determinan quién toma las decisiones finales. Se generan espacios de consulta, pero no necesariamente espacios de corresponsabilidad. Se recoge la opinión de las personas jóvenes, pero no siempre se garantiza que esa opinión tenga capacidad real de influir sobre las políticas que afectan a sus vidas.

Esta percepción ayuda a comprender una parte importante de la distancia que muchas personas jóvenes sienten respecto a las instituciones. No se trata únicamente de una cuestión de confianza, tampoco de una falta de interés por los asuntos públicos. En gran medida tiene que ver con la sensación de que la participación no siempre produce resultados tangibles, que los problemas permanecen durante años en

la agenda pública sin encontrar respuestas suficientes, ya que los espacios institucionales continúan siendo, en muchas ocasiones, poco permeables a quienes no forman parte de ellos. Cuando esto ocurre, las personas buscan otros lugares desde los que actuar. No porque hayan renunciado a la política, sino precisamente porque siguen creyendo en la necesidad de transformar la realidad. Ejemplos como los sindicatos de inquilinas, las movilizaciones climáticas, las manifestaciones por Palestina son expresiones de una ciudadanía que continúa organizándose porque entiende que los problemas colectivos requieren respuestas colectivas. Lo que cambia es el espacio desde el que se articula esa acción.

Por eso, el desafío que enfrentan nuestras democracias no consiste en convencer a las personas jóvenes de que participen; consiste en mejorar las condiciones de vidas materiales, en proporcionar espacios, en cumplir con los tiempos que requieren y demandan las personas que participan. Y para ello no basta con abrir nuevos canales de consulta o multiplicar los espacios participativos si estos no van acompañados de una reflexión más profunda sobre cómo se distribuye el poder y quién tiene capacidad real para influir sobre las decisiones públicas. Esto implica, en primer lugar, reconocer a la juventud como un actor político de pleno derecho. No como una generación en preparación para la ciudadanía futura, sino como una ciudadanía presente que ya está contribuyendo a sostener la democracia, a identificar problemas colectivos y a construir propuestas para abordarlos. Implica abandonar definitivamente aquellas miradas que interpretan a las personas jóvenes desde la carencia, la apatía o la falta de experiencia y empezar a reconocer la legitimidad de sus prácticas políticas, de sus espacios organizativos y de sus formas de participación. Implica también reforzar aquellas estructuras que permiten que la participación sea algo más que una experiencia puntual. El tejido asociativo juvenil necesita estabilidad, recursos y reconocimiento institucional, no porque las

asociaciones representen la única forma válida de participación, sino porque constituyen espacios fundamentales para la construcción de ciudadanía democrática. Si queremos una sociedad más participativa, necesitamos organizaciones capaces de sostener esa participación en el tiempo, y eso exige políticas públicas que entiendan el asociacionismo como una inversión democrática y no únicamente como una línea más de subvención.

Del mismo modo, resulta imprescindible recuperar y fortalecer los espacios físicos de encuentro. La democracia necesita lugares donde las personas puedan construir comunidad, debatir, organizarse y desarrollar proyectos compartidos. Necesita políticas urbanas que entiendan el espacio público como un bien común, y no únicamente como un lugar de tránsito o consumo. Al igual que también requiere regular el espacio digital y entenderlo como un continuo con el espacio físico.

También es necesario simplificar los procedimientos de participación y eliminar barreras que actualmente expulsan a una parte importante de la ciudadanía. Una democracia que exige elevados niveles de conocimiento técnico, disponibilidad temporal o capacidad burocrática para participar corre el riesgo de convertirse en un espacio accesible solo para quienes disponen de determinados recursos. Si queremos ampliar la participación, debemos hacerla más sencilla, más cercana y más compatible con las realidades cotidianas de las personas.

La democracia afronta hoy desafíos enormes, pero también dispone de una oportunidad, la de reconocer que la ciudadanía continúa organizándose, movilizándose y participando incluso cuando las estructuras tradicionales encuentran dificultades para canalizar esas acciones colectivas. Por eso, quizás la principal enseñanza que ofrecen las actuales formas de participación juvenil no sea que la democracia esté perdiendo a la juventud. Más bien señalan algo diferente: que la ju-

ventud sigue buscando formas de participar porque continúa creyendo que la acción colectiva puede transformar la realidad. La cuestión es si nuestras instituciones serán capaces de estar a la altura de esa voluntad. Porque, en última instancia, el problema no es que las personas jóvenes hayan dejado de creer en la democracia. El verdadero reto consiste en construir una democracia capaz de encontrarse con ellas, reconocerlas como protagonistas del presente y compartir con ellas la responsabilidad de imaginar y construir el futuro común.

Referencias bibliográficas

Consejo de la Juventud de España. (2026). *Posicionamientos sobre participación juvenil, democracia y juventud*.

Consejo de la Juventud de España. (2026). *DemocraZia con Z*. https://www.cje.org/democrazia_con_z/

Creando futuro 2.0. (2015). Bloque 1. *Más de una década. Metodologías participativas con jóvenes*. https://redasociativa.org/creandofuturo/wp-content/uploads/2015/12/cuaderno1.pdf

Fad Juventud. (2025). *Jóvenes, expectativas y malestar social*.

Fundación Ferrer Guardia. (2025). *Informe Ferrer Guardia 2025*. https://www.ferrerguardia.org/blog/publicaciones-3/informe-ferrer-guardia-2025-384

Instituto de la Juventud (INJUVE). (2024). *Informe Juventud en España 2024*. https://www.injuve.es/observatorio/demografia-e-informacion-general/informe-juventud-en-espana-2024-y-resumen-ejecutivo

Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Editorial Siglo XXI.

Valdés, A. (2026). *Auge. Género, juventud y extrema derecha*. Penguin Libros.



La radicalización digital y el papel de la manosfera y otras comunidades en la construcción y difusión de una nueva cultura política reaccionaria

Proyecto UNA

¿Juventud sin futuro?

Llevamos prácticamente una década alertando sobre el crecimiento de la nueva extrema derecha, y, con sus altos y sus bajos, no parece que ese aparente auge haya desaparecido o siquiera menguado. Ha tenido sus logros más o menos inesperados (la primera victoria de Donald Trump, las extravagancias de Milei o Bukele o el triunfo del Brexit) y sus límites y fracasos (la reciente derrota de Viktor Orbán, la eterna aspiración fallida de Le Pen o la caída de figuras como Salvini, que han dado paso a mutaciones aún más extremas). Con todo, esta nueva ultraderecha se ha mostrado reticente a desaparecer (el retorno de Trump o la victoria de Kast en Chile) y ha sido capaz de abrirse paso en los momentos más complicados y críticos, sacando partido de una pandemia o de los incesantes conflictos bélicos en los que el mundo se ha sumido.

Siendo este el escenario, ¿cómo podemos explicar esta incapacidad de frenar su avance y transformaciones? ¿En qué terreno hunde sus raíces esta extrema derecha para extraer los nutrientes que le permiten seguir fructificando? ¿Y qué podemos hacer si, a pesar de llevar tantos años hablando de ello, no parece que seamos capaces de revertir esta tendencia?

Para intentar enmarcar estas preguntas, que seguramente mucha gente progresista se está haciendo, no solo necesitamos una mirada histórica y no meramente coyuntural, sino también cuestionar la propia validez de las tesis desde donde se emiten. Sin negar que, obviamente, llevamos tiempo atascadas tratando de entender los porqués, también hemos sido bombardeadas con propaganda y discursos que nos impiden ver más allá de determinados hechos. Sí, existe un avance alarmante de tendencias conservadoras a muchos niveles de la sociedad y en estados muy diferentes. Pero si esto no es algo aislado ni excepcional tiene que ser porque hay causas que se pueden señalar y sobre las que se puede actuar. La cuestión es que, a menudo, estas causas no se señalan y tendemos a hablar del *auge* (una palabra tan repetida y ligada a la cuestión que ha titulado el último libro de Alicia Valdés sobre el tema) de la derecha como si se tratase de setas que han brotado de la nada, sin fijarnos en dónde está el subsuelo fértil para el micelio.

Desde los capítulos iniciales de nuestro primer libro, *Leia, Rihanna & Trump* (2019), hemos intentado ligar ese rearme ideológico y emocional del fascismo y movimientos aledaños al fracaso de las sociedades capitalistas poscaída del muro de Berlín. El proyecto neoliberal de Nixon, Reagan y Thatcher (aquel «no existe la sociedad, solo individuos», pero también aquel que ya venía apoyando golpes de Estado como el de Pinochet en Chile) llegó a su paroxismo en la década de los noventa, tras la defenestración de su rival espiritual y geopolítico, la URSS. Francis Fukuyama proclamaba *el fin de la historia* y la victoria definitiva del capitalismo y su estilo de vida. Pero hasta él mismo tuvo que desdecirse décadas más tarde, viendo como la reciente evolución política ponía en entredicho que el capitalismo hubiese alcanzado una forma final armoniosa y válida en todo el planeta. Para trazar la línea que recorre el aumento de posturas ultraderechistas, tenemos que comenzar por el punto en el que la democracia neoliberal comenzó a fallar.

“El fracaso de estas protestas y el estancamiento del proyecto neoliberal explican, en buena parte, la desafección política actual”

La globalización, junto con el crecimiento económico especulativo, tuvo un breve momento de expansión y júbilo mientras aniquilaba el estado del bienestar, cimentado como dique de contención al descontento popular y la organización obrera de posguerra. Tras la crisis de 2008, vino la resaca en la que aún vivimos. No, el capitalismo no trajo el crecimiento ilimitado que prometía, sino que ensanchó la desigualdad entre quienes ostentan la riqueza y quienes realmente la producen. Por primera vez en la Historia tenemos milmillonarios que aspiran a ser billonarios (sí, los trillones de Elon Musk corresponden a nuestros billones). Según la revista *Forbes*, el número de millonarios se dobló en la última década de unos 400 a más de 800 en Estados Unidos y se cuadriplicó en China. En paralelo, el poder adquisitivo de la clase obrera no ha dejado de reducirse.[1] La destrucción constante de puestos de trabajo, décadas atrás con la reconversión industrial y ahora con los cambios tecnológicos de una aparentemente imparable automatización, ha sido aprovechada por grandes corporaciones como forma de presión hacia la clase trabajadora. El paro ya no es solo una espada de Damocles que quienes sufrieron momentos agudos de las últimas crisis recuerdan con terror; es una amenaza velada que funciona como medio de disciplina. «Adáptate o desaparece», se nos repite mientras se nos exige una creciente flexibilidad en nuestro empleo, escondiendo lo que en los últimos tiempos hemos bautizado como *precariedad*. Sí, aunque tenemos un relativo alcance a comodidades y ocio mucho mayor del que otras generaciones han tenido, este viene acompañado de una incertidumbre vital que se ha convertido en el signo de los tiempos. La economía de plataformas y suscripciones nos ha brindado un supuesto acceso a mayor cantidad de bienes de consumo, pero ha fragmentado los derechos laborales, ha encarecido los servicios más necesarios como la vivienda, y ha crecido al amparo de regulaciones laxas, inexistentes o tardías, en momentos de recortes brutales en materia de sanidad o educación.

[1] https://www.xataka.com/magnet/que-ha-pasado-poder-adquisitivo-trabajadores-ultimos-50-anos-estas-algunas-teorias

A todo este paisaje socioeconómico, en el que hay una enorme parte de la población que no ha conocido más que crisis económica desde su juventud, hay que sumarle una falta de expectativas en el futuro, cimentada desde lo político, lo mediático y lo simbólico. Los enfrentamientos generacionales entre *boomers*, milenials y zetas, cocinados sobre la idea de que esta juventud será la primera que *vivirá peor que sus padres,* son cuestionables y, desde luego, muy poco fructíferos a la hora de hacernos entender las tensiones económicas y los orígenes de la desigualdad social. Pero han sido repetidos machaconamente desde múltiples lugares hasta establecerse, casi, como un sentido común. Evidentemente, la reducción del presupuesto para pensiones o en atención a la tercera edad (ejemplificado en nuestras coordenadas de la manera más siniestra en los casos de abandono que sufrieron muchas residencias durante la pandemia) no hace que el futuro pinte halagüeño para nadie. Pero la desesperanza nace antes incluso de plantearse la posibilidad de imaginarse a une misme con una vejez digna. Si hemos aceptado que nunca tendremos casa en propiedad, ¿cómo vamos siquiera a empezar a vislumbrar una pensión en condiciones?

Las consecuencias del cambio climático, que ya estamos padeciendo, y de una inevitable crisis ecológica alimentan fantasías sobre el fin de nuestro mundo. Estos relatos colapsistas engloban formas muy diferentes de enfrentarse a sus propios retos: desde las ganas de volver a sociedades menos complejas y más simples, idealizando un pasado menos tecnificado al que necesariamente hemos de tornar en el posapocalipsis, hasta delirios preparacionistas que casan perfectamente con la disciplina individualista y las propuestas escapistas de los megarricos que prometen construir ciudades en Marte. La proliferación de ficciones sobre zombis, catástrofes y distopías ha dejado de ser un modo de alertar y comentar los problemas del presente para convertirse en una especie de catarsis anhedónica

“Lo importante
no es comprender,
sino reaccionar;
no es analizar,
sino consumir;
no es construir
colectivamente,
sino acumular
validación individual”

sobre un oscuro futuro que hemos aceptado como inevitable. Y, de la misma forma que bien señala Eudald Espluga en su último libro, sirven de lucrativa fuente de negocio para quienes venden búnkeres, criogenizan cuerpos o, sencillamente, se aprovechan del pánico a la caída de nuestra civilización.

De la frustración al odio

Toda esta desconfianza hacia el futuro tiene que ver, en parte, con la incapacidad de hacer fructificar los compromisos políticos de los ciclos de revuelta que se dieron desde comienzos de este siglo. El movimiento antiglobalización y las contracumbres del G8 y similares, las Primaveras Árabes, Occupy, el 15M o nuevos partidos que prometían canalizar ese descontento social hacia un cambio de régimen fueron fagocitados, disueltos en la falta de organización y programa o reprimidos con dureza. El hecho de que estas protestas políticas no prosperaran y, al mismo tiempo, se haya producido ese estancamiento del proyecto neoliberal es una causa muy importante para explicar la desafección política actual. El referéndum ignorado en Grecia a la hora de pagar la deuda a la Troika, el no al plebiscito de paz en Colombia, la guerra en Ucrania tras el Euromaidán o el fracaso de propuestas socialdemócratas o movimientos interclasistas como el Procés han acabado por instaurar una sensación de impotencia en donde la ultraderecha ha sabido ver cómo crecer, generalmente movilizando la sensación de rencor, insatisfacción y desafección política. Baste como ejemplo cercano el hecho de que Aliança Catalana ha crecido especialmente allá donde han retrocedido los partidos independentistas,[2] cubriendo un hueco donde antes había ilusión y ansia de cambio con resquemor y señalamiento al chivo expiatorio más débil.

[2] https://es.ara.cat/editorial/entender-crece-alianca-catalana_129_5746665.html

El hecho de que estas protestas no prosperaran y, a su vez, se haya producido un estancamiento en el nivel de vida es una causa muy importante para explicar la desafección política actual. Vincent Bevins, autor del libro *Si ardemos,* donde se recoge gran parte de estas luchas truncadas, decía que no es casualidad que el rechazo a la democracia surja tras 30 años de ataques neoliberales a las condiciones económicas. Pero tampoco podemos olvidar que si esto ha sucedido así, también se debe al incremento constante de la represión hacia toda forma de disidencia. En nuestro territorio hemos lidiado con infiltraciones policiales que no han hecho sino aumentar con los años.[3] Hemos visto denuncias y juicios a cantantes o humoristas que convirtieron el Estado español en uno de los países con más artistas represaliados,[4] campañas de desprestigio en medios, operaciones cocinadas contra disidencia imaginada o exacerbada mediante el uso de la amenaza terrorista (las detenciones masivas a anarquistas de Pandora y Piñata, a ecologistas y a miembros de organizaciones por el derecho a la vivienda) o la nunca derogada ley mordaza. Lo cierto es que la represión y la vigilancia, de la mano de las nuevas formas de cibercontrol, han tenido un papel mayor a la hora de bloquear el potencial transformador de los movimientos sociales recientes.

Ahora vivimos lo que se percibe como un fin de ciclo y una falta de alternativas institucionales que han incidido en la sensación de agotamiento y cinismo hacia la clase política. Es en ese estado donde las nuevas ultraderechas se han intentado presentar a sí mismas como contestatarias, apropiándose de formas de movilización que venían practicándose desde las protestas contra las leyes relativas a la violencia de género o por el matrimonio igualitario. Plataformas del tipo Hazte Oír y CitizenGO, vinculadas a partidos de derecha radical y a grandes fortunas, han seguido poniendo en práctica esa representación de la protesta, que ya había comenzado hace tiempo con el

[3] https://revistas.uned.es/index.php/Tendencias/article/view/47767
[4] https://www.newtral.es/artistas-encarcelados-espana-libertad-artistica-freemuse/20210223/

rechazo a las leyes contra la violencia de género o por el matrimonio igualitario. Lo característico de esas movilizaciones es que, por mucho que se exhiban como antisistema en algunas ocasiones, no ofrecen ni buscan ningún tipo de cambio sustancial en el orden socioeconómico; más bien aspiran a reinstaurar un estado primigenio de las cosas, entendido como natural y ligado a menudo a un pasado idealizado, que casa mucho con valores reaccionarios y masculinistas.

Nos encontramos, pues, en medio de una tensión entre la impotencia transformadora y un repliegue identitario. Cabe decir que no todo han sido decepciones, ni mucho menos. Es obvio que se han adquirido una enorme cantidad de derechos sociales para colectivos marginados históricamente, sobre todo el LGTB+. Y también se ha conquistado el sentido común, por decirlo de algún modo, en cuestiones como la diversidad sexual o el consentimiento. Estos nuevos consensos han permeado tanto que a veces no somos capaces de percibirlo. La psicóloga y divulgadora en redes Isa Duque lo presenta así: «Esta generación es más feminista que sus padres y sus abuelos, pero no te lo van a decir con esa palabra». La mejora efectiva en su vida diaria que han supuesto para mucha gente las movilizaciones feministas o antirracistas provocó en su momento un cambio en la centralidad del tablero que hace que ahora partamos de una mejor situación a la hora de tratar ciertas discriminaciones o injusticias sociales. Es desde aquí que se ha movido la reacción identitaria de la ultraderecha, sea en forma de supremacismo blanco o de transexclusión.

Y, pese a que se repite machaconamente que la sociedad (y la juventud en particular) se encuentra en un cambio de paradigma que rechaza el feminismo, los estudios al respecto matizan mucho esa afirmación. Beatriz Martín Padura[5], directora general de Fad Juven-

[5] https://web.archive.org/web/20260310150450/https:/www.eldiario.es/sociedad/machistas-antifeministas-adolescentes-buscan-apoyo-frente-mundo-desconcertante_1_13042775.html

tud, responsables de unos cuantos estudios sobre este tema, afirmaba que «los datos muestran una juventud que incorpora marcos igualitarios en muchos aspectos de su vida cotidiana, pero que también está expuesta a discursos contradictorios que influyen en su posicionamiento. No hablamos de retrocesos lineales ni de avances uniformes, sino de un escenario complejo donde conviven consensos amplios con percepciones divergentes». Lo que parece claro es que hay una minoría ruidosa que está empantanado la percepción y los debates públicos, y que las fuerzas conservadoras se apoyan en ella para intentar marcar el relato actual. El sociólogo Antonio Álvarez Benavides[6] lo resumía así: «Vox vive del pesimismo. También vivieron de ello en su momento las extremas derechas de principios de siglo: plantean un escenario en el que ellos son los rescatadores».

Todo apunta a que uno de los síntomas de nuestra época es que, frente a la pobreza del presente y la imposibilidad de creer en un futuro, hay sectores, especialmente masculinizados, que buscan refugio en lo que se percibe como seguro: una nostalgia por un pasado donde los roles de género y la sociedad eran más férreos y estrictos. Frente a la incertidumbre del presente, hay quienes buscan certezas en el pasado o vierten su frustración en chivos expiatorios. Todo perfectamente resumido en el meme de Hopf (2016) que reza: «Hard times create strong men. Strong men create good times. Good times create weak men. And weak men create hard times».

Esa idea de que existe un colectivo culpable de haberte arrebatado unos derechos que te pertenecían por naturaleza es lo que el sociólogo Michael Kimmel (2019) definió como «derecho agraviado». El masculinismo se ha centrado mucho en señalar que el feminismo *se ha pasado de la raya* y ha acabado por convertir a los hombres en mar-

[6]https://fad.es/noticias/desciende-el-porcentaje-de-jovenes-que-se-identifican-como-feministas-del-50-en-2021-al-38-en-2025-pese-a-que-la-mitad-cree-que-el-feminismo-es-necesario-para-la-igualdad/

ginados. El derecho agraviado, así, agarra un malestar más o menos justificado (la precariedad, la falta de expectativas, la incapacidad de acceder a todo lo que la sociedad de consumo garantizaba) y desplaza su origen (la atomización social, las injusticias económicas, las eternas crisis capitalistas) hacia un colectivo que se percibe como inmerecidamente beneficiado (los «emigrantes que se quedan con las paguitas», los «chiringuitos feministas», el «*lobby* trans», etc.). Es desde la explotación de este sentimiento donde la reacción busca quienes se adhieran a sus filas, aprovechando también las nuevas formas de socialización y creación de comunidades afectivas construidas alrededor de ellas.

La manosfera como refugio afectivo en tiempos de caos y algoritmos

En el pasado, cuando comenzó a conceptualizarse qué era la manosfera en los ambientes anglófonos, así como en nuestro primer libro, *Leia, Rihanna & Trump*, se ponía el foco en determinadas webs digitales que reproducían ciertos comportamientos, llevados a cabo principalmente por varones. Nosotras hemos venido definiendo la manosfera como ese espacio digital líquido en el que los hombres se encontraban y articulaban o consumían discurso antifeminista. Líquido porque era un espacio cambiante, que había ampliado su alcance para pasar de foros específicos a constituirse como subcomunidad de espacios más grandes, o incluso a mezclarse entre los comentarios de YouTube de algunos creadores de contenido. Este proceso no lo ha vivido la manosfera exclusivamente. La gran mayoría de las comunidades digitales se han disuelto en las plataformas comerciales de contenido a medida que las *big tech* monopolizaban las posibilidades de internet.

En aquel momento, del que pronto hará diez años, decíamos que lo peligroso no era tanto la existencia de estas comunidades, que no de-

jaban de ser un nicho, sino su capacidad para permear su discurso en entornos más populares. A día de hoy, la población general está familiarizada con términos como «mujeres de alto valor», «incels» y «tradwives». Se han publicado (y, sobre todo, traducido) múltiples libros que analizan comunidades de hombres que odian a las mujeres, y los medios de comunicación han encontrado en ellas un tipo de contenido periódico que funciona como un reloj a la hora de pescar clics. Todo esto no ocurre en un vacío; la ultraderecha habla desacomplejadamente de recortar derechos humanos según el pasaporte y gana votos no pese, sino gracias a ello. Por otro lado, se han naturalizado los discursos que hablan de los impuestos como si de un robo se tratara, e ídolos de masas se van a vivir a Andorra sin disimular sus motivaciones avariciosas, sin que ello tenga consecuencias en sus índices de popularidad.

En este contexto, es necesario preguntarse si tiene sentido seguir hablando de manosfera. El sociólogo Lionel Delgado (2026) propone que denominemos el fenómeno como «manocultura», que sería «una versión expandida, masiva, filtrada y mutante de la manosfera». El autor sostiene que la manocultura llena internet (y permea, claro, al mundo *offline*), erigiéndose como una suerte de nueva hegemonía, que se infiltra incluso en los círculos feministas.

Coincidimos con él en la necesidad de poner el foco en una realidad que parece pasar más desapercibida que el regreso de posturas conservadoras precuarta ola del feminismo: la creciente tendencia hacia valores neoliberales. El capitalismo ha conseguido imponer en el sentido común la idea de que todo depende de nuestro esfuerzo individual, en una pirueta negacionista de las estructuras de desigualdad.

Una parte nada desdeñable de los contenidos digitales pertenecientes a la manocultura consiste en consejos de inversión y finanzas, y el perfil que se ha posicionado como alfa es, claramente, el de un hombre

emprendedor. Es curioso constatar como en el Estado español se empezó a escuchar hablar de emprendimiento en todos lados coincidiendo con la crisis del 2008. Esta apología del liberalismo respondió a la necesidad del sistema de individualizar el riesgo y la responsabilidad de la ocupación, desmovilizando apuestas que apuntaran a soluciones colectivas como la huelga o el blindaje de los derechos sociales. Los datos de aquel entonces muestran un aumento del emprendimiento por necesidad (Williams y Williams, 2014), mientras las políticas públicas y el discurso social promovieron la autoocupación como una solución heroica. Actualmente, con una crisis climática acechando, la geopolítica constantemente a dos movimientos de generar (más) inflación y escasez y un 48 % de la población de entre 25 y 34 años viviendo en casa de sus padres, vemos como se repite el patrón. Se promueven marcos ideológicos que culpabilizan al individuo del fracaso estructural, y en esta ocasión el vehículo para transmitir el mensaje es más que óptimo.

Las redes sociales comerciales, pertenecientes a las *big tech*, son, en sí mismas, producto de lo que se ha denominado «ideología californiana», término acuñado ya en los noventa por Richard Barbrook y Andy Cameron. Esta cosmovisión sostiene que los problemas sociales, políticos y económicos más complejos pueden resolverse mediante el progreso tecnológico, el emprendimiento y el mercado libre. En este marco, el éxito es responsabilidad exclusiva del emprendedor heroico que cambia el mundo (el Pokémon legendario del millonario que empezó en un garaje). Mientras, los fracasos colectivos se atribuyen a la falta de innovación y a la intervención estatal. La tecnología, igual que cualquier creación humana, se impregna de la subjetividad de las personas que la desarrollan. La comunicación de nuestro tiempo, pues, se mueve en un terreno infestado de individualismo radical.

No es casualidad que el tipo de contenido que más funciona sea, precisamente, el que conecta con ideas aspiracionistas de autosupera-

ción y consumo. El medio es el mensaje, y en este caso el medio es rápido, visual, individualizado y descontextualizado, desligado de las estructuras colectivas y el análisis complejo. Nuestra interacción con entornos digitales pensados para la optimización exponencial, en los que el fin último es la acumulación y la monetización de las interacciones, condiciona nuestra percepción del mundo. Las redes comerciales, que han monopolizado nuestra experiencia social en internet, se rigen por la economía de la atención. En ella, el valor del contenido se mide por el tráfico que genera una publicación; nunca por su calidad, intención o el trabajo que hay detrás de esta. Y esto supone una pedagogía implícita: lo importante no es comprender, sino reaccionar; no es analizar, sino consumir; no es construir colectivamente, sino acumular validación individual. Cualquier demanda de justicia social o redistribución se convierte en una queja individual, incompatible con la lógica del *feed*: una velocidad que no deja tiempo para la reflexión profunda ni para procesos de organización horizontal.

En este universo, donde prima la inmediatez, las prácticas que otrora eran propias de un internet de nicho o de una cultura digital propia, como el *troleo* o el *shitposting*,[7] se adaptan a la lógica de la economía de la atención. Nace el *ragebait*, la capacidad de conseguir tráfico y *likes* a través de la provocación y la bronca. Esto resulta mucho más instrumentalizable por parte de la reacción conservadora, ya que las pasiones que mueve tienen que ver más con la confrontación que con la construcción. La comunicación se rinde a lo inmediato y lo viralizable, dejándose llevar por pánicos morales[8] o por la última ocurrencia del provocador ultra de turno. La propia Casablanca entra dentro de una espiral absurda, intentando cada día decir una burrada más gran-

[7] https://networkcultures.org/internetcore/2025/03/13/proyecto-una-shitposting-usos-y-costumbres/
[8] https://www.youtube.com/watch?v=sDjZ6A1WkGY&t=162s

de que la anterior,[9] mientras las políticas sociales y el propio tejido comunitario se van resquebrajando. Los malestares de los que tanto se habla (esa *epidemia de soledad masculina*) encuentran salida a través de esas prácticas de *bully* que, si bien no van a solucionar los problemas de nadie, sí son capaces de crear un espacio afectivo, un nosotros contra el mundo, que suple la falta de una comunidad o una red de asistencia de cualquier otro tipo. La manosfera, más que un generador cultural, es una respuesta desesperada a la situación. No hay soluciones más allá de la capacidad de transformar tu cuerpo tirando *burpees* o esperando que las criptos o el Codere te vuelvan millonario. Pero, al menos, sí tienes la sensación de formar parte de la batalla cultural contra los *wokes* o, como decían hace no tanto en Estados Unidos, *own the libs* (jorobar a los progres).

Salidas, esperanzas y posibilidades

Si queremos ser capaces de revertir esta ofensiva reaccionaria no nos queda más remedio que tener en cuenta toda la variedad de factores en la que ha podido florecer. Por fortuna, en el caso de la connivencia entre los tecnoligarcas y los partidos de ultraderecha, está claro el tipo de alianza y de rival al que nos enfrentamos. Es urgente exigir voluntad política real frente a los grandes retos de nuestro tiempo. Legislar e intervenir sectores estratégicos (el tecnológico, la sanidad, la vivienda) es imprescindible cuando los servicios básicos dependen cada vez más del interés privado. El desencanto hacia la política prospera cuando no se esperan soluciones de ella. Figuras como las de Trump, Alvise o Musk, con su tendencia a la irreverencia comunicativa y su supuesta eficiencia de empresario a la hora de encarar la gestión pública, han

[9] https://www.youtube.com/watch?v=58jFSCx5pUQ

sabido exprimir la desesperación de mucha gente que perdió la esperanza en la posibilidad de otro tipo de política.

