



IAA

DISCURSO DE ACEPTACIÓN DEL PRIMER PREMIO DE ENSAYO CENTRO DIEGO DE COVARRUBIAS (MADRID, ESPAÑA)

Por Francisco J. Contreras
Noviembre 2013

Permitánme expresar mi gratitud y satisfacción: en primer lugar, por el honor de haber sido distinguido con la primera edición del Premio; en segundo lugar, por el hecho mismo de la existencia del Premio y el Centro Diego de Covarrubias, dedicados a la causa de la compatibilidad entre cristianismo y liberalismo económico. Pues creo que el mundo actual está muy necesitado de ambas cosas. El mundo necesita libertad económica porque, allí donde es aplicada con un mínimo de coherencia, genera siempre crecimiento material y ampliación de horizontes: resulta muy revelador, por ejemplo, que el ranking mundial de libertad económica elaborado anualmente por el Fraser Institute resulte corresponderse *grosso modo* con el ranking mundial de renta per cápita; a más libertad económica, más prosperidad. Pero el mundo está también muy necesitado del cristianismo. En primer lugar, porque el cristianismo es verdadero: Cristo fue realmente crucificado, redimiendo con su muerte los pecados de la humanidad, y haciendo así posible (no inevitable, pues es precisa la cooperación de cada individuo) la salvación; Cristo resucitó realmente, y se apareció a Simón (Lc. 24, 35). En segundo lugar, porque el cristianismo llena la congénita necesidad de esperanza que define al ser humano. El cristianismo enseña que no somos un accidente cósmico, que no somos un capricho gratuito de la química del carbono, sin sentido ni finalidad; que el ser no es simplemente “un estruendo en el seno de la nada” (Emil Cioran); que la muerte, el sinsentido, la estupidez mineral de la materia inerte, no tienen la última palabra.

El empeño del Centro Diego de Covarrubias por reivindicar la compatibilidad de cristianismo y liberalismo me parece necesario y benemérito, además, porque son evidentes aún las suspicacias entre ambos campos. Muchos católicos –probablemente la mayoría– recelan del liberalismo: existe un antiliberalismo católico de derechas (integrista, carlista, falangista y derivados, etc.) y un antiliberalismo católico de izquierdas (teología de la liberación, “comunidades cristianas de base”, etc.). Y, simétricamente, muchos liberales son ateos y desprecian el cristianismo como superstición premoderna, sin reconocerle ningún papel en la génesis de los principios liberales (están convencidos de que el liberalismo surgió *a pesar de*, y no *gracias al* cristianismo). Lo cierto es que los liberales católicos representamos una rara minoría en la sociedad, incomprendida y a veces fustigada desde ambos flancos (el católico y el liberal).

El ensayo premiado (“¿Son compatibles el catolicismo y el liberalismo económico?”) fue incluido, junto a otros trabajos, en un libro que acabo de publicar: su título es “Liberalismo, catolicismo y ley natural” [<http://www.ediciones-encuentro.es/libro/liberalismo-catolicismo-y-ley-natural.html>]. Como pueden comprobar, la portada muestra una foto de Ronald Reagan y Juan Pablo II, tomada en el curso de una de las visitas del Papa a Washington en los años 80. En la imagen se aprecia perfectamente la cordialidad sincera, la “buena química” entre ellos.



