

Juan Wesley y la reflexión teológica sobre la cosa pública¹

Néstor Míguez

Las contribuciones de Juan Wesley han sido muy variadas y en muchas áreas. Es sabido su amor por las Escrituras, su profunda valoración de la piedad personal, su búsqueda de sostener y profundizar las relaciones comunitarias en la Iglesia, su disciplina de estudio, que incluye desde los poetas latinos y griegos, que cita abundantemente, así como de las tradiciones y los padres, y su profunda pasión por la evangelización. Sobre estos aspectos de su vida y obra muchos han estudiado y lo han hecho con mejor conocimiento que yo.

Poco difundido está, en cambio, que estudió español a fin de interiorizarse de los místicos españoles, especialmente Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. Sin embargo la lectura de estos lo llevó a cierto grado de desilusión, porque los veía demasiado “espirituales” y poco efectivos en la cosa pública.² Porque para los Wesley la fe no será solamente una dimensión subjetiva (aunque ello sin duda es importante), sino siempre un testimonio que afecta a la sociedad. Por eso, en el contexto de este número dedicado a la obra y teología de Wesley quiero remontarme a las preguntas más básicas y volver a recorrer el camino de las justificaciones de por qué lo público, específicamente lo político, puede ser un lugar válido de testimonio para la fe cristiana, y para la teología que busca darle razonabilidad. Lo haré desarrollando algunas reflexiones sobre este tema a partir de algunos textos de Juan Wesley.

El sentido de una teología de la cosa pública

¿Corresponde a la teología decir una palabra sobre la realidad social, dejarse interrogar o hasta cuestionar, en el sentido más extremo de la palabra, por la política? ¿Deben las verdades eternas que constituyen el corazón de su saber como teología, como Palabra convocada desde lo divino, someterse a los requerimientos de las cuestiones temporales, prosaicas, de los vaivenes de la política? Muchos, a través de la historia han dicho que no, y en esa actitud han separado —al menos en sus mentes, si no en la realidad— lo teológico de lo social y lo político. Piensan que no es bueno que la teología, como expresión de la fe, se deje enredar en estas cuestiones mundanas, que pierda su distancia con lo temporal.

Esa respuesta hoy subsiste en muchos cristianos, que lo dicen explícitamente o lo muestran en sus actitudes, estudiando los dogmas, orando y cumpliendo los ritos religiosos, incluso predicando lo que a su entender es “el evangelio”, pero no aventurándose más allá de ello. En ese sentido siguen ciertas variantes del dispensacionalismo, señalando la inutilidad de cualquier esfuerzo por modificar la realidad histórica. Esto claramente se opone a la comprensión que los Wesley y su movimiento tenían de la fe cristiana. Para Wesley la fe debía transformar la sociedad. Wesley condena este espiritualismo explícitamente en más de uno de sus escritos y sermones, cuando, en el lenguaje de su teología, plantea la relación inevitable entre fe y obras, y su desconfianza de lo que llama “entusiasmo”. Ello llevó a que algunos lo

¹ Una versión anterior de este artículo fue publicada en “Teología Pública y Teología Wesleyana”. *Revista Evangélica de Historia*. N° 6, 2011. Aquí hemos actualizado algunos puntos de esa versión anterior, si bien muchos párrafos son coincidentes.

² Ver el “Prefacio” a la Colección de Himnos de Wesley. En *Obras de Wesley*, Justo L. González, (ed.) Franklin: Providence House; Durham: Wesley Heritage Foundation (en adelante: *Obras*), Tomo IX, 237-239. Allí claramente expone sus diferencias con los místicos, y reivindica la naturaleza social de la fe cristiana.

acusaran de “sinergismo”. Las “obras de piedad” y las “obras de misericordia” se corresponden mutuamente e incluso las segundas pueden llegar a tener circunstancialmente prioridad sobre las primeras.³

Otros, una segunda postura, aceptarán que la teología deba ocuparse sobre el mundo en que vivimos, pero en caso de hacerlo, debe asumir una posición lo más objetiva posible, evitar los compromisos sectoriales o los apoyos partidarios. Algunos van más lejos todavía. Afirman que la teología puede elevar su voz profética, debe amonestar y advertir, incluso señalar caminos de mayor bienestar y reconciliación social, de pacificación, pero sin embanderarse políticamente. Nos dirán: el Evangelio debe enunciar los postulados éticos y levantar los reclamos de verdad y justicia, pero sin bajar a la arena de las luchas por el poder, sin contaminarse con los espurios juegos de los intereses en pugna. En una palabra, hay cierto lugar para dejarse cuestionar por la realidad social y sus consecuencias para la vida humana, y para responder, incluso con el propio compromiso, a esa realidad. De esa manera hay un lugar para una teología de lo social, pero otra cosa es la política.

