


Reflexiones sobre *Laudato si'*

Francisco y el pensamiento socialcristiano en el Perú

Francis and Christian Social Thought in Peru

 Pablo Quintanilla ^a

^a Pontificia Universidad Católica del Perú

Cómo citar: Quintanilla, P. Francisco y el pensamiento socialcristiano en el Perú. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente*, (17), L-005. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.L005>



Resumen: En este artículo me propongo hacer una contextualización de la manera como el pensamiento socialcristiano ha sido recibido en el Perú en los últimos años, para culminar mostrando la coherencia que los últimos documentos públicos del papa Francisco guardan con ese pensamiento. Deseo sostener, además, que estos lo robustecen y lo aplican a dos de los problemas teóricos y prácticos que enfrenta la humanidad en este momento: (i) la confusión acerca de la naturaleza de la verdad y la creencia, y (ii) la crisis climática global y sus causas y efectos socioeconómicos.

Palabras clave: Papa Francisco. Pensamiento socialcristiano. Perú.

Abstract: In this paper I wish to contextualize the way in which Christian social thought has been received in Peru in recent years, to conclude by showing the coherence that the latest public documents of Pope Francis keep with that thought. I wish to argue, moreover, that they strengthen and apply it to two of the most important theoretical and practical problems facing humanity at this time: (i) the confusion about the nature of truth and belief, and (ii) the global climate crisis and its socio-economic causes and effects.

Keywords: Pope Francis. Christian social thought. Peru.

1. Introducción

La expresión «pensamiento socialcristiano» refiere a una familia de posiciones, concepciones y valoraciones sociales, políticas y económicas, antes que a una doctrina fija, establecida y de contornos precisos o inmutables. Eso se puede ver con claridad cuando uno reconstruye el pensamiento socialcristiano desde sus inicios o cuando uno compara las ideologías de los distintos partidos socialcristianos que ha habido y que siguen existiendo, los cuales comparten algunas tesis generales, pero tienen también muchas diferencias específicas. Si uno quisiera concentrarse en lo compartido y no en las diferencias, sin duda tomaría en consideración la doctrina social de la Iglesia católica, lo que nos obliga a hacer un breve y somero recuento histórico antes de concentrarnos en el caso reciente del Perú.

2. Los orígenes

El pensamiento social del cristianismo se inicia con los contenidos expuestos en los Evangelios y en la tradición cristiana. Aunque hay un largo debate acerca de cuáles son estos contenidos y de qué manera están jerarquizados, sería posible decir que Jesús de Nazaret no fundó precisamente una escuela filosófica ni un grupo político, sino una comunidad solidaria que compartía ciertos principios y valores, que son aquellos que posteriormente se han convertido en lo que hoy se llama el «pensamiento socialcristiano» (Pagola, 2007).

Sería correcto decir que tales valores fundamentales son la compasión, la caridad, la solidaridad y la equidad, y que los principios regulativos son la búsqueda del bien, de la verdad y de la belleza. Los valores mencionados emergen del tipo de comportamiento que Jesús predicó con la palabra y con el ejemplo, y que se transmitieron de generación en generación hasta el presente. Los principios regulativos comenzaron a ser elaborados por los primeros filósofos cristianos, entre los que sobresalen los llamados «padres apologetas»¹ durante los siglos II y III (véase Ruiz Bueno, 1979; Moliné, 1995), Agustín de Hipona (1983, 2007) durante el siglo IV y Tomás de Aquino (2012) durante el siglo XIII.

Para dar una base filosófica al pensamiento socialcristiano, es Aquino quien desarrolla de manera más completa una forma de realismo moral basado en una ley natural, es decir, sostiene que, así como el universo físico está estructurado sobre un conjunto de leyes naturales estables y permanentes, la vida social también reposa en un conjunto de leyes morales naturales y permanentes. Estas últimas constituirían «hechos morales» que tendrían tanta realidad como los hechos físicos y que harían posible que los enunciados morales sean portadores de verdad y, en consecuencia, que puedan ser verdaderos o

¹ Con ese nombre se describió a los primeros pensadores cristianos que tuvieron como objetivo justificar racionalmente la fe cristiana a partir de las objeciones que hacían los filósofos griegos y romanos. Los textos de estos primeros filósofos cristianos, fuertemente influidos por el pensamiento judío y por el neoplatonismo, estaban dedicados sobre todo a defenderse de acusaciones y a tratar de convencer a los no cristianos. Algunos de estos filósofos fueron Arístides, Arnobio, Atenágoras, Hermias, Lactancio, Melitón de Sardes, Minucio Félix, Justino, Taciano y Tertuliano. Ciertamente, la lista puede ser mucho más larga, pero hacerla no es el propósito de este artículo.

falsos, de la misma manera como los hechos físicos hacen que los enunciados físicos puedan tener valor de verdad. Tales hechos morales serían entonces *truthmakers*, como se denominan en la filosofía actual, en tanto serían condición de posibilidad de que pueda haber una verdad moral.

El concepto de «realismo moral» es, por supuesto, muy posterior a Aquino. Aparece recién a fines del siglo XX (Sayre-McCord, 1988), como un cuestionamiento al emotivismo y antirrealismo moral desplegado por muchos autores posteriores a Hobbes, siendo algunos de los más representativos Hume (1993) y Mackie (1977), quienes sostienen que los enunciados morales no poseen valor de verdad porque son solo expresiones de valoración, aprobación o reprobación.

No obstante, sí es posible rastrear en Aquino algunos de los argumentos más consolidados en favor del realismo moral, el cual podría resumirse en estas tres tesis: (i) Los enunciados morales expresan proposiciones. (ii) Las proposiciones expresadas por los enunciados morales pueden ser verdaderas o falsas. (iii) Las proposiciones expresadas por los enunciados morales son verdaderas o falsas como consecuencia de ciertos hechos morales que son eventos objetivos de la realidad, independientemente de los consensos y de los puntos de vista subjetivos.