IAA

Que ambos hombres se tuvieron gran aprecio es algo que documentó ampliamente John O'Sullivan en su libro "El Presidente, el Papa y la Primera Ministra" [<http://www.criterioclub.com/presidente-papa-primera-ministra-john-osullivan.cr.html>]. Por testimonio de su asesor Richard Allen, sabemos, por ejemplo, que Ronald Reagan (cuyo padre era católico) lloró viendo las imágenes de la histórica visita de Juan Pablo II a Polonia en Junio de 1979. Esa visita fue el primer eslabón de la cadena de acontecimientos que culminó en el hundimiento del bloque comunista en 1989-91. El Papa consiguió transmitir realmente a los polacos la audacia que propugnaban las célebres palabras de su primera alocución desde el balcón de San Pedro: "¡No tengáis miedo!". Masas de millones de personas fueron galvanizadas por un entusiasmo que mezclaba el fervor religioso, el orgullo nacional y el ansia de libertad (es fama que, preguntado por un reportero por qué aguantaba a pie firme en una explanada durante horas en una de aquellas congregaciones multitudinarias, un ciudadano anónimo contestó: "para adorar a la Virgen... ¡y para fastidiar a esos hijos de p...! [los jefes del Partido Comunista]"). Juan Pablo II, que había sostenido como obispo de Cracovia largos pulsos con el régimen, sabía que el comunismo era un coloso con los pies de barro. Compartía con Ronald Reagan la creencia en la derrotabilidad del comunismo, el "imperio del mal": no se resignaba a aceptar que el sistema soviético tuviese que durar para siempre.

Sin embargo, ese era el espíritu dominante en Occidente a finales de los 70: el comunismo era indestructible; a lo más que se podía esperar era a intentar contener prudentemente su expansión (que no cesaba: en la década de los 70 habían basculado hacia el lado comunista numerosos países asiáticos y africanos: Vietnam, Camboya, Angola, Mozambique, etc.). Quien concibiese la relación con el bloque soviético en términos de enfrentamiento, quien se atreviese a soñar con la victoria sobre él, era tildado de peligroso aventurero y descabellado belicista (y tales acusaciones llovieron, desde luego, sobre Juan Pablo II, Reagan y Thatcher). Eran los tiempos de la *Ostpolitik*, de la distensión, del *appeasement* (el paralelismo entre Carter y Chamberlain es claro). La *Ostpolitik*, por cierto, se daba también en los 60 y 70 en el seno de la Iglesia (la figura del cardenal Casaroli, secretario de Estado vaticano, era emblemática en ese sentido): se daba por supuesta la eternidad del comunismo, y se intentaba salvar lo salvable mediante acuerdos posibilistas con los gobiernos, que garantizaran un pequeño radio de libertad (o al menos, la mera supervivencia) a la Iglesia en Europa del Este.

El *Leitmotiv* del ensayo premiado es la reivindicación de la compatibilidad y el vínculo genético entre cristianismo y liberalismo. Y, a efectos didácticos, he distinguido entre liberalismo político y liberalismo económico. Y esto, no porque me parezcan intrínsecamente dissociables; de hecho, estoy convencido más bien de lo contrario: no es coherente ser liberal en lo político y no serlo en lo económico; la libertad de empresa, el derecho de propiedad, etc., forman parte inescindible del bloque de derechos fundamentales que cobra forma a partir del siglo XVIII, y que constituye el núcleo conceptual del liberalismo; la libertad política y la económica están relacionadas, y allí donde se admite la una termina llegando también la otra tarde o temprano (en España, Chile, Corea del Sur, Taiwan, etc., la liberalización económica precedió y propició la liberalización política). Pero distingo entre liberalismo político y liberalismo económico porque se trata de evaluar las relaciones entre la Iglesia católica y el