Así, para quienes aceptan esta posición más amplia, es concebible preguntar a la teología sobre y desde la realidad social. Quienes se plantean estas alternativas, y se hacen cargo de los dolores y heridas que abre la inequidad, la pobreza, el sufrimiento de los débiles, y responden afirmativamente con su pensamiento y con su servicio, lo que hemos denominado una segunda postura, buscarán actuar a través de los cuerpos eclesiales, desde declaraciones y reclamos, y también, en algunas oportunidades, a partir de organizaciones de la sociedad civil, organizaciones de ayuda, las conocidas “ONG”, donde puedan cumplir con su vocación evangélica de servir a los necesitados, sin que ello implique meterse directamente con las estructuras de poder, jugar en los juegos impuros de la sociedad (suciedad) política.

En este caso uno también puede apelar a la vida de Juan Wesley. Él nunca ocultó sus posicionamientos políticos, y su posibilidad de influir políticamente hasta donde podía. El ejemplo más claro de ello es que la última de las cartas de su abundante correspondencia, escrita una semana antes de su fallecimiento, está dirigida a un parlamentario, instándolo a actuar desde su posición en el parlamento a favor de la abolición de la esclavitud, un tema que nosotros podemos ver como de “humanidad”, pero que era además claramente un tema económico y político.⁴

Esto nos lleva a reformular la pregunta: ¿Se puede hacer algo concreto para remediar las injusticias que condenamos, para que la palabra profética sea una palabra eficaz en la vida social, sin contaminarse con la áspera y muchas veces ambigua realidad del mundo político? ¿Si no se actúa en los lugares donde se deciden las políticas sociales, si no se interviene allí donde se establece el poder, donde se distribuye, donde se instalan las relaciones de dominio, hegemonía, explotación? ¿Se puede modificar algo de forma duradera, ir más allá del alivio pasajero, sin afectar el motor económico y de poder donde esas políticas se generan? O, para decirlo en una forma distinta, ¿es posible escindir lo “público social” de lo “público político”? Allí nace el problema: ¿es posible participar en la vida social, incluso como testigos de Cristo, desde un lugar neutral, inmune a los riesgos del equívoco, a los compromisos

³ "Incluso la lectura y meditación [de la Palabra], y la oración, serán omitidos, o por lo menos podrán ser pospuestos, ante el llamado poderoso de la caridad –cuando somos llamados para calmar el dolor de nuestro prójimo, sea en su cuerpo o alma". Tomado de *Works of John Wesley*, Oxford: Clarendon Press, Vol 3, 314 (mi traducción). La cita corresponde al Sermón 92 (“Sobre el Cielo”) que no figura en la traducción española de las Obras de Wesley.

⁴ “Carta a William Wilberforce”, del 24 de febrero de 1791. En *Obras* Tomo XIV, 300-301.

concretos con las fuerzas que efectivamente entran en la arena política, de hacer beneficencia “a la distancia”? ¿Es posible una tercera respuesta, que acepte lo político y la política en su concreta cotidianidad como un terreno de elaboración teológica?

Creo que esa es la más dura interpelación de la que debemos dar cuenta. La realidad política cuestiona a la teología en su deseo de distancia, de neutralidad, en su pretensión de poder decir o hacer algo desde un altar de pureza que la ponga más allá de los avatares y compromisos mundanos. De hecho, a sabiendas o no, las iglesias cristianas (y sus disquisiciones teológicas) siempre han jugado en ese mundo, y las más de las veces, especialmente a partir del siglo III, en refuerzo de los poderes existentes y dominantes, de los imperios. Su propio reclamo de neutralidad ha sido un factor componedor del poder político, al cual de esa manera legitiman como poder de dominio: Nosotros gobernamos lo espiritual, los reyes (o quienes los reemplacen) gobiernan lo temporal. Las hermenéuticas bíblicas y los dogmas conciliares se han interpretado en ese sentido. Así, sin decirlo, al dejar el terreno abierto, o a la sumo con un reclamo ético sin posibilidad de implementación práctica, la necesaria autonomía de lo político ha redundado en beneficio de los poderosos de turno, legitimados como brazos de fuerza, como depositarios del poder de violencia, e incluso, muchas veces, reclamados como guardianes también de la pureza doctrinal, sea desde la derecha evangélica norteamericana o por los integristas del catolicismo romano. El mismo Lutero no se vio libre de esta tentación, y en alguna medida lo mismo puede decirse de Wesley, aunque éste fue un poco más prevenido.

Pero también, aunque resulte menos simpático, ha de reconocerse que muchas veces quienes adoptan una segunda postura, la que acepta el compromiso social y se compromete en acciones de servicio y mejoramiento de las condiciones de vida de los más desposeídos, de alguna manera refuerzan los sistemas de dominio aún en contra de su voluntad. Porque haciéndose cargo de los excluidos y sufrientes, disimulando el componente perverso de un sistema que genera la injusticia y la exclusión, o denunciándolo formalmente, pero privándose de las herramientas que podrían alterarlo, que son las herramientas políticas, finalmente lo dejan vigente. Así quedan inalterados el núcleo económico del poder, su proyección al aparato político, sus imposiciones desde los espacios de hegemonía cultural y dominio.