Aunque el tipo de realismo moral defendido por Aquino se sostiene en una concepción metafísica y teológica que afirma la existencia de un Dios que ha creado y que mantiene a los hechos morales, actualmente hay otras formas de realismo moral que no están comprometidas con esas tesis metafísicas. Estas formas de realismo moral aceptarían los tres principios anteriormente mencionados, pero podrían no justificar la existencia de hechos morales en la creación divina (incluso si creen en ella), sino en una moral natural producida por la evolución de la especie.

Es interesante, entonces, que una forma de pensamiento socialcristiano que sostenga la existencia de valores morales universales no tendría que fundarse en una metafísica trascendental, sino podría basarse en un naturalismo no reductivista, de corte evolucionista darwiniano (De Waal 1997, 2006; Quintanilla 2009a, 2009b). Esta forma de naturalismo podría explicar, eventualmente, no solo fenómenos humanos como el comportamiento moral, sino, incluso, otros mucho más complejos como la agencia y el libre albedrío (Quintanilla, 2012).

La relación entre el evolucionismo y la Iglesia católica es peculiar. Aunque algunos católicos han mirado con cierta desconfianza las posiciones de Darwin, lo cierto es que la Iglesia católica nunca censuró oficialmente a Darwin ni a sus obras. Por el contrario, el papa Juan Pablo II dijo, en octubre de 1996, que la teoría de la evolución «es más que una hipótesis» (Mensaje a la Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencia, párr. 4); y en setiembre de 2008 el arzobispo Gianfranco Ravasi, presidente del Consejo Pontificio para la Cultura, afirmó que no hay incompatibilidad entre la teoría de la evolución de Darwin y la doctrina católica (Zenit, 2008). Más aún, el propio papa Francisco, en declaraciones

realizadas el 28 de octubre de 2014, ante la Academia Pontificia de Ciencias, afirmó que «la evolución de la naturaleza no es inconsistente con la noción de creación» (National Public Radio, 2014).

3. Antes de la encíclica *Rerum novarum*

A lo largo de la cristiandad ha habido representantes de la Iglesia o intelectuales que, en nombre del pensamiento cristiano, han hecho aportes puntuales y sustantivos al pensamiento social y, especialmente, en defensa de los pobres y oprimidos. En el caso del Perú, puede mencionarse al jesuita Juan Pablo Vizcardo y Guzmán (1748-1798), autor de la célebre «Carta a los Españoles Americanos» (1998), en que estimuló a los criollos nacidos en América a fundar un país soberano e independizarse de España. En la misma línea, Francisco Javier de Luna Pizarro (1780-1855) (2006) fue un sacerdote que defendió brillantemente ideas liberales y socialmente progresistas. Un caso análogo fue el del deán Juan Gualberto Valdivia Cornejo (1796-1884) (1996), quien llegó incluso a oponerse a la obligatoriedad del celibato sacerdotal, aunque después fuera obligado a retractarse.

En Europa, el pensamiento socialcristiano se robusteció durante el siglo XIX, con las reacciones del pensamiento católico contra los abusos hacia los trabajadores y obreros, que fueron consecuencia de la revolución industrial (Van Gestel, 1962). Entre los autores que desarrollaron algunas ideas socialcristianas en esta época, se encuentran los integrantes de la escuela denominada romántica, como el vizconde de Chateaubriand (1850), los católicos liberales, como Hugues Felicité Robert de Lamennais (1834), y los socialistas cristianos, como Philippe Joseph Benjamin Buchez, quien publicó el *Journal des sciences morales et politiques* (1831), que posteriormente se convertiría en *L'Européen*.

4. Después de *Rerum novarum*

Un hito importante en el pensamiento socialcristiano se da el 15 de mayo de 1891, con la publicación de la encíclica *Rerum novarum* (sobre las cosas nuevas) del papa León XIII. Considerada esta la primera encíclica de la Iglesia explícitamente dedicada a temas sociales y políticos, y dirigida expresamente a tratar sobre las condiciones de vida de los trabajadores en plena era de la revolución industrial, León XIII establece ciertos principios que posteriormente constituirán la base del socialcristianismo. Esta encíclica comienza por denunciar una situación social injusta que vulnera la dignidad de los seres humanos, la cual sería producto de la revolución industrial y del liberalismo extremo económico, al tiempo que también objeta el comunismo y el socialismo en su versión colectivista. Establece el papa, en esta encíclica, el derecho y el deber del Estado y de la Iglesia de intervenir para evitar situaciones sociales de injusticia y para promover el bien común.

Son cuatro las ideas principales defendidas por León XIII en esta encíclica: (i) La necesidad de que la Iglesia y los Estados laicos intervengan y actúen en defensa de la justicia social y para la defensa de los trabajadores y obreros. (ii) El cuestionamiento del liberalismo

económico extremo, es decir, de la ausencia de intervención del Estado ante situaciones de injusticia social. Así, afirma León XIII que el Estado no puede ser moralmente neutral y que tiene un rol como agente moral en la sociedad. Fue, en parte, gracias a esta encíclica que la mayor parte de países europeos comenzaron a desarrollar políticas y legislaciones sociales. (iii) La defensa del derecho de asociación de los trabajadores, lo que fomentó la creación de sindicatos y uniones obreras, que permitió que los individuos no se encontraran desamparados, sino que se apoyaran y protegieran solidariamente. (iv) El respeto a la propiedad privada, siempre que esta esté en conformidad con el bien común.

Ciertamente, no puede ser una coincidencia que el actual papa haya adoptado el nombre de León XIV, precisamente en una época en que la economía neoliberal presenta problemas parecidos a los que León XIII atestiguó. La encíclica *Dilexi te* (2025) de León XIV mantiene la posición del papa Francisco en relación al rol de la Iglesia en liderar una sociedad justa que cuestione un modelo económico que excluya a los más pobres y que afecte la ecología planetaria.