IAA

liberalismo, y creo que la actitud de la Iglesia frente a uno y otro aspecto del liberalismo no es la misma. Me parece que el proceso de reconciliación de la Iglesia con el liberalismo político (que duró un siglo: el que va desde las tremendas condenas antiliberales del *Syllabus* [1864] a la declaración *Dignitatis Humanae* sobre libertad religiosa [1965] y otros documentos del Vaticano II sobre derechos humanos) está completo en lo esencial. Una de las tesis que contiene mi trabajo es la idea según la cual la Iglesia está recorriendo un camino de aceptación de la libertad económica que quizás guarda un paralelismo con su proceso de aceptación de la libertad política, pero que va rezagado históricamente respecto a éste. O, dicho de otra forma: si a la Iglesia le costó un siglo asumir la libertad política (y en esa lentitud concurren una serie de causas –no toda la culpa fue de la Iglesia- que no hay espacio para pormenorizar aquí), no debe sorprendernos que su reconciliación con la libertad económica esté resultando también laboriosa. Pero hay un proceso en marcha; el giro positivo más importante vino dado, desde luego, por la encíclica *Centesimus annus*, que contiene una afirmación clave: “La Iglesia no tiene modelos [económicos] propios que ofrecer”. Esta declaración implica la superación –esperemos que definitiva- de la “tentación de la tercera vía”: la aspiración a un “modelo económico católico” que no sea ni capitalista ni socialista. En algunas de las primeras encíclicas sociales (especialmente, en *Quadragesimo anno*) era patente esa tentación. Como explico en el trabajo, la “tercera vía” venía representada por el (neo)corporativismo de Albert de Mun, Heinrich Pesch, etc.: una doctrina que pretendía superar el “desorden” de la sociedad liberal por medio de sindicatos verticales, “democracia orgánica”, colegios profesionales y otros cuerpos intermedios. Es un modelo que, de hecho, fue aplicado a mediados del siglo XX en países como la Italia de Mussolini, la España de los años 40 y 50, la Argentina de Perón, etc. Lo menos que puede decirse es que resultó poco compatible con la libertad y poco eficiente en lo económico. Al renunciar a las “terceras vías”, entiendo que Juan Pablo II abrió definitivamente la puerta a que los católicos optemos por el libre mercado, si entendemos que ese es el sistema que impulsa más eficazmente el crecimiento general y mejor promociona a los pobres.

Otra de las ideas desarrolladas por el ensayo es la de la “ingratitude bidireccional” entre cristianismo y liberalismo. Me refiero con esto a que: 1) el juicio histórico de muchos católicos acerca del liberalismo económico es notoriamente injusto (entre los católicos predominan de largo, me temo, los antiliberales de derecha y de izquierda); 2) muchos liberales siguen viendo al cristianismo como un enemigo histórico, incurriendo en la ingratitude simétrica de no reconocer el evidente vínculo genético entre cristianismo y liberalismo (es decir, el cristianismo proporcionó el humus cultural que hizo posible el desarrollo del liberalismo).

Me parece innegable que la combinación del liberalismo político y el liberalismo económico convirtió progresivamente a partir de 1800 a algunas sociedades occidentales en las más prósperas, habitables y justas de todos los tiempos. Sin embargo, creo que muy pocos de mis contemporáneos comparten esta afirmación. La tesis de que las sociedades liberales del XIX y el XX sean las más civilizadas de la historia quizás suscitaría algún consenso (aunque no faltan nunca los nostálgicos con una visión arcádica de la sociedad preindustrial). Pero que el enorme crecimiento material y progreso moral de los últimos dos siglos sea atribuible al liberalismo... ¡esa interpretación no encontrará apenas defensores! Que el despegue económico espectacular de Gran Bretaña, Francia, EEUU, etc. en el siglo



IAA

XIX coincide históricamente con el ascenso del liberalismo económico y político (con más intermitencias en el caso de Francia: no es éste el lugar para perderse en matizaciones) es un dato al que la mayoría de la gente no parece conceder la menor relevancia. La gente parece considerar (implícitamente) que alguna misteriosa ley histórica garantizaba que las sociedades occidentales se desarrollasen de forma fulgurante a partir del XIX. Llamo a esto el “espejismo de la naturalidad del progreso”. O bien, se atribuye el progreso material exclusivamente a los avances tecnológicos: Occidente creció tanto porque James Watt descubrió la máquina de vapor, Samuel Crompton la “mule Jenny”, Fleming la penicilina o Alexander Graham Bell el teléfono. No reparan en el pequeño detalle de que prácticamente todas las innovaciones técnicas que han permitido el aumento de la productividad, la prolongación de la esperanza de vida, etc., procedieron, no del Estado, sino de individuos y empresas que, aunque también pudieran actuar movidos por motivaciones idealistas como ayudar a la humanidad, etc., buscaban el beneficio; y, si se embarcaron en sus arduas investigaciones y experimentos, fue porque existían el derecho de propiedad intelectual y la adecuada protección de las patentes industriales, que les permitirían rentabilizar sus aportaciones. ¿Qué aportaciones técnicas hizo el bloque soviético a la posteridad? Quizás el lanzacohetes “órgano de Stalin” y algún modelo de tanque.