Para poner un ejemplo actual: La creciente brecha entre los ricos y los pobres se ensancha⁵, y vemos el hecho escandaloso de que un puñado de gente rica, no más de quinientas personas, poseen más que el resto de la población del mundo en conjunto, gracias a sus relaciones en el mercado financiero y sus leyes desreguladas. El conjunto de los pueblos y las naciones queda a merced de las especulaciones financieras de menos del 1% de la población mundial. Ello lleva al hambre, a la desnutrición de millones de niños y niñas, a condiciones deficientes de salubridad y educación. ¡Y todo ello apoyado también en un aparato religioso que predica una “teología de la prosperidad” como solución a un mundo de creciente inequidad! El mercado mismo se ha transformado en una deidad disfrazada de providencia. La especulación financiera ha tomado el lugar de una religión virtual.⁶

Así, desde muchos centros culturales, incluso evangélicos y hasta “metodistas” se termina por justificar como “libertad” lo que en realidad es la fuente de diversas

⁵ Ver los estudios de T. Piketty: *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014. También J. Stiglitz: *La gran brecha*. Buenos Aires: Taurus, 2015

⁶ Ver, por ejemplo, Joerg Rieger: *La religión del mercado. Una aproximación crítica de la acumulación y la pobreza*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 2016. También Appadurai, A.: *Hacer negocios con palabras*, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2017, especialmente el cap. 4. Con otro enfoque: Sung, Jung Mo: *Neoliberalismo y derechos humanos*, Buenos Aires, La Aurora, 2019.

opresiones. Wesley nunca fue tan ingenuo como para no darse cuenta de esta contradicción, aunque apenas vio el despertar de este hecho. Claramente vio que el consumo suntuario de la elite de su propio país y del mundo iba en desmedro de la vida de los humildes, como veremos más adelante.

Lo público y el pueblo

Es que lo público no es solamente lo estatal, sino aquello que de alguna manera permite la existencia y subsistencia de un pueblo en tanto tal. Así tenemos, especialmente en la era del neoliberalismo, los “servicios públicos” regidos desde lo privado, y la idea de las privatizaciones como la panacea universal. Pero, sin embargo, siguen siendo públicos, en el sentido de que son imprescindibles para la subsistencia de un pueblo, por su esquema y dinámica de consumo. Esto incluso se publicitó equívocamente como una forma de acabar con la corrupción estructural del estado, aunque la realidad demostró, como es el caso de Odebrecht en Brasil y otros países de la región, lo privado puede ser tanto o más corrupto, ya que no tiene otra moral que el amor al dinero, el desmedido afán de lucro.

La frontera entre lo público y lo privado, tan marcada en los escritores clásicos y aún en nuestros códigos de derecho, se ha desdibujado en la posmodernidad. Esto es visible en lo que ya en otras oportunidades se ha remarcado: los bienes y servicios públicos se han privatizado, mientras las vidas privadas se vuelven públicas como espectáculo. Esto está señalando la necesidad de reexaminar lo que llamamos público desde su raíz etimológica: lo que hace a un pueblo, lo que constituye un “populus”.

De esa manera la realidad política interpela a la teología en un núcleo que ha sido, aunque muchas veces olvidado, decisivo para el quehacer teológico: el concepto (o los conceptos, para mejor decir) de “pueblo”. Tema que es central también desde el momento en que nos planteamos en el continente latinoamericano una serie de juegos políticos que contienen ese mismo núcleo: el tema de la demanda democrática, por un lado (el *kratos* del *demos*), y las expresiones que algunos despectivamente y otros positivamente llaman “populismo”. Hoy en día, superada la postulación de que la única contradicción que afecta una formación social es la lucha de clases, y conscientes de la pluralidad y diversidad de prejuicios y opresiones, irreductibles a una, la idea de un “pueblo” vuelve a ponerse en el centro del debate político. Varios filósofos políticos han centrado sus reflexiones en ello.⁷

Así, en su dimensión de testimonio social, la fe cristiana, los creyentes e iglesias, se confrontan con la demanda ¿con quién estás?, sino más fuertemente aún, ¿qué puedes, quieres, o estás dispuesto a hacer tú por tu pueblo? Y aquí se hace ineludible el tener que definir más exactamente cuál es la concepción y el límite de lo público, y el lugar de la religión, que en la modernidad quedó relegada a la esfera de lo privado.