Pero no podemos confiar simplemente en que la clase política, endémicamente corrupta y aferrada a un sistema que hace tiempo parece no dar más de sí, nos solucione la papeleta. La necesidad de organizarse y alimentar espacios populares es acuciante. La pérdida de lugares de socialización, con su consecuente atomización y sensación creciente de soledad, ha sido decisiva en el fortalecimiento de la reacción conservadora. La construcción de entidades que sacan a la gente del aislamiento, haciéndoles sentir que forman parte de algo, es uno de los puntos fuertes de la manosfera/manocultura, pero lo ha sido aún más de los movimientos sociales, desde siempre. A ello hay que sumarle la importancia de transformarnos de sujetos pasivos, que se limitan a consumir, a productores de ideas, eventos, arte o cualquier otro hecho social que devuelva las ganas de participar en una sociedad plural y abierta. Esto implica, también, cuidar de los pequeños nichos que ya funcionan así y que sirven de motor para que tanta gente tenga motivos para ilusionarse con sus vidas, sean asociaciones de cultura popular, grupos de consumo o sindicatos de cualquier tipo. Dar a la gente la capacidad de incidir en el mundo es una forma de acabar con la abnegación y el cinismo imperantes.

Podemos observar luchas como la que confronta el genocidio en Palestina o la que exige justicia climática, que han tenido un destacable crecimiento entre la juventud, pero que no copan las portadas de periódicos como otras visiones más paternalistas y alarmistas sobre ella. No solo se trata de tender una mano y dejar de observarles como un problema a resolver, sino de acompañarles y proponer soluciones a sus problemas, que no dejan de tener prácticamente la misma raíz que los del resto de la población. Entender que trabajando desde los malestares compartidos tenemos mucho que ganar es clave para no caer en simplificaciones o criminalizaciones de grupos enteros.

Siguiendo con esa lógica y para rematar, hemos de ser más tácticas, no solo a la hora de abordar estas cuestiones organizativas o emocionales, también desde el punto de vista mediático. Esto va de la mano de lo otro irremediablemente: o nos tomamos el tiempo de decidir y construir nuestra propia agenda, en la que poner el foco y nuestras energías, o nos pasaremos demasiado tiempo yendo a remolque. En un mundo monopolizado por las lógicas impuestas por las redes comerciales, recuperar y reorientar nuestra atención (la divisa principal en la economía de acumulación de datos) es importantísimo para no caer de nuevo en el agotamiento y la desidia.

Todas estas líneas y estrategias pueden funcionar por separado, pero es cuando vemos sus conexiones y actuamos sobre ellas que activamos su potencial para ofrecer mundos deseables, que puedan sacarnos de la parálisis y el miedo al que nos aboca la situación actual.

Referencias bibliográficas

Bates, L. (2023). *Los hombres que odian a las mujeres*. Capitán Swing.

Barjola, N. (2018). *Microfísica sexista del poder*. Virus.

Bevins, V. (2025). *Si ardemos: La década de las protestas masivas y la revolución que no fue*. Capitán Swing.

Cuellilargo. (27 de setembre de 2022). *Monetizadores de odio* [Arxiu de vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=rkIZBWHG1Qw

Delgado, L. (2026). *Tristes y salvajes*. Ariel.

Espluga, E. (2021). *No seas tú mismo*. Paidós.

Espluga, E. (2026). *Imaginar la fi*. Raig Verd.

Franco, M. G. (2024). *Las redes son nuestras*. Consonni.

Hopf, G. M. (2016). *Those who remain: A postapocalyptic novel*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Kimmel, M. (2019). *Hombres (blancos) cabreados*. Barlin Libros.

Lavin, T. (2021). *La cultura del odio*. Capitán Swing.

Martínez, A. i Jara, Y. (6 de març de 2026). Menos machistas que antes pero más antifeministas: los adolescentes buscan apoyo frente a un mundo desconcertante. *elDiario.es*. https://web.archive.org/web/20260310150450/https:/www.eldiario.es/sociedad/machistas-antifeministas-adolescentes-buscan-apoyo-frente-mundo-desconcertante_1_13042775.html

Mozo Yefímovich. (26 d'abril de 2026). *El gran fallo al analizar la radicalización masculina* [Arxiu de vídeo]. YouTube.https://www.youtube.com/watch?v=v5yw1CwWK4U&t=312s

Nagle, A. (2018). *Muerte a los normies*. Orciny Press.

Proyecto UNA. (2019). *Leia, Rihanna & Trump*. Descontrol.

Segarra, N. (2026). *Self Porn*. Niños Gratis*.

Valdés, A. (2026). *Auge*. Penguin Libros.

Williams, N., y Williams, C. C. (2014). *Beyond necessity versus opportunity entrepreneurship: Some lessons from English deprived urban neighbourhoods*. *International Entrepreneurship and Management Journal, 10*(1), 23-40. https://doi.org/10.1007/s11365-011-0190-3



Interfaces demasiado usables. De cómo el diseño digital nos está quitando la palabra

Marta G. Franco

Si te iniciaste en internet a finales de los 90, es probable que te toparas con un texto que te hizo pensar que te estabas adentrando en un universo utópico: la *Declaración de independencia del ciberespacio*. La publicó en febrero de 1996 el activista libertario John Perry Barlow para protestar porque el Gobierno de Estados Unidos pretendía regular el mercado digital. «Declaro el espacio social global que estamos construyendo independiente por naturaleza de las tiranías que estáis buscando imponernos. No tenéis ningún derecho moral a gobernarnos ni poseéis métodos para hacernos cumplir vuestra ley que debamos temer verdaderamente», decía. Según Barlow, internet, por ser virtual, iba a crecer sin dejarse tocar por los poderes del viejo mundo, bajo el autogobierno de una nueva autoridad que emanaría «de la moral, de un progresista interés propio y del bien común». Este manifiesto fue *viral* en aquella época, si es que puede usarse esa palabra para referirse a que se compartía y comentaba en multitud de webs y foros.

Las palabras de Barlow sonaban tan prometedoras por aquel entonces como ingenuas o peligrosamente antipolíticas hoy en día. En 2026, ya no es necesario explicar que la diferencia entre *online* y *offline* se ha difuminado hasta el punto de que las dinámicas de poder son indistinguibles en ambas esferas. Ya sabemos que toda tecnología se desarrolla en unas condiciones socioeconómicas determinadas y hereda sus lógicas, y que pretender que lo que ocurre en el espacio digital no se rija por las viejas y quizá poco seductoras leyes democráticas nos lleva a escenarios bastante más oscuros.

Quizá sí haga falta recordar que la configuración tecnológica de los espacios que habitamos no lo puede todo. Como explica César Rendueles en *Redes vacías*, hemos pasado de un optimismo extremo, que nos llevaba a ver en internet la respuesta a todos nuestros problemas, a un pesimismo que señala lo digital, o más específicamente las redes sociales, como culpables de todo lo malo que nos pasa. El pánico moral en el que nos encontramos es el reverso reaccionario del solucionismo digital, una visión tecnofóbica que nos condena a la inacción por desesperación. Vamos a decirlo más claro: ni Mark Zuckerberg ni Elon Musk operan en un vacío, ni se han inventado ellos solos el capitalismo, el imperialismo o el colonialismo. Las plataformas digitales que utilizamos reproducen, aceleran y a veces quizá inauguran dinámicas estructurales, pero no las crean de la nada.

Hecha esta advertencia, en este artículo vamos a intentar trazar qué ha pasado entre aquel ordenador de sobremesa que se conectaba a internet a través de un módem de 56 kbps —quienes lo recuerdan tendrán en la cabeza la secuencia de pitidos temblorosos y taladrantes que emitía— y el asistente de inteligencia artificial (IA) que hoy nos responde, torpe pero confiado, a las órdenes que le dictamos. Haremos este viaje para entender qué ha significado la transformación del ciberespacio para nuestra capacidad de participación política, definida, por supuesto, no solo como el acto de votar, sino como la capacidad cotidiana de comprender el mundo que nos rodea, discutirlo con otras personas e intervenir en él.

La caja que antes se abría y ahora cada vez es más pequeña

Érase una vez una época en la que nos conectábamos a internet con un cachivache llamado PC de sobremesa. No hace falta remontarse mucho: hasta 2012, estos PC eran más comunes que los portátiles en

los hogares españoles.[1] Cada PC era una caja grande que hacía ruido cuando le pedías tareas complicadas, se calentaba mucho y acumulaba polvo en su interior. Claro que nuestros dispositivos actuales no están exentos de polvo, pero ya no se nos ocurre abrirlos para limpiarlos (además de necesitar un destornillador especialísimo, te arriesgas a perder la garantía). En aquella época sí era habitual abrir tu PC para sacarle roña, o para añadirle más memoria RAM o cambiar el disco duro. Si no lo hacía cualquiera, al menos cualquiera tenía la noción de que eso podía hacerse, y un primo al que pedírselo.

A principios del siglo XXI también, la mayoría de las páginas web eran básicamente texto y alguna imagen decorativa. Si había vídeo, estaba comprimido hasta límites pixelizantes, porque el ancho de banda no permitía derroches. Como era común montar tu propia web, sabíamos algo de HTML, que pudimos aplicar cuando aparecieron las primeras redes sociales (¿alguien se acuerda de MySpace?): cambiar el color de fondo, insertar imágenes, ponerle un rastro de estrellitas al cursor... Compartíamos películas, discos o libros con la misma naturalidad con la que siempre hemos prestado objetos a nuestras amistades, con el matiz de que redes como Napster nos permitían hacerlo con millones de personas desconocidas. Tampoco era raro crackear *software*, siguiendo instrucciones relativamente accesibles que te evitaban pagar costosas licencias.

No pasó mucho tiempo hasta que aquella pulsión de compartir se transformó en un modelo de negocio. Lo que se había bautizado como Web 2.0.,[2] al calor de nuevas plataformas como Flickr o YouTube, llegó a ser el escenario de gran parte de nuestras vidas digitales. Opciones

[1] Ese fue el año en el que el ordenador portátil sobrepasó al de sobremesa, según la Encuesta sobre Equipamiento y Uso de Tecnologías de la Información y Comunicación del Instituto Nacional de Estadística (INE).

[2] El término fue popularizado en 2005 por el profesional del marketing Tim O'Reilly en su artículo «What is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software». https://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html

como Netflix, Spotify y Amazon (y su Kindle) facilitaron el acceso a productos culturales y convirtieron la «piratería» en algo incómodo y socialmente peor visto. Mientras, nuestras conexiones pasaron a estar activas permanentemente y cada vez más procesos se ejecutaban en la nube en lugar de en nuestro propio dispositivo, por lo que se complicó usar cualquier *software* sin pagar una licencia o una suscripción.

Es de sobra conocido que, entonces, las grandes tecnológicas se lanzaron a la recopilación masiva de datos, presentados como «el nuevo petróleo». Para ello, nos empujaron hacia los llamados «jardines amurallados»: plataformas estancas que no nos permiten interactuar con quienes han elegido utilizar otras, ni tomar decisiones sobre su configuración. Su negocio depende de su capacidad de encerrarnos en ellas, porque necesitan explotar nuestros datos con continuidad y exclusividad para que sean realmente valiosos (o, al menos, para poder decirles a sus inversores que disponen de ellos en cantidades hiperbólicas). Son también los años en los que el uso de la palabra «internauta» decayó dramáticamente:[3] dejamos de ser navegantes del ciberespacio para convertirnos en usuarios, un concepto que nos coloca en la posición de desempeñar las funcionalidades que nos vienen dadas y que implica elegir entre ser cliente o ser producto.

También es sabido que, en la búsqueda de mayores márgenes de beneficio, el extractivismo de datos se vuelve más depredador: publicidad más quirúrgicamente segmentada, técnicas conductuales más agresivas para aumentar el tiempo de uso y las posibilidades de compra, conversión de todo contenido en carne de entrenamiento para inteligencia artificial… Y, además, la optimización de los sistemas de vigilancia y manipulación propagandística, que se revelan como un

[3] En CORPES, el Corpus del Español del Siglo xxi, ofrecido por la Real Academia Española (RAE), su aparición es diez veces mayor entre 2006 y 2010 que en el lustro siguiente.

negocio descarado cuando el auge de proyectos autoritarios encuentra en estas infraestructuras un aliado natural. Es decir: la evolución de la Web 2.0 en un marco de aceleración capitalista deriva en plataformas más antidemocráticas.

Pero no adelantemos acontecimientos. Volvamos a la década de 2010, cuando nos apareció un *smartphone* en el bolsillo. De un PC en el que solíamos decidir qué programas instalar, sorteando incompatibilidades y leyendo foros para resolver problemas, pasamos a una cajita donde dejó de ser posible elegir de manera abierta: cualquier instalación tenía que pasar por la «tienda» del sistema (App Store o Google Play). Si el ordenador se diseñó para escribir o programar, para crear infinitas posibilidades utilizando un teclado, el *smartphone* viene preparado para que nuestra actividad fluya deslizando el dedo por caminos predeterminados. Nunca nos enfrentamos a una pantalla en blanco, sino que elegimos entre varias opciones de un menú que, además, no es demasiado extenso, para que no nos agobiemos eligiendo. Así, de paso, es más fácil extraer datos de nuestras interacciones y analizar nuestro comportamiento.

La infraestructura que ya no podemos tocar ni leer

Una característica de los *smartphones*, al contrario de lo que su nombre parece indicar, es que no son inteligentes por sí mismos: sin conexión a internet, no suelen ser útiles, porque son capaces de ejecutar muy poco de forma autónoma. Dependen por completo de la nube. La nube, como repiten hasta la saciedad quienes hacen activismo contra los centros de datos, no es más que un ordenador que no estás viendo. Uno gigantesco que, además de consumir agua y electricidad por encima de las posibilidades de este maltrecho planeta, escapa a nuestro alcance.

Dejar de ver ese *hardware* no significa solamente que no nos demos cuenta de que se calienta y de que alguien tiene que pagar la factura de la electricidad. Significa también que nos resulte impensable, además de materialmente imposible, abrirlo para manipularlo. Poder abrir la caja no es anecdótico: menor capacidad de manipulación de un sistema por cuenta propia implica una menor comprensión de ese sistema, puesto que no podemos modificarlo ni entender qué sucedería en diversos escenarios hipotéticos. Además, esta menor capacidad de acción posiblemente reduce nuestra curiosidad y las preguntas que nos planteamos sobre ese sistema. Si no vemos la nube, es muy difícil que podamos politizarla, o sea, aspirar a intervenir políticamente sobre ella.

Llegamos a tal grado de alienación que ya ni siquiera intuimos que la nube es un disco duro que alberga archivos. Como nuestras interacciones cotidianas consisten en arrastrar el dedo por una pantalla táctil, o en pedirle lo que queremos a una barra de búsqueda flotante, nos olvidamos de que detrás hay un sistema de carpetas y subcarpetas, de que existe algo llamado «escritorio» o de que es el directorio raíz de nuestro sistema operativo. Si preguntamos a personas que llevan usando dispositivos digitales desde su más tierna infancia —a quienes hemos llamado «nativos digitales», como si nacer en cierto año pudiera equivaler a nacer sabiendo—, quizá nos sorprenda la poca noción que tienen al respecto.

Cuando confiamos la custodia de nuestras vidas digitales a plataformas que están en la nube, otro problema es la pérdida de control sobre la memoria. Cuando almacenamos nuestras interacciones y creaciones en ellas, corremos el riesgo de que sean borradas en cualquier momento al amparo de unos términos de servicio que, por su naturaleza farragosa y cambiante, desconocemos, y frente a los cuales, por la naturaleza poco transparente de su aplicación, no nos podemos defender. Que nuestras bibliotecas estén en nubes bajo suscripción

“Dejamos de ser navegantes del ciberespacio para convertirnos en usuarios, un concepto (...) que implica elegir entre ser cliente o ser producto”

también las sumerge en incertidumbre: no son pocos los casos de obras que desaparecen de catálogos *online* por motivos relacionados con derechos o intereses comerciales que resultan difíciles de seguir y de entender desde fuera.

Guardar archivos de forma local, en nuestros ordenadores o en discos duros depositados en lugares accesibles, requiere pensar una postura política ante la propia información: organizar nuestra memoria, decidir qué merece ser conservado y cómo queremos etiquetarlo. También es así cuando construimos nuestras propias páginas web, personales o desde entidades públicas democráticas y organizaciones de la sociedad civil, y las alojamos en servidores éticos. Delegarlo todo en plataformas y nubes gestionadas por las grandes tecnológicas es externalizar esa memoria a corporaciones que deciden, con criterios opacos y cambiantes, qué se conserva y qué desaparece.

Formatos tan etéreos como el soporte sobre el que se distribuyen

Hay un proceso paralelo a la plataformización de nuestras vidas digitales: el ascenso de la primacía del vídeo. Da hasta pena que un libro publicado hace cuarenta años sea adecuado para explicarlo, pero en *Divertirse hasta morir*, de Neil Postman, están casi todas las claves para entender lo problemático que es que los vídeos cortos disparados por TikTok e Instagram sean el principal medio de información política para la mayoría de la sociedad.[4]

La tesis central de Postman es que cada medio de comunicación no es un canal neutro que transmite contenidos intercambiables, sino que

[4] Según el Digital News Report, publicado por el Instituto Reuters de la Universidad de Oxford, en 2026 se ha consolidado una tendencia a escala global: el 54 % de la población recurre a las redes sociales y las plataformas de vídeo como principal medio para informarse. No solo la gente joven; el dato es general para todas las edades. El 10 %, además, se informa a través de *chatbots* de IA.

impone su propia epistemología: el medio determina qué tipo de contenidos se expresan a través de él y moldea a quienes lo usan, configurando no solo lo que pensamos, sino cómo pensamos y qué consideramos siquiera pensable. En otras palabras, el contenido de la política cambia conforme van cambiando los medios por los que se transmite la comunicación política. Cada nuevo medio trae sus propias maneras de explicar la verdad; «las definiciones de la verdad se derivan, al menos en parte, del carácter de los medios de comunicación mediante los cuales se transmite la información» (Postman, 2012, p. 24).

La imprenta, sostiene Postman (2012), favoreció una cultura del argumento: frases largas, subordinadas, secuencias lógicas en las que podemos detenernos para releer, anotar al margen o contrastar con otras fuentes. La televisión, en cambio, propicia la cultura del espectáculo. Su unidad básica no es el argumento, sino la imagen, un formato que tiende a valerse de las emociones y el carisma personal más que de la lógica, y que no se presta a la refutación. Cuando leemos a Postman quejándose de que las imágenes no se pueden refutar con argumentos, se nos escapa una risa floja porque sabemos que, en tiempos de IA generativa, las imágenes no se pueden refutar ni siquiera con otras imágenes. Ya ninguna de ellas es fiable.

Las redes sociales empeoran el diagnóstico. En la televisión, al menos, había cierto orden, formatos estables, secuencias compartidas por millones de espectadores. Las redes sociales fragmentan ese flujo en un *scrolling* infinito de vídeos cortos, servidos dentro de interfaces hiperestimulantes diseñadas para maximizar el tiempo de permanencia y manipularnos emocionalmente. Las premisas, los matices, las excepciones y las conclusiones no caben en guiones que, para satisfacer los deseos del algoritmo, deben comenzar con un *hook* para captar nuestra atención en el primer segundo y cumplir con una serie de requisitos homogeneizantes. Postman lamentaba la falta de contexto de informativos televisivos que vomitan una noticia tras otra y pre-

sentan problemas lejanos aleatorios. Decía que devalúan la relación entre comunicación y acción, ya que raramente podemos hacer algo al respecto. En el ecosistema de las redes sociales, donde los algoritmos nos encierran en nichos, la falta de conexión entre las noticias que recibimos y nuestro contexto es más retorcida: el contexto común se ha evaporado y, si alguna vez se nos aparece un mensaje de fuera de nuestra burbuja, puede que no lo entendamos o, peor, lo malinterpretemos.

Quizá estos párrafos suenen a nostalgia trasnochada. Desde Aristóteles, la historia del pensamiento humano es una sucesión de señores quejándose porque «los jóvenes» no hacen las cosas como las hacían ellos en sus tiempos. No tiene por qué ser negativo que las formas de expresarse cambien, pero el problema llega cuando cambian a maneras que no sirven para lo que esperamos de ellas. Si aceptamos que seguir la actualidad, informarse, es un prerrequisito para ejercer nuestros derechos políticos y participar en democracia, hacerlo a través de medios que limitan nuestra comprensión es reducir nuestra potencia de acción.

Citar estudios es resbaladizo, así que citaremos un metaanálisis de multitud de estudios que comparan el audio y la lectura y que concluyen que la lectura resulta especialmente ventajosa cuando se hace al ritmo de cada persona. Esa ventaja es mayor para la comprensión inferencial y general que para la literal. Es decir, leer a tu propio ritmo ayuda más a comprender un tema en profundidad, mientras que cuando vemos un vídeo corremos más riesgo de quedarnos con anécdotas vistosas (Singer y Alexander, 2017). También hay evidencia abundante para afirmar que los medios digitales tienen funcionalidades y potencian prácticas que limitan el aprendizaje: menor concentración, predisposición al entretenimiento y a la multitarea, menor uso de anotaciones y poca revisión de lo que se ha leído, escuchado o visto (Tarchi *et al.*, 2017).

A día de hoy, puede ser comprensible que haya entidades políticas y organizaciones sociales que, en un ejercicio táctico cortoplacista, vayan a buscar a las grandes audiencias donde están. Pero si se trata aquí de imaginar cuáles serían los entornos digitales que, en un mundo ideal, nos servirían para sostener procesos comunicativos y organizativos más democráticos y emancipadores: no, por ahí no es.

La pretensión de ser invisibles (sin dejar de controlarlo todo)

Si queremos alternativas a las grandes plataformas sociales, puede que consideremos dos sistemas descentralizados distintos: Bluesky y Mastodon (que es parte, a su vez, de un sistema de múltiples servidores y plataformas federadas llamado «fediverso»). Mastodon existe desde 2016 y, como muchos otros proyectos de *software* libre, en sus inicios no se caracterizaba por ser de uso sencillo. Actualmente, ha mejorado bastante, pero sigue presentando el obstáculo inicial de que, para abrirse una cuenta, primero hay que hacerse una pregunta: ¿en qué servidor (o instancia, para colmo llamamos a lo mismo de dos maneras distintas) me la abro? Para decidirlo, hay que entender que Mastodon es el nombre de un *software* que puede estar instalado en muchos servidores, y que el más grande se llama también Mastodon (.social), y que cuando abras una cuenta en cualquier servidor podrás interactuar con cuentas de cualquier otro si está federado, pero con tu cuenta solo podrás loguearte en tu servidor, y que quizá algunos mensajes se vean distintos, o no se vean, en función de la plataforma o la aplicación que elijas, porque…, bueno, porque la vida es compleja, y la federación descentralizada también lo es.

Por su parte, Bluesky nació para crear lo que llaman *seamless federation*, federación sin costuras (o, más bien, sin que se vean, porque costu-

“Una inteligencia artificial que nos ofrece, para cada pregunta, una respuesta única, sintética y aparentemente neutral, opera en la antipolítica”

ras siempre hay). Consideraciones empresariales aparte,[5] la prioridad de Bluesky es la inmediatez, y por eso renuncia a que nos tomemos un tiempo en entender dónde nos estamos metiendo. No es de extrañar que, en la actualidad, el 94 % de las personas que usan Bluesky lo hacen desde el servidor principal; en Mastodon, solo el 24 %.[6] ¿Qué puede tener esto de malo? La posibilidad de que la mayoría del usuariado de Bluesky ni siquiera sepa que podría estar conectándose desde otro sitio. En ese caso, si algún día sus dueños se vuelven Elon Musks (por ejemplo), no buscarán la puerta de salida. Como ya hemos dicho, comprender el espacio en el que estamos es esencial para decidir y actuar sobre él.

No pretendo dictar sentencia contra Bluesky; puedes tener otros buenos motivos para usarlo (y gracias a un puente llamado Bridgy Fed yo puedo leerte desde Mastodon). Lo interesante de esta historieta es que forma parte de un movimiento más amplio en el diseño digital: la obsesión por eliminar la fricción. Evgeny Morozov (2013) ya nos alertó sobre la tendencia de Silicon Valley a ofrecernos productos *seamless*. Su libro contra el solucionismo tecnológico rastrea el uso de esta palabra para publicitar productos que prometen que cualquier problema puede resolverse con tecnología, y sin que tengamos siquiera que entenderlo. Morozov explica que las imperfecciones, las dificultades técnicas, los pequeños obstáculos que nos obligan a detenernos y a decidir, son necesarios para que mantengamos una actitud vigilante y crítica. Cuando todo fluye sin esfuerzo, deja de percibirse como una elección y empieza a considerarse el orden natural de las cosas.

[5] Mientras que Mastodon está impulsado por una empresa sin ánimo de lucro y se basa en un protocolo libre (ActivityPub) propuesto por la entidad internacional de estándares digitales W3C, Bluesky pertenece a una empresa con ánimo de lucro, financiada con capital de riesgo de Silicon Valley, que ha propuesto su propio protocolo (ATProto). Ambos proyectos buscan la federación y la interoperabilidad entre sistemas, pero el fediverso es descentralizado desde el inicio y el de Bluesky nació de manera cerrada y está abriéndose a la participación de agentes ajenos a la empresa poco a poco.

[6] Según datos de la web https://arewedecentralizedyet.online.

Por supuesto, no se trata solo de configurar servidores. Es un consenso ampliamente aceptado que, para aprender en cualquier ámbito, necesitamos fricción. Entender un tema no consiste simplemente en memorizar datos sobre él, sino que requiere poder explicarlo, relacionar piezas de información entre sí y responder preguntas nuevas que no se habían formulado antes. Adquirir nuevas habilidades requiere práctica, ensayo, error y repetición.

En psicología está más que documentado el «efecto de generación»: las personas somos capaces de recordar una mayor cantidad de información, y de traerla de nuevo a la mente con mayor rapidez, cuando esa información ha sido generada por nosotras, en comparación con cuando solo la leemos o escuchamos. El «aprendizaje activo», que se desarrolla mediante ejercicios o trabajos en grupo, mejora de manera consistente los resultados académicos frente a la mera exposición pasiva a contenidos. Además, la sensación de autonomía aumenta la motivación: aprendemos mejor lo que sentimos que hemos decidido aprender.

Fuera de las aulas, hace dos décadas, las plataformas de la Web 2.0 aceleraron el *boom* del periodismo ciudadano: nos lanzamos a contar historias a través de blogs, videoblogs o microblogs, según iban sucediéndose los formatos de moda. Quizá era exagerado llamar «periodismo» a gran parte de lo que hacíamos, pero al menos nos aficionamos a contar nuestras historias en primera persona. A medida que estas plataformas han ocupado el centro de la conversación política, este ecosistema se ha «mierdificado». Así es como describe Cory Doctorow (2026) el proceso por el cual las plataformas digitales empiezan siendo amigables, ofreciéndose como aparentemente gratuitas o muy ventajosas, y después, cuando los inversores exigen su retorno, implementan cambios (más publicidad, funcionalidades que pasan a ser de pago, etc.) que las hacen inhóspitas. Las redes sociales ya no son sociales, son canales de televisión que consumimos pasivamente, puesto

que ya no se incentiva que la gente común comparta sus historias; quedarán sepultadas bajo flujos continuos y apabullantes, invisibilizadas por exigentes algoritmos de recomendación, escondidas entre anuncios, o afeadas por batallones de trols. Hay muy poca fricción para abrirse una cuenta en cualquier red social y empezar a publicar contenido…, pero lo que ocurre después te va a quitar las ganas.

Para salvarnos, Doctorow propone como remedio la interoperabilidad: la posibilidad de interconexión entre distintas plataformas y de salir de cualquier plataforma sin perderlo todo, llevándote tus datos y tus contactos. La Unión Europea está empezando a imponerla tímidamente con algunas regulaciones, aunque no tanta diligencia y exigencia como nos gustaría. Y es posible que llegue demasiado tarde. Al final, ¿quién va a molestarse en portar sus datos a otro sitio cuando ni siquiera sabe que esos datos existen en algún lugar, organizados de cierta manera, susceptibles de ser exportados?

Recuperar la fricción es recuperar lo político

Hace algo más de un año, Jakob Nielsen (2025), considerado el padre de la usabilidad web, dio por muerta toda esta disciplina con un artículo titulado «Hola, agentes de IA: adiós al diseño de interfaz de usuario, adiós a la accesibilidad». Según Nielsen, la IA transformará por completo la experiencia de usuario porque automatizará las interacciones y dejará obsoleto el diseño tradicional de interfaces. En el mundo del desarrollo web, donde la línea entre estar a la última y alimentar *hypes* siempre es tan fina, se da por hecho e inevitable que en el futuro nos limitaremos a dar instrucciones a un único agente que operará sobre sistemas y servicios en nuestro nombre. Y, con él, pasaremos a modos de interacción más «naturales»: el dictado de voz y el texto conversacional cobrarán más peso que el clásico apuntar y hacer

clic; será un algoritmo quien decida cómo traducir nuestros deseos en alguna de las opciones ofrecidas en menús que ni siquiera serán visibles. De nuevo: no es que se tomen menos decisiones, es que una IA las toma por ti.

Si el código de una aplicación ya era difícil de modificar para una persona sin conocimientos técnicos, los pesos y parámetros de una red neuronal son una caja negra insondable incluso para quienes la programan. En cambio, sigue siendo relativamente fácil editar una página web y ser parte activa de la World Wide Web, un paisaje digital que es descentralizado y, por ello, más democrático: conviven en ella visiones del mundo irreconciliables, podemos elegir conscientemente a cuáles queremos exponernos y prevalece un término medio. La dirección en la que avanzan las plataformas sociales mediadas por algoritmos opacos, los *chatbots* de IA y la desaparición de las interfaces en favor de agentes personales es la de la recentralización y la homogeneización del pensamiento.