Desde un punto de vista formal, el pensamiento socialcristiano procede de dos fuentes principales: el magisterio social de la Iglesia —conformado básicamente por las encíclicas y otros documentos eclesiales— y el desarrollo intelectual generado por académicos e intelectuales seculares, pero cercanos a los valores cristianos. En este punto, es importante subrayar que el pensamiento socialcristiano se desarrolló en el siglo XIX como una alternativa que ofrecía el pensamiento católico a la dicotomía entre comunismo y liberalismo económico extremo. Al día de hoy, más de cien años después de *Rerum novarum*, comunismo, socialismo, liberalismo y neoliberalismo se han transformado significativamente de tantas maneras que sería imposible analizarlas todas, pero se puede sostener, con buenas razones, que el pensamiento socialcristiano sigue presentando un cuestionamiento frontal a las diversas formas de comunismo y socialismo, de un lado, y al capitalismo neoliberal, del otro.

A nivel conceptual, son dos los principios regulativos del socialcristianismo: la idea de justicia, en sus diversas formas, y la del bien común. Desde Tomás de Aquino, se distinguen tres sistemas de empleo de la justicia: (i) La justicia conmutativa, que se aplica a las relaciones entre personas y grupos de personas particulares. (ii) La justicia distributiva, que se aplica a las relaciones entre la sociedad y sus miembros. (iii) La justicia general, legal o social, que se aplica a los miembros de la sociedad en tanto individuos que la conforman.

En cuanto al bien común, este debe entenderse como el bien de todos los miembros de la sociedad —de manera individual— y el bien de la sociedad —de manera colectiva—, siendo imposible separar ambos conceptos, de manera que no podría ni debería ocurrir que el bien común tenga como efecto indeseable el perjuicio de personas individuales o de colectivos específicos, es decir, la violación de su dignidad y de sus derechos. Tampoco podría ocurrir que el bien de personas individuales implicase lesionar el bien común. Lo importante es que el bien común es superior a cualquier bien particular contingente, con

lo cual cualquier beneficio o sacrificio individual debe ser siempre visto a la luz del bien común que puede o no producir, sin que esto pueda lesionar el bien del individuo.

En términos sociales, el bien común es la justicia social, concepto que se desarrolló a principios del siglo XX durante el pontificado de Pío X, específicamente en la encíclica *Quadragesimo anno* (1931), dedicada por este papa a recordar el cuadragésimo aniversario de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. En la obra de Pío X, el concepto de justicia social es entendido como la obligación del Estado, o de los agentes sociales, de impedir los abusos producidos por el capitalismo decimonónico.

Los papas posteriores a Pío X publicaron también encíclicas con contenido social que han ido robusteciendo el pensamiento socialcristiano. Entre estas se encuentran *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963), de Juan XXIII, y *Populorum Progressio*, de Pablo VI (1967). Sin embargo, el *Concilio Ecuménico Vaticano II*, iniciado por Juan XXIII en 1962 y culminado por Pablo VI en 1965, fue mucho más allá y fue esencial para la renovación de la Iglesia y para el desarrollo intelectual del pensamiento socialcristiano.

Sin embargo, un punto importante a ser tomado en cuenta es que la doctrina social de la Iglesia no se presenta como una tercera vía entre capitalismo y socialismo ni tampoco como una ideología política. Es, más bien, una reflexión sobre el ser humano en su contexto social, a la luz del Evangelio y de la tradición de la Iglesia, como lo señaló Juan Pablo II (1987) en *Sollicitudo Rei Socialis* (párr. 41).

5. Éticas deontológicas y éticas consecuencialistas

Un punto delicado sobre el cual sería deseable elaborar una discusión más fina, pero que excede las pretensiones y limitaciones de este texto, tiene que ver con el balance entre el bien común y el bien particular. Como ya se ha dicho, en principio estos no deberían oponerse entre sí, sin embargo, en la práctica ocurre con frecuencia que no es fácil determinar hasta qué punto el sacrificio individual puede o no ser legitimado moralmente en nombre del bien común. De hecho, el concepto de bien común ha sido empleado por muchos dictadores para justificar la violación de derechos humanos fundamentales. De igual manera, algunos autores defienden la propiedad privada absoluta como un bien intangible, incluso por encima del bien común.

Una manera de abordar este problema es considerando que el bien común es siempre superior al bien particular, siempre que no lesione los derechos humanos fundamentales. Hay que admitir, no obstante, que tampoco hay una fácil justificación conceptual de la lista de los derechos humanos, los cuales han sido considerados por algunos como un listado arbitrario, producto de un consenso europeo, pero sin una fundamentación adicional. Más aún, hay varias listas de derechos humanos (por lo menos de primera, segunda y tercera generación) y no todos los autores coincidirían en la validez de todos ellos.

Entrar a este debate nos conduciría a contrastar los diversos modelos filosóficos de justificación de una concepción moral, pero, específicamente, las posiciones deontológicas y las consecuencialistas. Aunque no podremos detenernos en este tema todo lo que sería deseable, sí será necesario exponer algunos puntos generales.

Los modelos éticos deontológicos consideran que una acción es moral si es compatible con un conjunto de principios asumidos como universales y permanentes (como en el caso de una ética basada en una ley moral natural), o si la acción es una instancia de una máxima justificable racionalmente de manera *a priori*, independientemente de las consecuencias que pueda producir. Estos modelos adoptan el nombre de deontológicos porque, en última instancia, asumen que hay un conjunto de normas universales y eternas, anteriores e independientes de las sociedades particulares, que determinan con carácter de objetividad lo que es correcto y lo que no lo es. Lo importante para que una ética sea deontológica es que la justificación del comportamiento moral sea independiente de las posibles consecuencias que pueda tener y que dependa directamente de principios *a priori*. Estos principios se dividen en materiales y formales.