En esto quiero ser claro. Pese a las posturas del positivismo (al cual no han sido ajenas ciertas formas de marxismo “ultraortodoxo”) la religión es siempre un fenómeno social, como claramente lo entendió Wesley, y por eso perdió interés en los místicos, y por eso se distancia de los que llamaba “entusiastas”.⁸ No se trata solo de

⁷ Entre otros, G. Agamben “¿Qué es un pueblo?”, en Agamben, G.: *Medios sin fin, Notas sobre la política*. Pre-textos. Valencia, 2001. También J. Rancière: *El desacuerdo. filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión. Muy centrado en el “populismo”: E. Laclau: *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

⁸ Wesley distingue varias formas de “entusiasmo”, pero finalmente aconseja no sumarse a ello. Ver el Sermón 37: “La naturaleza del entusiasmo”, en *Obras*, Tomo II, 361-379. También en “Advertencias y directivas a los profesores mayores de las sociedades Metodistas”,

emociones y exaltación espiritual, que ocurren en la esfera de la subjetividad o de la vida privada. La fe es una orientación en la vida, una orientación social: “El evangelio de Cristo no conoce otra clase de religión sino una religión social; no otra santidad sino social. ‘La fe que trabaja por el amor’ es la anchura, la longitud, la profundidad y la altura de la perfección cristiana”.⁹ La fe no es una cuestión más que debe “privatizarse” en la moda del mercado neoliberal, no es un objeto de consumo: es un camino que se recorre en comunidad, que se configura como pertenencia social, como construcción de pueblo.

La teología no solo debe definir su opción por los y las pobres, desvalidos, excluidos o las víctimas de la explotación y el prejuicio, del abuso y la violencia de los poderosos. También debe explorar su capacidad de pensar desde lo público, diría yo, adelantándome, desde lo popular, y en ese sentido jugar su capacidad de actuar sobre el sistema (pongámosle el nombre que hoy tiene: capitalismo financiero tardío, capitalismo comunicacional, capitalismo de consumo, en fin, capitalismo de libre mercado) y sus configuraciones políticas. O, para ser más precisos, la teología como elaboración teórica y constructora de subjetividad, como motora de emociones y afectos, pero también como pensamiento crítico y contribución ética, debe proveer a los y las creyentes el sustento y la fuerza para una militancia que no tema mezclarse con el barro de las decisiones ambiguas y los compromisos temporales que encierra la política. Porque también en ello se juega nuestra posibilidad de realmente dar respuesta efectiva a los dilemas de la vida social, al reclamo del Reinado de Dios y su justicia, aunque sea como adelantos provisorios, como señales anticipatorias de la plenitud de vida a la que nos mueve la fe.

Dicho esto, que debemos todavía profundizar, aunque en este breve espacio no podamos, es preciso ver qué más puede y debe responder la teología. La respuesta teológica no solo debe afirmar el valor de una militancia política que haga activa y eficaz la Palabra profética, de justicia, de equidad. También debe poder, para serlo realmente, considerar la verdadera dimensión de lo político como lo público, lo que constituye (o destituye) un pueblo. Y aquí es donde volvemos a la primera dimensión, la de la cuestión de la palabra de la eternidad frente a lo temporal. Es que la teología también tiene el deber de recordarle siempre a la política, y especialmente a los políticos, a los militantes que asumimos ese desafío, que todos sus logros y posturas, aún los mejores, son provisorios, que no pueden aspirar a eternizarse, que no pueden constituirse en sistema único, que no son dueños de verdades intemporales. Si bien la política desafía a la teología a mostrar su pertinencia social, la teología desafía a lo político a reconocer su carácter limitado, temporal, provisorio, ya que lo cierto y definitivo es el amor de Dios por la humanidad, presente en la encarnación del Cristo en la vida y obra de Jesús de Nazaret.

Lo público en la teología de Wesley

Juan Wesley no fue ajeno a estas tensiones, y no quedó, como veremos, libre de las ambigüedades que se dan cuando uno pisa las arenas movedizas de la política.¹⁰ Hay, por cierto, algunos escritos de Wesley que se refieren a la cosa pública. Sin ser yo un erudito en estas cosas, y seguro de que se me escapan muchos detalles y citas posibles por no haber indagado en profundidad en todos sus escritos, uno encuentra, en una primera mirada, varios escritos que ya desde sus títulos nos ponen en tono con

tomado de Albert Outler: *John Wesley*. Oxford University Press, 1964. El texto se encuentra en pp. 300/1.

⁹ En el “Prefacio” a la Colección de Himnos. *Obras*, Tomo IX, 239.