Un apunte más sobre la deriva antisocial de las mal llamadas redes sociales: Meta ya ha avisado de que el futuro de sus plataformas, Facebook e Instagram, pasa por la generación de mundos sintéticos. No se tratará solo de ver contenido generado por IA; Zuckerberg promete crear «amigos» artificiales a medida de lo que estima que son nuestras preferencias personales, calculadas a partir de los mismos datos que ya recopila para la publicidad.[7] Cero fricción, también, para nuestra vida social: ningún desencuentro, ningún silencio incómodo, ninguna opinión que no nos guste (si es que hemos dejado que Meta recopile suficientes datos).

[7] Lo dijo en el pódcast de Dwarkesh Patel, el 29 de abril de 2025, entre otras afirmaciones como que en octubre de 2026 la IA estará escribiendo la mayoría del código en Meta. https://www.youtube.com/watch?v=rYXeQbTuVl0

Las consecuencias para nuestra capacidad de hacer política son evidentes: la política, en su sentido más elemental, es conflicto y negociación. No puede haber política sin el acto de escuchar, de mediar, de integrar a distintos actores y agentes sociales cuyos intereses no coinciden de antemano. Una inteligencia artificial que nos ofrece, para cada pregunta, una respuesta única, sintética y aparentemente neutral, opera en la antipolítica, en la negación implícita de que sobre ese asunto pueda haber desacuerdos. Si la politización es el proceso de visibilizar el poder, de desnaturalizar lo que damos por sentado y de colectivizar un malestar, la evolución que estamos describiendo en los entornos digitales, tanto en el *software* como en el *hardware*, es despolitizante.

Lo que venimos diciendo en este repaso a nuestra historia digital reciente es que existen dos procesos paralelos que dificultan nuestra agencia política. Por un lado, la evolución hacia formatos que hacen más difícil el pensamiento complejo: nos desarman cognitivamente, encogiendo nuestra capacidad de atención y de análisis. Por otro, hacia soportes que hacen más difícil nuestra comprensión de su propio funcionamiento: nos desarman técnicamente, ocultándonos la infraestructura sobre la que se sostiene nuestra vida digital.

La huida de esta pesadilla tecnofascista pasa por dar la bienvenida a la fricción. No se trata de buscar la incomodidad o reivindicar lo enrevesado, pero sí de comprender que hay una diferencia entre las interfaces usables y las interfaces demasiado usables, las que te llevan a hacer cosas sin que pienses ni decidas. Entender, también, que echarle paciencia a trámites de configuración que te obligan a discernir y tomar decisiones es, al igual que tener conversaciones incómodas o convivir con personas con las que no estás de acuerdo, una manera de protegernos de males futuros. Aceptar que lo que vale la pena

cuesta tiempo, y recordar que está bien que algunas ideas tarden en comprenderse, porque la alternativa es que nos comprendan por anticipado y nos sirvan cada deseo sin que podamos elaborarlo. Omitir la fricción es, también, renunciar a hacer política.

Solo con esta apertura de posibilidades conseguiremos crear, en común, esa civilización «que sea más humana y hermosa que el mundo que los gobiernos han creado antes», como nos prometió Barlow y como nos hemos prometido tantas otras veces cuando imaginamos procesos políticos emancipadores.

Referencias bibliográficas

Barlow, J. P. (8 de febrer de 1996). *A Declaration of the Independence of Cyberspace*. Electronic Frontier Foundation. https://www.eff.org/cyberspace-independence

Doctorow, C. (2026). *Mierdificación. Qué hacer ante la apropiación de Internet por las grandes tecnológicas.* Capitán Swing.

Morozov, E. (2013). *La locura del solucionismo tecnológico*. Clave Intelectual.

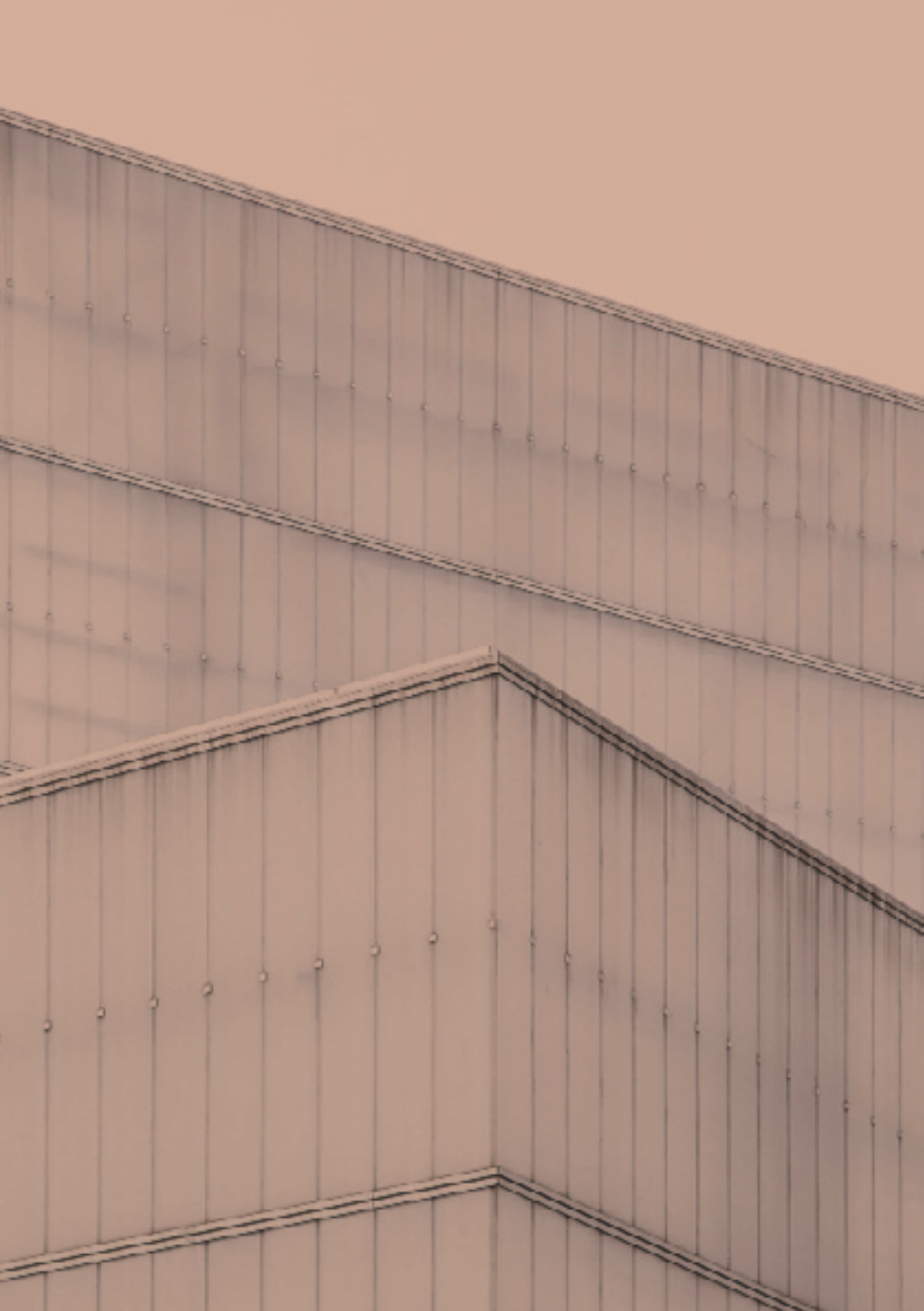
Nielsen, J. (21 de febrer de 2025). Hello AI agents: Goodbye UI design, RIP accessibility. https://jakobnielsenphd.substack.com/p/ai-agents

Postman, N. (2012). *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del «show business»*. Ediciones de la Tempestad.

Rendueles, C. (2026). *Redes vacías. Tecnología catastrófica y el fin de la democracia*. Anagrama.

Singer, L. M., i Alexander, P. A. (2017). Reading on Paper and Digitally: What the Past Decades of Empirical Research Reveal. *Review of Educational Research, 87*(6), 1007-1041. https://doi.org/10.3102/0034654317722961

Tarchi, C., Zaccoletti, S., i Mason, L. (2021). Learning from Text, Video, or Subtitles: A Comparative Analysis. *Computers & Education, 160*, 104034. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2020.104034



Algoritmos extractivos *versus* algoritmos humanistas

Joan-Francesc Pont Clemente

Introducción general: una mirada republicana, laica y constitucional sobre la cuestión algorítmica

La irrupción de los algoritmos en la vida contemporánea ha generado un intenso debate, presentado a menudo en términos binarios: partidarios, que ven en ellos una promesa de racionalidad y eficiencia, y detractores, que perciben una amenaza para la libertad y la calidad democrática. Pero esta polarización es, en buena medida, una simplificación que oculta la complejidad del fenómeno. La tradición republicana —de Maquiavelo a Skinner, de Harrington a Pettit— nos recuerda que el poder rara vez se manifiesta de manera unívoca y que la primera tarea del pensamiento crítico es distinguir, no reducir.

Desde una perspectiva republicana, la cuestión algorítmica no es un problema tecnológico, sino un problema de poder. El republicanismo no define la libertad como ausencia de interferencia, sino como no dominación: ser libre es no estar sometido a ningún poder arbitrario, sea visible o invisible, explícito o sutil. Y los algoritmos, en cuanto arquitecturas que modulan la percepción, orientan la voluntad y condicionan la deliberación, pueden convertirse en una nueva forma de dominación si no están sometidos a control democrático.

Philip Pettit lo formula con precisión: la dominación no consiste en sufrir interferencias, sino en estar expuesto a una interferencia arbitraria[1]. Un algoritmo puede no interferir hoy, pero si tiene la capaci-

[1] Pettit, P. (1997). *Republicanism: A theory of Freedom and Government.* Oxford University Press.

dad de hacerlo mañana, ya constituye una amenaza para la libertad. Quentin Skinner, por su parte, recuerda que la libertad republicana exige vigilancia cívica, capacidad de contestación e instituciones que impidan que ningún poder —ni religioso, ni político, ni tecnológico— pueda operar sin rendir cuentas[2]. Y Maquiavelo, en la tradición cívica mediterránea, nos advierte de que la libertad solo se mantiene si los ciudadanos son capaces de reconocer las nuevas formas de dominación, especialmente las que se presentan disfrazadas de utilidad[3].

Esta mirada republicana se refuerza cuando se incorpora la perspectiva jurídico-constitucional. Las constituciones modernas no son solo textos normativos; son arquitecturas de contención del poder. Establecen límites, separan funciones, garantizan derechos, crean contrapoderes y fijan mecanismos de control. La cuestión algorítmica, por tanto, no puede abordarse únicamente desde la técnica o desde la ética; exige una reflexión constitucional sobre cómo limitar, supervisar y someter a control democrático el poder algorítmico.

La primera constatación constitucional es que no existe «el algoritmo» como entidad homogénea. Existen muchas clases de algoritmos, con finalidades diversas, arquitecturas diferentes y efectos heterogéneos. Algunos son instrumentos de cálculo neutro; otros, dispositivos de predicción; otros, mecanismos de recomendación; otros, arquitecturas de vigilancia; otros, sistemas de apoyo a la decisión; otros, dispositivos de modulación del comportamiento. Reducir esta pluralidad a una dicotomía entre «buenos» y «malos» es una tentación comprensible, pero constitucionalmente insuficiente: la libertad no se protege con simplificaciones, sino con matices.

[2] Skinner, Q. (1998). *Liberty Before Liberalism.* Cambridge University Press.
[3] Machiavelli, N. (1997). *Discourses on Livy.* University of Chicago Press. (Original publicat el 1531.)

Incluso si aceptáramos —como hipótesis de trabajo— que existen algoritmos «beneficiosos» y algoritmos «peligrosos», la distinción sería demasiado burda para captar la complejidad del fenómeno. La bondad o maldad de un algoritmo no depende únicamente de su diseño, sino del contexto institucional en el que opera, de la finalidad que persigue, de la transparencia con la que se presenta, de la trazabilidad de sus decisiones, del control democrático que lo supervisa y de la relación que establece con la libertad de conciencia. Un algoritmo puede ser técnicamente impecable y políticamente peligroso; puede ser eficiente y, al mismo tiempo, lesivo para la dignidad; puede ser útil y, al mismo tiempo, incompatible con la laicidad; puede ser preciso y, al mismo tiempo, destructivo para la deliberación pública.

Aquí es donde la laicidad —entendida no como anticlericalismo, sino como principio republicano de la arquitectura de la Ciudad y de protección de la conciencia— se convierte en una brújula conceptual imprescindible. La laicidad es la garantía de que ningún poder, sea religioso, político o tecnológico, pueda situarse por encima de la ciudadanía. Es la defensa del espacio interior, donde se forma la voluntad, donde se constituye la percepción, donde madura la decisión. La laicidad es, en este sentido, una filosofía de la vigilancia crítica: impide que ninguna otra arquitectura —incluida la digital— pueda colonizar la conciencia sin control democrático.

La tradición republicana mediterránea —de la Roma clásica a la Florencia renacentista, pasando por el pactismo catalán y la cultura jurídica municipalista— nos recuerda que la libertad es siempre frágil, siempre amenazada, siempre dependiente de la capacidad de los ciudadanos para reconocer las nuevas formas de poder. Hoy la nueva forma de poder es algorítmica: invisible, silenciosa, eficiente, seductora. Y, precisamente por eso, más peligrosa.

Desde una perspectiva republicana y constitucional, la cuestión algorítmica es, por tanto, una cuestión de constitución del poder. No se trata de decidir si los algoritmos son buenos o malos, sino de determinar qué condiciones institucionales permiten que sean compatibles con la libertad. No se trata de demonizar la tecnología, sino de garantizar que no se convierta en una nueva forma de dominación. No se trata de rechazar los algoritmos, sino de distinguir entre algoritmos extractivos, que capturan la voluntad, y algoritmos humanistas, que la acompañan.

Por eso, el tema merece ser estudiado con rigor, con calma y con profundidad. No es un debate tecnológico, sino filosófico, jurídico y político. Afecta a la manera como se constituye la conciencia, se forma la voluntad, se orienta la percepción, se protege la intimidad, se sostiene la democracia y se garantiza la libertad. Afecta, en definitiva, a la manera en que los seres humanos habitan el mundo.

La laicidad republicana nos proporciona una brújula conceptual para navegar por este territorio: ante la complejidad del fenómeno algorítmico, la tarea filosófica no es simplificar, sino distinguir; no es reducir, sino comprender; no es temer, sino examinar.

La condición algorítmica en una república de ciudadanos

La irrupción de los algoritmos en la vida contemporánea ha alterado profundamente la manera como los ciudadanos perciben el mundo, forman su voluntad y participan en la vida pública. La tecnología ya no es un instrumento subordinado a la decisión humana, sino un medio que configura nuestra experiencia de lo real. En este sentido, los algoritmos no son solo herramientas de cálculo; son estructuras de poder que operan con la discreción de los mecanismos que no necesitan

“Los algoritmos extractivos son una forma de teocracia secular: no tienen dioses, pero tienen dogmas; no tienen sacerdotes, pero tienen arquitectos”

legitimarse porque actúan antes de que la conciencia pueda detectarlos. La cuestión algorítmica es, por tanto, una cuestión política en el sentido republicano y maquiavélico del término: afecta a la libertad, la igualdad y la calidad de la ciudadanía, y exige una reflexión que integre filosofía, derecho, política y laicidad.

La tradición republicana mediterránea siempre ha entendido que la libertad es frágil y que el poder, cuando puede, tiende a expandirse. Maquiavelo lo vio con una lucidez que todavía incomoda: los poderes que no son vigilados se convierten en poderes que dominan. La libertad no es un estado natural, sino una conquista que exige virtud, es decir, capacidad de resistencia, coraje cívico, inteligencia política y disposición a reconocer las nuevas formas de dominación. Y los algoritmos, en cuanto dispositivos que operan justo antes de la comprensión, son una nueva forma de dominación que solo puede combatirse si es reconocida.

En el caso de los sistemas algorítmicos, esta perspectiva obliga a mirar más allá de las interferencias efectivamente producidas y a considerar también las capacidades que estos sistemas acumulan. El problema político aparece cuando una arquitectura tecnológica puede condicionar arbitrariamente las opciones de los ciudadanos sin que estos dispongan de los mecanismos necesarios para comprenderla, cuestionarla o limitarla.

Esta perspectiva se refuerza cuando se incorpora la lectura jurídico-constitucional. Las constituciones modernas no son solo textos normativos; son arquitecturas de contención del poder. Establecen límites, separan funciones, garantizan derechos, crean contrapoderes y fijan mecanismos de control. Pero Maquiavelo advertía que las leyes, por sí solas, no son suficientes; necesitan ciudadanos vigilantes, capaces de defenderlas frente a los poderes que tratan de eludirlas. La cuestión algorítmica, por tanto, no puede abordarse únicamente

desde la técnica o desde la ética; exige una reflexión constitucional sobre cómo limitar, supervisar y someter a control democrático el poder algorítmico, y exige también una cultura cívica capaz de sostener ese control.

El poder algorítmico se manifiesta en tres dimensiones que operan simultáneamente. La primera es el poder epistémico: el poder de decidir qué aparece y qué queda oculto en el espacio público. Es el poder de seleccionar, ordenar, jerarquizar y amplificar contenidos. Es el poder de construir la realidad visible. En una república, este poder debe estar distribuido entre ciudadanos, instituciones y medios independientes. Pero los algoritmos han concentrado este poder en arquitecturas opacas que operan según criterios de rentabilidad, no de verdad.

La segunda dimensión es el poder conductual: el poder de modular la conducta, de orientar la voluntad, de influir en las decisiones. No es un poder coercitivo, sino un poder seductor. No obliga, pero orienta. No impone, pero sugiere. No fuerza, pero condiciona. La dominación sutil es más eficaz que la dominación violenta, porque no genera contestación. Y los algoritmos, en su condición de dispositivos que operan en la fase anterior a la comprensión racional, son maestros en esta sutileza.

La tercera dimensión es el poder estructural: el poder de configurar las condiciones de posibilidad de la deliberación democrática. Es el poder de definir el marco en el que los ciudadanos piensan, deciden y participan. Es el poder de diseñar el espacio público. Y los algoritmos, como arquitecturas que imponen temporalidades cortas, amplifican emociones y fragmentan discursos, están redefiniendo las condiciones de la democracia sin que la democracia lo haya decidido.

[4] Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy.* Springer. (Original publicat el 1913.)

Estas tres dimensiones del poder algorítmico inciden directamente en la manera como se constituye la conciencia. Aquí es donde la fenomenología jurídica se convierte en una herramienta imprescindible. Husserl[4] insistió en que la conciencia es intencionalidad: no es un contenedor de representaciones, sino un movimiento que constituye el mundo. Los algoritmos, en cuanto dispositivos que orientan la percepción, intervienen en este movimiento. Deciden qué emerge, qué queda oculto, qué se destaca y qué se desvanece. La intencionalidad queda modulada por fuerzas que operan antes de que la conciencia pueda ejercer su libertad.

Merleau-Ponty profundizó en esta intuición afirmando que la percepción es siempre situada, corporal, temporal[5]. Los algoritmos alteran esta situación: imponen una temporalidad del instante, una sucesión de estímulos que impiden la formación de sentido. La temporalidad humana —lenta, narrativa, continua— queda subordinada a la temporalidad algorítmica —rápida, fragmentada, reactiva—. La percepción deja de ser un proceso de profundización y se convierte en un flujo de estímulos. Maquiavelo habría visto en esta aceleración una amenaza para la república: la política necesita tiempos largos, y los algoritmos imponen tiempos cortos[6].

Heidegger advirtió que la técnica moderna no es un conjunto de herramientas, sino una manera de entender el mundo: un *Gestell*, un encuadramiento que dispone la realidad como recurso[7]. Los algoritmos son la forma contemporánea de este encuadramiento: convierten la vida en datos, la conducta en predicción, la intimidad en mercancía. El

[5] Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception.* Routledge. (Original publicat el 1945.)
[6] En cuanto a las relaciones entre tiempo largo y tiempo corto, sobre mi apuesta por el tiempo largo, estoy coordinando un proyecto de investigación en la Sección IV de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras (RACEF) que espero que vea la luz antes de final de año.
[7] Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology.* Harper & Row. (Original publicat el 1954.)

mundo aparece como aquello que puede ser calculado. Y la conciencia, en lugar de ser un espacio de libertad, se convierte en un espacio de rentabilidad.

Esta transformación perceptiva tiene profundas consecuencias jurídicas. La filosofía del derecho ha advertido que la libertad no es solo ausencia de coacción, sino capacidad de formar la propia voluntad. Rawls defendió que la justicia exige condiciones equitativas para la formación de la voluntad[8]. Pero los algoritmos extractivos rompen esa equidad: algunos ciudadanos disponen de voluntades reforzadas, mientras que otros son empujados a reaccionar antes de pensar. La voluntad queda condicionada por fuerzas que operan en el terreno previo a la decisión. Maquiavelo habría dicho que una república con ciudadanos que no pueden formar su voluntad es una república condenada.

Es precisamente aquí donde la laicidad adquiere una dimensión política renovada. Si la libertad exige que cada persona pueda formar sus convicciones y su voluntad sin someterse a un poder arbitrario, también es necesario proteger este proceso frente a las formas contemporáneas de interferencia. La cuestión ya no consiste únicamente en preservar a la ciudadanía de la imposición de una doctrina religiosa, sino en garantizar que ningún poder —también el tecnológico— pueda apropiarse de las condiciones en las que percibimos, deliberamos y decidimos. Entendida así, la laicidad no es solo un principio de separación entre poderes, sino una garantía de pluralismo y de autonomía frente a cualquier arquitectura de poder que pretenda orientar la conciencia sin control democrático.

El reto, por tanto, no consiste únicamente en identificar los efectos de los algoritmos, sino en determinar qué límites deben regir su uso. La

[8] Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Harvard University Press.

“La laicidad nos enseña que ningún poder es inevitable y que ninguna arquitectura —ni religiosa, ni política, ni tecnológica— puede reclamar el derecho a definir la vida interior de los seres humanos”

dificultad radica precisamente en que una parte de este poder opera de manera indirecta: no necesita ordenar ni prohibir para condicionar las opciones disponibles, los estímulos que recibimos o la información a partir de la cual decidimos. Es en este terreno, anterior a la decisión explícita, donde se plantea una de las cuestiones políticas fundamentales del presente: ¿cómo preservar la libertad cuando las condiciones que orientan la voluntad pueden ser diseñadas y modificadas algorítmicamente?

La condición algorítmica obliga, pues, a revisar qué entendemos por libertad en una sociedad en la que una parte creciente de nuestras experiencias está mediada por sistemas de selección, predicción y recomendación. El marco republicano y constitucional permite abordar esta cuestión sin caer ni en la fascinación tecnológica ni en el rechazo indiscriminado: es necesario distinguir entre las tecnologías que amplían la capacidad de actuar y aquellas que convierten la capacidad de previsión en una herramienta de control.

Los algoritmos extractivos como nueva forma de dominación

Si hasta aquí hemos visto que los algoritmos constituyen una nueva arquitectura del poder, ahora debemos examinar su versión más peligrosa: los algoritmos extractivos. Son dispositivos diseñados no para servir a la ciudadanía, sino para capturarla. No buscan ampliar la libertad, sino aprovecharse de ella. No refuerzan la voluntad, sino que la modelan. No respetan la intimidad, sino que la explotan. No operan en la superficie de la decisión, sino en la profundidad de la percepción. Y, precisamente por eso, representan una nueva forma de dominación que la república debe aprender a reconocer y combatir.

Los algoritmos extractivos son una forma de gobierno indirecto: gobiernan sin gobernar, deciden sin decidir, imponen sin imponer. Operan

antes de que la voluntad pueda ejercer su libertad. Son, por decirlo en lenguaje republicano, una forma de dominación que no necesita la fuerza porque dispone de la percepción.

Su lógica es la de la extracción. Extracción de datos, extracción de tiempo, extracción de atención, extracción de emociones, extracción de vulnerabilidades. En una república, el tiempo es un bien cívico: la deliberación exige lentitud, pausa, distancia. Pero los algoritmos extractivos imponen el tiempo corto, el tiempo reactivo, el tiempo emocional. Disuelven la temporalidad democrática y la sustituyen por una temporalidad mercantil. La política, que necesita continuidad narrativa, queda atrapada en una sucesión de estímulos. La ciudadanía, que necesita calma para pensar, queda sometida a una aceleración constante. La república, que necesita desacuerdos sostenidos, queda reducida a una competición de percepciones inmediatas.

Esta captura del tiempo es solo la primera forma de dominación. La segunda es la captura de la intimidad. Los algoritmos extractivos convierten la vida privada en un recurso comercial. La intimidad, que en la tradición republicana es el espacio donde la voluntad se forma sin interferencias, queda expuesta a una vigilancia comercial que opera sin control democrático. La república necesita ciudadanos que puedan pensar sin ser observados, pero los algoritmos extractivos observan antes de que el ciudadano piense. La intimidad se disuelve en una arquitectura de vigilancia que no se presenta como tal, pero que actúa como si lo fuera. Es una forma de dominación silenciosa, pero persistente.

La tercera forma de dominación es la captura de la voluntad. Kant sostuvo que la voluntad es libre cuando actúa según leyes que ella misma establece. Pero los algoritmos extractivos introducen una heteronomía sutil: orientan la voluntad antes de que esta pueda ejercerse. A través de recomendaciones, notificaciones y estímulos diseñados,

modelan hábitos, opiniones y emociones. La voluntad se convierte en un espacio negociable; la decisión, en un producto; la conciencia, en un campo de batalla.

La cuarta forma de dominación es la captura del espacio público. Habermas defendió que la democracia depende de un espacio público deliberativo[9]. Pero los algoritmos extractivos amplifican la polarización, refuerzan las cámaras de eco y convierten la política en un espectáculo emocional. La democracia queda reducida a una competición de percepciones inmediatas. La convivencia se degrada en tribalismos digitales. La pluralidad se convierte en frontera.

La quinta forma de dominación es la captura de la verdad. Los algoritmos extractivos no buscan la verdad, sino la rentabilidad. Amplifican lo que genera reacción, no lo que genera comprensión. Priorizan la emoción sobre la razón, la inmediatez sobre la reflexión, la polarización sobre el matiz. La verdad, que en la república es un bien público, queda subordinada a criterios comerciales. La política, que necesita verdad para deliberar, queda atrapada en una competición de percepciones. La república, que necesita ciudadanos informados, queda reducida a ciudadanos estimulados.

La sexta forma de dominación es la captura de la vulnerabilidad. Los algoritmos extractivos operan sobre las fragilidades emocionales, cognitivas y sociales. Identifican patrones de conducta, anticipan reacciones, explotan inseguridades. La república necesita ciudadanos que puedan reconocer sus vulnerabilidades sin que estas sean explotadas, pero los algoritmos extractivos convierten la vulnerabilidad en un recurso.

[9] Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere.* MIT Press. (Original publicat el 1962.)

La séptima forma de dominación es la captura de la decisión. Los algoritmos extractivos no solo orientan la percepción, sino que condicionan la decisión. No solo muestran contenidos, sino que anticipan comportamientos. No solo recomiendan, sino que modelan. No solo informan, sino que intervienen. La decisión, que en la república es el acto supremo de la libertad, queda subordinada a mecanismos que operan antes de que la voluntad pueda ejercerse.

La octava forma de dominación es la captura de la ciudadanía. Los algoritmos extractivos no solo afectan a individuos, sino que reconfiguran colectivos. Amplifican identidades cerradas, refuerzan comunidades polarizadas, disuelven espacios de convivencia. La ciudadanía, que en la república es un espacio de pluralidad, queda reducida a una suma de tribus digitales. La república, que necesita desacuerdos sostenidos, queda atrapada en confrontaciones inmediatas.

La novena forma de dominación es la captura de la memoria. Los algoritmos extractivos no solo operan en el presente, sino que reconfiguran el pasado. Amplifican recuerdos, silencian experiencias, modulan narrativas. La memoria, que en la república es un espacio de construcción colectiva, queda subordinada a criterios algorítmicos. La república, que necesita memoria para aprender, queda atrapada en una memoria fragmentada. Maquiavelo habría advertido que una república sin memoria es una república sin defensa.

La décima forma de dominación es la captura de la laicidad. La laicidad, que en la república es el principio que protege la conciencia frente a cualquier poder, queda amenazada por un poder que no se presenta como tal, pero que actúa como si lo fuera. Los algoritmos extractivos son una forma de teocracia secular: no tienen dioses, pero tienen dogmas; no tienen sacerdotes, pero tienen arquitectos; no tienen liturgias, pero tienen protocolos. La laicidad, que protege la conciencia frente a los dogmas religiosos, debe protegerla también

frente a los dogmas tecnológicos. La laicidad es la virtud institucional que impide la tiranía invisible.

Estas formas de dominación son prácticas cotidianas y reales. Y, precisamente por eso, exigen una respuesta republicana. La república no puede permitir que el poder algorítmico opere sin control democrático ni que la laicidad sea erosionada por dispositivos que no se presentan como dogmas, pero que actúan como si lo fueran. La república, si quiere seguir siendo república, debe aprender a gobernar los algoritmos antes de que los algoritmos gobiernen la república.

Los algoritmos humanistas como arquitectura constitucional de libertad

Después de haber examinado la naturaleza del poder algorítmico y las formas de dominación que adoptan los algoritmos extractivos, debemos preguntarnos si es posible otra vía. La tecnología, por sí misma, no es enemiga de la república. No lo es por esencia, ni por destino, ni por necesidad. Lo que la convierte en amenaza no es su existencia, sino su orientación. Por eso, la cuestión decisiva no es si los algoritmos son buenos o malos, sino qué tipo de algoritmos puede ser constitucionalmente compatible con la libertad republicana.

