

POLÍTICA Y TRINIDAD

Antaño, en la teología de manual, existía todo un tratado De Trinitate (sobre la Trinidad), en el que, según el principio fides quaerens intellectum (la fe que busca entender) y en línea con la Tradición sobre todo a partir de S. Agustín, se pretendía conciliar la razón con el misterio, no para eliminar el misterio, sino para mostrar que no era contrario a la razón. Naturalmente, los grandes místicos tomaron otro camino el de la experiencia para acercarse a los aledaños del misterio e incluso aceptar la invitación de vislumbrarlo o pregonarlo. En todo caso, el presente artículo aborda la Trinidad desde otra perspectiva y con otro talante. Como en otros teólogos actuales, su autor es consciente de que el misterio trinitario tiene algo que decirle al ser humano para su vida en este mundo. Y por esto, en vez de elucubrar sobre la Trinidad, hace que la Trinidad hable de cómo ha de ser la vida del ser humano en sociedad, lo cual, en su sentido más hondo y originario, sería el objeto de la política. De hecho, en el decurso de la historia, la forma de concebir a Dios ha marcado las distintas formas de gobierno por las que se han regido y todavía se rigen las sociedades humanas.

Politik und Trinität, Geist und Leben 70 (1997) 183-198.

La sola formulación del tema sorprende, pues en ella se asocian dos conceptos, en apariencia, contradictorios. ¿No es la Trinidad el misterio trascendente de la fe, que se sustrae a toda experiencia y a toda comprensión y que, por consiguiente, sólo cabe adorar? Y ¿no es la política lo más opuesto que cabe imaginar: la pugna por el poder, una configuración concreta del mundo social empírico, un equilibrio calculado de intereses? ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra?

Imagen de Dios - Imagen del hombre

Desde tiempo inmemorial la idea que el ser humano se forma de sí mismo se viene asociando con la que se forma de Dios. Ya por los años doscientos el escritor latino Minucio Félix afirmaba: "No se puede conocer la esencia del hombre, si antes no se ha escudriñado a conciencia la esencia de Dios". Y recientemente Emil Brunner subraya el valor permanente en cada cultura del dicho "Dime qué Dios tienes y te diré qué clase de hombre eres". Según la sociología contemporánea, toda sociedad guarda relación con los valores y esquemas trascendentes, con el "mundo de sentido simbólico" al decir de P.L. Berger del cual deriva y en el cual ve legitimadas sus normas.

La imagen de Dios y la del hombre se corresponden, pues, inseparablemente. En el fondo, no puede ser de otro modo. Pues, según Hegel, "la religión es el mundo donde un pueblo define lo que tiene de verdadero".

En palabras de W. Pannenberg: "Dado que en las religiones, a fin de cuentas, se trata de la unificación de la realidad, también la ordenación social de la vida se moverá en el marco de la religión, pues sólo las religiones (o las proyecciones del mundo que hoy ocupan su lugar) comprenden el cosmos como un orden dotado de sentido".

Cierto que, en la actualidad, sociedad y política se conciben sin conexión alguna con la trascendencia o la religión. Pero, como observa J.B. Metz con otros autores, en todos los recientes intentos de separación de religión y política, "apenas se da codificación alguna

estrictamente libre de todo aspecto religioso". Restan, por lo menos, fragmentos sustitutivos cuasi religiosos, que dejan entrever que la política no puede desconectarse de todo sentido trascendente. No se puede renunciar, por Ej., a las tradiciones religiosas, si se pretende acabar con el problema de establecer y consolidar aquella homogeneidad que sea capaz de garantizar la unidad y convivencia, a pesar de todas las diferencias de personas, grupos y clases actualmente existentes. La tesis de la correlación entre un "mundo de sentido simbólico" y una sociedad determinada con sus valores es, por lo menos, sostenible. Y de ahí cabe concluir, con Pannenberg, que si en política se trata de la progresiva integración de la sociedad, es congruente que el poder político se legitime "apelando, en última instancia, a los fundamentos religiosos del concepto de orden y sentido de la realidad".