Las *éticas deontológicas materiales* asumen que los principios morales tienen contenidos concretos objetivables. Este es el caso paradigmático de las concepciones que creen en una ley moral natural establecida por la divinidad y que se traduce en un conjunto de mandamientos necesarios que no dependen de las contingencias históricas.

Las *éticas deontológicas formales* asumen que los principios de los cuales se deriva la moralidad de una máxima o acción no tienen contenido concreto, sino que son principios formales o lógicos. El caso paradigmático de esta posición es el imperativo categórico kantiano. Para Kant (1983), no hay un conjunto de mandatos universales, sino un principio formal: «actúa de tal manera que tú pudieras desear que tu acción sea universal».

Los modelos éticos consecuencialistas sostienen que lo que proporciona valor moral a una acción o a una máxima de comportamiento son las consecuencias que produce. Según esta concepción, no hay principios morales universales, independientes o anteriores a sociedades específicas. El tipo de consecuencialismo variará según el fin que se considere deseable en sí mismo y que, por tanto, justificaría el comportamiento moral. Hay dos tipos de consecuencialismo: de acto y de regla.

El *consecuencialismo de acto* sostiene que una *acción* es moral si produce un determinado fin considerado valioso en sí mismo, como, por ejemplo, la mayor felicidad del mayor número de personas, para los consecuencialistas utilitaristas como Bentham (Bentham, 2003-2005). Pero ese fin también podría ser la libertad, el bien común, etc., para formas de consecuencialismo no utilitarista. El consecuencialismo de acto, especialmente en su versión utilitarista, conduce a insalvables paradojas éticas, como ha sido señalado repetidamente por diversos autores, como Amartya Sen y Bernard Williams (1999). Entre otros problemas, permite justificar moralmente el daño a las minorías, si esto llegara a

beneficiar a la mayoría o a lo que se considere en cierto momento el bien común. Por ello, el consecuencialismo de acto ha sido en general abandonado en favor del consecuencialismo de regla.

El *consecuencialismo de regla* sostiene que un *principio, máxima o regla de conducta* es moral si su aplicación conduce al fin considerado valioso en sí mismo, sea este el bien común, la felicidad, la libertad del mayor número de personas u otro fin considerado relevante. Por otra parte, un *acto* sería moral si constituye una instancia de un *principio* que conduce a la consecución del fin, incluso si ese acto individual no condujera al fin por sí mismo. Así, por ejemplo, una *acción* sería moral si es una instancia de un *principio* que, de ser seguido regularmente, conduciría al mayor bienestar, incluso si ese acto individual no condujera por sí mismo al mayor bienestar. A su vez, un acto podría conducir al mayor bienestar y ser inmoral, si es un caso de un principio cuya aplicación universal no generaría el mayor bienestar. De esta manera, el consecuencialismo de regla elimina el riesgo de que se justifiquen actos que favorecen a la mayoría en perjuicio de una minoría. Lo que sí resulta claro es que el consecuencialismo favorece el carácter público de la ética, dejando la vida privada al arbitrio de cada quien. Para el consecuencialista de regla, principios morales como, por ejemplo, los derechos humanos, la democracia, el respeto a las minorías, la equidad de género, etc., son moralmente valiosos porque conducen a un fin valioso en sí mismo, no por tener una justificación racional *a priori*.

Ahora bien, ¿está el pensamiento socialcristiano más cerca de una ética deontológica o de una consecuencialista? Es difícil decirlo. En principio, uno podría decir que el pensamiento socialcristiano es compatible con muchos modelos éticos, sean estos deontológicos, consecuencialistas, emotivistas, naturalistas o una ética de las virtudes, como la aristotélica. Por otra parte, intuitivamente, uno diría que está más cercana a una ética deontológica material, en tanto esta última asume que hay un conjunto de principios morales universales cuya validez no depende de sus consecuencias.

Hay dos puntos aquí que deben ser revisados, sin embargo. En primer lugar, muchos autores podrían estar cerca del pensamiento socialcristiano por sus valores morales o su ubicación en el espectro político, aunque no necesariamente coincidan plenamente con la doctrina teológica que lo acompaña. En segundo lugar, incluso si uno adopta la doctrina teológica, tendría que preguntarse de qué naturaleza son los principios morales universales que sustentan una ética deontológica. Si se toma en consideración los diez mandamientos de la religión judía, de la que el cristianismo procede, más allá del hecho de que pudieran haber sido el producto de una revelación divina, un académico contemporáneo necesitaría una justificación racional que pudiera ser aceptada por una sociedad secular. Aquí es donde se podría ver el decálogo hebreo como un conjunto de normas históricas cuya validez reposa en el tipo de consecuencias que podrían generar. Es decir, sería factible justificar los mandamientos judíos a la luz de un consecuencialismo de regla.

6. El pensamiento socialcristiano en el Perú durante el siglo XX

En el caso del Perú, el pensamiento socialcristiano comienza a desarrollarse hacia comienzos del siglo XX, siendo uno de sus pioneros Víctor Andrés Belaúnde. Este autor perteneció a la denominada «generación del 900», llamada también generación arielista por la influencia que en ellos tuvo la novela *Ariel*, del escritor uruguayo José Enrique Rodó. Ese libro fue considerado el manifiesto de los modernistas y defendió las tradiciones espirituales y religiosas hispánicas, por encima de las supuestas tradiciones de los más recientes migrantes. En el Perú, los más importantes miembros de esta generación fueron José de la Riva Agüero y Francisco García Calderón, pero Belaúnde fue el más interesado en desarrollar un pensamiento político socialcristiano.

El libro más importante donde Belaúnde expone su pensamiento social y político es *La realidad nacional*. Este libro comenzó a ser publicado en la revista *Mercurio Peruano* a partir de 1929, publicándose posteriormente como libro en París, en 1930. Es, en realidad, una respuesta crítica a los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, publicado primero como un conjunto de artículos en la revista *Mundial*, desde 1927, y posteriormente como libro en Lima, en 1928.