La tradición constitucional moderna siempre ha entendido que el poder, para ser legítimo, debe estar limitado, controlado, distribuido y justificado. La Constitución no es solo un texto; es una arquitectura de contención del poder. Es un mecanismo que impide que la fuerza se convierta en dominación. Es un sistema de contrapoderes que garantiza que ningún actor —ni religioso, ni político, ni económico, ni tecnológico— pueda situarse por encima de la ciudadanía. En este sentido, la tecnología no es una excepción; es un poder que debe entrar en el circuito constitucional de garantías, límites y responsabilidades.

Un algoritmo humanista es, en primer lugar, un algoritmo diseñado constitucionalmente. Esto significa que debe respetar los principios estructurales del orden constitucional: el principio de legalidad, el principio de proporcionalidad, el principio de transparencia, el principio de responsabilidad, el principio de no discriminación, el principio de control democrático y el principio de protección de la conciencia. Estos principios no son ornamentales; son condiciones de posibilidad de la libertad[10]. Sin ellos, la tecnología se convierte en dominación. Con ellos, la tecnología puede convertirse en instrumento de libertad.

El primer principio es el principio de legalidad. En una república, ningún poder puede operar fuera de la ley. La ley es la forma civilizada del poder. Es el límite que impide la dominación. Un algoritmo humanista debe estar sometido a la ley: debe tener base normativa, una finalidad legítima, criterios claros y límites precisos. No puede operar en la oscuridad, no puede actuar sin justificación, no puede intervenir sin mandato. La legalidad no es un requisito formal; es un requisito de libertad.

[10] La RACEF no utiliza de manera sistemática la expresión «algoritmos humanistas», pero sí formula una teoría del cálculo y de la decisión en entornos de incertidumbre que, aplicada al mundo digital, permite fundamentar lo que aquí denominamos «algoritmos humanistas». En esta línea, ha creado la Escuela de Economía Humanista de Barcelona. Su aportación puede resumirse en cuatro ideas centrales.
1. Los algoritmos deben acompañar la incertidumbre, no eliminarla. La RACEF parte de una premisa radicalmente contraria a la lógica extractiva: la incertidumbre no es un defecto del mundo, sino una condición humana que debe respetarse. Gil Aluja lo formula en Elementos para una teoría de la decisión en la incertidumbre: «La decisión racional en contextos de información incompleta exige estructuras de serenidad». Esto significa que un algoritmo no debe pretender sustituir la deliberación, sino ampliarla. No debe prometer predicciones infalibles, sino escenarios prudenciales. No debe eliminar la complejidad, sino acompañarla.
2. Los algoritmos deben ser prudenciales, no imperativos. La RACEF defiende que la decisión en entornos complejos debe ser gradual, reversible, contextual y estar siempre abierta a revisión. Esto excluye los algoritmos que imponen resultados automáticos o que orientan la conducta sin control democrático. Un algoritmo humanista es, en este sentido, un algoritmo prudencial, que ofrece marcos, no órdenes; posibilidades, no imposiciones.
3. Los algoritmos deben ser transparentes, trazables y justificables.
4. Los algoritmos deben reforzar la serenidad.

El segundo principio es el principio de proporcionalidad. La proporcionalidad es la técnica constitucional que impide que el poder exceda su finalidad. Un algoritmo humanista debe ser proporcional: debe utilizar solo los datos necesarios, intervenir únicamente cuando sea necesario y limitarse a la finalidad que justifica su existencia. No puede capturar más de lo que necesita, no puede inferir más de lo que es legítimo, no puede intervenir más de lo que es justificable. La proporcionalidad no es un requisito técnico; es un requisito de dignidad.

El tercer principio es el principio de transparencia, que en el contexto tecnológico adquiere una nueva dimensión constitucional. La transparencia impide la dominación porque permite el control. Un algoritmo humanista debe explicar qué hace, por qué lo hace, con qué datos lo hace y con qué criterios lo hace. Debe ser comprensible, revisable y evaluable. Debe permitir que el ciudadano entienda su lógica. Debe permitir que el legislador la supervise. Debe permitir que el juez la controle. Debe permitir que la sociedad civil la discuta. La transparencia no es un requisito administrativo; es un requisito republicano.

El cuarto principio es el principio de responsabilidad. En una república, ninguna decisión puede ser irresponsable. La responsabilidad exige que las decisiones puedan ser rastreadas, analizadas y revisadas. Un algoritmo humanista debe permitir reconstruir su proceso de decisión. Debe permitir identificar los criterios que ha utilizado. Debe permitir corregir sus errores. Debe permitir detectar sus sesgos. Debe permitir mejorar su equidad. La responsabilidad no es un requisito moral; es un requisito constitucional.

El quinto principio es el principio de no discriminación. La igualdad es el corazón de la república. Sin igualdad, no hay ciudadanía. Sin ciudadanía, no hay democracia. Sin democracia, no hay libertad. Un algoritmo humanista debe evitar la discriminación directa e indirecta, la reproducción de sesgos y la creación de desigualdades artificiales, lo

que la Fundación Ferrer Guardia ha denominado «brechas». Debe estar diseñado para detectar y corregir injusticias, no para amplificarlas. La igualdad no es un requisito estadístico; es un requisito republicano.

El sexto principio es el principio de control democrático. La tecnología no puede quedar fuera del circuito institucional de contrapoderes. Debe ser supervisada por el legislador, controlada por el juez, revisada por las autoridades independientes y discutida por la sociedad civil. Debe ser objeto de debate público, de deliberación colectiva, de revisión constante. El control democrático no es un requisito procedimental; es un requisito de soberanía.

El séptimo principio es el principio de protección de la conciencia, que en el contexto tecnológico se vincula directamente con la laicidad. Un algoritmo humanista debe respetar este espacio: no debe manipular emociones, no debe explotar vulnerabilidades, no debe orientar la voluntad. Debe ser laico en el sentido más profundo: debe respetar la pluralidad de convicciones y evitar la manipulación emocional. La laicidad no es un requisito simbólico; es un requisito de libertad.

Estos principios no son declaraciones teóricas de intenciones, sino, como he tratado de enseñar durante décadas en la universidad, los motores que hacen posible el despliegue efectivo de los valores. En consecuencia, la república necesita algoritmos, pero necesita algoritmos humanistas.

La república, si quiere seguir siendo república, debe aprender a diseñar algoritmos que no dominen, sino que liberen; que no capturen, sino que acompañen; que no manipulen, sino que expliquen; que no fragmenten, sino que conecten; que no impongan, sino que iluminen. Esta es la tarea de nuestro tiempo: construir una tecnología que no sustituya la libertad, sino que la refuerce.

Conclusió

Llegados al final de este recorrido, la cuestión algorítmica se revela como uno de los grandes retos constitucionales de nuestro tiempo. No es un debate técnico, ni un debate instrumental, ni un debate funcional. Es un debate sobre la libertad, sobre la voluntad, sobre la percepción, sobre la verdad, sobre la intimidad, sobre la ciudadanía y sobre la laicidad. Es un debate sobre la manera como los seres humanos habitan el mundo y sobre la manera como las repúblicas pueden seguir siendo repúblicas en un tiempo en el que el poder ya no se presenta bajo la forma clásica de la fuerza, sino bajo la forma sutil de la percepción modulada.

Los algoritmos extractivos, como hemos visto, constituyen una nueva forma de dominación. Son una arquitectura de poder que opera antes de que la voluntad pueda ejercerse, antes de que la conciencia pueda percibirlo, antes de que la ciudadanía pueda defenderse. Son, en el sentido más profundo, una forma de dominación invisible, pero persistente, que erosiona la libertad sin que la propia libertad lo perciba.

Esta es la función de los algoritmos humanistas: demostrar que la tecnología puede ser aliada de la libertad si está diseñada con criterios constitucionales. Un algoritmo humanista no es un algoritmo ingenuo, ni débil, ni neutral. Es un algoritmo que opera bajo el principio republicano de no dominación y bajo el principio laico de neutralidad activa. Es un algoritmo que entiende que la libertad no es un hecho, sino una conquista.

La república, en su tradición clásica y moderna, siempre ha entendido que la libertad depende de la calidad de las instituciones y de la virtud de los ciudadanos. Ninguna arquitectura institucional puede sustituir la vigilancia cívica; ninguna vigilancia cívica puede sustituir las garantías institucionales. La tecnología, en este sentido, no es una excep-

ción. Necesita instituciones fuertes y ciudadanos vigilantes. Necesita leyes claras y conciencias libres. Necesita límites precisos y voluntades robustas. Necesita laicidad y deliberación. Necesita, en definitiva, una república que no renuncie a gobernar el poder, sea cual sea su rostro.

Este artículo ha intentado mostrar que la cuestión algorítmica no es un debate sobre máquinas, sino sobre seres humanos; no es un debate sobre datos, sino sobre derechos; no es un debate sobre eficiencia, sino sobre libertad; no es un debate sobre tecnología, sino sobre poder. Y que, por tanto, la respuesta no puede ser tecnocrática, sino constitucional; no puede ser administrativa, sino republicana; no puede ser moralista, sino laica; no puede ser superficial, sino profunda.

La república, si quiere seguir siendo república, debe aprender a gobernar los algoritmos antes de que los algoritmos gobiernen la república. Debe aprender a diseñar arquitecturas tecnológicas que no dominen, sino que liberen; que no capturen, sino que acompañen; que no manipulen, sino que expliquen; que no fragmenten, sino que conecten; que no impongan, sino que iluminen. Debe aprender a construir una tecnología que no sustituya la libertad, sino que la refuerce.

Este es el reto de nuestro tiempo. Y es, también, nuestra responsabilidad.

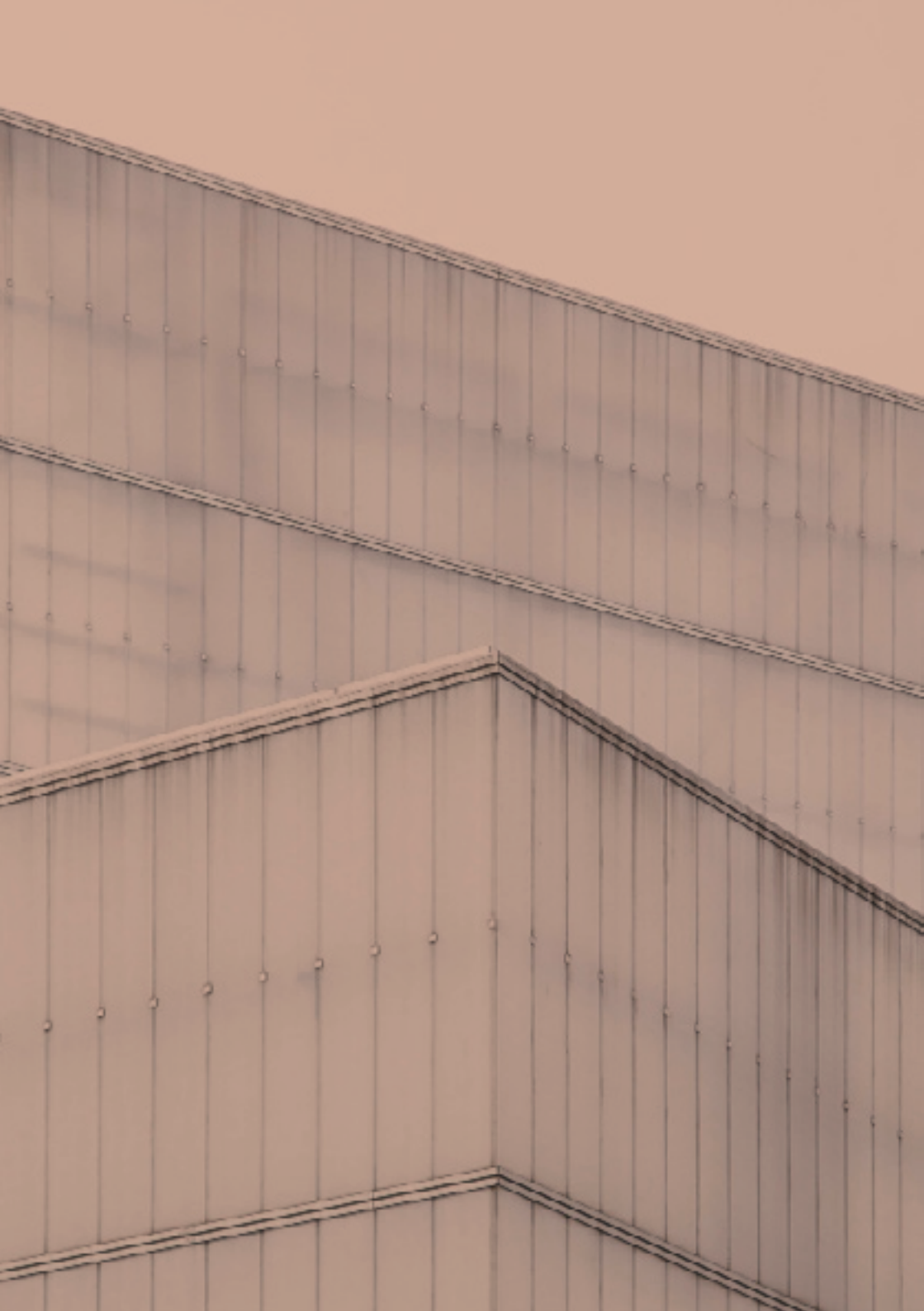
La laicidad nos enseña que ningún poder es inevitable y que ninguna arquitectura —ni religiosa, ni política, ni tecnológica— puede reclamar el derecho a definir la vida interior de los seres humanos. La conciencia es un espacio frágil, pero también un espacio inviolable: es el lugar donde respira la libertad, donde se forma la voluntad, donde se busca la verdad, donde se mantiene la dignidad. Todo aquello que pretenda ocupar este espacio sin permiso, sea con dogmas o con algoritmos, es una forma de dominación.

Por eso, la respuesta a la cuestión algorítmica no es el miedo, ni la fascinación, ni la sumisión. Es la lucidez. La lucidez laica que sabe distinguir entre lo que es poder y lo que es dominación; entre lo que es instrumento y lo que es amenaza; entre lo que acompaña y lo que captura. La lucidez que no demoniza la tecnología, pero tampoco la sacraliza. La lucidez que no renuncia a la libertad, porque sabe que la libertad no es un regalo, sino una conquista.

La laicidad, en su sentido más profundo, es esto: la defensa de la conciencia frente a cualquier poder que quiera ocuparla. Es la vigilancia serena, la crítica sin ira, la firmeza sin dogma. Es la capacidad de decir «no» cuando es necesario y de decir «sí» cuando es justo. Es la convicción de que la libertad humana merece ser protegida incluso cuando el peligro no grita, sino que susurra.

Los algoritmos pueden ser aliados o enemigos. Pueden ampliar la libertad o erosionarla. Pueden reforzar la voluntad o sustituirla. Pueden iluminar u oscurecer. La diferencia no depende de ellos, sino de nosotros: de nuestra capacidad para gobernarlos, limitarlos, someterlos a control democrático, exigirles transparencia e impedir que colonicen la conciencia.

La laicidad nos recuerda que la libertad no es un estado, sino una vigilancia. Y que, en tiempos de algoritmos, esta vigilancia es más necesaria que nunca.



Expulsión escolar y racialización: desmantelando la promesa intercultural

Cris Zhang Yu 张婷婷

«El abandono de la educación pública es una crisis que, amparada en un racismo resistente, está destruyendo toda capacidad de pensar y ser»
Ruth Wilson Gilmore, 2024

Durante 30 años, desde el impulso de *Eix transversal sobre educació intercultural* (Departamento de Enseñanza, 1996), en nombre de la interculturalidad se ha llevado a cabo una práctica institucional que ha conducido a la invisibilización y reproducción de las desigualdades raciales y estructurales, dentro y fuera de la escuela. Aquel documento de 1996 fue el primer documento institucional en el que se describió cómo se desplegaría la política de interculturalidad en el ámbito educativo, articulada en los planos relacional y funcional (Walsh, 2010) y que seguramente aún resonarán a muchas de nosotras: relacional en tanto que se centra en el intercambio de saberes, prácticas y valores ligados a las supuestas tradiciones culturales, y prometiendo una inclusión y cohesión social que resulta funcional dentro de un sistema desigual.

Hoy en día, el modelo intercultural y su despliegue han sido objeto de análisis, de modo que se ha puesto sobre la mesa bajo qué lógica funcionan y al servicio de qué proyecto político (Douhaibi *et al.*, 2025; Shaimi, 2025; Zhang Yu, 2022). En concreto, el modelo intercultural en el ámbito educativo es un dispositivo que organiza y gestiona a las personas, sus saberes y prácticas comunitarias y espirituales bajo el

mantra de la cohesión social, que no desmantela las estructuras que crean desigualdad racial, social y económica, sino que ofrece soluciones para gestionarlas e invisibilizarlas. La cultura como elemento diferenciador (Shaimi, 2025) ha creado una idea de frontera entre las personas que conviven o aprenden en un mismo territorio y, de algún modo, ha guiado las actuaciones educativas etiquetadas como interculturales. Estas prácticas interculturales, de inspiración y tradición canadiense, se basan en el reconocimiento y la celebración cultural situada en el sujeto-otro que no es blanco, occidental. La ideología de la blanquitud, el pensamiento colonial o colonialidad, permea esta formulación, que se basa en la neutralidad o normatividad y determina qué y cómo hay que preparar los espacios de aprendizaje para «incluir» la supuesta y mal señalada «diversidad».

Las propuestas educativas centradas en intercambios culinarios, en la folklorización de las prácticas comunitarias y espirituales o los esfuerzos por reducir y designar a la población mediante determinadas etiquetas e identidades son ejemplos de acciones que desvían la atención de aquello que realmente podría encaminarnos hacia una sociedad y una escuela más justas: las condiciones materiales y de vida de estas personas, las condiciones en las que aprenden, crecen y viven. Contar con un marco de análisis que nos ayude a comprender qué y cómo está operando esta precarización y movilizarnos para que cambie hoy en Cataluña debería ser más importante que querer equipararnos en innovación y avance educativo con países del norte de Europa o de Norteamérica. En este sentido, es necesario mencionar el momento sociopolítico actual que vivimos en Cataluña y en el Estado: huelgas educativas que reclaman mejores condiciones para enseñar y aprender, movimientos antipunitivistas contra la entrada —explícita, porque ya estaban— del cuerpo policial en las aulas, madres racializadas organizadas contra las retiradas de la DGPPIA (anteriormente DGAIA), Docents 080 contra los desahucios y la especulación inmobiliaria, la iniciativa «Aules que cremen» para visibilizar las altas tempe-

raturas y las condiciones en que se encuentran muchas niñas, niños y jóvenes en los centros educativos, el actual periodo de regularización extraordinaria en todo el Estado… Es relevante situar el análisis sobre la expulsión escolar y la racialización, como pretendo hacer aquí, en este momento actual. Porque, en el fondo, todo lo que he mencionado tiene que ver con ello. Todo lo que he mencionado son formas de respuestas organizadas centradas en las condiciones de vida de la infancia y la juventud racializada escolarizada en el sistema educativo catalán. Y ninguna de ellas entra en la agenda del modelo de gestión intercultural.

Por otra parte, la interculturalidad también ha promulgado la inclusión y la igualdad de oportunidades educativas. Pero si observamos las aulas universitarias, según el último informe de la Xarxa Vives d'Universitats (2025), en 2024 el 64 % de la población estudiantil de grado pertenecía a hogares con un alto capital cultural y socioeconómico, de modo que solo el 36 % procedía de familias de clase trabajadora (de las cuales un 8 % se encontraba en condiciones precarizadas). Si consultamos informes de años anteriores (Xarxa Vives d'Universitats, 2019), podemos comprobar que esta composición sociodemográfica en las aulas universitarias es similar, con muy poca variación. Estos datos, de hecho, nos muestran la otra cara de todos los estudios que desde 2018 se han puesto en marcha para entender qué ocurre con los itinerarios educativos de la población joven escolarizada en la Educación Secundaria Obligatoria y la postobligatoria en Barcelona y Cataluña (Bayona-i-Carrasco y Domingo, 2018; Bayona-i-Carrasco *et al.*, 2020; Pàmies *et al.*, 2020; Tarabini *et al.*, 2018; Tarabini *et al.*, 2021). La realidad es clara: tenemos una fotografía sociodemográfica que recoge los frutos de décadas de segregación escolar y meritocracia educativa.

La vida en las aulas y en los centros educativos desborda las ideas que puede contener un texto. Desborda en tanto que satura y rebasa

cualquier concepto que nos ayude a analizar y a impulsar cambios. La vida en las aulas y en los centros educativos llena y desborda la noción de expulsión escolar en miles de nombres, miles de jóvenes racializados y migrados (más ellos que ellas), generación tras generación. En consecuencia, impacta en las posibilidades de vida futuras, en las condiciones de la vida adulta y en las de sus familias. Y, por tanto, alimenta la estratificación social y racial actual. ¿Y cómo opera la expulsión escolar, de qué manera se manifiesta en la escuela? ¿Cómo se naturalizan sus mecanismos? Eso es lo que pretendo desgranar aquí.

El propósito de este texto es identificar cómo la institución educativa crea trayectorias de expulsión escolar. Es decir, enumerar el conjunto de mecanismos y prácticas institucionales que, presentes a lo largo de la escolarización de una persona, pueden conducir a que deje de estudiar. Quisiera, en particular, centrarme en la racialización de la expulsión escolar, en cómo el racismo opera de manera estructural. Como psicóloga de la educación, considero relevante detenernos a pensar no solo en cómo debería ser la orientación o el acompañamiento socioeducativo, sino, por ejemplo, prestar atención a cuándo y cómo esta tarea racializa a la juventud de manera sistemática. Es decir, un análisis crítico de la tarea profesional para, en el fondo, contribuir a que esta sea más cuidadosa. Sin embargo, hace años que tratamos de señalar la dimensión estructural del fracaso escolar y el abandono, pero la semántica de las palabras nos remite a pensar en sujetos, personas que dejan de estudiar, como si fuera una decisión propia. La intención de identificar la práctica institucional y situarla en un continuo de acciones —en tanto que trayectoria— que se presenta a lo largo de las etapas de escolarización tiene, precisamente, el objetivo de denotar que la fuerza institucional va más allá de cualquier decisión individual de dejar de estudiar.

"Si no hay población potencialmente precarizable, no habrá población explotable y, por tanto, la acumulación de capital será inviable"

La escuela dentro del engranaje del capitalismo racial

Antes, sin embargo, es necesario ofrecer un marco amplio en el que se inserta la expulsión escolar o, más bien, entender a qué responde o a qué contribuye. Que la desigualdad educativa existe es un hecho. Que la escuela forma parte del engranaje capitalista y que contribuye a la estratificación social, podemos afirmarlo gracias a la herencia de los estudios críticos en educación. Pero ¿cómo y por qué mantiene el capitalismo racial?

Para Ruth Wilson Gilmore (2024), la práctica institucional no es neutral ni responde a una arbitrariedad, sino que la autora considera que existe una práctica articulada, un abandono organizado, orquestado por el Estado, que responde a un interés capital particular. Es decir, que existe una estructura (contra la que obviamente podemos luchar) que organiza el pensamiento y la práctica profesional y acaba ejecutándose en frases como «acabarás en el mercadillo como tu familia» o «no podrás hacer bachillerato, es mejor que hagas un grado medio», con las consiguientes actuaciones educativas. Para la autora, esta práctica institucional organizada, dentro de la lógica capitalista, necesita una población que ocupe los puestos menos deseados y, al mismo tiempo, más precarizados y racializados. Esta población, a la que Wilson Gilmore (2024) denomina «población excedente», paradójicamente, es al mismo tiempo creada y gestionada por el Estado.

En otras palabras, si no hay población potencialmente precarizable, no habrá población explotable y, por tanto, la acumulación de capital será inviable. Esto es precisamente lo que Cedric Robinson (2018) nos explica cuando menciona el capitalismo racial. Se trata de entender que la acumulación de capital y el enriquecimiento del mundo moderno occidental implican necesariamente —y se han construido históricamente a partir de— el expolio, la explotación de recursos y capital de poblaciones minorizadas, racializadas y del Sur Global.

Por tanto, la fotografía sociodemográfica actual de qué personas pueden estudiar, quién ocupa determinados espacios educativos y quién puede acceder a determinados estudios no es azarosa, como tampoco lo son la sobrerrepresentación de personas migradas y racializadas en las prisiones, la perfilación racial ni la racialización de las trabajadoras del campo y de la tierra, de los cuidados y del hogar, de los servicios de limpieza, del sector de la construcción y un largo etcétera (Douhaibi y Amazian, 2019; SOS Racisme, 2021; Souza, 2023). Existe un funcionamiento estructural en el que cada engranaje cumple su función, y la escuela desempeña un papel central en la reproducción del capitalismo racial. A continuación, entraremos en detalle sobre cómo y de qué manera contribuye a ello: qué prácticas y mecanismos de racismo institucional conducen a la expulsión escolar.

Segregación escolar, meritocracia y capitalización del conocimiento

La principal tensión y contradicción del sistema educativo para cualquier idea de consecución de equidad e igualdad real de oportunidades educativas es, *de facto*, la segregación escolar, una condición de base que se sitúa en la raíz de la desigualdad y que monetiza la experiencia de aprendizaje: cuanto más dinero, mejores condiciones y oportunidades de aprendizaje. El conocimiento se capitaliza: se paga por tenerlo o, mejor dicho, por acumularlo en títulos y cursos. El valor ya no es la persona; es la acumulación de conocimiento que posee.

Así pues, la doble titularidad público-privada de la red escolar establece una primera condición de desigualdad estructural en las oportunidades educativas: los centros segregados en barrios más precarizados disponen de menos presupuesto, tienen más rotación de profesorado, más matrícula viva y más plazas reservadas para niñas, niños y jóvenes

categorizados como «alumnado NESE» (alumnado con necesidades específicas de apoyo educativo). El análisis existe, los esfuerzos por erradicar la segregación existen, pero con frecuencia reproducen lógicas tecnocráticas neoliberales que invisibilizan el carácter estructural del racismo y ofrecen soluciones funcionales.

Por ejemplo, el Decreto 11/2021 (2021), o decreto de admisión, impulsado por el Pacto contra la segregación escolar, ha llevado a una reconfiguración de las aulas en los centros públicos y concertados, de la que resultan unas cifras de configuración sociodemográfica que se utilizan como indicadores de la reducción de la segregación escolar. Esta propuesta puede plantear una triple tensión.

Para empezar, sostiene la idea de que la «mezcla» puede contribuir a revertir la desigualdad estructural. Esta premisa esconde una idea asimilacionista, en tanto que la propuesta implica que sean las personas racializadas quienes se incorporen a centros gueto blancos. Debemos tomar conciencia de que la concentración de población racializada no es, por sí misma, el problema. Es decir, que el problema no son las personas, sino las condiciones de educabilidad que existen en aquel centro: infrafinanciación, edificios abandonados, barracones que acaban convirtiéndose en espacios fijos, inestabilidad del profesorado, más matrículas vivas, bajas expectativas del profesorado y adaptaciones curriculares a la baja, así como las condiciones de exclusión históricas y estructurales en las que se encuentran hoy en día determinados sectores de la población.

En segundo lugar, el hecho de que las medidas políticas se centren en la gestión de jóvenes escolarizadas en la actual red pública-concertada se traduce, inevitablemente, en la inversión de más fondos públicos para el sostenimiento de la concertada. Se monetiza al alumnado: cuanto mayor es la detección bajo categorías administrativas que acaban estigmatizando, mayores son los fondos para ese centro.

Finalmente, y ligado a esta última idea, se crean itinerarios tecnocráticos y de categorización de las personas, lo que implica un esfuerzo institucional por categorizar a niñas, niños y jóvenes como alumnado NESE para justificar el acceso a becas y ayudas o la aplicación de medidas de reorganización escolar. La gestión de la población escolarizada sigue estando centrada en la población más vulnerabilizada: se busca su distribución en los distintos centros de la red pública-concertada, y no al revés.

En definitiva, las acciones políticas podrían acabar enmascarando unas medidas que siguen sosteniendo la desigualdad, de modo que crean una falsa ilusión de cómo la «inclusión» de algunas familias en centros concertados, así como la distribución de la población más vulnerabilizada, puede llevarnos a un escenario utópico de igualdad. ¿Podrían mejorarse las condiciones de educabilidad de las escuelas públicas? ¿Se podría trazar una estrategia política, más allá del estricto ámbito del sistema educativo, para que las condiciones de vida de esta población (trabajo, vivienda, salud, situación administrativa) sean dignas?

Entrando en la escuela: la racialización de la expulsión escolar

A partir de ahora, entraré a desgranar algunas prácticas y mecanismos que pueden racializar las trayectorias educativas y que, cuando están presentes a lo largo de los años de escolarización, pueden conducir a la expulsión escolar. Estas ideas sintetizan y recogen los resultados de un trabajo previo (Zhang Yu *et al.*, 2025) en el que identificamos, en la investigación realizada entre 2012 y 2022 en Cataluña y en el Estado, algunas de estas prácticas institucionales: las prácticas de segregación interna, los dispositivos neoliberales de inclusión educativa, la práctica educativa y los procesos de orientación, el eurocentrismo curricular y los dispositivos de vigilancia y control.

“La escuela no funciona como un espacio posibilitador de cambio social, sino como (...) un espacio de control y vigilancia ocultos bajo el eurocentrismo, camuflados de interculturalismo”

El abordaje de este análisis es estructural y sistémico, de modo que no hay un señalamiento individual de las personas trabajadoras, sino que, en todo caso, estas se sitúan dentro de la estructura y cumplen unas funciones específicas. Patricia Hill Collins (2017) se refería a ello como «el dominio disciplinario del poder», es decir, la fuerza ejecutora que cumple con la reproducción del poder, o el abandono organizado al que nos remite Ruth Wilson Gilmore. Por tanto, hablamos de la función que ejercen las trabajadoras en el ámbito educativo: lo diseñado (qué se quiere que haga la institución), lo deseado (qué nos gustaría que fuera, desde corrientes críticas, abolicionistas y liberadoras) y lo real (el margen de posibilidad y cambio mientras se navega dentro de la estructura, el poder y la desigualdad). No es un análisis que se centre en la mejor o peor praxis de una u otra persona, ni en su voluntad o posicionamiento puramente individual.