¹⁰ Un estudio accesible sobre este tema puede verse en Justo L. González: *Juan Wesley. Desafíos para nuestro siglo*. Buenos Aires, ISEDET/FAIE/La Aurora, 2004, pp. 47-54.

su perspectiva de las cosas que hacen a la política. Me refiero, por ejemplo, a varios de sus textos que aparecen en el tomo VII de la edición castellana de las *Obras de Wesley*, bajo el título común de “La Vida Cristiana”¹¹. Entre ellos figuran las “Sinceras reflexiones sobre la presente situación de los asuntos públicos”, “Reflexiones sobre el origen del poder”. “Reflexiones sobre la presente escasez de comestibles”, “Reflexiones sobre la esclavitud”, entre otras de temas similares. Son acompañados con una colección de otros escritos que podríamos calificar conjuntamente sobre “cuestiones morales”; “a un bebedor”, “a una mujer de vida desdichada”, “a un contrabandista”, etc. Pero también figuran entre ellos “a un votante”, “a un súbdito inglés”, etc.

Estos textos fueron escritos, mayormente, hacia la década de 1770. La situación crítica en lo político y económico que vivió Inglaterra en esos años, así como el comienzo de las tensiones con las colonias americanas, cuya Revolución independentista republicana ocurre justamente en esa década, lleva a Juan Wesley a interesarse particularmente por los temas de orden público, incluyendo los políticos y económicos. Así publica una serie de panfletos, cartas en los diarios o textos de circulación abierta donde aborda cuestiones relacionadas con el orden público.

En estos escritos se mete, aún cuando pone muchas excusas en el camino, con cuestiones netamente políticas. Por ejemplo, en sus “Sinceras reflexiones sobre la presente situación de los asuntos públicos”, de 1768, nos dice que “La política es algo que está fuera del alcance de mis ocupaciones”.¹² Luego se excusará de no conocer a fondo los datos y circunstancias, pero finalmente se compromete en una evaluación de los hechos políticos (la situación en Londres durante el tiempo de W. Pitt como Primer Ministro), y ciertamente no desde una imparcialidad, sino claramente tomando partido, defendiendo la causa monárquica, ironizando muchas veces sobre algunos de los actores que le resultan antipáticos y sus argumentos. Los otros textos mencionados suelen tener la misma característica.

Así, si bien los escritos no son lo que hoy llamaríamos “teología política” o “teología pública”, en el sentido de proveer una reflexión sistemática sobre la cosa pública, lo son en otro sentido: en el de tomar las cuestiones públicas como elementos en los cuáles se juega la fidelidad al mensaje cristiano. En realidad, las obras de Wesley son, hasta donde conozco, mayormente de este tenor: no es una teología sistemática, sino, como los propios títulos con que se conocen lo están indicando, reflexiones, escritos de ocasión sobre aspectos más o menos puntuales, que pueden ir desde la discusión de la licitud de cobrar impuestos para la corona a los colonos de Norteamérica, el comercio de esclavos, el precio de los cereales, hasta la ética de un sufragante.

Los temas públicos de Wesley

Sin pretender entrar ahora en la discusión total de las cuestiones de política en Wesley, me parece oportuno destacar tres ejes en los que se pueden apreciar sus preocupaciones por la instancia pública, más allá de sus controversiales opiniones políticas. Sin desconocer que pueden agregarse otras temáticas a esta lista, me parece ver en Wesley especial preocupación por los asuntos económicos, especialmente en la medida en que afectan la vida cotidiana de los más humildes, la cuestión de la dignidad y libertad de las personas, y la “moralidad pública”. Me detendré un momento en la caracterización de estos ejes, no tratando de ver lo que Wesley dice de cada uno de ellos, que, como veremos en el caso del origen del poder,

¹¹ *Obras*, tomo VII. Este tomo fue traducido por Hugo Ortega y Nora Redaelli.

¹² *Id.*, p. 33.

puede resultar inconsistente a nuestros ojos de hoy. Pero vale la pena señalar, en cambio, la vigencia de estos puntos en la agenda política de nuestro continente.

La cuestión económica es un tema al que Juan Wesley dedica varios textos, en forma directa o indirecta. No solo en los que tienen el tema específico, sino también a través de algunos de sus sermones y otros escritos. En general lo hace desde el punto de vista de la ética personal, de la disciplina de trabajo y ahorro, de la frugalidad y la generosidad. Y lo hace, no como un *locus* teológico, sino a partir de las experiencias cotidianas de orden público. Pero hay un escrito, "Sobre la escasez de los comestibles" donde se aventura a una enunciación más teórica del tema. Sin entrar a profundizar los problemas que Wesley considera, al cual no es ajeno el punto de debate de su época, especialmente con un obispo, Tucker, influyente economista de su tiempo, roza colateralmente su discusión sobre el rol del Estado en la regulación de los asuntos económicos. Recordemos que es la época en que aparecen las obras de Adam Smith, base del liberalismo económico, aunque no tenemos claridad si Wesley las conoció o leyó. Así, si bien nuevamente aparecen algunos argumentos que todavía deben inscribirse en el tratamiento del asunto como un tema de ética personal, en otros, al tratar sobre la carestía de los comestibles, su mirada se extiende a las causas de los problemas económicos, que encuentra en el desequilibrio de lo que hoy llamaríamos "las pautas de consumo", donde se privilegian los requerimientos de las clases altas frente a las necesidades del pueblo, así como en la producción de bebidas alcohólicas por sobre la prioridad alimenticia. Y allí debate el rol del estado, regulando la actividad económica a través de leyes de prohibición, impuestos, etc.¹³