Ciertamente, el progreso tecnológico posee un dinamismo acumulativo intrínseco que es hasta cierto punto independiente del sistema político-económico imperante. También los países socialistas conocieron cierto progreso, gracias a los avances técnicos. Seguro que en la Corea del Norte de 2013 se vive mejor que en la Corea del Norte de 1953. Pero no es ésa la comparación relevante. La comparación relevante es la que contrasta la Corea del Norte de 2013 con la Corea del Sur de 2013. Y ahí resulta una diferencia de 18 a 1 en PIB per cápita a favor de la sociedad que ha aplicado el modelo más liberal (Corea del Sur: 32.800\$ de PIB per cápita en 2012; Corea del Norte: 1800\$ [estimación de la CIA])¹.

Junto a la sobrevaloración de la importancia relativa del progreso tecnológico (y la infravaloración de la del modelo económico-político) en lo que se refiere a la explicación del progreso de las sociedades en los últimos dos siglos, existe otro factor que perjudica la gratitud hacia el liberalismo: precisamente la acumulación de éxito a lo largo del siglo XIX hace que, a principios del XX, la gente simplemente dé por descontado el progreso constante, olvidando que no cae del cielo: olvidando el modelo económico-político al que deben agradecerse. El capitalismo impulsa de tal modo el crecimiento de Occidente a lo largo del siglo XIX que... mucha gente llega a creer que Occidente puede permitirse el lujo de abandonar el capitalismo (y, de hecho, las ideologías antiliberales se desarrollan en esa época: el socialismo –como ideología de masas, aunque haya precursores anteriores- a finales del XIX y el fascismo en las décadas de 1920 y 1930). Friedrich Hayek diagnosticó lúcidamente este fenómeno en *Camino de servidumbre*: “El progreso [que había generado el liberalismo en el XIX] se tuvo cada vez más por otorgado, y dejó de reconocerse como el resultado de la política de libertad. Pudiera incluso decirse que el éxito real del liberalismo fue la causa de su decadencia. Por razón del éxito ya logrado, el hombre se hizo cada vez más reacio a tolerar los males subsistentes, que ahora se le aparecían, a la vez, como

¹ Central Intelligence Agency, “The World Factbook 2013”.



IAA

insoportables e innecesarios [...]. [L]a creencia en los principios básicos del liberalismo se debilitó más y más”².

Se trataría, pues, de un problema de perspectiva (“botella medio llena o medio vacía”) y un “morir de éxito”. El liberalismo se mostró inauditamente eficaz en la erradicación de la pobreza a lo largo del siglo XIX: los salarios reales se multiplicaron por cuatro en Inglaterra, y la esperanza de vida creció en dos décadas³. Sin embargo, paradójicamente, las bolsas de pobreza residual que subsistían a finales del siglo XIX suscitaban más indignación moral que la pobreza generalizada característica de la sociedad pre-liberal. Antes de 1800, la pobreza formaba parte simplemente del “orden natural de las cosas”, y por tanto era asumida sin escándalo. Hacia 1900, el liberalismo había conseguido erradicar la mayor parte de la miseria en los países más desarrollados. Pero, en lugar de agradecerle esos éxitos, la sociedad decidió reprocharle al liberalismo que no hubiese sido capaz de erradicar aún *toda* la pobreza. Todavía hoy, el occidental medio asocia el siglo XIX con niños en las minas, jornadas agotadoras y *slums* insalubres. Irónicamente, fue Karl Marx, enemigo mortal del libre mercado, uno de los que tuvo mayor lucidez a la hora de justipreciar los increíbles logros del capitalismo liberal: “La burguesía, en su reinado de apenas un siglo, ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas las generaciones precedentes juntas. [...] Ha logrado prodigios mayores que las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas” (*Manifiesto comunista*).