Aunque Víctor Andrés Belaúnde fue uno de los pioneros del socialcristianismo en el Perú, inició su vida política en 1956 formando parte del recientemente creado partido Acción Popular, fundado por su sobrino Fernando Belaúnde Terry, un partido cuya ideología no es explícitamente socialcristiana. Es indiscutible, sin embargo, que su presencia en Acción Popular marcó la ideología de este partido. Acción Popular oficialmente se concibe como un partido de ideología «humanista situacional y universal», democrático, nacionalista y revolucionario (artículo 2 del Estatuto de Acción Popular, 1956). Víctor Andrés Belaúnde describe al Perú como una «síntesis viviente» en la que se fusionan la tradición andina y la española, produciendo una nueva civilización que es mayor que la suma de sus partes.

Otro autor fundamental en el pensamiento socialcristiano fue José Luis Bustamante y Rivero, quien fue presidente del Perú de 1945 a 1948, liderando el Frente Democrático Nacional. A diferencia de Víctor Andrés Belaúnde, cuyo pensamiento era más filosófico e histórico, Bustamante estaba inclinado por su formación jurídica.

El primer partido en fundarse en el Perú con una ideología explícitamente socialcristiana fue la Democracia Cristiana, constituido el 17 de enero de 1956 por su líder histórico, Héctor Cornejo Chávez, acompañado de un grupo de jóvenes intelectuales entre quienes se cuenta a Ernesto Alayza Grundy, Luis Bedoya Reyes, Javier de Belaúnde, Mario Polar Ugarteche, Roberto Ramírez del Villar y Jaime Rey de Castro, entre otros.

La Democracia Cristiana participó por primera vez en las elecciones presidenciales generales de 1962, con Cornejo Chávez como candidato a la presidencia de la República. Posteriormente, se alió con Acción Popular y cogobernó hasta 1967, en que la alianza se quebró.

El 18 de diciembre de 1966, algunos miembros de la Democracia Cristiana se separaron de ella y fundaron el Partido Popular Cristiano, teniendo como su líder a Luis Bedoya Reyes (véase Espinosa Laña, 2013). Las razones que condujeron a la escisión son complejas. Por una parte, desde mediados de la década del sesenta, los miembros de la Democracia Cristiana, liderados por el propio Cornejo Chávez, consideraron que era necesario incorporar en el Perú reformas mucho más radicales que las que Acción Popular estaba realizando. De otro lado, los disidentes, posteriormente fundadores del PPC², consideraron que la línea política de la DC se iba inclinando demasiado hacia una forma de socialismo que se alejaba del pensamiento socialcristiano. Mientras la DC subrayaba la necesidad de hacer reformas radicales más rápidamente, el PPC se proponía lograr que las reformas fueran una consecuencia fluida del crecimiento económico del país.

Así, mientras la DC privilegiaba la necesidad de políticas correctivas que generaran mayor equidad social en el Perú, el PPC prefería impulsar el crecimiento económico y permitir que las reformas se produjeran como consecuencia de ello. Hasta ese punto, la ruptura hubiera sido evitable, pues las diferencias mostraban simples y naturales inclinaciones al interior de un partido político. Sin embargo, un elemento fue lo que la precipitó y otro lo que la hizo irreversible. El primero tiene que ver con el choque de personalidades y liderazgos producidos entre Cornejo Chávez y Bedoya Reyes. El segundo elemento fue el apoyo de la DC al golpe de Estado de Velasco Alvarado.

Mientras que la DC vio en ese golpe la oportunidad de apurar reformas de otro modo difíciles de lograr por la inevitable lentitud de la democracia y el freno que para esto significaban los grupos económicos tradicionales peruanos, el PPC consideró inviable apoyar a una dictadura militar, con lo que inmediatamente pasó a la oposición. La división entre DC y PPC consolidó un fenómeno omnipresente en la vida política peruana: la división al infinito entre partidos políticos comandados por caudillos coyunturales. En el caso contrafáctico de que la DC y el PPC nunca se hubieran separado, quizá se hubiese logrado en el Perú una estabilidad de tres partidos claramente diferenciados en el espectro político: la Izquierda, el APRA y la DC. Es de suponer, aunque es evidentemente imposible de demostrar, que esto hubiera dado mayor estabilidad política al país y hubiese evitado la desintegración partidaria que posteriormente se dio.

Hasta aquí deseo subrayar que, desde el siglo XIX en adelante, el pensamiento socialcristiano —tanto en el mundo como en el Perú— se consideró un tercer camino entre los modelos económicos colectivistas planificados y los liberales, en los que el Estado tiene mínima o ninguna participación. De hecho, la expresión «economía social de

² En adelante usaré acrónimos para referirme a los partidos políticos ya citados con sus nombres completos.

mercado» fue acuñada en Alemania por Ludwig Erhard Grabstätte (1897-1977) y Alfred Müller-Armack (1901-1978), como un lema político para definir a un modelo en que se impulsa la libre competencia dentro de los límites del bien común y teniendo como meta la justicia social. La idea de una economía social de mercado fue el sello característico del manejo económico de la Alemania de la posguerra y, según sus defensores, fue responsable del milagro económico alemán.

Fuera del ámbito político y en el terreno teológico, el sacerdote dominico Gustavo Gutiérrez Merino fundó el Instituto Bartolomé de las Casas y es uno de los creadores de la denominada «teología de la liberación» (1987), una concepción teológica que subraya la vocación social del cristianismo y la opción preferencial por los pobres y discriminados. Gutiérrez sostiene que, siendo Latinoamérica una de las regiones del mundo con más pobreza extrema y más diferencias entre pobres y ricos, las estructuras sociales y económicas que lo permiten son estructuralmente injustas y que es tarea del pensamiento cristiano luchar por revertir esa situación. Para Gutiérrez, el pensamiento socialcristiano debe ser una manera de liberar al ser humano de las diversas formas de esclavitud en las que se encuentra, siendo estas la miseria, la injusticia y la exclusión. En sus inicios, las posiciones de Gutiérrez generaron cierta controversia, que después fueron aclaradas (Gutiérrez, 2004, 2020).