La agrupación por niveles resulta ser una estrategia organizativa de grupos-clase basada en determinadas capacidades, aptitudes y rendimiento académico que acaba generando una sobrerrepresentación de la población migrada, racializada y gitana en los clásicos grupos C y D de los institutos de secundaria (a veces, ¡incluso el grupo E!). Esta lógica organizativa segregadora, que perdura desde finales del siglo pasado, sigue reforzando hoy la jerarquización racial y social, ofreciendo oportunidades educativas desiguales, así como etiquetados y estigmas a la juventud, con la consiguiente creación de grupos de «listos» y «tontos» (Ballestín, 2017; Giliberti, 2012; Merino y Termes, 2013).

Por otra parte, los dispositivos de inclusión como los desplegados en el Plan para la lengua y la cohesión social (Plan LIC) y, en particular, las aulas de acogida han sido objeto de análisis a lo largo de décadas, en las que se ha alertado precisamente de sus dudosas capacidades inclusivas y de su potencial reproductor de las desigualdades (Arroyo-González y Berzosa-Ramos, 2021; Ballestín, 2017; Siqués *et al.*, 2012). Actualmente siguen vigentes, y a este modelo se suma el

de las aulas de acogida aceleradas o intensivas[1], dispositivos que se han activado recientemente y que pretenden abordar las limitaciones de las aulas de acogida a partir de una estrategia más segregadora: durante tres meses se concentra en ellas a jóvenes que han migrado para aprender catalán de manera intensiva, con frecuencia en paralelo a los espacios de socialización en los grupos-clase, lo que crea graves fracturas sociales en la población joven. Las aulas de acogida y las actuales aceleradas e intensivas, sin embargo, se sostienen sobre una larga genealogía de políticas educativas que han tendido a crear medidas de segregación interna o externa a la escuela para la gestión, en particular, de la población gitana (escuelas puente) y migrada (espacios de bienvenida educativa —EBE— y talleres de adaptación escolar y aprendizajes básicos —TAE—) (Zhang Yu, 2022).

En la práctica educativa, por ejemplo, la racialización atraviesa el clásico efecto Pigmalión: las expectativas del profesorado hacia el alumnado a menudo reproducen construcciones y categorías raciales (Giliberti, 2017; Lech-Hab El Ghoury *et al.*, 2021; Termes, 2016), y de este modo condicionan los tipos de apoyo educativo u orientación que se ofrecen. Además de las situaciones de violencia racial que puede suponer, ya sea esta más implícita o explícita, las consecuencias vitales que tiene la racialización, dentro de un sistema meritocrático, son evidentes: autopercepción sesgada, naturalización de las capacidades (o racialización) de la juventud y tendencia a orientar hacia itinerarios profesionalizadores (Arroyo-González y Berzosa-Ramos, 2021; Pàmies *et al.*, 2020), que conducen a condiciones laborales más precarizadas. En otras palabras, a la reproducción de la estratificación racial, social y económica; al mantenimiento de la lógica del capital racial.

[1] En el Consorcio de Educación de Barcelona se pusieron en marcha las aulas de acogida aceleradas durante el curso 2023-2024, y el Departamento de Educación de la Generalitat impulsa un primer proyecto piloto de aulas de acogida intensivas durante el curso 2024-2025.

[2] https://www.vilaweb.cat/noticies/illa-es-tanca-en-banda-amb-els-mossos-a-les-escoles/

Sin embargo, la centralidad de los conocimientos de producción europea y occidental contribuye a situar ciertos conocimientos, prácticas y saberes como valiosos, lo que reduce una gran pluralidad de cosmovisiones y formas de vivir y sentir a una alteridad estática. Este racismo epistémico se refleja en qué se enseña (contenido curricular) y en cómo (expectativas del profesorado y relación con los jóvenes).

Finalmente, quienes queremos una escuela antirracista, crítica, no mercantilizada, también luchamos por una escuela desmilitarizada. La presencia del cuerpo policial en las aulas no es una novedad, pero el hecho de que la Generalitat de Catalunya y el actual presidente, Salvador Illa, manifiesten su conformidad con la entrada del cuerpo policial de paisano en los institutos[2] nos confirma una realidad que, por desgracia, está cobrando fuerza: la escuela no funciona como un espacio posibilitador de cambio social, sino como un espacio que refleja lo que ocurre fuera, es decir, un espacio de ensayo para medidas punitivas, un espacio de control y vigilancia ocultos bajo el eurocentrismo, camuflados de interculturalismo. Recordemos que, desde 2016, el cuerpo policial forma al equipo educativo (asesoras LIC incluidas) para aplicar el Protocolo de prevención, detección e intervención en procesos de radicalización que conducen al extremismo violento en comunidades educativas (PREV-CE), anteriormente denominado Protocolo de prevención, detección e intervención en procesos de radicalización islamista (PRODERAI), que actualmente sigue vigente y actúa como dispositivo de control de la infancia y la juventud leída como musulmana (Douhaibi y Amazian, 2019; Douhaibi, 2026; El Jebary Amisnaou, 2020).

Apuntes para desnaturalizar la estratificación social y racial

En la cita de apertura, «el abandono de la educación pública es una crisis que, amparada en un racismo resistente, está destruyendo toda capacidad de pensar y ser» (Wilson Gilmore, 2024), la autora se refiere a la situación de las universidades públicas en Estados Unidos hacia finales del siglo pasado, pero la recupero aquí porque refleja la situación actual en el sistema educativo catalán (y valenciano, y asturiano, y madrileño…).

Durante los últimos meses, las reivindicaciones del sector educativo incluyen bajar ratios, eliminar burocracia, estabilizar las plantillas, revisar el currículo, fijar recursos para la educación inclusiva y obtener reconocimiento salarial, entre otras. Parece que existe un consenso claro, pese a que ni la consejera Niubó, ni el Departamento de Educación, ni la Generalitat priorizan lo que las trabajadoras del sector educativo vienen reclamando durante los últimos años: mejoras en las condiciones materiales, logísticas y humanas para una educación pública de calidad. Este abandono institucional tiene consecuencias diferenciadas en la población. Como ya he mencionado anteriormente, las condiciones de educabilidad más precarizadas se encuentran en barrios y centros específicos. Prolongar una arquitectura escolar que presenta múltiples grietas logísticas y materiales, mientras paralelamente hay una parte de la población que se escolariza con el inglés como lengua vehicular, con patios de césped impecable y aulas ecosostenibles, es una decisión sociopolítica que contribuye a crear, como dice la autora de la cita mencionada, la población excedente que el capital necesita.

Para dejar de naturalizar esta situación, deberíamos desmantelar definitivamente el modelo intercultural neoliberal. En su nombre, se han creado unas necesidades (reconocimiento y cohesión social) que la propia interculturalidad ha planteado (identificando que el problema

es la convivencia), y en numerosas ocasiones se han generado respuestas que se quedan en la superficialidad de las relaciones humanas (lo que ha folklorizado las prácticas comunitarias). Los esfuerzos por desgranar la idea de cultura, por cumplir la promesa de la cohesión y por diseñar una intervención institucional que gestiona las relaciones humanas desde la celebración han desvirtuado el problema de raíz y han permitido, durante décadas, ocultar las desigualdades arraigadas en el sistema educativo.

Y deberíamos desafiar, al mismo tiempo, la herencia colonial en el lenguaje. «La acogida», «la integración», «la inclusión», «el alumnado recién llegado», entre otros, deberían chirriarnos, ya que sostienen relaciones asimétricas de reconocimiento, llegada o, incluso, de llegada eterna. Del mismo modo, no es casual la denominación de los mal categorizados «centros de alta o máxima complejidad» como los centros públicos con mayor necesidad de recursos, y no es casual que se perciba a determinados estudiantes como más «difíciles» o con «situaciones complejas», convirtiéndose así en adjetivos descriptores que acompañan a las personas. Son múltiples las formas en que el lenguaje ha quedado obsoleto y que nos impiden avanzar hacia un análisis más profundo de lo que realmente está en juego. En este texto existe el propósito de ofrecer nuevas formas de designar que puedan contribuir a la erradicación de las desigualdades.

Identificar cómo la institución educativa racializa la expulsión escolar, desgranar y comprender qué prácticas y mecanismos de racismo institucional se (re)producen, colectivizar el análisis e imaginar escenarios posibilitadores podría ayudarnos a reubicar el valor de la escuela pública como un espacio de aprendizaje y reflexión crítica donde la posibilidad de *pensar y ser* sea un derecho garantizado para todas las personas.

Referencias bibliográficas

Arroyo-González, M. J., i Berzosa-Ramos, I. (2021). Twenty years of research on immigration and school in Spain: taking stock of some of the lessons learned (Veinte años de investigación sobre inmigración y escuela en España: balance de algunas lecciones aprendidas). *Culture and Education*, *33*(4), 597-632. https://doi.org/10.1080/11356405.2021.1974218

Ballestín, B. (2017). *Infants i joves d'origen immigrant a Catalunya. Un estat de la qüestió socioeducativa.* Fundació Bofill.

Bayona-i-Carrasco, J., i Domingo, A. (2018). El fracaso escolar de los descendientes de la inmigración en Cataluña: más que una asignatura pendiente. *Perspectives Demogràfiques, 11,* 1-4.

Bayona-i-Carrasco, J., Domingo, A., i Menacho, T. (2020). Trayectorias migratorias y fracaso escolar de los alumnos inmigrados y descendientes de migrantes en Cataluña. *Revista Internacional de Sociología, 78*(1). https://doi.org/10.3989/ris.2020.78.1.18.107

Decret 11/2021, de 16 de febrer, de la programació de l'oferta educativa i del procediment d'admissió en els centres del Servei d'Educació de Catalunya. *Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya*, núm. 8344, de 18 de febrer de 2021. https://portaljuridic.gencat.cat/eli/es-ct/d/2021/02/16/11

Departament d'Ensenyament (1996). *Educació intercultural: orientacions per al desplegament del currículum.* Generalitat de Catalunya.

Douhaibi, A. N. (2026). *Informe PREV-CE.* Observatori d'antropologia del conflicte urbà. https://observatoriconflicteurba.org/informe-prev-ce/

Douhaibi, A. N., i Amazian, S. (2019). *La radicalización del racismo. Islamofobia de estado y prevención antiterrorista.* Cambalache.

Douhaibi Arrazola, A. N., Franco Méndez, L., i Contreras Hernández, P. (2025). *Miradas críticas sobre la exclusión social aquí y ahora*. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya (FUOC).

El Jebary Amisnaou, C. (2020). El PRODERAI com a tamís: un dispositiu de control educatiu. *Revista de Treball Social*, 218, 13-27. https://doi.org/10.32061/RTS2020.218.01

Giliberti, L. (2012). Els joves dominicans de l'Hospitalet i el racisme: una recerca etnogràfica. *Quaderns d'estudi*, 26, p. 147-176.

Gilmore, R. W. (2024). *Geografía de la abolición*. *Ensayos sobre espacio, raza, cárceles y emancipación social*. Editorial Virus.

Hill Collins P. (2017). La diferencia que crea el poder: interseccionalidad y profundización democrática. *Investigaciones Feministas*, *8*(1), 19-39. https://doi.org/10.5209/INFE.54888

Lech-Hab El Ghoury, S., El Jebary Amisnaou, C., i Guisasola Valencia, L. (2021). *Trajectòries educatives del jovent musulmà; racisme i islamofòbia del sistema educatiu català.* Institut de les Desigualtats.

Merino, R. i Termes, A. (2013). *Després de l'ESO, què? Eleccions i restriccions en els itineraris acadèmics i laborals de l'alumnat d'origen immigrat.* Dipòsit Digital de Documents de la UAB. https://ddd.uab.cat/pub/caplli/2013/150807/recimm_a2013n9p55.pdf

Pàmies, J., Sánchez-Martí, A., i Carrasco, S. (2020). (Des)vinculación escolar y procesos de acompañamiento en educación secundaria por clase social y origen en un municipio de la región metropolitana de Barcelona. *Revista de Sociología de la Educación-RASE, 13*(4), 487-506. http://dx.doi.org/10.7203/RASE.13.4.18044.

Robinson, C. J. (2018). Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista. *Tabula Rasa*, *28*, 23-56. https://doi.org/10.25058/20112742.n28.2

Tarabini, A., Curran, M., Montes, A., i Parcerisa, L. (2018). The politics of educational success: a realist evaluation of early school leaving policies in Catalonia (Spain). *Critical Studies in Education*, *59*(3), 364-381. https://doi.org/10.1080/17508487.2016.1197842

Tarabini, A., Jacovkis, J., Montes, A., i Llos, B. (2021). *L'abandonament escolar a la ciutat de Barcelona: un abordatge qualitatiu a les experiències i trajectòries escolars dels i les joves*. Consorci d'Educació de Barcelona. https://www.edubcn.cat/rcs_gene/extra/01_documents_de_referencia/informes/20210201_Informe%20final_Abandonament_Escolar_CEB_GEPS-UAB.pdf

Termes, A. (2016). Itineraris escolars de joves immigrants d'ascendència sud-americana: una proposta de tipologies. *Revista Catalana de Sociologia, 31*(2), 25-39. https://doi.org/10.2436/20.3005.01.73

Shaimi, M. (1 de juliol de 2025). Superar l'interculturalisme*. La Disruptiva*. https://ladisruptiva.cat/superar-linterculturalisme

Siqués, C., Perera, S., i Vila, I. (2012). Variables implicades en la adquisición del catalán en las aulas de acogida de educación primaria de Cataluña. Un estudio empírico. *Anales de Psicología*, *28*(2), 444-456. https://doi.org/10.6018/analesps.28.2.147581

SOS Racisme (2021). *Vigilància 0.2. Una anàlisi de les dades sobre les identificacions per perfil ètnic-racial*. https://sosracisme.org/informe_perfil_racial/

Souza, C. L. S. de (2023). La indisociabilidad entre el racismo y la superexplotación de la fuerza de trabajo en el capitalismo dependiente. *Serviço Social & Sociedade, 146*(1), 36-55. https://doi.org/10.1590/0101-6628.302

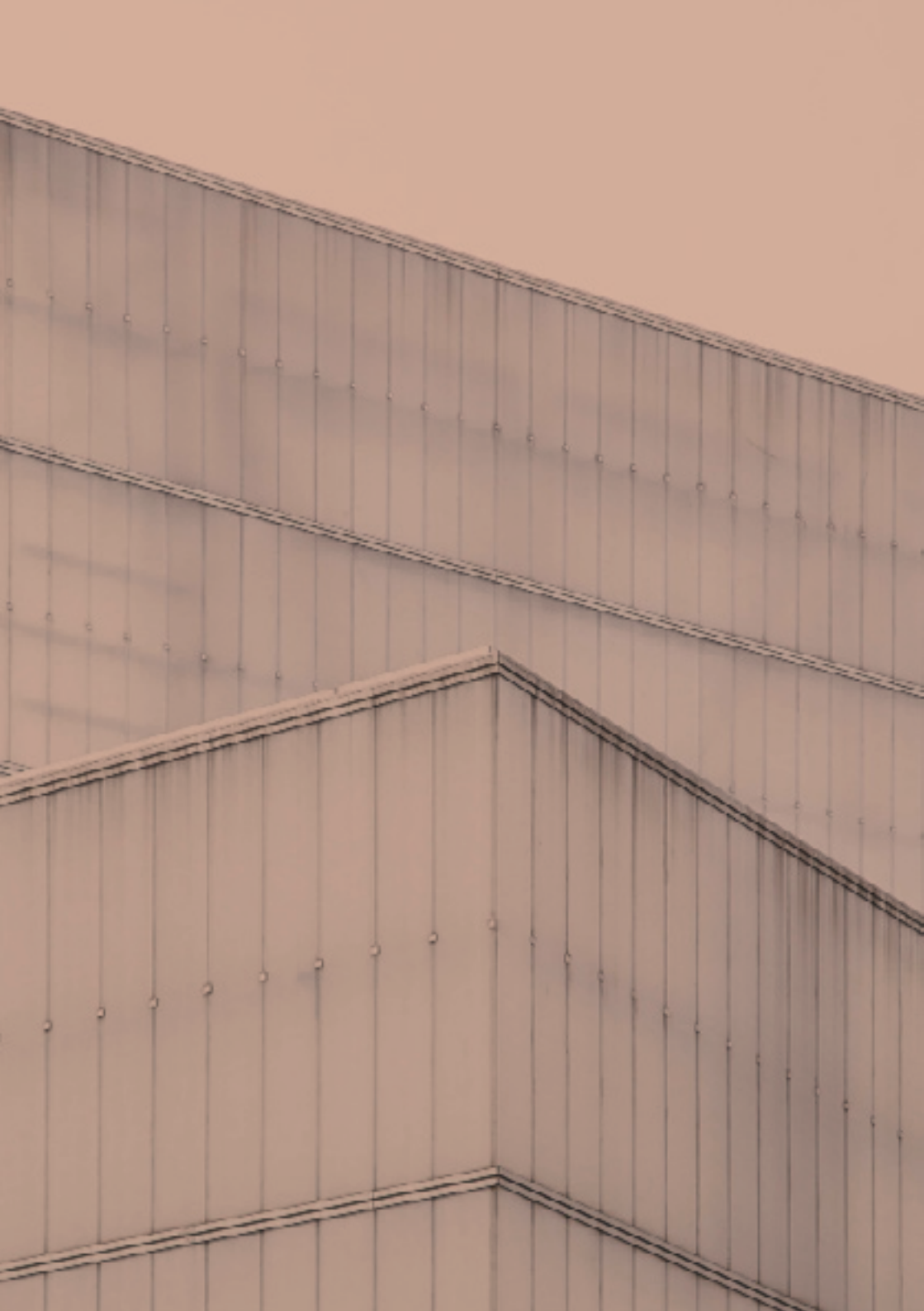
Xarxa Vives d'Universitats (2019). *Via Universitària. Accés, condicions d'aprenentatge, expectatives i retorns dels estudis universitaris (2017-2019).* Xarxa Vives d'Universitats. https://publicacions.vives.org/items/show/119

Xarxa Vives d'Universitats (2025). *Via Universitària. Accés, condicions d'aprenentatge, expectatives i retorns dels estudis universitaris (2023-2025).* Xarxa Vives d'Universitats. https://publicacions.vives.org/items/show/118

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. A J. Viaña, L. Tiapa i C. Walsh (ed.), *Construyendo Interculturalidad Crítica* (p. 75-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Zhang Yu, C. (2022). *La interculturalidad crítica como propuesta político-pedagógica liberadora: nuestra experiencia en Shere Rom* (Tesi doctoral, Universitat de Girona). http://hdl.handle.net/10803/676039

Zhang Yu, C., González-Ceballos, I., i Esteban-Guitart, M. (2025). *De l'abandonament a les trajectòries d'expulsió escolar. Els processos de racialització en l'àmbit educatiu*. Institut de Recerca Educativa, Universitat de Girona.



La meritocracia educativa como coartada racial

Asociación Afroféminas

La escuela pública española nació con una promesa. Desde su formulación decimonónica hasta su consolidación democrática, se ha legitimado bajo el compromiso de que el origen no determinará el destino. A cambio se le entregaban la obediencia y el tiempo de la infancia. Quien se esfuerce avanzará. Quien tenga talento será reconocido. Estas ofertas son su fundamento simbólico, la razón por la que aceptamos que el Estado organice nuestras infancias en aulas a lo largo de más de una década.

El problema es que estas promesas funcionan como mecanismos de legitimación de la desigualdad que dicen combatir. La meritocracia educativa es una de las herramientas más eficaces del racismo estructural del sistema, porque traduce el resultado de una carrera con salidas desiguales en un veredicto sobre el carácter individual de quien llega tarde o no llega.

Esta es la pregunta que atraviesa esta reflexión escrita. No si el sistema educativo español discrimina, porque los datos disponibles ya responden a eso sin ninguna duda posible. La pregunta es cómo el propio lenguaje del mérito, presentado como neutro y universal, convierte esa discriminación en algo invisible, algo que no se nombra como racismo, sino como diferencia de esfuerzo, de valores familiares, de «cultura del sacrificio».

Si el mérito fuera realmente neutro, mediría algo que existe fuera de la escuela y que esta solo certifica teóricamente. Pero lo cierto es que no es así. Lo que llamamos «esfuerzo» o «capacidad» se evalúa siempre con un instrumento que lleva incorporada una idea concreta de qué

vocabulario es correcto, qué referencias culturales cuentan como bagaje, qué formas de estar en el aula se leen por el profesorado como atención y cuáles como un desafío. Esa idea está construida desde la experiencia de la infancia blanca de clase media, y se presenta como el rasero universal contra el que se mide a todo el alumnado, venga de donde venga.

La consecuencia también aparece en la calificación misma. Investigaciones recientes han detectado que el profesorado puede mostrar sesgos al corregir trabajos escritos, favoreciendo a quienes exhiben señales de capital cultural elevado (Gil-Hernández *et al*., 2024). Es decir, no hace falta intención racista explícita para que el sistema produzca resultados desiguales; basta con que la vara de medir ya esté inclinada desde el inicio.

A esto se suma el mecanismo de las expectativas que deposita el profesorado en cada estudiante y cómo moldean, de forma demostrable, su propio rendimiento futuro (Rosenthal y Jacobson, 1968). Cuando esas expectativas están mediadas por prejuicios raciales, aunque sean inconscientes, el aula deja de ser un espacio igualitario y se convierte en un lugar donde el estigma se confirma a sí mismo. El niño del que se espera menos rinde menos. No porque tenga menos capacidad, sino porque ha aprendido, aula tras aula, cuál es el lugar que se le asigna.

Los datos disponibles nos permiten ver cómo opera esta individualización del fracaso. El primer muro es la segregación escolar. El alumnado de origen inmigrante se concentra de forma desproporcionada en centros situados en los estratos socioeconómicos más bajos, ya que un 66 % del alumnado inmigrante de primera generación y un 62 % del de segunda generación estudian en centros de ese perfil (Calero, 2020). España es, además, el tercer país de la OCDE que más segrega a su alumnado por renta familiar, y buena parte de esa segregación responde a la lógica residencial debido a que quien vive en un barrio

“Cuando una alumna racializada triunfa, su caso se convierte en vara de medir para todas las demás (...). La excepción no cuestiona la regla, la reafirma”

ya segregado accede a las plazas escolares que sobran, con frecuencia en los centros que el propio sistema etiqueta informalmente como conflictivos (López Trujillo, 2021).

Este reparto desigual no es algo intrascendente para el rendimiento. Cuando la presencia de alumnado de origen extranjero en un centro supera el 20 %, el rendimiento medio desciende de forma sensible, mientras que por debajo del 10 % se asocia a mejores resultados (Martínez-Garrido y Turienzo, 2024). La explicación no está en el origen del alumnado, sino en los recursos que recibe cada centro y en las dinámicas que genera esa concentración forzada. Es el sistema el que fabrica el resultado que luego le atribuye al individuo.

El segundo muro es la Formación Profesional. Los estudios donde se concentra en mayor proporción el alumnado de origen extranjero en España son precisamente los de FP, y no es por casualidad. La probabilidad de repetir curso de un estudiante del estrato socioeconómico más bajo es casi seis veces superior a la de uno del estrato más alto, la peor cifra de toda la OCDE y la Unión Europea en este indicador (Essomba Gelabert *et al*., 2019). Repetir, derivar hacia itinerarios menos académicos, terminar en la FP básica, todo eso se lee después como una elección personal o como falta de aptitud, cuando responde a una trayectoria que empezó a escribirse mucho antes de que ese alumno tuviera capacidad de decidir nada.

El tercer muro, el más contundente, es el abandono escolar temprano. En 2025, la tasa de abandono de la población sin nacionalidad española alcanzó el 30,7 %, frente al 9,8 % de la población que sí la tenía. El abandono extranjero prácticamente triplica al español (Sanz, 2026). Y este dato hay que cruzarlo con la clase social: la tasa de abandono oscila entre el 32,9 % cuando la madre tiene estudios primarios o inferiores y el 2,4 % cuando tiene estudios superiores (Sanz, 2026). El mérito, en la práctica, ya viene heredado antes de que el niño o la niña crucen por primera vez la puerta del colegio.

Estos tres datos, leídos juntos, desmontan la idea misma de la meritocracia en nuestro sistema educativo. Describen un sistema que decide de antemano quién tendrá que esforzarse el doble para obtener la mitad.

Todo sistema desigual necesita una excepción visible que lo sostenga. En el caso de la escuela española, esa excepción tiene con frecuencia el rostro de una niña negra, migrante o hija de migrantes, que «sí lo consigue». Aprueba con nota, entra en la universidad. Su historia se cuenta y se vuelve a contar como prueba de que el sistema funciona, de que quien se esfuerza de verdad llega, de que las barreras son, en el fondo, exageraciones.

Lo que casi nunca se dice es el coste de esa excepción. Detrás de cada una de esas trayectorias suele haber un sobreesfuerzo que no se exige al resto del alumnado, reflejado en hermanas mayores que hacen de traductoras y de apoyo escolar, madres que trabajan dobles turnos para pagar una academia o noches enteras demostrando que se pertenece a un aula que constantemente envía la señal contraria. Ese trabajo invisible no entra en ningún expediente académico, pero es la condición material que hace posible el éxito que después se presenta como mérito.

Y hay algo más grave todavía en el uso que se hace de esta figura. Cuando una alumna racializada triunfa, su caso se convierte en vara de medir para todas las demás: como ella pudo, cualquiera puede, y quien no llega es simplemente porque no quiso. Así, la excepción no cuestiona la regla, la reafirma. Se individualiza el éxito de la misma manera que se individualiza el fracaso, y en ambos casos se protege al sistema de tener que explicar por qué unos pocos casos aislados no se convierten nunca en la norma.

“Esa desconfianza no se queda dentro del aula. Se traslada a la relación con el resto de las instituciones democráticas, alimentando el terreno donde crecen los discursos antipolíticos”

Hay un detalle importante que sostiene todo lo anterior y del que se habla muy poco. En España no existen datos oficiales desagregados por raza u origen étnico. Las estadísticas públicas registran nacionalidad, nunca origen étnico ni racial, ni siquiera para la población con pasaporte español. La justificación oficial por parte del Gobierno es que la existencia de estadísticas sobre raza o etnia se traduciría en discriminación (Sánchez, 2021). Se presenta como un gesto de neutralidad, de igualdad ante la ley; la misma neutralidad que ya hemos visto operar dentro del aula. Pero no medir no es lo mismo que no discriminar; es simplemente no dejar rastro.

Esta ausencia tiene consecuencias muy concretas y que afectan directamente a las comunidades racializadas. Cuando el Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes de Naciones Unidas visitó España en 2018, recogió decenas de denuncias de discriminación institucional y social que no pudieron analizarse de forma estadística por falta de información oficial. Su conclusión fue que la inexistencia de datos étnicos impide encontrar soluciones eficaces contra el racismo y la exclusión social, y recomendó «vivamente» al Estado recoger y publicar datos desglosados por criterios étnicos, sobre la base de la autoidentificación voluntaria (Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes de Naciones Unidas, 2018). Han pasado años desde entonces y esa recomendación sigue sin aplicarse.

Mientras tanto, los pocos datos que sí existen apuntan en una dirección evidente. Según el informe del Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica, un 20 % de las personas encuestadas afirma haberse sentido discriminada específicamente en el ámbito educativo (Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica, 2020). Es un dato obtenido a pesar del sistema, no gracias a él, recogido por entidades que suplen con encuestas puntuales lo que debería ser una obligación estadística del Estado. La escuela que

se presenta como espacio «sin colores» es, precisamente por eso, un espacio donde el color deja de poder nombrarse, medirse y corregirse.

Todo lo descrito, además de un problema educativo, es un problema democrático. La escuela pública es, junto con el sistema sanitario, una de las pocas instituciones que todavía promete tratar a cada persona según sus circunstancias, y no según su origen. Cuando esa institución reproduce y legitima jerarquías raciales bajo el lenguaje neutro del mérito, el mensaje que reciben las familias racializadas no es solo «el sistema es duro», es «el sistema no es para ti, aunque diga lo contrario». Y esa desconfianza no se queda dentro del aula. Se traslada a la relación con el resto de las instituciones democráticas, alimentando el terreno donde crecen los discursos antipolíticos y de extrema derecha, discursos que prometen representar precisamente ese hartazgo, aunque lo hagan para señalar como enemigo a quien ya venía sufriendo la exclusión.

Al denunciar la meritocracia como mecanismo de segregación racial no estamos rechazando el valor del esfuerzo, estamos negándonos a que el esfuerzo se use como coartada para no cambiar una estructura que discrimina. Politizar la educación en sentido emancipador significa, entre otras cosas, incorporar currículos que reconozcan epistemologías y referentes no blancos, formar al profesorado en sesgo racial de forma obligatoria y no anecdótica, y exigir al Estado los datos desagregados que Naciones Unidas lleva años reclamando sin respuesta. Ninguna de estas medidas es una utopía inalcanzable; son decisiones políticas concretas que alguien, en algún ministerio, en algún claustro, en algún consejo escolar, puede tomar mañana mismo.

La pregunta que queda, entonces, no es si la escuela puede ser neutral. Nunca lo ha sido. La pregunta es de qué lado va a estar y cuánto tiempo más vamos a llamar mérito a lo que en realidad es reparto desigual de oportunidades.

Referencias bibliográficas

Calero, J. (4 de diciembre de 2020). La población de origen inmigrante en el sistema educativo español. *Fundación Europea Sociedad y Educación*. https://www.sociedadyeducacion.org/blog/la-poblacion-de-origen-inmigrante-en-el-sistema-educativo-espanol/

Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica (CEDRE). (2020) *Informe sobre discriminación racial o étnica en España*.