En los albores del capitalismo y la revolución industrial se le hacen evidentes a J. Wesley, los perjuicios que la nueva redistribución económica causa a los sectores más humildes, tanto en su posibilidad de vida como en su condición moral, de lo que los sociólogos modernos llamarán sus "*habitus*". No dispone aún de las herramientas científicas para discernir las dinámicas más profundas del sistema, pero sí de la cercanía a las condiciones reales de vida de la población humilde como para comprobar pragmáticamente lo que luego confirmarían los estudios de la historia económica. La incidencia de las opiniones de Wesley y su continuidad en el movimiento metodista, aunque con distinta valoración, han sido objeto de estudio de historiadores y filósofos sociales de la importancia de E. P. Thompson (*The Making of the English Working Class*, aunque en realidad trata a los metodistas de la segunda generación más que al propio Wesley) o Michel Foucault. En este sentido se lo ve como un promotor de los valores que hicieron al capitalismo, como un modo de disciplinamiento, y no podemos negar que algo de eso está presente en el movimiento wesleyano. Pero por otro, algunos ven en el movimiento wesleyano del siglo XIX los antecedentes del socialismo (laborismo) inglés. La ambigüedad de Wesley quedó plasmada en esa tensión irresuelta, entre su cercanía al pueblo y su misión entre los pobres por un lado, y sus ideas monárquicas por el otro. Como veremos esta aporía aflora en la secuela de sus propias visiones y compromisos políticos.¹⁴

Pero a la vez es necesario ver que sus posturas actúan como una crítica a la idea de acumulación, que está a la base del modelo de gestión capitalista, como lo podemos ver hoy. Si bien el disciplinamiento de Wesley va a ser un argumento de esa acumulación, por otro lado, persistiendo en las ambigüedades en que se arriesga, rechazará la idea de enriquecimiento y acumulación, especialmente si es por

¹³ Sobre estos temas ver Fernando Suárez: "Pensamientos de John Wesley sobre la economía y lo social en el siglo XVIII" en *Teología y cultura*, año 12, vol. 17 (diciembre 2015). Accesible en http://www.teologos.com.ar/arch_rev/vol_17/006_SUAREZ_FERNANDO_WesleyEconomia.pdf

¹⁴ Sobre esto puede consultarse: Kingdon, R: "Laissez-faire or Government Control: a problem for John Wesley", en *Church History*, N° 26, 1957, pp. 342-354.

beneficios financieros. Nuevamente, Wesley no está libre de las ambigüedades en que se incurren cuando uno participa de estas discusiones. Es el riesgo de la teología cuando se ocupa de los asuntos públicos, y de la economía entre ellos. Pero, diré, se arriesga mucho más cuando se olvida de ellos, porque en ese caso arriesga la misma pertinencia del mensaje evangélico.

Algo similar se puede decir sobre su concepción de la dignidad humana y la libertad. Si bien por un lado cuestiona el reclamo de libertad de las corrientes que van a desembocar en el liberalismo político, y no entiende que la plena participación en la cosa pública sea un derecho vinculado a la libertad (Wesley siempre desconfía de “las masas”, a las que sin embargo se propone evangelizar) por otro lado su lucha antiesclavista se basa, justamente, en su concepto de dignidad y libertad humana. El tercer eje que mencionamos, el de la “moralidad pública”, como es tratado en Wesley, podría ser incluido, de alguna forma, en lo que hoy llamamos “políticas culturales”. Wesley capta correctamente que en las cuestiones morales estas encuentran su ocasión en las prácticas y condiciones sociales, si bien hay una dimensión personal. Así podemos decir en esta breve exposición que en la teología práctica de Wesley está presente el espacio público, sus problemas, y que son ocasión y motivo para su exposición del Evangelio, así como de la fragilidad de las opiniones que vierte.

La cuestión de la soberanía popular

Quizás la mayor muestra de ello nos la brinda el texto conocido como “Reflexiones sobre el origen del poder”, sobre el que me detendré un poco más. En este caso no se plantea un problema puntual o una práctica específica (aunque seguramente hay una polémica circunstancial que lo motiva, que es la presencia de los activistas republicanos), sino que entra en un asunto más teórico, si se quiere, y que está a la base misma de la concepción de lo público, de la actividad política. Este texto me ha resultado particularmente interesante porque en él entra en el concepto de democracia y sobre la concepción de “pueblo”. Debo advertir de antemano que su posición monárquica (si bien defiende una monarquía parlamentaria) resulta en este texto particularmente relevante, llevando a Wesley a un punto de inflexión en qué, habiendo abonado un argumento interesante para cuestionar la restricción del voto a los propietarios y la clase terrateniente, su convicción monárquica lo hace abortar esa vía y echarse atrás a una afirmación de la soberanía divina que resulta, a nuestros ojos de hoy, totalmente conservadora. Esta es la ambigüedad que señalamos, y que no podemos desconocer al estudiar el pensamiento de Wesley.