7. El pensamiento social de Francisco

Ahora bien, ¿cómo se inserta el pensamiento del papa Francisco en este contexto, tanto global como nacional? Ya desde su primera encíclica, *Lumen Fidei* (2013), Francisco pregunta si «¿puede la fe cristiana ofrecer un servicio al bien común indicando el modo justo de entender la verdad?» (párr. 26). Aquí vemos que su objetivo es, en primer lugar, mostrar la conexión entre la creencia en la verdad y la responsabilidad social que busca el bien común. Y, en segundo lugar, mostrar la inseparabilidad entre los elementos cognitivo y afectivo que están presentes en cualquier tipo de creencia, incluyendo, particularmente, las creencias que constituyen la fe cristiana.

Desde un punto de vista filosófico, la mayor parte de autores consideran que una creencia —no me refiero solo a una creencia religiosa, sino a una creencia en general— es una representación de la realidad, pero también es una disposición para actuar. Esa idea se despliega a partir del célebre debate entre William James y William Clifford sobre la naturaleza de la creencia (2003 [1897]). La idea de que una creencia incorpora disposiciones para actuar fue propuesta originalmente por el filósofo y psicólogo escocés del siglo XIX Alexander Bain, y Clifford la retomó en su artículo «The Ethics of Belief», publicado originalmente en 1877. Esta idea ha sido sumamente influyente en el pensamiento contemporáneo, como, por ejemplo, Ludwig Wittgenstein (1972, 1991).

Por ello, las creencias de quien tiene fe no pueden ser separadas de su comportamiento, tanto individual como en el contexto de una sociedad. En esa línea, Francisco (*Lumen Dei*, 2013, párr. 27) cita precisamente a Wittgenstein para mostrar la integración de lo afectivo

y lo cognitivo, que conforman la naturaleza de la creencia y la acción. Francisco es también explícito en que la fe tiene lugar solo dentro del espacio social del bien común, es decir, en su naturaleza práctica y aplicada a la sociedad: «La fe no solo se presenta como un camino, sino también como una edificación, como la preparación de un lugar en el que el hombre pueda convivir con los demás» (*Lumen Dei*, párr. 50).

En su segunda encíclica, *Laudato si'*, Francisco (2015) da varios pasos más adelante en esta doble integración entre lo teórico y lo práctico, y entre lo cognitivo y lo afectivo. Afirma (párr. 61) que la Iglesia no propone una posición definitiva, sino que fomenta un debate honesto, «respetando la diversidad de opiniones», y entra de lleno a dos temas: uno de corte epistemológico y el otro de tono práctico, pero ambos urgentes e imbricados entre sí. El primero tiene que ver con la naturaleza de la verdad que la Iglesia enseña y con el fantasma del relativismo que, con demasiada frecuencia, espanta a algunos creyentes, aunque no al propio Francisco.

En efecto, el relativismo es una posición teórica imposible, porque si se formula en términos de que ninguna afirmación tiene un valor objetivo de verdad, o como la tesis de que cualquier creencia dada tiene tanto valor como cualquier otra, de estas formulaciones se sigue que ellas mismas no tienen un valor objetivo de verdad o son tan aceptables como sus opuestas. Por eso es imposible que uno no tenga creencias que considere que son verdaderas.

Uno podría creer ser relativista, pero tan pronto tenga que tomar alguna decisión en su vida, el relativismo se diluirá rápidamente, pues es imposible ser un relativista practicante. Peor aún, esa persona no podría «creer» que es relativista. Lo que sí puede ocurrir, y lo normal es que ocurra con frecuencia, es que uno tenga dudas respecto del valor de verdad o de la justificación de algunas de sus creencias, tanto en materia de fe como en cualquier otro ámbito de la vida humana. Eso, lejos de ser un problema, es una oportunidad para reflexionar e investigar más y mejor, no para abandonar la verdad creyendo que esta es inalcanzable, pues, así como es imposible no tener creencias, es igualmente imposible no creer que nuestras creencias son verdaderas.

Por eso, en *Laudato si'*, Francisco no se concentra en el «relativismo doctrinal», sino en aquel que él llama «relativismo práctico». Dice: «En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* me referí al relativismo práctico que caracteriza nuestra época, y que es “todavía más peligroso que el doctrinal”» (párr. 122). El relativismo doctrinal es una posición imposible, en cambio, el relativismo práctico sí que lo es, y es muy dañino. Este último acontece «cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo». «[T]odo se vuelve irrelevante si no sirve a los intereses inmediatos» (*Laudato si'*, párr. 122).

El relativismo práctico es la cara epistemológica de un sistema económico y político en el que los intereses individuales se ponen por encima del cuidado de la naturaleza y, peor

aún, del respeto por el bien común, usándolos de manera fría y descarnada. Es el egoísmo institucionalizado, en el que todos y todo se mide por el beneficio utilitario que puedan proporcionar. Lo que hay en *Laudato si'*, por tanto, es una crítica al modelo neoliberal que ha terminado por instalarse en buena parte del mundo actual. Ya no critica Francisco al comunismo, como hicieron sus antecesores en varias ocasiones, quizá porque simplemente ya no es necesario, dado que en la práctica este ha desaparecido. Ahora Francisco critica al modelo socioeconómico que gobierna el mundo y que nos parece tan natural e inevitable que resulta casi imposible imaginar una realidad diferente. Dice: «La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto» (párr. 123).