Ahora bien, esta ingratitud de la mayoría social antiliberal a los servicios prestados por el liberalismo encuentra un reflejo simétrico en la parquedad de muchos liberales a la hora de reconocer el vínculo genético que une al liberalismo con el cristianismo. No es casualidad que el liberalismo haya surgido precisamente en Occidente. El liberalismo es una planta histórica muy exótica y delicada, que requiere un suelo nutricio muy especial. La prueba es que la planta no ha brotado en ningún otro sitio.

Sólo en Occidente se daba el caldo de cultivo que podía permitir el desarrollo del liberalismo. Y en la identidad civilizacional occidental juega un papel esencial –junto a otros ingredientes importantes, como la filosofía griega o el Derecho romano- el cristianismo.

Creo que el cristianismo contribuyó decisivamente a la génesis del liberalismo a través de dos ideas:

1) La idea de dignidad humana: Es el fundamento de los derechos humanos, que a su vez son la médula histórica del liberalismo. El orden liberal se basa en el reconocimiento de una serie de derechos subjetivos naturales: el derecho a la vida, a la propiedad, a la libre expresión, a elegir profesión, a profesar la religión que se estime verdadera, a no ser torturado, a no ser encarcelado sin juicio previo, a la igualdad ante la ley... Del reconocimiento de estos derechos se derivan para el Estado fundamentalmente (aunque no exclusivamente) obligaciones de abstención: no matar, no torturar, no confiscar la propiedad,

² Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, trad. de J. Vergara, Alianza, Madrid, 2000, pp. 48-49.

³ T.S. Ashton, “The Standard of Life of the Workers in England, 1780-1830”, en Friedrich A. Hayek (ed.), *Capitalism and the Historians*, University of Chicago Press, 1954, pp. 152-154



IAA

etc. (de ahí que la lógica del liberalismo sea una lógica de limitación y vigilancia del poder político, y que el Estado liberal ideal sea un Estado pequeño, poco invasivo). Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de los derechos humanos? ¿Por qué no se puede tratar al ser humano como a un animal? ¿Por qué no se le puede matar, torturar, discriminar, amordazar? El cristianismo tiene una respuesta para esa pregunta decisiva: el ser humano no debe ser tratado como un animal o una cosa... porque objetivamente no es un animal ni una cosa. El ser humano no es el producto fortuito de una evolución biológica ciega, impulsada por el azar: el hombre es, más bien, la criatura favorita de un Dios amoroso (que, ciertamente, puede haberse servido del mecanismo de la evolución darwiniana para realizar su propósito creador)⁴. El hombre no ha surgido por casualidad: Dios tenía prevista desde la eternidad, no sólo la existencia de la especie humana como colectivo, sino también la de cada uno de nosotros como individuos. En la perspectiva cristiana, el estatuto moral privilegiado que caracteriza al hombre (único ser con dignidad, con derechos) encuentra su explicación en un estatuto ontológico privilegiado: el hombre es objetivamente una criatura muy especial, rey de la creación, imagen de Dios. Entre el hombre y el resto de la naturaleza se abre objetivamente un enorme abismo.