Esta tesis de la correlación o reciprocidad entre un mundo trascendente y una forma concreta de sociedad se la puede entender de formas muy diversas, aun contradictorias. Preguntémonos: ¿es un mundo determinado el reflejo de un mundo de sentido *preestablecido*? O al contrario: ¿un orden social determinado se proyecta en un mundo trascendente hecho a su medida? Es cosa sabida que la moderna crítica de la religión (en este punto Durkheim se suma a Feuerbach) propugna la tesis de que una sociedad determinada, con sus instituciones, estructuras y escala de valores, idea un orden religioso que la justifique, digamos un mito fundacional, para legitimarse en interés del que tiene el *poder*.

"Teología política" en la historia de Occidente

Esta tesis de la crítica de la religión es válida, al menos en parte, para la "teología política" de la antigüedad, en la que las convicciones religiosas sólo *servían*, es decir eran *instrumentalizadas*, para legitimar las relaciones políticas del poder. Joseph Ratzinger lo formula así: La religión política carece de toda verdad (...). La consideración de la *polis* y su bienestar justificaba el ataque contra la verdad". Se levanta un mundo de mitos para legitimar con valores trascendentes el propio orden social. El bienestar político del Estado, que se consideraba ligado a este mundo de mitos, se antepone a cualquier exigencia de verdad.

Desde esta perspectiva, la fe arcana en *un* Dios excelso se convierte en la base del dominio uniseñorial cesaropapístico y salvaguarda del concepto imperial romano bajo el lema: *Un* Dios (supremo), *un* soberano como imagen de este Dios, *un* reino. Esquema en el que la idea politeísta de divinidades subordinadas ocupa también un elocuente lugar, al ir adquiriendo una orientación funcional, de modo que al Dios supremo corresponde la augusta majestad del emperador y a la multitud de los restantes dioses los sátrapas, gobernadores imperiales, etc.

Esto ofrecía asimismo la posibilidad de integrar los diversos cultos nacionales en la unidad del imperio romano. Con su idea de *un* dios supremo, la teología política servía a la legitimación teocrática y constituía la salvaguarda de la unidad del imperio y de la monarquía. Esta situación es la que tenía San Agustín ante los ojos cuando se oponía a que se impusiese a los pueblos una religión -son sus palabras- "para unirlos a todos más estrechamente en una única comunidad de pueblos".

Otra variante la formula Gengis Kan: "En el cielo no hay más que un solo dios; en la tierra ningún otro señor fuera de Gengis Kan, el hijo de dios". Consideraciones parecidas las hallamos también en los emperadores cristianos, sobre todo en el imperio bizantino. ¿Quién sabe si no fue ésta también la razón por la cual Constantino daba tanta importancia al *homoousios* de Nicea, o sea, a la fórmula de fe que confiesa que Jesucristo es *consubstancial* con el Padre? Pues con esto se establecía que él "debía reconocer como mandante suyo al sumo Dios y no tan sólo a un dios [arriano] de segunda categoría". Pero no es necesario retroceder tanto.

Siguiendo a Aristóteles, observa Santo Tomás en la *Summa Theologica* (1, 103,3) que "el mejor gobierno es el que ejerce uno solo. Pues la unidad participa de la esencia de la bondad. Por lo cual una multitud es mejor regida por uno que por muchos. De ahí que el señorío [divino] sobre el mundo, que es el mejor, conviene que sea ejercido por un único señor. Por tanto el señor (del mundo, o sea, Dios) debe ser uno". Tomás extrapola aquí la experiencia del gobierno humano al de Dios: como ya en la tierra el gobierno (absoluto) de uno es el único aceptable, la soberanía trascendente de Dios sobre el mundo debe ser ejercida asimismo por *un* Dios. También esta forma de argumentar presupone el reflejo de un mundo trascendente en el ámbito de la creación. Esto autoriza a argüir tanto de la unidad de Dios a la unicidad del gobierno político como viceversa, del próspero gobierno político a la unidad del señorío divino. Este argumento late igualmente en el fondo de la tristemente célebre bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1302) y deja sentir aún su postrer influjo en la encíclica *Libertas praestantissimum* de León XIII (1888): a la unidad divina debe corresponder la unidad tanto del poder civil como del espiritual.

En la sociología reciente fue Carl Schmitt quien analizó, y acaso avaló, la correspondencia entre el monoteísmo y la dictadura. En todo caso, muestra que quien cree en un Dios soberano, se inclinará por tributar pleitesía a un único señor terrenal. Quien se subordina a *un* solo Dios, está dispuesto a la sujeción a *un* hombre, *una* institución, etc.