Lo opuesto a ese tipo de relativismo no es ninguna forma de fundacionalismo ni la creencia en un conjunto de verdades inmutables e inmunes a la crítica, sino la fe en la posibilidad del bien común, que es inseparable —tanto cognitiva como afectivamente— del cuidado de la casa común: «La ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social» (párr. 156).

En la reciente exhortación apostólica *Laudate Deum* (2023), Francisco vuelve sobre el mismo tema, aunque con dos diferencias. Por una parte, es más preciso y específico en los datos e información que transmite. Esto, probablemente, para responder a posibles cuestionamientos de que *Laudato si'* era un texto bienintencionado pero romántico y poco realista. De otro lado, hay un evidente sentido de urgencia.

Es indiscutible que el cambio climático representa una catástrofe que nos afecta a todos, especialmente a los más vulnerables, y en muchos sentidos diferentes: afecta las vidas, los trabajos y, especialmente, la dignidad del ser humano, pudiendo tratarse de un camino sin retorno. El ser humano no es un observador de la naturaleza, es parte de ella, es una criatura viva que habita en otra criatura viva, que es el planeta como tal. Ese planeta puede morir y su muerte significaría la de todos nosotros.

Pero, evidentemente, el cambio climático es solo un síntoma de algo más profundo, un sistema socioeconómico que se asume no solo correcto, sino inevitable, casi como si representara leyes económicas que tienen el mismo estatus que las leyes físicas o lógicas. Este sistema socioeconómico, denominado por el papa Francisco «paradigma tecnocrático» (*Laudate Deum*, sección 2), se caracteriza por presuponer que es posible un crecimiento económico «infinito o ilimitado» (párr. 20), como si todos los países y todos sus ciudadanos estuvieran llamados a tener un mismo ideal de vida, basado en el consumo de falsas necesidades y en formas de vida superficiales y anodinas. Cada quien es libre de vivir su vida de la manera como quiera, incluso de la forma más frívola imaginable, pero el problema es que eso ya no es solo una decisión que tiene consecuencias individuales, pues afecta al planeta como tal y, por tanto, a todos los que ahora estamos vivos y a nuestros descendientes.

Dice el Papa que esto responde a una obsesión: el «acrecetar el poder humano más allá de lo imaginable, frente al cual la realidad no humana es un mero recurso a su servicio» (*Laudate Deum*, párr. 22). De hecho, necesitaríamos varios planetas iguales a la tierra para que todos los que estamos actualmente en ella —más o menos unos ocho mil millones de seres humanos— podamos vivir como vive el 5% más próspero de ese total, que suele ser el ideal de vida del 95% restante. Francisco es explícito en que en esto hay responsabilidades variables, porque en gran medida el desastre ecológico que padecemos es posible porque los países desarrollados han explotado los recursos, humanos y materiales, de los países en desarrollo (*Laudate Deum*, párr. 51-52).

Francisco es perfectamente consciente de que esto no puede cambiarse de la noche a la mañana y que requiere de decisiones internacionales consensuadas. Por una parte, muchos de los organismos diplomáticos internacionales simplemente no están funcionando (*Laudate Deum*, sección 3). Algo que se puede constatar dramáticamente con las dos guerras que están asolando el mundo; las que, en ambos casos, son formas claras de genocidio: la invasión rusa a Ucrania y la masacre israelí cometida en Gaza.

De otro lado, la democracia parece tampoco funcionar, porque está convirtiéndose en diferentes versiones de populismo. Ciertamente, la opción no es una forma de autoritarismo, sino un modelo de ejercicio del poder más equilibrado, colegiado y, por tanto, realmente más democrático. Dice Francisco:

Todo esto supone generar un nuevo procedimiento de toma de decisiones y de legitimación de esas decisiones, porque el establecido varias décadas atrás no es suficiente ni parece eficaz. En este marco necesariamente se requieren espacios de conversación, de consulta, de arbitraje, de resolución de conflictos y de supervisión, y en definitiva una suerte de mayor «democratización» en el ámbito global para que se expresen e incorporen las variadas situaciones. Ya no nos servirá sostener instituciones para preservar los derechos de los más fuertes sin cuidar los de todos (*Laudate Deum*, párr. 43).

Eso es correcto y parece la única salida. Pero es necesario notar que sería paradójico que lo que se pide al mundo no sea aplicable a la misma Iglesia. Esta, por ello, debe dar el ejemplo, haciendo cambios estructurales que la hagan más inclusiva y democrática, incorporando a todos los creyentes —especialmente a los tradicionalmente marginados, a los seglares, a las mujeres y a las personas que tienen otras opciones sexuales o de vida— en los procesos de toma de decisiones o, por lo menos, permitiéndoles participar activamente en la vida de la Iglesia y ser escuchados. Francisco tiene eso claro y lidera tales cambios en el proceso de la sinodalidad, pero sería ciego no tomar en cuenta que hay fuerzas e intereses que se resisten a ello. A esas fuerzas tuvo que enfrentarse el propio Francisco y ahora tiene que hacerlo León XIV, que, sin embargo, es más cuidadoso en la tarea. Sin embargo, lamentablemente, se trata de cambios que posiblemente tomen décadas.

Así pues, si vemos los textos de Francisco en su conjunto, notaremos que están perfectamente inscritos dentro del contexto mayor de la doctrina socialcristiana. También podemos observar que esa doctrina se ha interpretado en el Perú de maneras diferentes, pero válidas en su diversidad. Desde las interpretaciones realizadas por partidos políticos de inspiración socialcristiana hasta teólogos de importancia global, como Gustavo Gutiérrez. Siendo el Perú un país amazónico y estando azotado por el paradigma tecnocrático y el relativismo práctico, que Francisco denunció, es perentorio y realista tomar en serio estas exhortaciones, porque lo que está en juego no es solo una forma de vida, sino la vida de la humanidad en su conjunto.