El materialismo ateo cierra esa brecha cualitativa y niega el estatuto ontológico privilegiado: no es cierto que seamos tan especiales; en realidad, somos una carambola de la química del carbono, una especie animal más, de recientísimo advenimiento y futuro incierto; sólo nos separan poquísimos genes del chimpancé, y pocos más de la mosca del vinagre, etc. Pero, si hemos sido derribados por la cosmovisión atea de nuestro pedestal ontológico, ¿cómo seguir justificando un estatus moral privilegiado? ¿Cómo seguir creyendo en la dignidad humana? La filosofía moral lleva tres siglos debatiéndose con esa cuestión. Con resultados muy decepcionantes, se lo puedo asegurar. Los diversos meandros explorados convergen siempre en algún tipo de autosacralización voluntarista: “tenemos dignidad, no porque objetivamente ocupemos un lugar especial en el cosmos, sino porque... ¡así lo hemos decidido!”. Un paripé moral basado en el “como si”: “tratémonos **como si** fuésemos criaturas muy especiales (aunque, en el fondo, sabemos que no somos más que materia orgánica complejamente organizada por una acumulación de golpes de azar)”.

2) La idea de laicidad: No se trata sólo de la frase de Cristo “al César, lo que es del César; a Dios, lo que es de Dios”. En realidad, la dualidad entre poder temporal y poder espiritual procede del Israel bíblico. Israel surge como excepción dualista en un mundo de monarquías sagradas, donde el propio rey es el dios o habla con los dioses (por ejemplo, los faraones egipcios). Israel desacraliza por primera vez la esfera política: el rey es un mortal como los demás; el Estado no es sagrado, y por tanto puede incurrir en desafuero. Repetidamente, los profetas –que ostentan la autoridad moral, el poder espiritual- se plantan en palacio y recriminan a los reyes (por ejemplo, Natán al rey David cuando éste se deshace de Urías para obtener el amor de Betsabé: 2 Sam. 12, 7-14). La conciencia de la falibilidad moral del poder político es el presupuesto imprescindible para que pueda desarrollarse la

⁴ Sobre el tema, vid. Francisco J. Soler Gil, “Darwinismo y ateísmo”, en F.J. Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, Ed. Encuentro, Madrid, 2013, pp. 31-114 [<http://www.ediciones-encuentro.es/libro/mitologia-materialista-de-la-ciencia.html>].



IAA

actitud de vigilancia crítica frente al Estado que es característica del liberalismo. El poder, que no es sagrado, puede cometer injusticias: es preciso precaverse contra sus abusos rodeándolo de límites legales, troceándolo en órganos que se vigilen recíprocamente (separación de poderes), etc. Ahora bien, esta secularización de la esfera política sólo ha sido conseguida por el cristianismo. El Islam mezcla lo temporal y lo espiritual: es un sistema socio-jurídico-religioso integral. Y en las culturas orientales era frecuente la divinización del emperador (el Hijo del Cielo en China, el *tenno* en Japón...). Es cierto que, especialmente en la Edad Media cristiana, se producirán interferencias entre poder temporal y poder espiritual. Pero la cristiandad nunca perdió totalmente la noción de la dualidad y la laicidad; aunque el poder espiritual se atribuyera cierta facultad de supervisión sobre el temporal (a lo cual, por cierto, los reyes se resistían), nunca se llegó a la total confusión de ambos: Papa Gelasio I, “teoría de las dos espadas” (san Bernardo de Claraval, Juan de Salisbury), etc.

Esos son, pues, los dos elementos que constituyen el cimiento del liberalismo: la idea de dignidad humana (fundamento de los derechos humanos) y la idea de la desacralización del poder y su consiguiente falibilidad moral. Y ambos proceden del cristianismo. Esto explica que, como sostiene Marcello Pera, “el liberal no puede ser sino cristiano: lo es aunque no lo sepa”⁵. “Cristiano” debe aquí entenderse en sentido amplio: no necesariamente en el sentido de poseer la fe, pero sí al menos en el de reconocer el papel insustituible del cristianismo en la génesis de la cultura política liberal. El liberal debe reconocerse, al menos, como “cristiano cultural”.