Ahora sí podemos contestar a la pregunta: ¿cuál es la consecuencia de esta relación entre el mundo simbólico unitario y la ordenación de la sociedad terrena? Ésta: en todas partes se reduce lo múltiple y plural a lo uno; y lo uno, a su vez, se convierte de algún modo en magnitud determinante e imperio de la totalidad. Lo plural y lo múltiple no tiene opción alguna, tiene que rendirse al Uno. No puede sorprendernos que de ahí se siga una política totalitaria, aun en la praxis de la política eclesiástica, y, lo que es peor, una pugna constante entre los que pretenden imponerse cómo el *único* sujeto de autoridad. Esta es asimismo la verdadera explicación de la lucha medieval por el poder entre el emperador y el Papa: ya que Dios es uno, su poder tan sólo podrá reflejarse en un único sujeto del poder, sea éste el Papa o *bien* el emperador.

Pero, en definitiva, ¿por qué se lucha? Como indica Heribert Mühlen, la recíproca intolerancia de las luchas multiseculares no puede explicarse de manera "tan sólo psicológica, es decir, por ambición del "poder" civil, sino que, en el fondo, lo que está en juego es la cuestión de *quién* ha de representar la indivisible unidad del único Dios, garantizando con ello la unidad política". Heinrich Rombach va todavía más lejos al notar que, debido a la idea del poder absoluto, en la historia de Occidente "no se trata exclusivamente de luchas dinásticas, sino de la validez de los principios constitutivos, y

se entablan guerras de religión y de ideologías por el incondicional mandato del Absoluto".

Hasta en el presente se echa de ver la radicalidad e intransigencia que han heredado de la historia las tres grandes religiones que se han desenvuelto bajo el influjo del gobierno unitario: el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Su último gran influjo lo ha mostrado este principio de la relación entre el poder unitario de Dios y el gobierno unitario en la forma secularizada del fascismo: un pueblo, un reino (*Reich*), un caudillo (*Führer*). Esta secuencia

-y tocamos aquí un punto importante- la propugnaron, avalándola religiosamente, los llamados *cristianos alemanes*, forma hitleriana impregnada de nacionalsocialismo del protestantismo del *tercer Reich*, añadiéndole la apostilla: un pueblo, un *Reich* y un *Führer*, un Dios.

La oposición de la fe trinitaria (E. Peterson)

La confrontación con los llamados "cristianos alemanes" fue justamente la ocasión para que Erik Peterson (1890-1960), eminente teólogo evangélico convertido posteriormente al catolicismo, publicase su discutido estudio *Der Monotheismus als politisches Problem* (*El monoteísmo como problema político*). En forma de investigación histórica, demuestra que, en contra de la antigua teología política, la doctrina cristiana de la Trinidad, que por encima del monoteísmo y el politeísmo remite directamente a la absoluta trascendencia de Dios, hace imposible la instrumentalización de la religión, no puede justificar ninguna dictadura y excluye para siempre toda teología política.

Al ser el misterio de Dios trino totalmente inalcanzable para nosotros y no *poder* tener correspondencia alguna en la sociedad y en el orden político, toda teología política resulta definitivamente imposible. Pues -argumenta Peterson- en la Trinidad el único reflejo directo de Dios en el ámbito de la creación es Jesucristo, el Hijo de Dios, y, consiguientemente, ninguna forma de gobierno terrenal puede ser la imagen de Dios trino.

La tesis de Peterson "el dogma de la Trinidad hace imposible el reflejo del mundo trascendente de la fe en la ordenación política" se granjeó una enorme aceptación, pero también duras críticas. Se le criticaba la insuficiencia del material histórico. Pues la historia conoce también intentos de reflejo de la fe trinitaria en la vida social. Un ejemplo: el año 669/70 soldados bizantinos hicieron copartícipes del trono a los dos hermanos de Constantino IV argumentando: "creemos en la Trinidad, coronamos tres emperadores". Pero la crítica se cebó sobre todo en que él tampoco tenía en cuenta la *estructura dialéctica* de su propia tesis. Su interés por acabar con cualquier teología política, para ir en contra de la teología politizante de los "cristianos alemanes", le llevó a olvidar que *por esto mismo* su tesis era y es "un ejemplo de teología política". Cabe, en efecto, interpretarla como un intento de oponer autoritariamente la fe trinitaria a la forma de totalitarismo propia de la época, afirmando su carácter liberador. Como observa J.B. Metz, esto vale de modo especial "cuando la crítica del concepto monárquico latente en esta fórmula trinitaria encierra asimismo la crítica hacia la constitución misma de la Iglesia".