Su argumento se inicia a partir de discutir el derecho del pueblo al poder (luego de sostener que en realidad todo poder viene de Dios). “Para probar que el pueblo es la fuente de poder se argumenta así: ‘todas las personas vivientes son iguales por naturaleza; nadie es superior a otro; todos son naturalmente libres, dueños de sus propias acciones. De ello manifiestamente se sigue que ninguna persona puede tener poder sobre otra, a menos que sea por su propio consentimiento. Por tanto el poder que todo gobernante goza en cada nación, originalmente debe provenir del pueblo, y presupone un convenio entre este y sus primeros gobernantes’”¹⁵. De esa manera resume Wesley el argumento de la soberanía popular, donde se percibe, además, su conocimiento de las teorías contractualistas que alimentan el republicanismo que eclosionará en las revoluciones americana y francesa.

Luego, en el resto del escrito, comienza a desmontar ese argumento. Lo hace a través de la pregunta “¿Quiénes son el pueblo? ¿Será todo hombre, mujer y niño? ¿Por qué no? ¿Acaso no está permitido, no está aceptado, no es nuestro principal fundamento, nuestro axioma incontestable y autoevidente, que ‘todas las personas

¹⁵ *Obras*, tomo VII p. 81.

sobre la tierra son por naturaleza iguales, todas por naturaleza libres, dueñas de sus propias acciones, y nadie puede tener poder sobre otro sin su consentimiento? Entonces, ¿por qué todo hombre, mujer o niño no tendría derecho a su opinión para consagrar a sus gobernantes, en determinar la medida de su poder para confiárselo, y las condiciones bajo las cuales se lo confían?”¹⁶.

Pero entonces comienza a plantearse de qué manera esta afirmación entra en contradicción con las prácticas republicanas de su tiempo. En primer lugar se plantea que el argumento falla porque las mujeres no tienen voto. “¿Con qué argumento prueban ustedes que las mujeres no son naturalmente tan libres como los hombres? Si lo son ¿por qué no tienen el derecho, como lo tenemos nosotros, de elegir a sus propios gobernantes?”¹⁷. Pero este argumento, con que se habría adelantado a las sufragistas, no lo usa para reclamar el voto femenino, sino para demostrar que el concepto republicano no funciona. La misma lógica aplica con respecto al voto de los jóvenes. Luego afirma, entonces, que si son excluidos del voto por una ley que ellos no consintieron, no es cierto que la ley sea obligatoria solo para quienes consienten en ella, ni siquiera a través de sus representantes, ya que al no votar, no los tienen. Una vez más recurre al mismo argumento para señalar que tampoco todos los hombres tienen derecho al voto, pues están excluidos los que no tienen propiedad y renta. Así continúa, planteando que “¡Luego de privar a la mitad de la especie humana de sus derechos naturales por ser mujeres, luego de excluir a miles más por su juventud, por no haber vivido veintiún años, ustedes roban a otros (probablemente unos cientos de miles) de sus derechos de nacimiento por carecer de dinero”¹⁸.

Hasta aquí podría parecer el discurso de alguien que va a lanzar una proclama pidiendo el voto universal. Pero no, aquí se hace evidente como el hecho de estar polemizando con los republicanos desde su concepción monárquica moderada le hace interrumpir la consecuencia lógica de su argumento, y en lugar de afirmarse en la igualdad y libertad de las personas (como lo hará para oponerse a la esclavitud), toma la ley inglesa como medida de “pueblo”. Así dirá, que “la escasa gente que queda [con derecho a voto], ignoro por qué figura del lenguaje, la llamas el pueblo de Inglaterra”¹⁹. De esa manera, en su pensamiento, Wesley, hijo al fin de su siglo y su tradición, ha separado, sin usar ese lenguaje, el concepto de “pueblo” del concepto de “ciudadano”, llegando a la conclusión, “desde la razón y la realidad”, según su propia expresión, que “la suposición de que el pueblo es el origen del poder es en todo respeto indefendible”, para luego decir que resulta inviable la idea del derecho de toda persona de elegir a sus autoridades. En caso contrario, este derecho debería otorgarse “no solo a los propietarios, sino a todos los hombres; no solo a los hombres, sino también a las mujeres; no solo a los hombres y mujeres adultos, que han vivido veintiún años, sino a los que han vivido dieciocho o veinte, así como a los que han vivido sesenta. Pero nadie ha sustentado esto, y probablemente jamás lo haga”²⁰. Wesley, en esto, no ha sido profeta...