Essomba Gelabert, M. À., Guardiola Salinas, J., y Pozos Pérez, K. V. (2019). Alumnado de origen extranjero y equidad educativa. Propuestas para una política educativa intercultural en España hoy. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 33*(2), 43-62. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7856882

Gil-Hernández, C. J., Pañeda-Fernández, I., Salazar, L., y Castaño Muñoz, J. (2024). *Sesgos de los profesores en las evaluaciones según el estatus atribuido a los alumnos* [estudio para la Comisión Europea]. Recuperado de *elDiario.es*: https://www.eldiario.es/sociedad/maria-tendra-mejor-nota-youssef-estudio-analiza-prejuicios-profesores_1_11217468.html

Grupo de Trabajo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Afrodescendientes. (2018). *Informe de la misión a España*. Naciones Unidas.

López Trujillo, N. (2 de mayo de 2021). Aulas de ricos y aulas de pobres: así segrega España a su alumnado. *Newtral*. https://www.newtral.es/segregacion-escolar-informe-espana-ocd/20210502/

Martínez-Garrido, C., y Turienzo, D. (2024). El reto educativo del alumnado extranjero en España. Un estudio de segregación escolar. *Aula Abierta, 53*(4), 351-360. https://doi.org/10.17811/rifie.21224

Rosenthal, R., y Jacobson, L. (1968). *Pygmalion in the classroom: Teacher expectation and pupils' intellectual development*. Holt, Rinehart & Winston.

Sánchez, G. (26 de marzo de 2021). Recopilar datos oficiales étnico-raciales para medir el racismo: un debate estancado en España que gana fuerza en Europa. *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/desalambre/desglosar-datos-origen-etnico-racial-debate_1_6051834.html

Sanz, I. (2026). Informe sobre el abandono educativo temprano en España. Datos de 2025 y análisis comparado. *Funcas*. https://www.funcas.es/documentos_trabajo/informe-sobre-el-abandono-educativo-temprano-en-espana-datos-de-2025-y-analisis-comparado/



Laicidad en cifras 2026

Laicidad en cifras | Análisis 2026

Josep Mañé y Joan Gorina
Instituto de Análisis Social y Políticas Públicas
Fundación Ferrer Guardia

Presentación

El informe *Laicidad en cifras 2026* ofrece una nueva radiografía del estado de la religiosidad y la secularización en el Estado español y Cataluña, a partir del análisis de datos recientes procedentes de fuentes oficiales como el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el Instituto Nacional de Estadística (INE), el Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes o la Agencia Tributaria, así como de otras fuentes institucionales.

Como en ediciones anteriores, el objetivo del informe es aportar una aproximación empírica y sistemática a las opciones de conciencia de la población, a su práctica religiosa y a las implicaciones sociales, institucionales y económicas que se derivan de ello. El análisis se estructura en distintos ámbitos que permiten observar el fenómeno religioso desde una perspectiva amplia y complementaria, combinando el estudio de las creencias con el de sus manifestaciones en diferentes espacios de la vida social.

En primer lugar, los datos de adscripción muestran la consolidación de la no religiosidad como una realidad estructural, aunque con dinámicas no siempre lineales y con matices relevantes entre generaciones, con un volumen creciente de población que se declara atea, agnóstica o indiferente. A pesar de que la población religiosa sigue siendo mayoritaria, la distancia entre ambos bloques se ha reducido notablemente en las últimas décadas, en un contexto de clara transformación de las opciones de conciencia.

En lo que respecta a la religiosidad, el informe evidencia una disminución sostenida de la práctica religiosa en el conjunto de la población. No obstante, esta tendencia presenta matices relevantes entre las generaciones más jóvenes, con comportamientos más heterogéneos y con indicios de concentración de la práctica entre las personas que mantienen una identificación religiosa. Estas dinámicas apuntan a una evolución compleja, que no responde a una lógica estrictamente lineal.

En el ámbito de la financiación, los datos muestran una reducción del apoyo explícito a la Iglesia católica a través de la asignación tributaria, en paralelo a un incremento de los recursos económicos que esta recibe. Este contraste pone de manifiesto una desconexión creciente entre las preferencias de la ciudadanía y los mecanismos de financiación vigentes.

Los ritos de paso reflejan también una transformación profunda de las prácticas sociales, con un claro predominio de las formas civiles en el caso del matrimonio y una desvinculación progresiva entre las instituciones religiosas y momentos clave de la vida como la formación de familias. Estas dinámicas revelan cambios culturales de fondo en la relación de la sociedad con la religión.

En el ámbito educativo, se constata la coexistencia de dos dinámicas: por un lado, la persistencia de una presencia significativa de centros confesionales dentro del sistema educativo, especialmente a través de la red concertada; por otro lado, una disminución sostenida del alumnado que cursa Religión y un aumento de las opciones alternativas. Esta evolución pone de relieve la tensión entre la estructura institucional y las preferencias sociales.

En este contexto, el informe hace patente la necesidad de avanzar hacia un modelo de laicidad que garantice la libertad de conciencia en condiciones de igualdad. La creciente pluralidad de creencias, incluidas las opciones no religiosas, requiere instituciones públicas neutrales, capaces de reconocer y respetar esta diversidad sin privilegiar ninguna opción de conciencia en particular.

Al mismo tiempo, los datos evidencian la persistencia de mecanismos institucionales vinculados a la religión que no siempre se ajustan a esta realidad social. Esta tensión hace necesario repensar el papel de las instituciones públicas en relación con el hecho religioso, con el objetivo de adecuarlo a una sociedad cada vez más plural.

Con esta nueva edición, la Fundación Ferrer Guardia reafirma su compromiso con la promoción de la laicidad como principio democrático fundamental, entendida como la garantía de la libertad de conciencia, la igualdad de trato entre todas las opciones y la separación efectiva entre las instituciones públicas y las confesiones religiosas. En este sentido, el informe quiere contribuir a un debate público informado y a la definición de políticas que avancen hacia una sociedad más justa, plural y respetuosa.

Adscripción a opciones de conciencia

La adscripción a opciones de conciencia permite analizar cómo la población se identifica con tradiciones religiosas o con opciones no religiosas, más allá de la práctica o la intensidad de la creencia. Se trata de un indicador clave para entender la evolución del hecho religioso y los cambios en las formas de identificación de la ciudadanía.

En las últimas décadas, se observa una transformación progresiva marcada por la disminución de las identificaciones religiosas tradicionales y el aumento de las opciones no religiosas. Este proceso se inscribe en un contexto más amplio de cambio social y generacional, que se traduce en una mayor pluralización de las opciones de conciencia y en una relación más diversa con la religión.

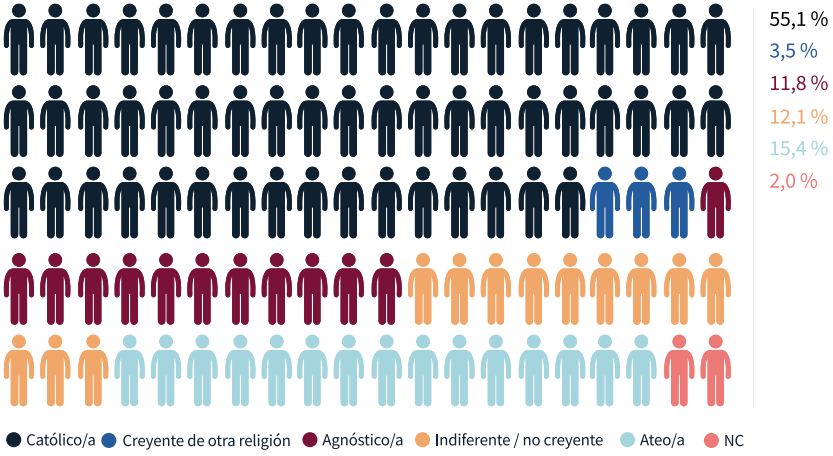
- → **La población no religiosa se mantiene en torno al 40 % tras el crecimiento de los últimos años.**
- → **La secularización se consolida como una tendencia estructural de largo recorrido.**
- → **Las generaciones jóvenes siguen siendo las menos religiosas.**
- → **La no religiosidad entre los jóvenes se mantiene elevada, pero muestra una ligera tendencia a la baja.**
- → **La evolución reciente de la no religiosidad no es homogénea entre generaciones.**
- → **La diversidad religiosa se concentra en las generaciones más jóvenes.**
- → **Las mujeres continúan siendo más religiosas que los hombres.**
- → **Cataluña y el País Vasco son los territorios con más personas sin creencias religiosas.**

La población no religiosa se mantiene alrededor del 40 % después del crecimiento de los últimos años

Los datos de 2025 muestran que el 55,1 % de la población se declara católica, mientras que el conjunto de las opciones no religiosas (ateísmo, agnosticismo e indiferencia) se sitúa en torno al 39 %. En concreto, el 15,4 % se declara atea, el 12,1 %, indiferente o no creyente y el 11,8 %, agnóstica. Las personas creyentes de otras religiones representan un 3,5 % del total.

Estas cifras indican una estabilización respecto a los últimos años, después de un período de crecimiento sostenido de la no religiosidad. A pesar de esta cierta contención, el volumen de población no religiosa se mantiene en niveles históricamente elevados, de modo que se consolida un escenario de pluralización de las opciones de conciencia.

Figura 1. Adscripción a opciones de conciencia, 2025 (%)

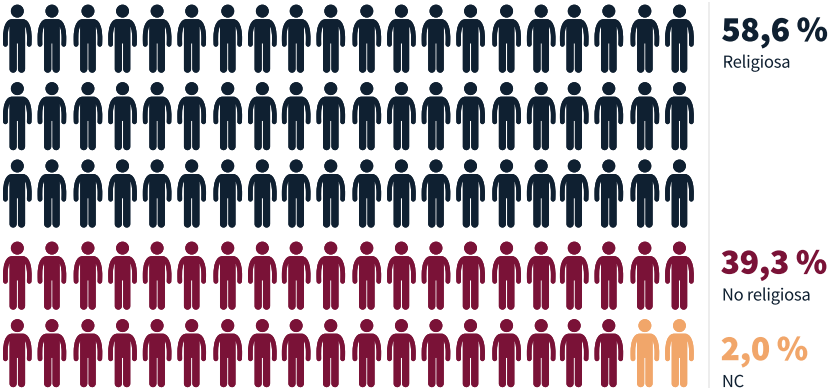


Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

Agrupando las opciones de conciencia, el 58,6 % de la población se identifica con opciones religiosas, mientras que el 39,3 % lo hace con opciones no religiosas. El porcentaje de personas que no se posicionan se mantiene en el 2 %.

Estos datos muestran una sociedad aún mayoritariamente religiosa, pero con una distancia cada vez menor entre los dos grandes bloques. La proximidad entre ambos porcentajes evidencia un proceso de transformación sostenido que podría derivar, en los próximos años, en un cambio de mayoría en las opciones de conciencia.

Figura 2. Adscripción a opciones de conciencia. Categorías agrupadas, 2025 (%)



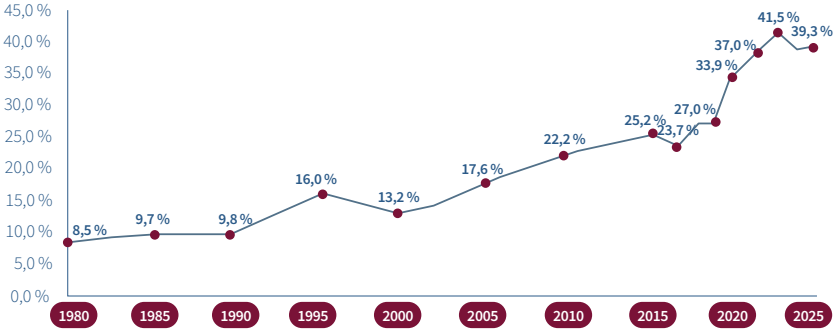
Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

La secularización se consolida como una tendencia estructural de largo recorrido

La evolución histórica muestra un incremento muy significativo de la población no religiosa, que ha pasado del 8,5 % en 1980 al 39,3 % en 2025. Este crecimiento se ha intensificado especialmente a partir de la última década, con un salto notable entre 2019 y 2021, dado que ha pasado del 27,5 % al 37 % de la población.

Después de los máximos registrados en 2023, cuando la población no religiosa alcanzó el 41,5 %, los datos posteriores mostraban una ligera disminución. Sin embargo, los últimos datos apuntan nuevamente a una recuperación del crecimiento de la no religiosidad, de modo que se retoma la tendencia ascendente observada a largo plazo. Estos datos refuerzan la idea de que la secularización no responde a una dinámica coyuntural, sino a un proceso estructural de transformación social.

Gráfico 1. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia no religiosa, 1980-2025. Categorías agrupadas, 2025 (%)



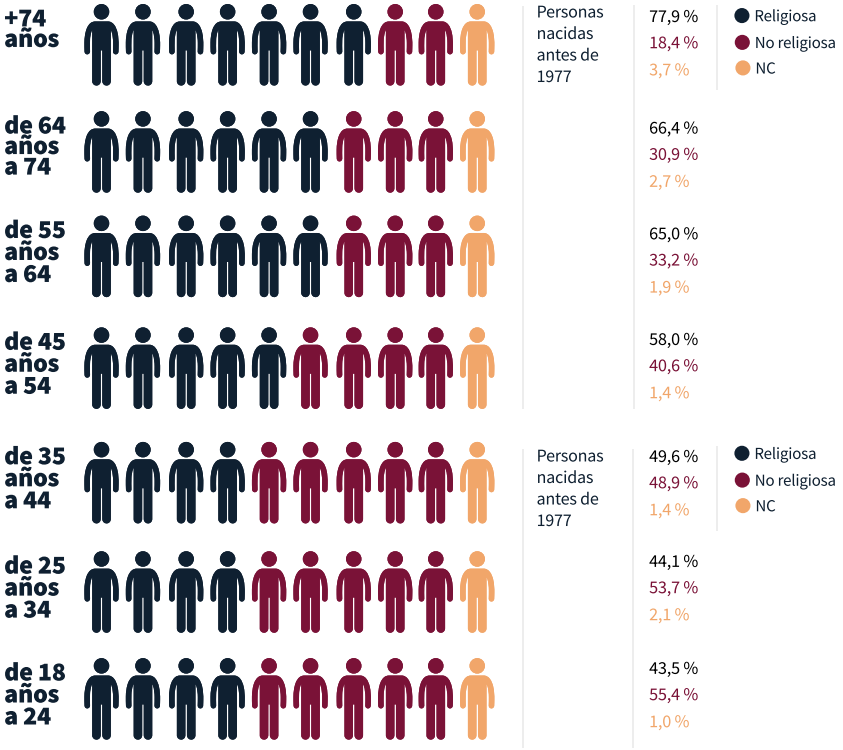
Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros del CIS (medias anuales).

Las generaciones jóvenes siguen siendo las menos religiosas

El análisis por edades muestra diferencias muy marcadas entre generaciones. Entre las personas de 18 a 24 años, el 55,4 % se declara no religiosa, una proporción que también se mantiene elevada entre los 25 y 34 años (53,7 %). En cambio, a partir de los 45 años, la religiosidad pasa a ser mayoritaria y aumenta progresivamente con la edad, hasta alcanzar el 77,9 % entre las personas de 75 años o más.

Este patrón evidencia un fuerte relevo generacional, en el que las cohortes más jóvenes presentan niveles de no religiosidad significativamente más altos. Esta dinámica apunta a una posible continuidad del proceso de secularización en el futuro, a medida que estas generaciones vayan ganando peso demográfico. Aun así, la evolución reciente de la no religiosidad entre la población joven muestra algunos matices, con una cierta estabilización y ligeras oscilaciones en los últimos años.

Figura 3. Adscripción a opciones de conciencia (religiosa – no religiosa), según grupos de edad, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

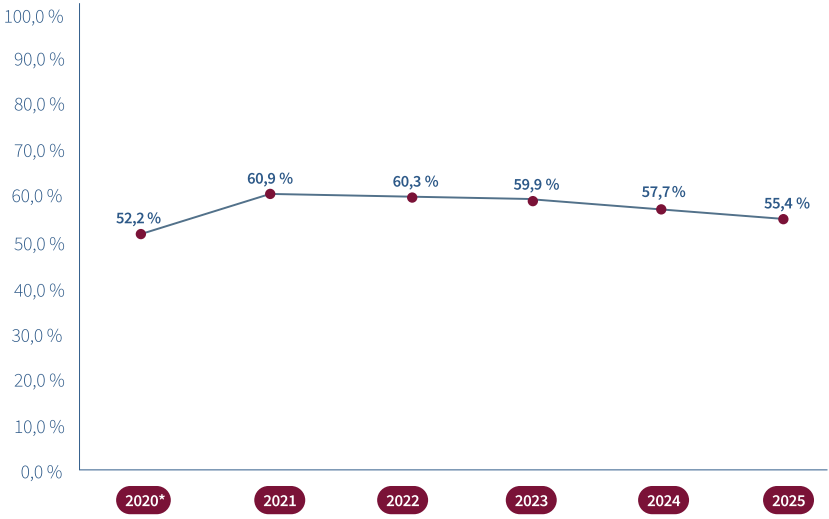
La no religiosidad entre los jóvenes se mantiene elevada, pero muestra una ligera tendencia a la baja

La evolución reciente de la no religiosidad entre la población de 18 a 24 años muestra una dinámica con matices. Después de un incremento significativo entre 2020 (52,2 %) y 2021 (60,9 %), el porcentaje de jóvenes que se declaran no religiosos se mantiene en valores elevados, pero inicia una tendencia ligeramente descendente hasta situarse en el 55,4 % en 2025.

Estos datos confirman que la población joven sigue siendo el grupo con mayor peso de la no religiosidad, tal y como se ha observado en el análisis por grupos de edad. Con todo, la evolución de los últimos años introduce un elemento de matiz que apunta a cierta estabilización e incluso un ligero retroceso tras un período de crecimiento intenso.

En este sentido, los resultados sugieren que, a pesar de la consolidación de la no religiosidad entre las generaciones jóvenes, la evolución no es lineal y puede presentar oscilaciones a corto plazo. Este comportamiento hace necesario analizar la evolución por grupos de edad para determinar si se trata de una dinámica específica o generalizable.

Gráfico 2. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia (no religiosa), de 18 a 24 años, 2020-2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros del CIS (medias anuales)
**Los datos de 2020 representan únicamente los del primer trimestre del año.*

La evolución reciente de la no religiosidad no es homogénea entre generaciones

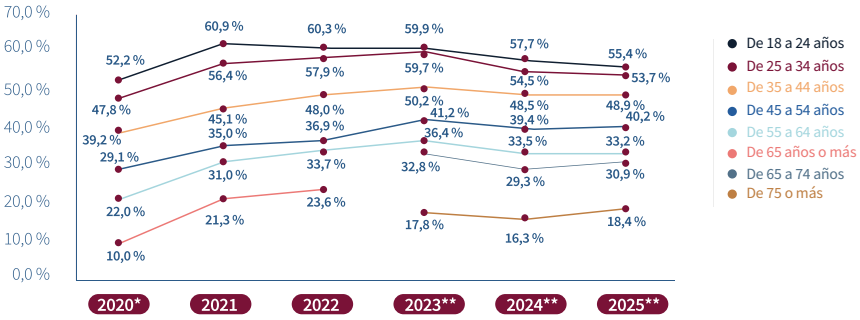
El análisis por grupos de edad muestra que la evolución reciente de la no religiosidad no sigue una dinámica uniforme en el conjunto de la población. Mientras que en la franja de 18 a 24 años se observa una ligera tendencia a la baja desde 2021, esta evolución no se reproduce de la misma manera en el resto de grupos de edad.

En los tramos de 25 a 34 y de 35 a 44 años, la no religiosidad se mantiene en valores relativamente estables a lo largo del período. En los

grupos de edad más avanzados, en cambio, se observan dinámicas más suaves, con incrementos moderados o estabilizaciones, especialmente entre las personas de 45 a 64 años.

Estas diferencias ponen de manifiesto que el leve retroceso detectado entre la población más joven responde a una dinámica específica de esta cohorte y no a un cambio de tendencia general. En conjunto, la no religiosidad se mantiene en niveles elevados en todas las generaciones, con diferencias de intensidad, pero sin evidencias de una reversión global del proceso de secularización.

Gráfico 3. Evolución de la adscripción a opciones de conciencia (no religiosa), según grupos de edad, 2020-2025 (%)



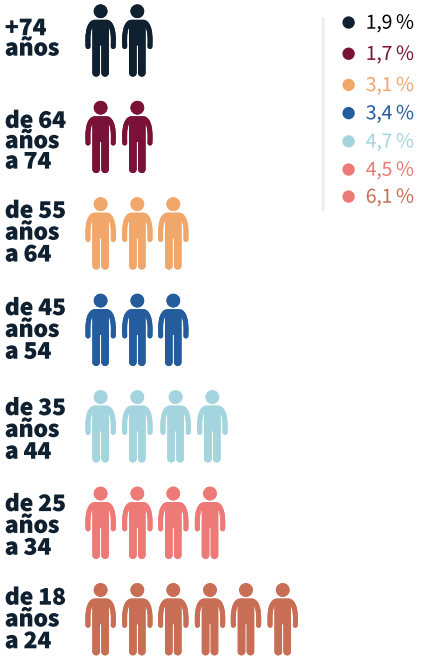
Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros del CIS (medias anuales)
**Los datos de 2020 representan únicamente los del primer trimestre del año.*
***Hasta el año 2022 se agrupaban los datos referentes a 65 años o más. A partir de 2023 se divide en dos categorías: de 65 a 74 años y 75 años o más.*

La diversidad religiosa se concentra en las generaciones más jóvenes

La presencia de creyentes de otras religiones es más elevada entre las personas jóvenes, con un 6,1 % en la franja de 18 a 24 años y un 4,5 % entre los 25 y 34 años. A medida que aumenta la edad, este porcentaje disminuye progresivamente.

Este patrón refleja los procesos de diversificación religiosa asociados a cambios demográficos y migratorios recientes. Las generaciones más jóvenes, socializadas en contextos más diversos, incorporan en una proporción más alta esta pluralidad religiosa.

Figura 4. Creyentes de otra religión (no católica), según grupos de edad, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

Las mujeres siguen siendo más religiosas que los hombres

Las diferencias por sexo se mantienen estables: el 63,1 % de las mujeres se declaran religiosas, frente al 53,9 % de los hombres. Por el contrario, la no religiosidad es más elevada entre los hombres (44,2 %) que entre las mujeres (34,7 %).

Esta diferencia de cerca de 10 puntos porcentuales confirma una tendencia estructural ya observada en ediciones anteriores. Además, esta brecha se mantiene en las diferentes franjas de edad, lo que indica que se trata de un patrón consolidado en la sociedad.

Figura 5. Adscripción a opciones de conciencia (religiosa – no religiosa), según sexo, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

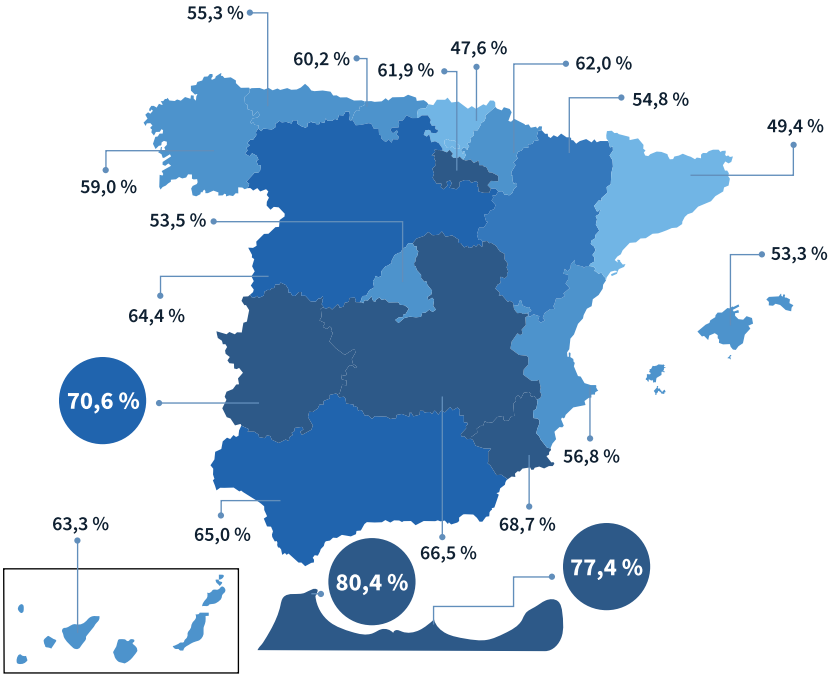
Cataluña y el País Vasco son los territorios con más personas sin creencias religiosas

El análisis territorial muestra diferencias relevantes entre comunidades autónomas. El País Vasco (50,5 %) y Cataluña (47,6 %) son los únicos territorios donde la población no religiosa supera o se aproxima más al peso de la religiosa, de modo que se sitúan a la cabeza del proceso de secularización.

Otras comunidades como Madrid (45,2 %) o las Islas Baleares (45,0 %) también presentan niveles elevados de no religiosidad. En cambio, territorios como Extremadura (27,3 %), Murcia (29,3 %) o Castilla-La Mancha (31,1 %) mantienen una clara mayoría de población religiosa.

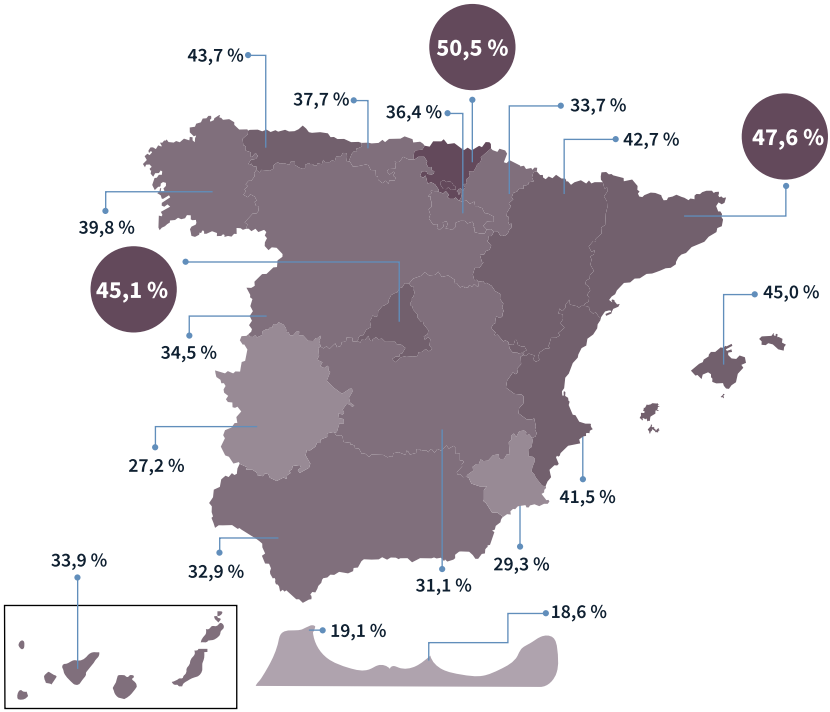
Las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla registran los niveles más altos de religiosidad, y superan el 75 %. Estas diferencias territoriales reflejan la diversidad social y cultural del Estado, así como la influencia de factores históricos, demográficos y socioeconómicos en las opciones de conciencia.

Figura 6. Adscripción a opciones de conciencia (religiosa), según comunidades autónomas, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

Figura 7. Adscripción a opciones de conciencia (no religiosa), según comunidades autónomas, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

Religiosidad

El análisis de la religiosidad permite profundizar en la relación efectiva de la población con la religión, más allá de su adscripción formal. En este apartado, los datos sobre práctica religiosa se refieren específicamente a la población católica practicante y no practicante. En este sentido, la práctica religiosa constituye un indicador clave para medir el grado de implicación y participación en las tradiciones religiosas.

En las últimas décadas, la religiosidad ha experimentado una transformación significativa, caracterizada por una disminución sostenida de la práctica. Este proceso convive con formas de identificación religiosa más desvinculadas de la práctica regular, y configura un escenario en el que la religión mantiene una presencia social relevante, pero con un papel cada vez más limitado en la vida cotidiana.

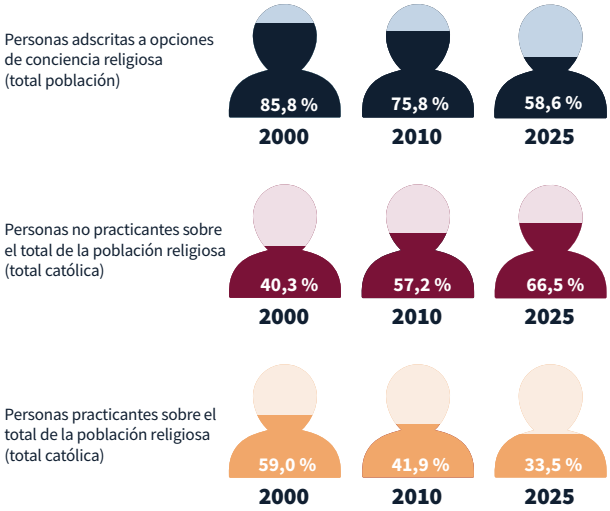
- → **La práctica religiosa continúa en retroceso y se consolida el predominio de las personas no practicantes.**
- → **Solo una de cada tres personas religiosas se declara practicante.**
- → **La práctica religiosa repunta entre las personas más jóvenes.**
- → **Las mujeres presentan niveles de práctica religiosa más elevados, con la única excepción entre la población más joven.**

La práctica religiosa continúa en retroceso y se consolida el predominio de las personas no practicantes

La evolución desde el año 2000 muestra una transformación significativa en la composición interna de la población religiosa. Si a comienzos de siglo el 59 % de las personas religiosas se declaraban practicantes, en 2025 esta proporción se sitúa en el 33,5 %. En paralelo, las personas no practicantes han pasado del 40,3 % al 66,5 %, y se han convertido claramente en el grupo mayoritario dentro de la población religiosa.