La teología actual sigue alzando la voz contra esta posible línea de interpretación. Mientras Peterson, basándose en el dogma de la Trinidad, pone en entredicho toda relación entre religión y política, Metz, J. Moltmann, L. Boff y otros sacan del dogma trinitario consecuencias políticas más o menos *directas* para la formación de la comunidad: si en la antigua teología política el concepto de un solo Dios constituía la instancia positiva que legitimaba la monarquía absoluta, la cual convertía los súbditos en menores de edad, en algunos teólogos actuales la fe en el Dios trinitario resulta la última instancia de la crítica negativa contra dicha monarquía e incluso, según el teólogo ortodoxo indio Mar Osthathios, es un estímulo positivo que aboga a favor de la creación de una sociedad sin clases.

Pero en el fondo, ambas líneas de argumentación -la de Peterson y la de algunos teólogos actuales- ¿no vienen a tener la misma estructura? En ambos casos se sacan consecuencias directamente políticas de la doctrina trinitaria y se corre el peligro de pasar por alto el hecho de que la sociedad no es capaz de reflejar *directa e inmediatamente* el mundo significativo que se presupone, si es que se concibe realmente como trascendente, ya que la relación entre fe y sociedad, teología y política, no puede ser directa. Pero la verdadera razón de la imposibilidad de tal relación directa no hay que buscarla, como pretendía Peterson, en la imagen trinitaria de Dios, sino en *el carácter transitorio de este mundo*, que tiene como consecuencia cierto "dualismo" entre religión y estructuración política: la revelación de Yahvé mina el convencimiento de que el destino del ser humano en este mundo terreno vaya a la par con su estructura religiosa. Y con mayor razón es ésta la convicción fundamental de la escatología cristiana.

En palabras de Pannenberg: "Ciertamente que los hombres están destinados a una vida comunitaria y que sólo en sociedad pueden vivir conforme a su destino. Por tanto, el destino del hombre es de hecho político, pero no se realiza plena y definitivamente en ninguna sociedad política. Aquella norma de vida comunitaria en la que podría realizarse plenamente el destino de los individuos supera, como Reino de Dios que es, todas las posibilidades de integración política por el gobierno humano".

En vistas a la expectativa escatológica del Reino de Dios, la política y la constitución estatal sólo pueden tener la función provisoria de ordenar del mejor modo posible la vida en común lo más pacífica, justa y digna del hombre, garantizándola mediante el ejercicio del poder.

Trinidad como "fuente de inspiración" (Leonardo Boff)

Este rechazo de relación directa no excluye, sin embargo, que entre el "mundo significativo trinitario" del cristianismo y el ámbito político no puedan darse analogías. Como expone L. Boff, la fe trinitaria es, en cierta medida, una "fuente de inspiración" abierta para una teoría y una praxis social acertada. Y, al contrario, la falta de una fe trinitaria viva ha conducido, en el ámbito social, a analogías a-trinitarias contrarias a la vida.

Esto vale en primer término para la relación entre el dogma trinitario y la estructura de la Iglesia. En la Iglesia occidental, el déficit constante de fe trinitaria condujo a una lamentable secuencia, que a grandes rasgos podría describirse así: un Dios, un Cristo,

un Pedro, un Papa, una Iglesia regida por él de forma unitaria. En una línea muy distinta, decididamente trinitaria, va la secuencia en la Iglesia oriental, cuyo proceso dogmático conservó siempre un carácter mucho más trinitario: el Dios trino (unidad en la multiplicidad), el colegio apostólico (unidad en la multiplicidad), la comunión de múltiples Iglesias (unidad en la multiplicidad).

Pero centremos la atención en el ámbito político-social. Heribert Mühlen afirma que, en lo que llevamos de historia, la comprensión trinitaria de la realidad divina no ha logrado salir todavía del regazo de la especulación teológica para realizarse, de hecho, política o socialmente. Pero esto sólo en parte es cierto.