El problema radica, a mi entender en que le da al restringido concepto inglés de ciudadano (citizen) prioridad sobre el de pueblo, o, mejor, en realidad, los confunde. Hoy las democracias reconocen el voto universal, el voto femenino, el voto de los jóvenes... El argumento “razonable y práctico” de Wesley ha caído. La consecuencia es que su alternativa, “todo poder viene de Dios”, como argumento que se sustenta

¹⁶ *Id*, p. 82

¹⁷ *Ibid*.

¹⁸ *Id*, pp. 83-84

¹⁹ *Id*, p. 84

²⁰ *Id*, p. 88.

por defecto frente al de la soberanía popular, queda desacreditado. Este no es un punto menor, ya que hoy es un tema de debate muy actual en la filosofía política (la ampliación de los derechos de ciudadanía), sobre lo que volveré brevemente al final.

Así, la pregunta inicial del escrito, ¿quién es el pueblo? Recibe una respuesta contradictoria: como el pueblo somos todos los hombres, mujeres, niños, propietarios o no, no podemos defender la idea de soberanía popular, porque las leyes de Inglaterra no las reconocen. Es posible indagar, pero quedará para otra ocasión, hasta que punto la misma ambigüedad y deslizamiento semántico de la palabra inglesa “people” no juega en este problema. Wesley, buen conocedor del hebreo, griego y latín, seguramente sabía las diferencias entre *‘am* (hebreo), *demos*, *laos*, *ojlos*, *ethne* (griego), *populus*, *plebs*, *gens* (latín), todas las cuales se pueden traducir al inglés por “people”. Su uso de esta palabra en distintos contextos pueda, en un futuro estudio, ayudarnos a orientarnos en su idea de “lo público”.

Volviendo a América Latina

Para ir concluyendo, quisiera volver a nuestro contexto latinoamericano, y puntualizar entre nosotros qué significado tiene este periplo por la teología pública de Juan Wesley. No es, por cierto, una novedad en nuestro contexto una teología que defiende su vínculo con lo político. Pero, en la tradición metodista no siempre esto se ha enfatizado, y respaldado, destacándose otros aspectos. Pero me parece justo señalar que la preocupación por lo social no se agota en señalar el compromiso con los pobres, sino se acompaña esto con una visión de lo público y un rescate del valor de lo público frente al individualismo y al privatismo, que están lejos de extinguirse, incluso como mensaje cultural en el ámbito evangélico. La idea de “pueblo”, de “lo popular”, en sus variantes y contradictorias acepciones merece un estudio más a fondo en la práctica misionera de nuestras iglesias.

El mismo concepto de democracia, y como en el tiempo de Wesley, donde están las exclusiones que lo cuestionan, debe ser revisado desde la inclusión mesiánica. El Mesías se muestra en el excluido y lo hace pueblo (los que en otro tiempo no eran pueblo ahora son pueblo de Dios). Los estudios de los filósofos políticos Claude Lefort²¹ y Jacques Rancière,²² con sus lecturas de la insustentación de lo democrático, pueden ayudarnos en ese camino.

Pero la experiencia de Wesley y su ambigüedad también nos tienen que servir de experiencia. Por un lado, la fe nos lleva a aventurarnos en las arenas movedizas de la realidad pública, si no queremos quedar reducidos a la insignificancia a las que nos reduce el positivismo secularista. Pero por otro la Palabra nos invita también a una constante revisión de nuestras posturas y opciones, a un autocrítica (confesión de pecados, en el vocabulario cristiano) que nos permita renovarnos en nuestros compromisos. No como modo de escapar de ellos, volviéndonos así “aliados inconfiables” que mañana se pueden dar vuelta, sino como voz que recuerda con quienes y para quienes son nuestros compromisos, frente a la tentación política del poder por el poder en sí. Tomamos opciones en el mundo de lo temporal, lo hacemos conscientes de su temporalidad, nos arriesgamos al error desde la fe, y debemos hacerlo (*pecca fortiter sed crede fortius*, --peca fuertemente, pero cree aún más fuertemente, diría Lutero). Pero siempre (siempre hay un pero) aún en el más óptimo de los modos de gobierno, habrá un excluido que lo interpele, una voz de pueblo que levantará un nuevo reclamo, por la misma conformación de todo aparato de poder, una nueva injusticia que reparar, alguien que no tiene el acceso al poder que el sistema, o

²¹ C. Lefort, especialmente los textos reunidos en *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

²² Rancière, J. *op. cit.*

los sistemas, establecen. El militante cristiano que se mete en política sabe que ningún político, ni sistema o partido político, es el Mesías, porque el Mesías ya vino, y sigue viniendo, en la presencia y llamado que nos hace desde el más pobre, desde el excluido, desde el crucificado de la historia, del que “no es”, en la expresión paulina, que será también el resucitado que la mueve, que genera la esperanza, que nos constituye pueblo de Dios.