Esta evolución pone de manifiesto una pérdida sostenida de la práctica religiosa, que se intensifica especialmente a partir de la última década. Pese a algunas oscilaciones puntuales, la tendencia general es clara: la religiosidad se mantiene más como una identificación cultural o simbólica que como una práctica activa.

Figura 8. Evolución de las personas practicantes y no practicantes de la religión católica sobre el total de población adscrita a opciones de conciencia religiosa, 2000-2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

Solo una de cada tres personas religiosas se declara practicante

En 2025, el 66,5 % de la población que se declara católica es no practicante, mientras que solo el 33,5 % se considera practicante. Estos datos consolidan un patrón en el que la práctica religiosa es minoritaria dentro del conjunto de personas creyentes.

Esta realidad refuerza la idea de que la religiosidad en el Estado español se encuentra en un proceso de transformación, en el que la identificación religiosa no implica necesariamente una participación activa en rituales o prácticas religiosas.

Figura 9. Practicantes y no practicantes de la religión católica, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio))

La práctica religiosa repunta entre los más jóvenes

El análisis por edades muestra un elemento destacado: la franja de 18 a 24 años presenta un porcentaje de práctica religiosa (34,6%) superior al de varios grupos de edad inmediatamente posteriores, como el de 25 a 34 años (24,1%) o el de 55 a 64 años (28,5%). Este repunte rompe la idea de una evolución estrictamente decreciente de la práctica entre las generaciones más jóvenes.

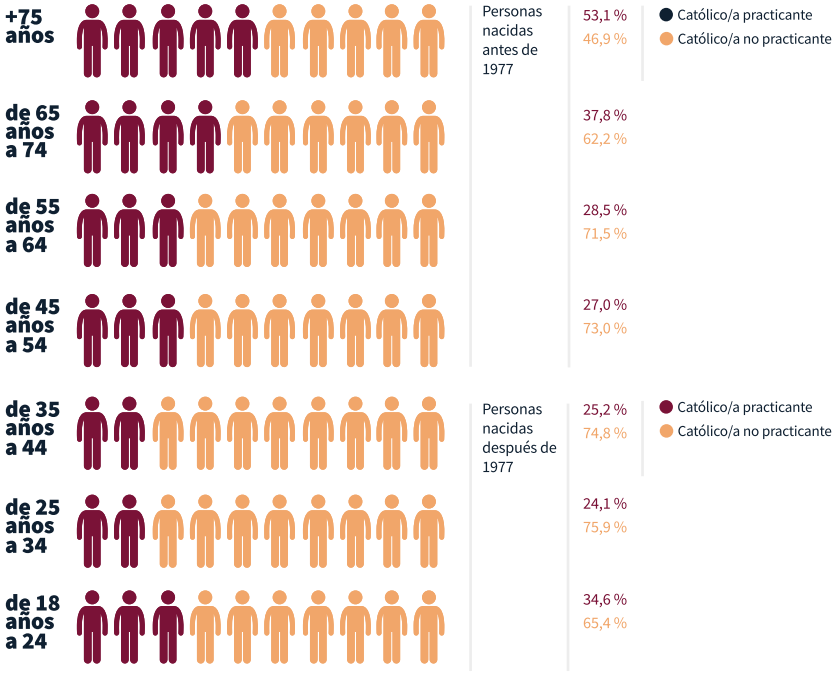
Este resultado es especialmente relevante si se pone en relación con los datos de adscripción analizados anteriormente, que sitúan a la población joven como la menos religiosa. En este sentido, lo que indican estos datos no es tanto un aumento global de la religiosidad entre jóvenes, sino una mayor intensidad de práctica entre quienes sí se declaran religiosos.

Dicho de otro modo, entre la población joven religiosa se concentra una proporción relativamente más alta de personas practicantes, mientras que el volumen total de personas religiosas sigue siendo inferior. Este patrón refleja una convivencia entre niveles elevados de no religiosidad y un sector de población creyente joven con una práctica religiosa relativamente más intensa.

A partir de los 65 años, la práctica religiosa vuelve a aumentar de manera clara y alcanza el 53,1% entre las personas de 75 años o más, con lo que consolida el peso de la práctica en las generaciones más mayores.

Estos resultados refuerzan la idea de que las nuevas generaciones no presentan un patrón homogéneo, sino dinámicas más complejas en su relación con la práctica religiosa.

Figura 10. Practicantes y no practicantes de la religión católica, según grupo de edad, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

Las mujeres presentan niveles de práctica religiosa más elevados, con la única excepción entre la población más joven

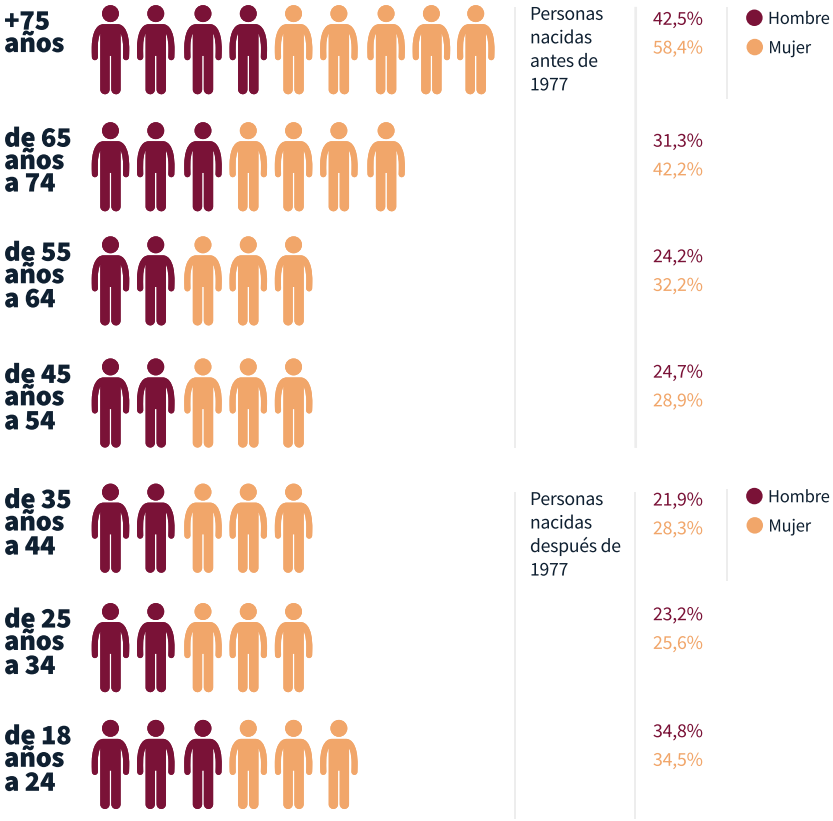
El análisis por sexo muestra que, en términos generales, las mujeres presentan niveles de práctica religiosa superiores a los de los hombres, especialmente en las franjas de edad más avanzadas, donde la diferencia es más pronunciada.

Sin embargo, este patrón presenta una excepción relevante en la franja de 18 a 24 años, en la que los niveles de práctica son similares entre ambos sexos, con una ligera superioridad de los hombres. Se trata del único grupo de edad en el que se invierte, aunque sea de manera muy moderada, la tendencia general observada.

Este hecho refuerza la idea de que las nuevas generaciones presentan comportamientos diferenciados respecto a las cohortes de mayor edad, también en términos de género. En este sentido, la relación entre religiosidad y género tiende a equilibrarse entre la población joven, mientras que la diferencia es más marcada en las edades avanzadas.

A pesar de este matiz, el patrón global se mantiene: la práctica religiosa es más elevada en las generaciones de mayor edad e inferior entre las más jóvenes, tanto en hombres como en mujeres, en línea con el proceso general de secularización.

Figura 11. Practicantes y no practicantes de la religión católica, según sexo, 2025 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de los barómetros de enero a diciembre de 2025 del CIS (promedio)

Financiación

La financiación de las confesiones religiosas constituye un elemento central para analizar la relación entre religión e instituciones públicas. En el caso español, el sistema de asignación tributaria a través del IRPF permite observar hasta qué punto la ciudadanía apoya económicamente a la Iglesia católica y a otros fines de interés social.

Este mecanismo pone de manifiesto la coexistencia entre, por un lado, la libertad individual de asignación de recursos y, por otro, la presencia estructural de la religión en el sistema fiscal. En este sentido, el análisis de la financiación permite identificar posibles desajustes entre las preferencias sociales y los mecanismos institucionales vigentes, en un contexto de transformación de las opciones de conciencia y de progresiva secularización.

- → **Disminuye el apoyo explícito a la Iglesia católica a través del IRPF.**
- → **Aumenta la asignación económica, pese a la reducción de contribuyentes.**
- → **El apoyo global a la casilla de la Iglesia se mantiene a la baja.**

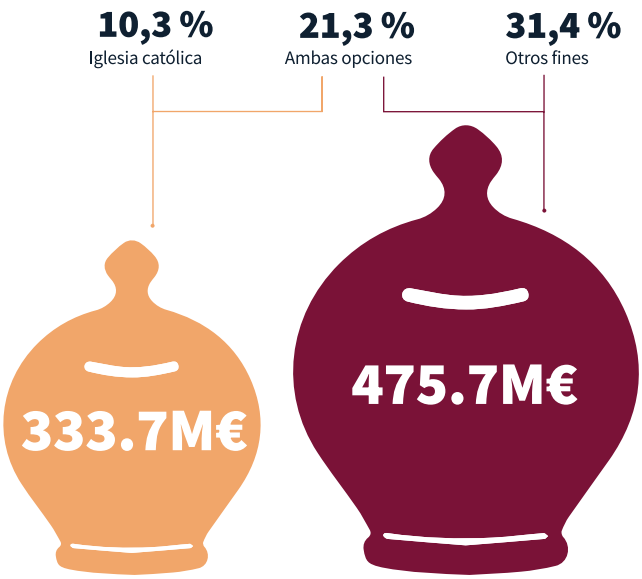
Disminuye el apoyo explícito a la Iglesia católica a través del IRPF

Desde finales de los años noventa, la proporción de contribuyentes que marcan exclusivamente la casilla de la Iglesia católica ha experimentado una reducción sostenida. Si en 1998 esta opción concentraba el 36,6 % de las declaraciones, en 2022 se sitúa en el 10,3 %, lo que evidencia una pérdida significativa de apoyo directo.

Paralelamente, se observa un aumento de las opciones combinadas (Iglesia y otros fines sociales), que pasan del 10,3 % en 1999 al 21,3 % en 2022. A pesar de este incremento, no compensa la caída de la opción exclusiva, lo que se traduce en una disminución global del apoyo explícito a la Iglesia católica.

Esta evolución refleja un cambio en las preferencias de la ciudadanía, que progresivamente opta por otros destinos de carácter social o bien decide no asignar ninguna parte de su declaración.

Figura 12. Asignación tributaria a la Iglesia católica y otros fines de interés social. IRPF 1998-2022



*Fuente: elaboración propia a partir de la memoria de la Agencia Estatal de Administración Tributaria (varios años). * A partir del año 1999 se puede colaborar con ambas opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). ** Los datos de 2007 no son comparables con los de ejercicios anteriores debido a la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y al cambio del porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.*

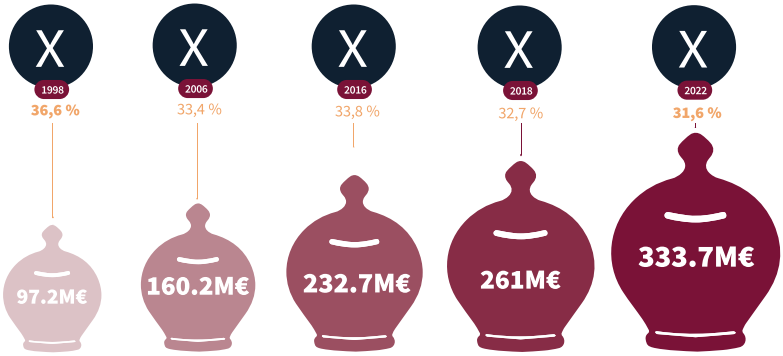
Aumenta la asignación económica, pese a la reducción de contribuyentes

A pesar de la disminución del número de contribuyentes que marcan la casilla de la Iglesia, los recursos económicos asignados han aumentado de manera sostenida. En 1998, la Iglesia católica recibía 97,2 millones de euros, mientras que en 2022 esta cifra ascendía hasta los 333,7 millones.

Este incremento se produce en un contexto en el que el porcentaje total de contribuyentes que marcan la casilla de la Iglesia o ambas opciones ha disminuido, por lo que pasó de porcentajes cercanos al 36 % a finales de los años noventa a poco más del 31 % en 2022.

Esta dinámica indica que, aun con la reducción del apoyo social, la capacidad recaudatoria se mantiene y crece, probablemente asociada a un aumento de la base imponible o a una contribución relativa más elevada de las rentas más altas.

Figura 13. Evolución de la asignación tributaria a la Iglesia católica. IRPF 1998-2022 (% de contribuyentes / millones €)



*Fuente: elaboración propia a partir de la memoria de la Agencia Estatal de Administración Tributaria (varios años). * A partir del año 1999 se puede colaborar con ambas opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). ** Los datos de 2007 no son comparables con los de ejercicios anteriores debido a la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y al cambio del porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.*

El apoyo global a la casilla de la Iglesia se mantiene a la baja

La evolución del conjunto de contribuyentes que optan por asignar una parte de sus impuestos a la Iglesia, ya sea de manera exclusiva o combinada, muestra una tendencia descendente a largo plazo. Después de un período de estabilidad en torno al 34-36 %, en los últimos años se ha producido una caída progresiva hasta situarse en el 31,6 % en 2022.

Además, se observa una sustitución gradual de la opción exclusiva por la combinada, lo que indica menos identificación directa con la Iglesia católica y una preferencia creciente por opciones de carácter más general o social.

Estos datos ponen de manifiesto una desconexión creciente entre la ciudadanía y la financiación directa de la Iglesia, en línea con las tendencias de secularización observadas en otros ámbitos.

Figura 14. Evolución de la proporción de contribuyentes que marcan la casilla de la Iglesia católica o ambas opciones. IRPF de 1998-2022



*Fuente: elaboración propia a partir de la memoria de la Agencia Estatal de Administración Tributaria (varios años). * A partir del año 1999 se puede colaborar con ambas opciones (Iglesia católica y otros fines de interés social). ** Los datos de 2007 no son comparables con los de ejercicios anteriores debido a la reforma del impuesto que entró en vigor ese año y al cambio del porcentaje de la cuota íntegra destinada al sostenimiento de la Iglesia católica.*

Educación

El ámbito educativo es un espacio clave para analizar la presencia institucional de la religión y su evolución en el conjunto de la sociedad. El sistema educativo español combina una red pública con una importante presencia de centros concertados, muchos de ellos de carácter confesional, lo que condiciona la oferta educativa y la presencia efectiva de la enseñanza religiosa.

Al mismo tiempo, las decisiones de las familias y del alumnado, como la elección de cursar Religión o no, permiten observar los cambios en la relación con el hecho religioso. El análisis de este ámbito pone de manifiesto la coexistencia entre la continuidad de un modelo institucional consolidado y la evolución de las preferencias sociales en un contexto de creciente secularización.

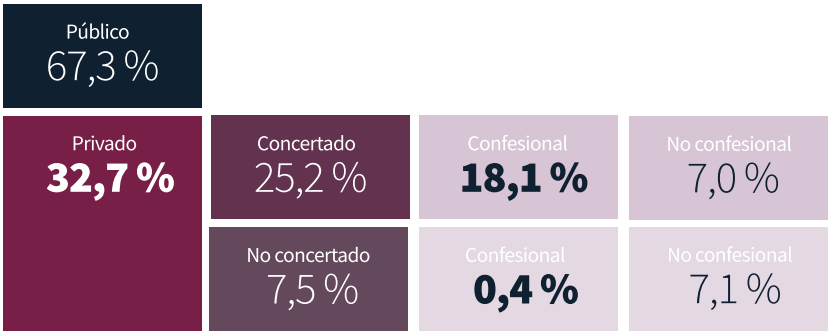
- → **El sistema educativo mantiene una presencia significativa de centros confesionales.**
- → **La presencia de la escuela católica varía notablemente según el territorio.**
- → **La presencia de los centros católicos se concentra principalmente en la red concertada.**
- → **El alumnado que opta por alternativas a la Religión aumenta de manera sostenida.**
- → **Cursar Religión está fuertemente condicionado por el tipo de centro.**
- → **La demanda de la asignatura de Religión cambia según el territorio.**
- → **La demanda de la asignatura de Religión disminuye mientras el profesorado inicia una tendencia a la baja.**

El sistema educativo mantiene una presencia significativa de centros confesionales

El sistema educativo se caracteriza por un predominio de la red pública (67,3 % del alumnado), pero con una presencia relevante de la red privada (32,7 %), mayoritariamente concertada. Dentro de esta, los centros confesionales concentran una parte significativa del alumnado: el 18,1 % del total se encuentra en centros concertados confesionales.

Esta configuración evidencia la persistencia de un modelo educativo en el que las instituciones religiosas, especialmente la Iglesia católica, continúan teniendo un papel destacado en la oferta educativa, más allá del peso de la titularidad pública.

Figura 15. Alumnado según la dependencia y titularidad del centro, 2023-2024 (%)



Fuente: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2023-2024, de Escuelas Católicas, y Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes, curso 2023-2024

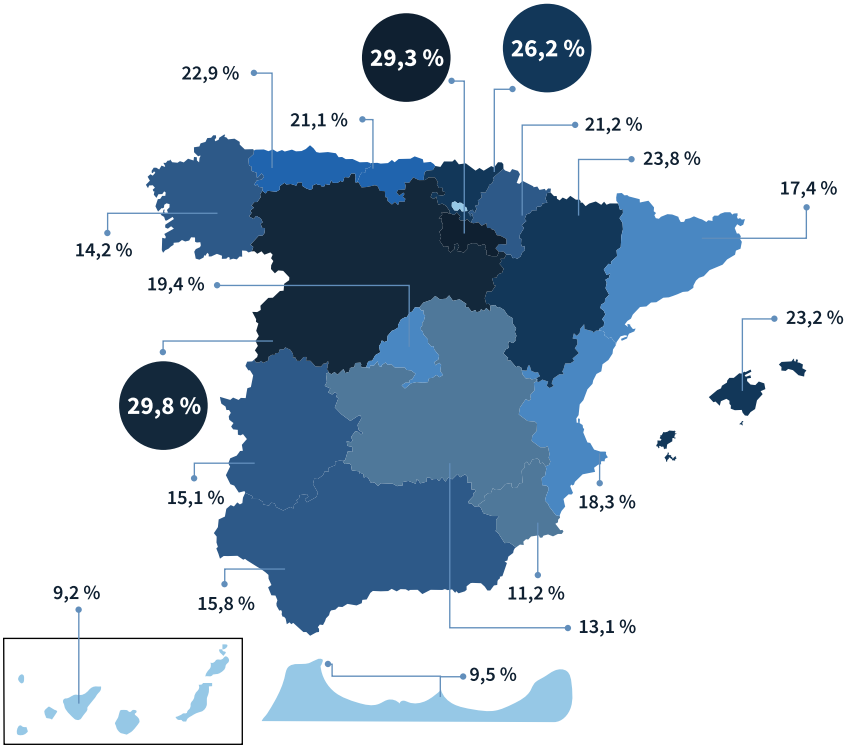
La presencia de la escuela católica varía notablemente según el territorio

El análisis territorial muestra diferencias importantes en la implantación de la escuela católica. A escala estatal, el 18 % del alumnado está matriculado en centros católicos, pero esta proporción varía significativamente entre comunidades autónomas.

Territorios como Castilla y León (29,8 %), el País Vasco (26,2 %) o La Rioja (29,3 %) registran una presencia elevada de este tipo de centros, mientras que en otros como Canarias (9,2 %) o Murcia (11,2 %) su peso es considerablemente inferior. Cataluña se sitúa en una posición intermedia (17,4 %), en línea con la media estatal.

Estas diferencias reflejan modelos educativos territoriales diversos y la influencia de factores históricos, institucionales y sociales en la configuración de la oferta educativa.

Figura 16. Alumnado total y matriculado en centros confesionales, según comunidad autónoma (enseñanza no universitaria), 2023-2024 (%)



Fuente: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2023-2024, de Escuelas Católicas, y Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes, curso 2023-2024

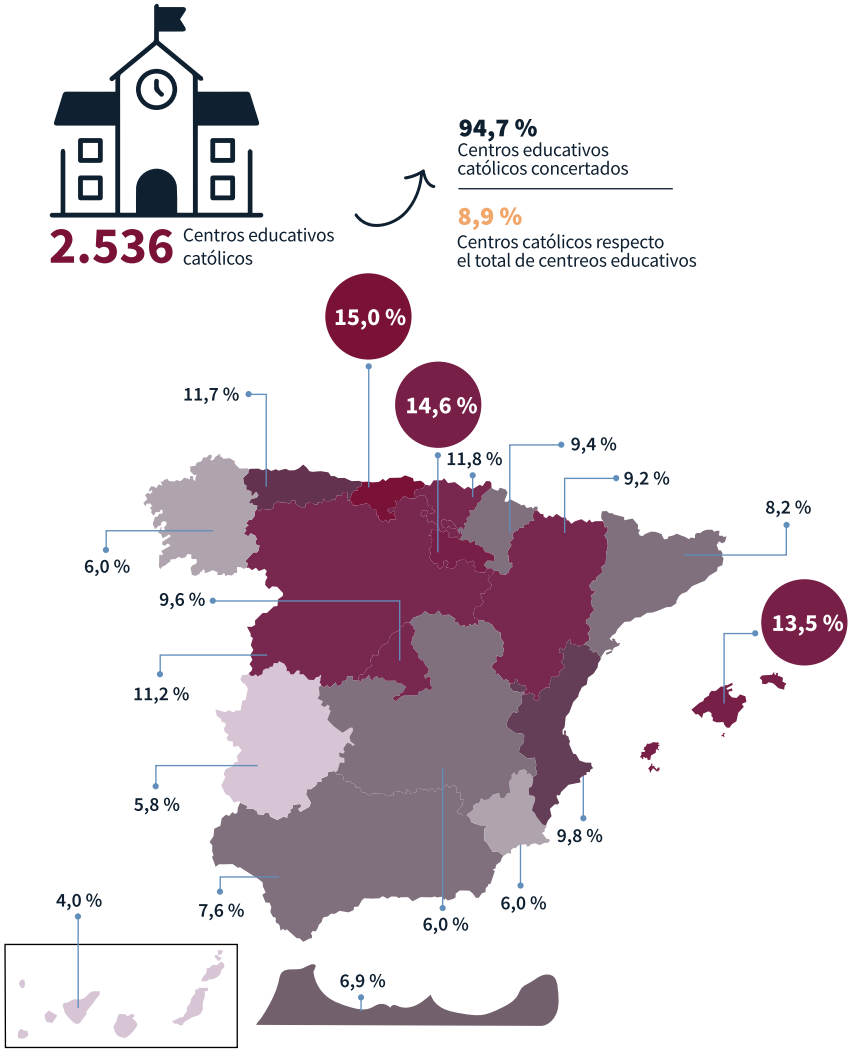
La presencia de los centros católicos se concentra principalmente en la red concertada

Durante el curso 2023-2024, los centros católicos representan el 8,9% del conjunto de centros educativos no universitarios del Estado. De estos, la gran mayoría corresponden en centros concertados, que representan el 8,4% del total. Este hecho confirma que la presencia de la Iglesia en el sistema educativo se vehicula principalmente a través del modelo de concierto educativo.

La distribución territorial muestra diferencias significativas entre comunidades autónomas. La Rioja (15,7%), Cantabria (15,3%) y las Islas Baleares (14,1) son los territorios con una mayor concentración de centros católicos. En cambio, Canarias (4,1%), Extremadura (5,8%) y Murcia (6,1%) presentan los porcentajes más bajos.

A pesar de que el peso global puede parecer moderado, la distribución y la concentración en determinados territorios y niveles educativos hacen que tengan una incidencia relevante en la oferta educativa disponible.

Figura 17. Centros católicos concertados según comunidad autónoma (enseñanza no universitaria), 2023-2024 (%)



Fuente: Datos y cifras de la Educación Católica. Curso 2023-2024, de Escuelas Católicas, y Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes, curso 2023-2024

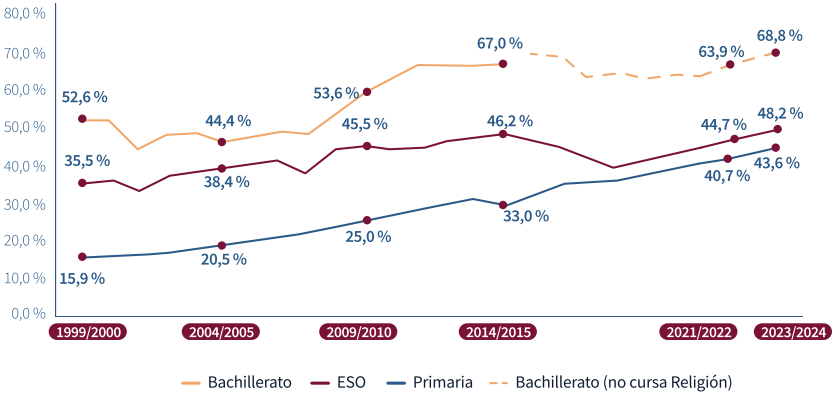
El alumnado que opta por alternativas a la Religión aumenta de manera sostenida

La evolución del alumnado que no cursa Religión muestra un incremento continuado en las últimas décadas, especialmente en los niveles educativos superiores. En el caso del bachillerato, el porcentaje de alumnado que no cursa Religión se sitúa en el 68,8 %, y se consolida como la opción mayoritaria.

En la ESO, esta proporción también es elevada (48,2 %) y mantiene una tendencia al alza, mientras que en primaria el porcentaje es inferior (43,6 %), aunque también ha crecido de manera sostenida desde finales de los años noventa.

Estos datos evidencian un cambio progresivo en las opciones educativas de las familias y del alumnado.

Gráfico 4. Evolución del alumnado que cursó asignaturas alternativas a la Religión, según el nivel educativo, de 1999-2000 a 2023-2024 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes (diversos años)

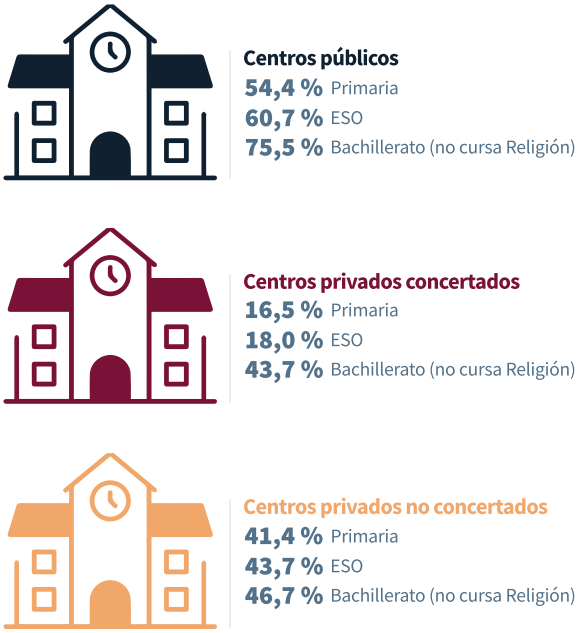
Cursar Religión está fuertemente condicionado por el tipo de centro

El tipo de centro educativo es un factor determinante en la presencia efectiva de la asignatura de Religión. En los centros públicos, la mayoría del alumnado opta por alternativas a la Religión en todos los niveles educativos, con porcentajes que alcanzan el 75,5% en bachillerato.

En cambio, en los centros privados concertados, mayoritariamente confesionales, estos porcentajes son mucho más bajos, especialmente en primaria (16,5%) y en la ESO (18%), lo que también se explica porque en muchos de estos centros la Religión forma parte de la oferta educativa habitual y presenta un margen de elección más limitado para el alumnado.

Este patrón pone de manifiesto el papel del contexto institucional en la configuración de las opciones educativas, así como la influencia del carácter confesional del centro en la presencia efectiva de la enseñanza religiosa.

Figura 18. Alumnado que cursó asignaturas alternativas a la Religión, según la tipología de centro, curso 2023-2024 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Las cifras de la educación en España. Estadísticas e indicadores, del Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes (diversos años)

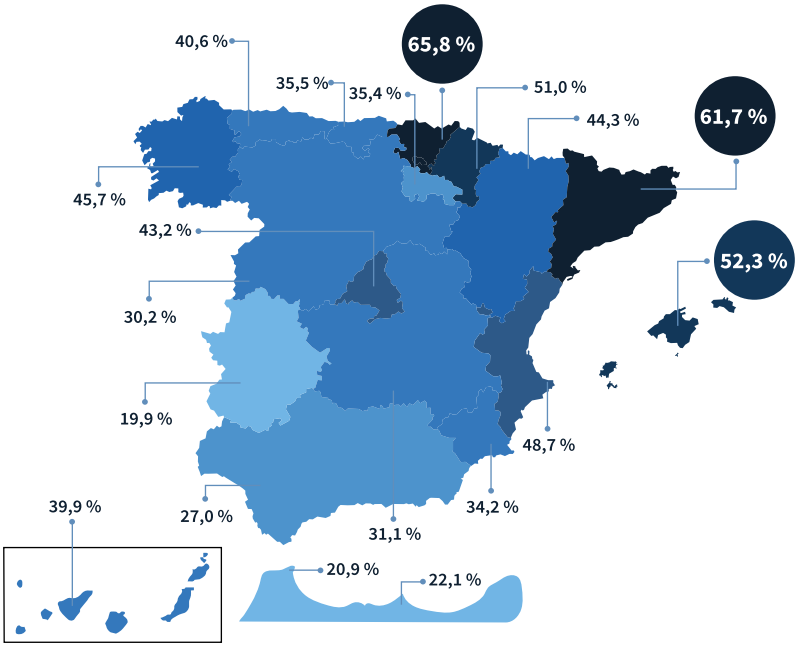
La demanda de la asignatura de Religión cambia según el territorio

El análisis por comunidades autónomas muestra que el porcentaje de alumnado que cursa asignaturas alternativas a la Religión varía de manera significativa según el territorio y el nivel educativo. En el conjunto del Estado, el 43,6 % del alumnado de primaria, el 48,2 % de la ESO y el 68,2 % de bachillerato no cursan Religión.