Gregorio Nacianceno veía ya en la Trinidad el modelo de una soberanía que solventa las aporías tanto del gobierno unitario como del múltiple. La aporía del gobierno unitario consiste en su tendencia a la "rebelión contra sí mismo" que lleva a debatirse en un dualismo implacable, y la aporía del gobierno múltiple en la tendencia al desorden y a la disolución. Estas aporías se superan mirando al Dios Trino, en cuanto en él la contraposición de unidad y multiplicidad se resuelve a favor de la igualdad originaria entre unidad y multiplicidad. En este sentido, si, incluso en el ámbito político, nos "inspiramos" en la doctrina de la Trinidad, no daremos la palabra únicamente a la unidad, sino que dejaremos hablar igualmente a la multiplicidad y la variedad.

Demos un salto plurisecular hasta Zwinglio, quien relaciona el misterio trinitario con la confederación suiza: la unión de los diversos cantones debe reflejar tanto la unidad que tienen y son el Padre, el Hijo y el Espíritu entre sí como su pluralidad. Hay quien tiene por imposible el reparto de poderes del moderno Estado de derecho sin el reflejo de la doctrina trinitaria. Empalmando con Kant, W.J. Hollerweger lo formula así: "el poder de Dios trino no es un poder absoluto sino participado. No es casualidad el que la idea del reparto de poderes haya brotado en terreno cristiano (y sólo en él) (...). Del mismo modo que Dios se delimita a sí mismo y por sí mismo en la Trinidad, el Estado moderno limita igualmente su poder por sí mismo".

El jurista suizo Hans Martin designaba la división de poderes del Estado como la "trinidad secularizada". Si en la primera mitad de este siglo la teología trinitaria de Leonhard Hodgson fue tan apreciada en Inglaterra, fue sin duda porque subrayaba las implicaciones prácticas del dogma de la Trinidad: la vida de los cristianos debe ser "la prolongación de la vida común de la Trinidad". Es decir: la Trinidad es la norma a la que hay que adaptar la vida social, como unidad que reconoce las diferencias de la pluralidad desenvolviéndose en la participación recíproca.

Baste este corto recorrido por la historia para mostrar que hasta ahora se han producido pocos, pero sí algunos, intentos de presentar y realizar la relación entre la fe trinitaria y el orden sociopolítico.

La lucha por el poder totalitario de los sujetos modernos

De la historia pasemos ahora a la actualidad y preguntémonos por qué en el presente, para muchos cristianos, podría ser de gran alcance social pensar en un mundo trascendente estructurado trinitariamente.

Hace un momento, apuntábamos el hecho de que en Occidente se observa un déficit crónico de fe trinitaria. En el medioevo, la multiplicidad del mundo se refería a la unidad de Dios y de sus representantes. Un rasgo esencial de los tiempos modernos consiste en el hecho de que, poco a poco, el hombre va ocupando el puesto del Dios unitario. El sujeto se erige como *uno*, como foco de unidad y centro de la realidad, se afirma frente a los otros e intenta reducir a sí mismo toda multiplicidad, someter a sí lo múltiple, incorporárselo de alguna manera.

De este modo, el concepto moderno de sujeto fomenta la tendencia a hacerse con todo. Pues, si cada sujeto se erige como centro, surge necesariamente la lucha por el poder y la concurrencia de los diversos sujetos o colectividades -razas y naciones-, ya que cada uno quiere erigirse como centro de unidad. Y, al no poderse imponer jamás como centro de unidad "pacificado", pues de hecho éste o aquél querrán imponerse a su vez como el o lo *contra mí*, esta idea de sujeto resultará siempre inviable, más aún: contradictoria.

La lucha constante por el poder es señal y expresión de que "la autodeterminación de los sujetos -individuales o colectivos- no podrá dejar de cargar con el inacabable proceso de captación de la determinación ajena" (Falk Wagner). Pues en cuanto el sujeto que quiere determinarse a sí mismo proclama todo lo demás como "objeto-para-sí", pretendiendo "incorporárselo" todo de manera totalitaria, esta realidad objetivada responde contra él, de tal suerte que la atmósfera de objetivación recíproca y de apropiación que reina por doquier no se detiene ni ante él mismo.