Ahora bien, tras haber proporcionado el cristianismo al liberalismo el hálito inicial, ¿adquiere éste “vida propia”, resultando ya indiferente que se desequen sus raíces culturales originales? Siguiendo con nuestra metáfora botánica: ¿puede sobrevivir la frágil planta del liberalismo si cambia la composición química del suelo del que brotó? Muchos liberales parecen estimar que sí: se le agradecen quizás al cristianismo “los servicios prestados” en el pasado; se reconoce su papel como antecedente genético de la cultura liberal. Pero se considera que, una vez jugado ese papel fundacional, el cristianismo puede retirarse, y el liberalismo continuará adelante, impulsado ya por un dinamismo autónomo.

Por mi parte, albergo serias dudas sobre esta interpretación. Creo que merecen reflexión estas consideraciones de Marcello Pera: “Para mantener una sociedad liberal [...] son necesarios un *ethos* y unas virtudes. No basta con las instituciones libres, los jueces libres, la prensa libre. [...] El defecto principal del liberalismo actual es haberse retirado a una dimensión sólo política y procedimental, y haber olvidado que es una tradición con contenidos éticos específicos y densos, una tradición que tiene sus raíces en la historia europea, en la cual juega un papel esencial el cristianismo”⁶. Me parece que, en efecto, la descristianización de las sociedades occidentales pone en peligro la sostenibilidad del liberalismo. En el trabajo y el libro encontrarán la argumentación pertinente, que aquí no tengo tiempo de desarrollar. Creo que el liberalismo está en retroceso; considero que Occidente es hoy menos liberal que hace 50 o 60 años. Esa regresión se manifiesta sobre todo en tres fenómenos:

⁵ Vid. Marcello Pera, *Por qué debemos considerarnos cristianos*, Encuentro, Madrid, 2010.

⁶ Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani: Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milán, 2008, pp. 44-45.



IAA

- Relativización del derecho a la vida (el más importante de los derechos naturales que, como indicamos antes, constituyen la esencia del liberalismo): aborto, eutanasia. La desacralización de la vida comienza en los extremos de ésta (la vida prenatal y la enfermedad terminal), pero avanzará previsiblemente hacia el centro. Ya hay filósofos morales (Peter Singer) que reivindican abiertamente el derecho al neonaticidio.

- Descomposición de la familia: caída de la nupcialidad, aumento de la cohabitación (parejas de hecho) y los divorcios, etc. La desaparición de la familia (tal como siempre fue entendida: hombre y mujer comprometidos para siempre, que engendran y educan niños) comporta la negación del derecho de los niños a ser criados por su padre y su madre. Los hijos sufrirán, precisamente, las consecuencias: numerosos estudios prueban concluyentemente que el bienestar económico, educativo, emocional y hasta sanitario de los niños que son criados por su padre y su madre es superior al de los educados en cualquier otra configuración familiar⁷.

- Hipertrofia del Estado: Aunque la izquierda hable de “imperio del neoliberalismo”, lo cierto es que el porcentaje de PIB absorbido cada año por el Estado no ha dejado de aumentar en todo Occidente; los Estados crecen sin cesar, e interfieren cada vez más en la vida económica, con la consiguiente erosión del derecho de propiedad, la seguridad jurídica, la libre empresa, etc.

Creo que estos tres procesos están relacionados con la descristianización. En el trabajo premiado, y en el libro posterior, encontrarán los argumentos sobre esto.

Muchas gracias por su atención.

⁷ Sobre el tema, vid.: Fernando Pliego, *Familias y bienestar en sociedades democráticas*, Porrúa, México DF, 2012; Francisco J. Contreras (ed.), *Debate sobre el concepto de familia*, Dykinson-CEU Ediciones, Madrid, 2013; David Popenoe, *Life Without Father: Compelling New Evidence that Fatherhood and Marriage are Indispensable for the Good of Children and Society*, Harvard University Press, 1999; Family Research Council, “Why Marriage Should Be Privileged in Public Policy” [<http://www.frc.org/insight/why-marriage-should-be-privileged-in-public-policy>].