Referencias

- Acción Popular. (1956). *Estatuto de Acción Popular*. Recuperado el 5 de junio de 2026, de <https://accionpopular.com.pe/wp-content/uploads/2025/02/estatuto.pdf>
- Agustín de Hipona (1983). *Confesiones*. Madrid: Sarpe.
- Agustín de Hipona (2007). *Ciudad de Dios (libros I-VIII)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Belaúnde, V. A. (1980 [1930]). *La realidad nacional*. Lima: Interbanc.
- Bentham, J. (2003-2005). *Obras selectas*. Tres tomos. Buenos Aires: Rodamillans.
- Chateaubriand, V. de (1850 [1802]). *El genio del cristianismo*. Madrid: Mellado.
- Clifford, W. & James, W. (2003 [1897]). *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos.
- Clifford, W. (1877). «The Ethics of Belief». *Contemporary Review*, 29, 57-75.
- De Waal, F. (1997). *Bien natural*. Barcelona: Herder.
- De Waal, F. (2006). *Primates and philosophers: How morality evolves*. New Jersey: Princeton University Press.
- Espinosa Laña, A. (2013). *Siembra, convicción y peripecia. El social cristianismo en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Francisco (2013). *Evangelii Gaudium* https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco (2013). *Lumen Fidei* https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html
- Francisco (2015). *Laudato si'*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html
- Francisco (2023). *Laudate Deum*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- Gutiérrez Merino, G. (1987). *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y publicaciones.
- Gutiérrez Merino, G. (2004). La koinonía eclesial. *ANGELICUM*, 81, 4. Roma.
- Gutiérrez Merino, G. & Müller, G. L. (2010). *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Hume, D. (1993). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Juan XXIII (1961). *Mater et magistra*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

- Juan XXIII (1963). *Pacem in Terris*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Juan Pablo II (22 de octubre de 1996). *Mensaje a la Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_sp.html
- Juan Pablo II (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- Kant, E. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*. México: Editorial Porrúa.
- Lamennais, H. F. R. de (2012 [1834]). *Palabras de un creyente*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- León XIII (1891). *Rerum novarum* http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html
- León XIV (2025). *Dilexi te*. https://www.humandevlopment.va/es/news/2025/dilexi_te_esortazione_apostolica_di_papa_leone_xiv_sull_amore_verso_i_poveri.html
- Luna Pizarro, F. J. de (2006). *Justicia sin crueldad: cartas inéditas (1813-1854) de Francisco Javier de Luna Pizarro, fundador de la República, compilación, notas y estudio preliminar de Javier de Belaúnde Ruiz de Somocurcio*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mackie, J. (1977). *Ethics: Inventing right and wrong*. Londres: Penguin Books.
- Moliné, E. (1995). *Los padres de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Palabra.
- National Puublic Radio (28 de octubre de 2014). Pope says God not 'a magician, with a magic wand'. NPR. <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2014/10/28/359564982/pope-says-god-not-a-magician-with-a-magic-wand>
- Pagola, José Antonio (2007). *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC.
- Pablo VI (1967). *Populorum Progressio*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Pío X (1931). *Quadragesimo anno*. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_sp.html
- Quintanilla, P. (2009a). La evolución de la mente y el comportamiento moral. *Acta biológica colombiana. Evolución: diversificación y ramificación permanente. Darwin 200 años*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quintanilla, P. (2009b). Pragmatismo y realismo moral. *Cuadernos de Filosofía*, (27), pp. 7-22. Revista de la Universidad de Concepción, Chile.
- Quintanilla, P. (2012). La evolución de la agencia. En J. Martínez Contreras & A. Ponce de León. *Darwin y el evolucionismo contemporáneo*. México: Siglo XXI.
- Ruiz Bueno, D. (1979). *Padres apologetas griegos*. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino (2012). *Eudaldo Forment. Obra completa*. Madrid: Gredos.
- Sayre-McCord, G. (1988). *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press.
- Sen, A. & Williams, B. (eds.) (1999). *Utilitarianism and beyond*, Paris: Editions de La Maison des sciences de l'Homme; Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Gestel, C. (1962). *La doctrina social de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Valdivia Cornejo, J. G. (1996). *Dean Juan Gualberto Valdivia: vida y obras*. Arequipa: UNSA.
- Viscardo y Guzmán, J. P. (1998). *Obra completa*. Edición de Homenaje del Congreso de la República y de la Comisión Nacional encargada de los Actos conmemorativos del 250° Aniversario del Nacimiento de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la Independencia. Lima: Congreso del Perú.
- Wittgenstein, L. (1991). *Culture and Value*. G. H. von Wright, ed., Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1972). *Sobre la certidumbre*. Caracas: Tiempo Nuevo.

Zenit (17 de setiembre de 2008). No existe «a priori» incompatibilidad entre Darwin y la Biblia. *ZENIT, el mundo visto desde Roma*. <https://es.zenit.org/2008/09/17/no-existe-a-priori-incompatibilidad-entre-darwin-y-la-biblia/>

Declaración sobre uso de herramientas de Inteligencia Artificial

El autor declara que en la preparación del presente artículo no se han utilizado herramientas de Inteligencia Artificial (IA).

Declaración de posibles conflictos de intereses

El autor declara que no tiene conflicto de intereses.

Pablo Quintanilla

Ph. D. en Filosofía por la Universidad de Virginia, Estados Unidos de América y magíster por la Universidad de Londres. Es Senior Research Associate en el Department of African Centre for Epistemology & Philosophy of Science (ACEPS), Universidad de Johannesburgo, Sudáfrica. Profesor principal de Filosofía en la PUCP.

Correo: pquinta@pucp.edu.pe

Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente.

N° 17 enero – junio 2026. E-ISSN: 2709 – 3689

Cómo citar: Quintanilla, P. Francisco y el pensamiento socialcristiano en el Perú. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente*, (17), L-005. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.L005>