La Escuela de Frankfurt aborda la cuestión bajo el lema "dialéctica de la Ilustración". El sujeto de los nuevos tiempos fue educado para dominar el mundo, convirtiéndose en el *único* centro de toda la realidad. Pero se ha producido lo contrario: las coacciones ambientales de nuestra civilización con sus múltiples mecanismos manipuladores de la libertad, el entramado opaco de fuerzas anónimas, aparatos administrativos y postulados de planificación, el poder *mediático*, la organización del ocio, la comercialización de la vida privada, la instrumentalización del ser humano hasta convertirlo en una pieza de la maquinaria de producción, la eliminación o desvalorización de todos aquellos valores humanos que no tienen cabida en la ideología imperante. Técnica e industria, medios de comunicación y política determinan hasta tal punto la economía y la ciencia que transforman al sujeto, que pretendía convertirse en centro de unidad, en objeto que, a su vez, deberá someterse a la unidad totalizante del mundo que se hace a sí mismo.

Así, el mundo de "segundo orden", nacido de la voluntad de dominio, se ha convertido él mismo en un nuevo principio de unidad que somete la multiplicidad de sujetos a su poder. La uniformidad y homogeneidad, la coacción totalitaria y la represión de este "segundo" mundo -de la civilización técnica, de los *mass media* y de la moda, de las grandes potencias y de la cultura unitaria- no son en modo alguno menores que el poder totalitario con que pretendía imponerse el sujeto moderno. Y también entre estos nuevos "sujetos colectivos" reina una lucha por el poder parecida a la de los individuos. Y el sujeto debe plegarse a todo. ello, ser objetivado totalitariamente por los demás, de modo que la lucha, que pretende ser el principio de unidad, limita. en realidad la posesión subjetiva de cada individuo, la subordina y, en el peor de los casos, la elimina.

No se opone a esto el que la uniformante sociedad moderna abra al sinfín de individuos las puertas a su propia autorrealización personal, pero de modo tan totalitario que mediante presiones cubiertas o encubiertas subordina su autodesarrollo a un marco de

condiciones homogéneo y homogeneizante. Incluso la llamada opción posmoderna por cualquier pluralismo imaginable se basa en un dogma solapadamente totalitario: renunciar a la validez incondicional de la verdad y así, mediante la suma de todos los proyectos de vida imaginables, llegar a una unidad social "reconciliada". Pero tal unidad apenas puede ocultar que ideológicamente presiona y, consiguientemente, es profundamente lábil. La posición antagónica a las actitudes posmodernas es igualmente totalitaria: el fundamentalismo en todas sus formas.

Contra el peligro de que en la lucha entre sujetos, el sujeto quede eliminado, a éste no le queda más remedio que rebelarse de nuevo, ya sea en un intento utópico de revolucionar todos los estamentos actuales para conseguir convertirse en el centro del mundo, o bien encerrándose en su propio interior o en algunos de los "nichos" aún libres de la coacción social.

El resultado es siempre el mismo: el "*pathos* del sujeto", con el que pretendía convertirse en centro total de unidad y referencia, amenaza con volverse abstracto, extramundano, vacío de contenido.

La alternativa: "abolición del sujeto"

Frente a estas amargas consecuencias se va abriendo paso otra posibilidad: que el sujeto se anule a sí mismo como "fantasma irreal" en aras de una realidad impersonal. La consigna actual de esta segunda posibilidad es la "*abolición del sujeto*" y puede apoyarse en diversos contextos.

En primer lugar, en la posible consecuencia de la "teoría crítica" de la escuela de Frankfurt. Según Adorno, todos, en lugar de ser cada vez más uno mismo, están irremediablemente "encerrados en sí mismos y aislados aun de sí mismos". Esto lleva a que el sujeto se hunda en la no identidad. La verdadera meta de la teoría crítica no es, pues, como subraya Norbert Boiz, liberar al sujeto, sino liberarse *del* sujeto como del último mito: "pérdida de identidad sin sacrificio". Friedrich Dürrenmatt lo ha formulado así: "Nadie puede impedirlo ni lo ha querido. Se lleva a cabo sin nadie".

La "abolición del sujeto" puede ser también el resultado del pensamiento positivista, que no deja espacio a la libertad, la historia o el subjetivismo, reduciendo cualquier asomo de subjetividad a la homogeneización de las estructuras (*estructuralismo*).