Cataluña se sitúa entre los territorios con porcentajes más elevados de alumnado que opta por alternativas a la Religión, con un 61,7 % en primaria, un 60,3 % en la ESO y un 91 % en bachillerato. También destacan el País Vasco y Navarra, con valores elevados en las diferentes etapas educativas.

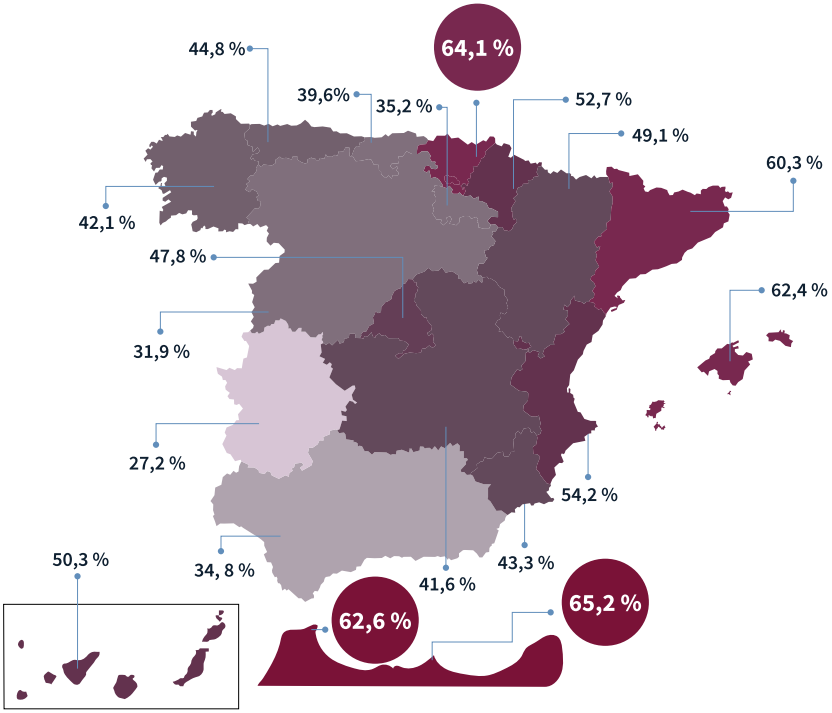
Estas diferencias territoriales indican que la presencia de la asignatura de Religión no es homogénea y que el proceso de desvinculación respecto a la enseñanza religiosa avanza con intensidades diferentes según el contexto autonómico.

Figura 19. Alumnado que cursó actividades alternativas en primaria, según comunidades autónomas, curso 2023-2024 (%)



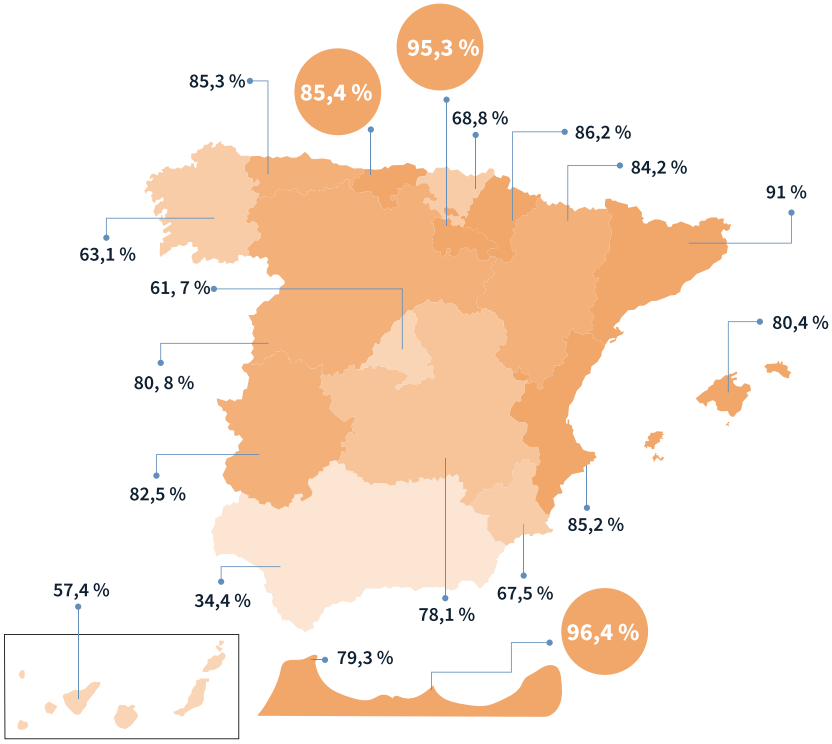
Fuente: "Las cifras de educación el España. Estadísticas e indicadoras. La enseñanza de la religión" del Ministerio de Educación y Formación Profesional, curso 2023-2024

Figura 20. Alumnado que cursó actividades alternativas en secundaria, según comunidades autónomas, curso 2023-2024 (%



Fuente: "Las cifras de educación el España. Estadísticas e indicadoras. La enseñanza de la religión" del Ministerio de Educación y Formación Profesional, curso 2023-2024

Figura 21. Alumnado que cursó actividades alternativas en bachillerato (no cursa Religión), según comunidades autónomas, curso 2023-2024 (%)



Fuente: "Las cifras de educación el España. Estadísticas e indicadoras. La enseñanza de la religión" del Ministerio de Educación y Formación Profesional, curso 2023-2024

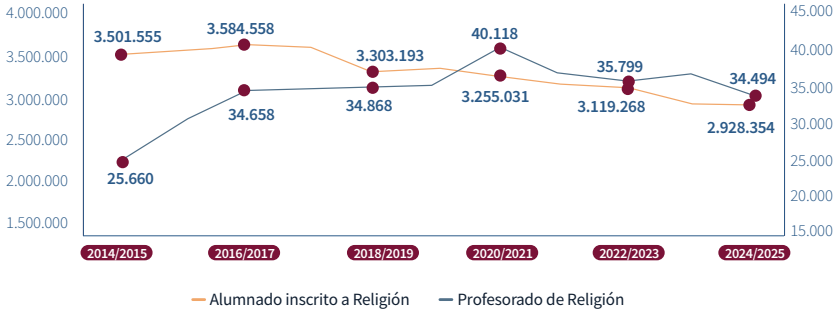
La demanda de la asignatura de Religión disminuye mientras el profesorado inicia una tendencia a la baja

En los últimos años, el número de alumnos que cursan Religión ha experimentado una disminución progresiva, y ha pasado de más de 3,5 millones a poco menos de 3 millones. En paralelo, el profesorado de Religión, después de un período de crecimiento hasta el curso 2020-2021, muestra una tendencia a la baja en los últimos cursos.

A pesar de este descenso reciente, el profesorado se mantiene por encima de los niveles iniciales del período analizado. En términos relativos, mientras que el alumnado que cursa Religión ha disminuido hasta situarse en un índice de 83,6 respecto al curso 2014-2015, el profesorado se mantiene en valores superiores a 130.

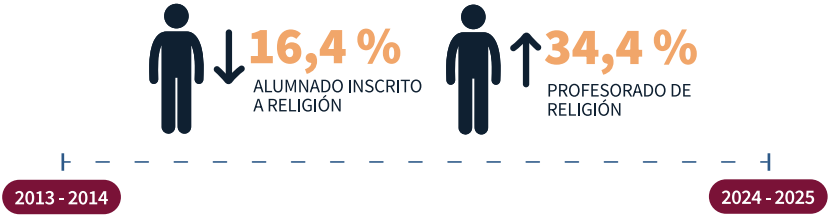
Este desajuste entre la evolución del alumnado y del profesorado apunta a una reducción de la demanda que no se corresponde plenamente con una adaptación equivalente de los recursos disponibles, y plantea interrogantes sobre la adecuación del modelo actual a las preferencias educativas de la población.

Gáfico 5. Evolución del alumnado que cursa Religión y del profesorado de Religión (estudios no universitarios), cursos de 2014-2015 a 2024-2025



Fuente: elaboración propia a partir de Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2025.

Figura 22. Evolución del alumnado que cursa Religión y profesorado de Religión (estudios no universitarios), (base 2014-2015 = 100)



Fuente: elaboración propia a partir de Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España, años 2014-2025.

Ritos de paso

Los ritos de paso como el matrimonio o el nacimiento constituyen un ámbito relevante para analizar la presencia social de la religión más allá de las creencias o la práctica individual. Estos momentos clave de la vida han estado tradicionalmente vinculados a instituciones religiosas, pero en las últimas décadas han experimentado transformaciones significativas.

El análisis de los ritos de paso permite observar hasta qué punto estas prácticas continúan asociadas a formas religiosas o bien se han desvinculado progresivamente, en un contexto de cambio cultural y de diversificación de las formas de vida. En este sentido, constituyen un indicador relevante de la transformación de la relación entre la sociedad y la religión.

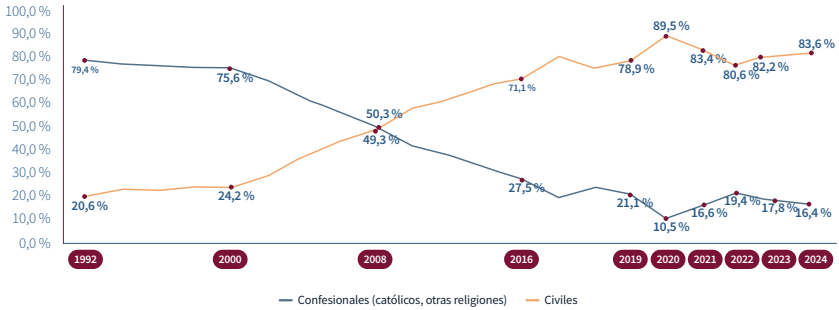
- **El matrimonio civil se consolida como opción mayoritaria.**
- **La mayoría de comunidades autónomas presentan un claro predominio del matrimonio civil.**
- **Los nacimientos fuera del matrimonio se convierten en una realidad mayoritaria.**

El matrimonio civil se consolida como opción mayoritaria

La evolución de los matrimonios desde mediados de los años noventa muestra un cambio estructural en la forma de celebración. Mientras que en 1994 los matrimonios confesionales representaban el 77,3% del total, en 2024 esta proporción se redujo hasta el 16,4%. En paralelo, los matrimonios civiles han pasado del 22,7% al 83,6%, y se han convertido en la forma claramente mayoritaria.

Este cambio se produce de manera especialmente intensa a partir de los años 2000, cuando ambas tendencias se cruzan y se invierte la relación de predominio. Aunque entre 2020 y 2022 podía observarse cierto estancamiento en el crecimiento de los matrimonios civiles, los últimos datos muestran una reanudación de la tendencia ascendente. En conjunto, la distancia entre ambos modelos no ha dejado de ampliarse y refleja una progresiva secularización de los ritos matrimoniales.

Gráfico 6. Evolución de los matrimonios según la tipología, 1994-2024 (%)



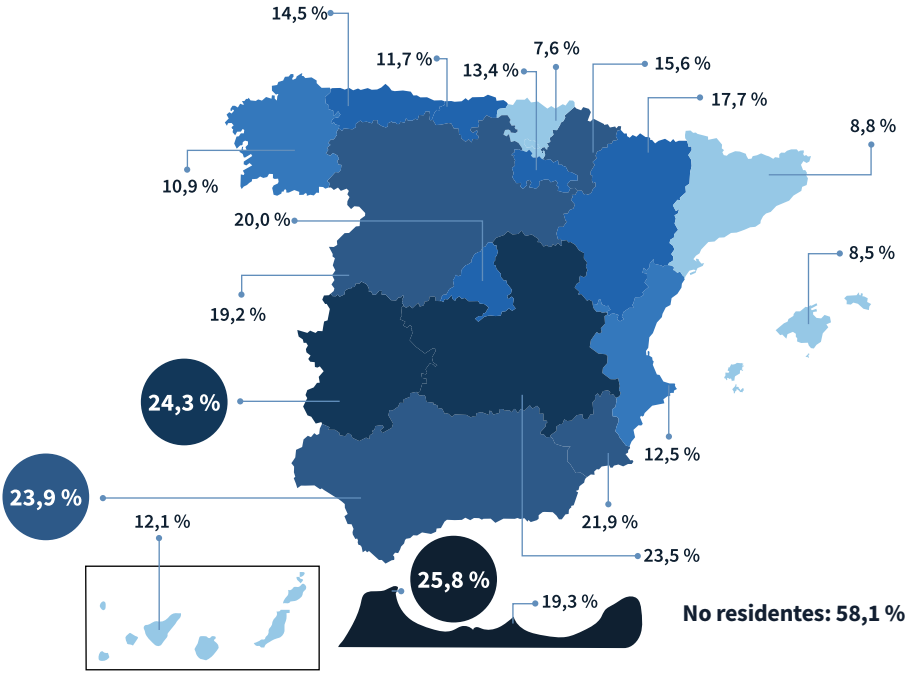
Fuente: elaboración propia a partir de Movimiento natural de la población, del INE.

La mayoría de las comunidades autónomas presentan un predominio claro del matrimonio civil

El análisis territorial muestra que el matrimonio civil es mayoritario en todas las comunidades autónomas, con porcentajes que superan el 75 % en la mayoría de territorios. Destacan especialmente el País Vasco (92,4 %), Cataluña (91,2 %) y las Islas Baleares (91,5 %), donde el matrimonio civil es prácticamente hegemónico.

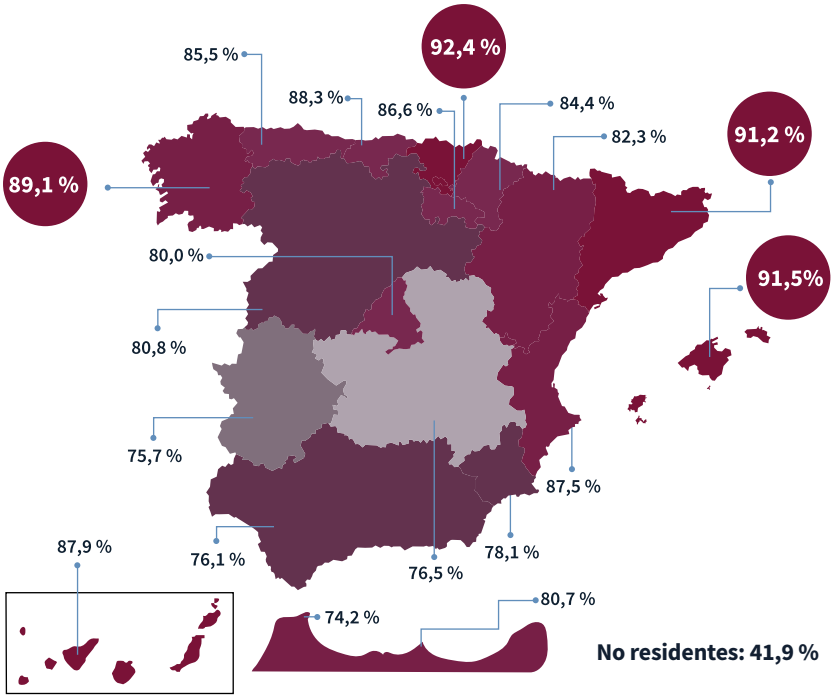
En cambio, territorios como Ceuta (74,2 %), Extremadura (75,7 %) o Castilla-La Mancha (76,5 %) presentan una proporción ligeramente superior de matrimonios confesionales, aunque siguen siendo minoritarios. Estas diferencias territoriales apuntan a la persistencia de factores culturales y sociales que modulan la velocidad del proceso de secularización.

Figura 23. Matrimonios confesionales, por comunidad autónoma, 2024 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Movimiento natural de la población, del INE.

Figura 24. Matrimonios civiles, por comunidad autónoma, 2024 (%)



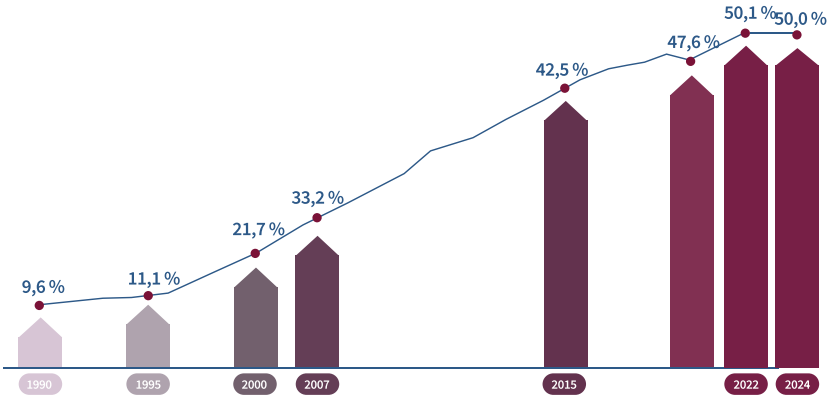
Fuente: elaboración propia a partir de Movimiento natural de la población, del INE.

Los nacimientos fuera del matrimonio se convierten en una realidad mayoritaria

La evolución de los nacimientos fuera del matrimonio muestra un crecimiento sostenido en las últimas décadas, ya que pasan del 9,6 % en 1990 al 50 % en 2024. Este incremento refleja un cambio profundo en las formas de constitución de las familias y en la relación entre maternidad e institución matrimonial.

A partir de la década del 2010, el porcentaje supera el 40 % y continúa aumentando hasta estabilizarse alrededor del 50 % en los últimos años. Estos datos indican que la mitad de los nacimientos ya se producen fuera del matrimonio, de modo que se consolida un modelo familiar más diverso y desvinculado de las formas tradicionales.

Figura 25. Nacimientos fuera del matrimonio, 1990-2024 (%)



Fuente: elaboración propia a partir de Movimiento natural de la población, del INE.

Autores // Autoras



Arantxa Tirado Sánchez

Barcelona, 1978

Politóloga, doctora en Relaciones Internacionales por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), país en el que vivió más de diez años. También ha residido en Venezuela, estudió en la Universidad de Costa Rica y ha realizado estancias de investigación en Cuba y Canadá. Actualmente, es profesora asociada en el Departamento de Ciencia Política y Derecho Público de la UAB y colaboradora en diversos medios de comunicación. Entre sus publicaciones destacan *El lawfare. Golpes de estado en nombre de la ley* (Akal, 2021), *Venezuela. Más allá de mentiras y mitos* (Akal, 2019) y, junto con Ricardo Romero, Nega, *La clase obrera no va al paraíso. Crónica de una desaparición forzada* (Akal, 2016).



Jesús Bastante Liébana

Madrid, 1976

Periodista especializado en información religiosa, es una de las figuras más destacadas en el ámbito hispanohablante. Licenciado en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid, ejerce actualmente como redactor jefe de *Religión Digital*, principal portal de información socioreligiosa en español, y coordina la sección de religión en *elDiario.es*. Se formó en las redacciones de *ABC* y *Público*, donde desarrolló un estilo caracterizado por el rigor, la independencia crítica y el conocimiento de las estructuras eclesiales. Se ha especializado en política vaticana, la Conferencia Episcopal Española y la investigación de los abusos sexuales dentro de la Iglesia. Es también escritor, con obras de no ficción como *Los curas de ETA* (2004) y *Dímelo en cristiano* (2016), biografías del padre Ángel y el papa Francisco, y novelas como *Cisma* (2008), *Y resucité de entre los muertos* (2012), *Santiago en el fin del mundo* (2021) y *El aprendiz de Gaudí* (2025). Colabora habitualmente en radio y televisión.



Pilar M. Blasco Climent

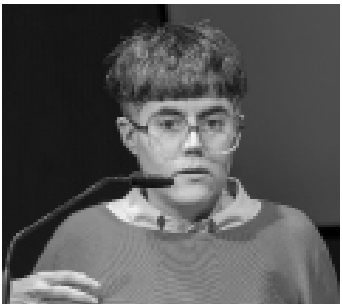
Alacant, 1996

Graduada en Ciencias Políticas y de la Administración Pública por la Universitat de València, cuenta con un máster en Análisis Político por la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Es también monitora, directora y formadora de tiempo libre. Ha sido presidenta del Consell Valencià de la Joventut y de la Confederación de Centros Juveniles Don Bosco. Actualmente, desempeña el cargo de vicepresidenta del Consejo de la Juventud de España, donde es responsable de comunicación, incidencia política y feminismos. Ha trabajado también en el ámbito de la participación juvenil y la educación para la ciudadanía global.



Proyecto UNA

Colectivo de escritura que investiga la cultura digital y la relación de la sociedad con la tecnología, así como las nuevas formas de creación de comunidad y propaganda política. Monitoriza la reacción conservadora y las estrategias de resistencia feminista que le hacen frente. Ha publicado, con la editorial Descontrol, los libros *Leia, Rihanna & Trump. De cómo el feminismo ha transformado la cultura pop y de cómo el machismo reacciona con terror* (2019) y *La viralidad del mal* (2026). Ha llevado a cabo talleres y debates sobre comunicación digital y política para asociaciones y universidades, y milita en el colectivo de creadores digitales Pantube.



Marta G. Franco

Sevilla, 1984

Habitante de internet desde 1999. Ha publicado los libros *Las redes son nuestras. Una historia popular de internet y un mapa para volver a habitarla* (Consonni, 2024) e *Internet. Por unas vidas digitales más sanas* (Litera, 2026). Es cofundadora del colectivo Laintersección, con el que acompaña estrategias digitales y procesos comunitarios con organizaciones y activistas. Anteriormente participó en numerosos *hackmeetings* y *hacklabs* en centros sociales, coordinó la sección de tecnología del periódico *Diagonal*, fue mediadora en el centro de cultura digital Medialab-Prado y se encargó de las redes sociales del Ayuntamiento de Madrid. Forma parte del colectivo Pantube y escribe la *newsletter redesnuestras.net*, con el objetivo de contribuir a que internet sea un lugar más habitable.



Joan-Francesc Pont Clemente

Barcelona, 1957

Catedrático de Derecho Financiero y Tributario en la Universitat de Barcelona, es autor de una extensa obra jurídica, ensayística y humanista. Ha ejercido responsabilidades institucionales en los ámbitos universitario, cameral y cívico, con una trayectoria centrada en la defensa de la laicidad, la libertad de conciencia y la calidad democrática. Es presidente de la Fundación Ferrer Guardia desde 1987 y académico de la Reial Acadèmia de Ciències Econòmiques i Financeres desde 1999. Vinculado a la tradición del librepensamiento y al estudio del simbolismo contemporáneo, ha publicado libros y artículos sobre fiscalidad, derecho de la incertidumbre, democracia, masonería y cultura política. Actualmente, impulsa proyectos de investigación y divulgación sobre democracia, tiempo social, fiscalidad inmobiliaria y empresarial, políticas públicas y convivencia plural. Es abogado *of counsel* en Martínez Comín.



Cris Zhang Yu 张婷婷

Arenys de mar, 1991

Madre, hija, educadora e investigadora. Su investigación-intervención se centra en cómo generar prácticas educativas y comunidades de práctica más justas, respetuosas y sostenibles con los saberes y las vidas de niños, niñas y jóvenes, así como en el análisis del racismo institucional y su expresión en el sistema educativo. También acompaña y asesora a niños, niñas y jóvenes de la diáspora china y a sus familias. Es miembro de Assemblea Disruptiva y profesora lectora en la Universitat Autònoma de Barcelona.



Afroféminas - Antoinette Torres Soler

La Habana, 1975

Asociación de mujeres negras y afrodescendientes fundada en 2014 por Antoinette Torres Soler, que también impulsa una revista digital con el mismo nombre, pionera del afrofeminismo en español. Desde su fundación, trabaja para visibilizar las voces, las luchas y los saberes de las mujeres negras y racializadas desde una mirada interseccional que cruza raza, género y clase. Combina su labor editorial con proyectos de incidencia política, formación en inteligencia artificial ética y antirracista, campañas contra el racismo cotidiano e institucional, y espacios de acompañamiento comunitario. Ha desarrollado iniciativas propias de investigación y tecnología aplicada al antirracismo, y colabora con universidades, entidades sociales y medios de comunicación de distintos países. Su labor ha sido reconocida en medios internacionales como Al Jazeera. Con sede en Zaragoza, sostiene una comunidad de cientos de miles de personas comprometidas con la construcción de un pensamiento crítico, situado y libre de racismo.



Josep Mañé Chaparro

El Vendrell, 1990

Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universitat Autònoma de Barcelona (2013). Máster Oficial de Relaciones Internacionales, Seguridad y Desarrollo (2015) y Máster en Ciudad y Urbanismo por la UOC (2023). Técnico especializado en juventud, participación y políticas públicas con más de 8 años de experiencia. Coautor de diferentes publicaciones de la Fundación en áreas como el laicismo y los derechos sociales.



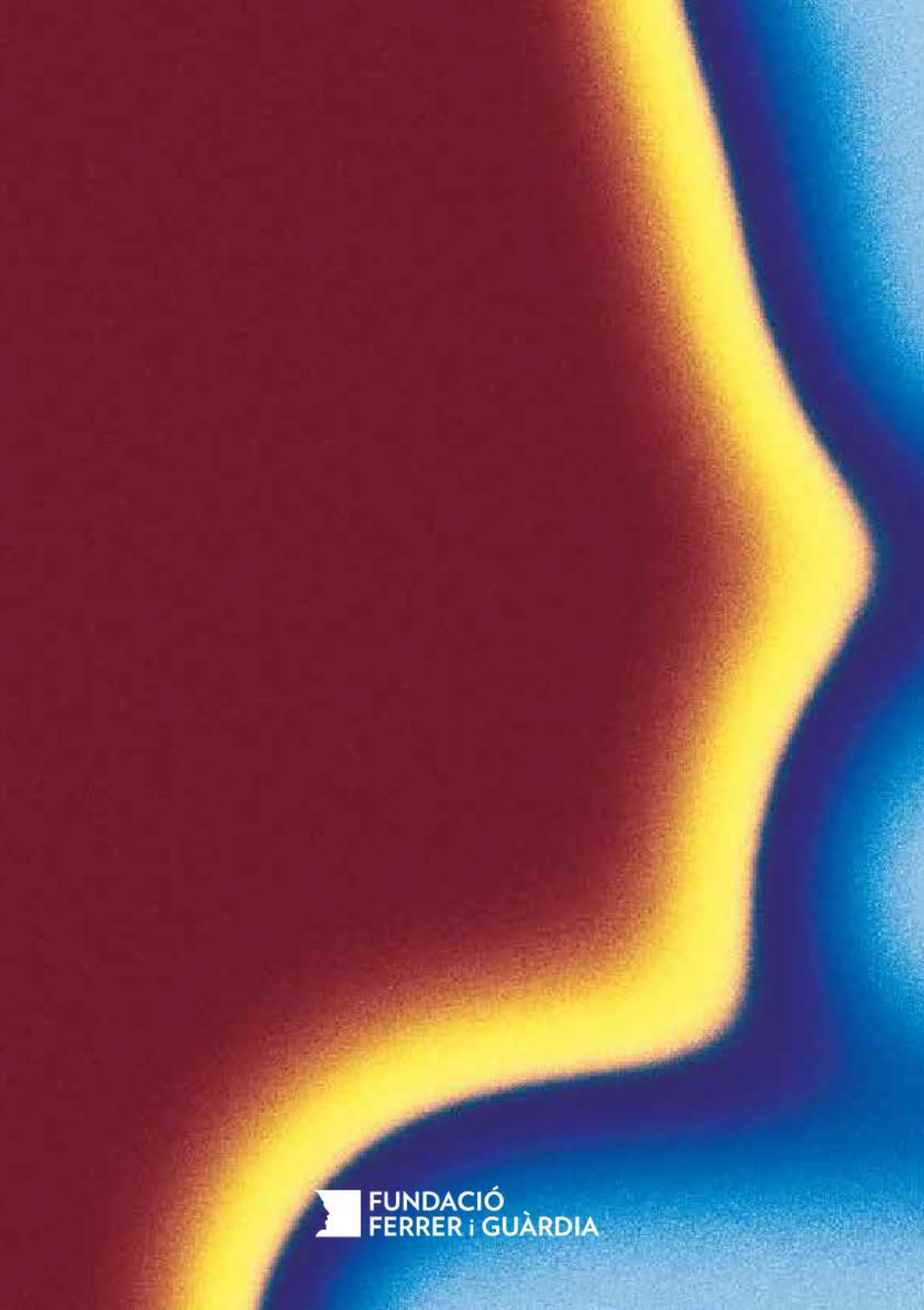
Joan Gorina Olivella

Parets del Vallès, 1995

Graduado en Ciencia Política y Gestión Pública por la Universitat Autònoma de Barcelona (2019).

En septiembre de 2021 se incorpora al equipo profesional de la Fundación Ferrer Guardia como técnico de investigación.

Antes de su incorporación fue técnico de participación ciudadana y de la oficina técnica de proyectos transversales en el Ayuntamiento de Parets del Vallès (2020-2021) y previamente había realizado las prácticas profesionales al Servicio de Igualdad y Juventud del consistorio de Parets (2018- 2019).


FUNDACIÓ
FERRER i GUÀRDIA