Finalmente, en la ideología posmoderna, esbozada ya por Friedrich Nietzsche, en la que, en cierto modo, se resquebrajan todos los diques de cualquier pensamiento unitario, se fue mostrando cada vez más que la unidad por decreto es irreconciliable con la dinámica de la modernidad: la pluralidad y la multiplicidad determinan el presente. En esta opción posmoderna parece que se hace justicia al sujeto, dándole libertad frente a cualquier totalitarismo, para que pueda realizarse sin traba alguna, y con ello redescubra la pluralidad y la variedad. Es interesante que, en este contexto, se alcen voces solemnes a favor de la restauración (ilustrada) del politeísmo y el paganismo. Baste recordar el elogio del politeísmo, *Lob des Polytheismus*, de Odo Marquard, en el que, una vez más, se muestra la correspondencia entre "mundo de sentido simbólico" y sociedad.

Pero, bien mirado, esta alabanza de la variedad no es más que un sustitutivo para llevar a cabo la identidad de un sujeto aparente. Pues, en el fondo, en lugar del sujeto aparece aquí, al menos según el análisis de Heinrich Smeidinger, un "subsistema subordinado de autorreferencia". El resultado final es que aquí, al igual que en las filosofías e ideologías totalizantes, se concibe todo en función de un omniabsorbente todo.

El mundo actual estaría determinado por dos posibilidades: "*pathos* del sujeto" - "*pérdida* del sujeto". El sujeto moderno oscila entre dos polos dialécticos rigurosamente subordinados entre sí: el *pathos* del querer ser yo mismo y la turbación ante la preponderancia del mundo objetivo; la autoconstitución y la autodestrucción. Esto restringe la perspectiva de Michel Foucault, quien apostaba porque "el hombre desaparezca como el rostro pintado en la arena de la playa". Cabe descubrir, sin duda, cierta contradicción en tales formulaciones. Pues, como decía Charles Taylor, "la destrucción del sujeto ocurre bajo tal cúmulo de forcejeo poético y de virtuosismo literario sobre el teclado de la tradición filosófica y literaria, de tal ostentación de las actividades que han alimentado la ampulosa autocomplacencia occidental, que resulta difícil de tomarse en serio la negación del sujeto".

Conserva, sin embargo, su importancia la constatación de que ambos, tanto el "*pathos* del sujeto" como la "*pérdida* del sujeto", forman dialécticamente una unidad que, si encubre las aporías básicas del sujeto moderno, se descubre bajo el lema unitario: mi única = propia libertad ha constituido mi autodeterminación, mi autorreferencia de todas las realidades.

Orientación hacia el Dios trino

Sobre el trasfondo de estas aporías de un concepto totalitario de unidad y de la consecuente perversa comprensión de la multiplicidad, mi tesis es que sólo la fe en la Trinidad puede mostrar toda su fuerza iluminadora y orientadora. El concepto moderno de hombre, orientado hacia el predominio de la unidad, o sea, la aislada autarquía del sujeto y la prepotencia contra los demás, sigue siendo inviable y lleva a contradicciones: ¿es que no es persona el otro que está frente a la persona? En realidad, también él participa del concepto de persona y no está en frente como el extraño que quita la libertad, que limita y que concurre. En cambio, en el esclarecedor sentido de realidad orientado hacia la Trinidad no se impone la unidad a la pluralidad, sino la unidad en y mediante la multiplicidad, la pluralidad en y mediante la unidad.

En cierto modo, podemos aprender en el Dios trino qué significa *persona*: la referencia de la identidad y unidad personal a otro, lo que equivale a afirmar igualmente al otro y a la comunidad. Ser persona no significa autodeterminación frente al otro, sino autodeterminación gracias a y mediante el otro y por la entrega al o a lo otro y al lazo común que los une.

El creyente añadirá todavía: si Dios mismo de tal modo desenvuelve su vida que cada persona divina en la unidad del amor se encuentra respectivamente a sí mismo en la otra, la persona divina también será, en principio, capaz de hallar en la relación y comunidad con los demás, no sólo sus fronteras y limitaciones, sino igualmente su autorrealización.

En este contexto es donde ve Metz la posibilidad presente del cristianismo: "es el callejón sin salida a que llevan los procesos de la individualización extrema de nuestra sociedad", lo que presta una nueva plausibilidad a la oferta de sentido de la fe cristiana.

Visto desde este ángulo, el dogma formula el impacto de su sutileza en la práctica, convirtiéndose en la teoría básica de una ética solidaria del "con el otro y para el otro". Lo cual tiene asimismo un valor inconmensurable para la teología, ya que es lo único que permite refutar el veredicto kantiano que "de la doctrina trinitaria, tomada al pie de la letra, no cabe deducir absolutamente nada para la práctica". Ciertamente que el dogma de la Trinidad no es *directamente* práctico. Pero, como observa Jürgen Moltmann, "transforma la praxis más radicalmente que cualquier otra alternativa que se pueda imaginar".

Es evidente que esta idea de "constructibilidad" también ha de adquirir el aspecto operativo en el campo político. Aquí precisamente podríamos buscar la posibilidad actual de proponer la Trinidad y el concepto de persona como una oferta cristiana de sentido nacida del origen común de la unidad y la pluralidad. O, aplicado al ser humano, esto significa que el ser humano sólo puede alcanzarse en la comunión, en el compartir, en el mutuo abrirse al otro: así y sólo así alcanzará su auténtica personalidad.

"Communio" contra "complejo de dios"

Esto lo corrobora el rigor de cierto psicoanálisis. Hace unos años (1979) Horst Eberhard Richter indicaba, en su tan discutido libro "El complejo de dios", que el tiempo moderno se caracteriza porque el hombre da muerte al dios padre, ocupando él, embriagado de narcisismo, el puesto del dios destronado. En esta autodivinización del individuo continúa, según Richter, el rechazo de la fe en el Dios monárquico: "No se podía echar mano de ninguna asociación con Dios, capaz de desenvolverse en un contexto adecuado de mutuas relaciones. La idea monárquica, tan sólo se podía aprehender como un gran concepto individual de sí mismo. El individuo se convirtió en mónada. Su identificación personal con Dios le convirtió en un *yo* frente a todos los demás hombres y cosas, sin la menor relación interna con ellos, en lugar de sentirse miembro de una sociedad orientada hacia la comunicación recíproca. De este modo era imposible cualquier modelo de "hombre" basado en una comunidad social. El complejo interiorizado de Dios ha dejado un vacío entre el nivel de la dependencia infantil y el de la preponderancia narcisista".

Lo que falta es "la imagen de hombres de tamaño mediano en relación mutua, situados al mismo nivel, que realicen su libertad en esta sociedad y no contra ella". Tiene gran importancia la primera frase de la cita: no se podía echar mano de ninguna asociación con Dios que fuera capaz de desenvolverse en un contexto adecuado de mutuas relaciones. El Dios trino no es ciertamente una asociación de dioses, pero en la imagen trinitaria de Dios destaca un concepto que, lejos de llevar a un reflejo totalitario, conduce a la concordia de la unidad y la pluralidad: unidad que se realiza precisamente en el intercambio de los múltiples y multiplicidad que se realiza en la unidad.

La misión del cristiano

Cuanto más el orden social se funde en un mundo trascendente de sentido, del que en nuestro mundo secularizado apenas si asoman algunos rudimentos, tanto más habrá que librar la fe cristiana del angosto estado de opción meramente privada del individuo, mostrando a éste como un "mundo simbólico de sentido" de relevante magnitud social. Recordemos que Ernst-Wolfgang Böckenförde se preguntaba "si el Estado civil secularizado no deberá vivir también de aquellos impulsos interiores que la fe cristiana proporciona a sus adeptos". De ser esto así, si el Estado secular, en definitiva, vive de un campo de relaciones trascendente y religioso, que él mismo no es capaz de instituir ni de garantizar, todo dependerá de cómo se entienda exactamente este mundo de sentido.

Concluyamos resumiendo de nuevo mi tesis: el ideal trascendente que los cristianos podrían aportar al orden político de nuestra vida social no es la imagen unitaria de Dios como centro supremo de unidad y único cosmocrator, sino la imagen trinitaria del Dios en comunión de tres personas, donde la unidad y la pluralidad son igualmente originarias, consistiendo precisamente la unidad en que varios se afirman a sí mismos en la propia participación, realizando su vida en la recíproca entrega mutua.

Política y Trinidad tienen por tanto mucho en común. Así el hilo conductor de la unión entre política y Trinidad nos lleva a concluir que todo misterio de fe, en particular el de la Trinidad, no está "cerca" ni "sobre" la realidad empírica de nuestro mundo, sino que se ha de comprender y vivir como su último sentido y motivación, invitándonos a plasmar nuestra vida y la del mundo entero conforme a las líneas directrices del misterio divino.

Tradujo y condensó: RAMÓN PUIG MASSANA