



Veritas

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Molteni, Agostino
El Estado-Iglesia: Kierkegaard vs. Lutero y el protestantismo (Razones filosóficas)

Veritas, núm. 42, 2019, pp. 99-125
Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291159499005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El Estado-Iglesia: Kierkegaard vs. Lutero y el protestantismo (Razones filosóficas)

AGOSTINO MOLTENI*

Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)
amolteni@ucsc.cl

Resumen

Kierkegaard, en su *Diario*, ha dado un juicio filosófico favorable sobre los actos con los que Lutero ha iniciado la Reforma, pues con estos ha afirmado la autoridad de competencia del individuo que es un *prius* respecto al Estado y a la Iglesia. Por otro lado, Kierkegaard ha señalado que estos actos han sido viciados por razones filosóficas que han llevado no sólo a la formación de la Iglesia de Estado, sino a la del Estado-Iglesia. Primero, se trata de razones de carácter político-filosóficas: una concepción del Poder confusa, una desvalorización del individuo a favor de la comunidad y del Estado, una perspectiva equivocada de la felicidad-salvación del hombre. Además, Kierkegaard ha señalado razones estrictamente filosóficas que han llevado al Estado-Iglesia: una equivocada concepción del ser y una errónea visión de lo que es la razón y el conocimiento. Estas razones, positivas y negativas, señalan cuestiones aún no resueltas en nuestros tiempos.

Palabras clave: Lutero, protestantismo, Estado-Iglesia, individuo, pensamiento.

The State-Church: Kierkegaard vs. Luther and Protestantism (Philosophical reasons)

Abstract

Kierkegaard in his Diary has given a favorable philosophical judgment on the facts with which Luther has initiated the Reforma, for with these has affirmed the competence authority of the individual who is a prius with respect to the State and the Church. On the other hand, Kierkegaard has pointed out that these acts have been viciated by philosophical reasons that have led not only to the formation of the Church of State, but to that of the Church-State. Firstly, these are political-philosophical reasons: a confused conception of power, a devaluation of the individual in favor of the community and the state, a mistaken perspective of man's happiness and salvation. In addition, Kierkegaard has pointed out strictly philosophical reasons that have led the Church State: a mistaken conception of being and an erroneous vision of what is reason and knowledge. These reasons, positive and negative, point to issues not yet resolved in our times.

Key words: *Luther, Protestantism, Church-State, Single, Think.*

* Doctor en Literatura Italiana por la Universidad de Trieste; Licenciado en Teología por el Instituto Giovanni Paolo II, Universidad Lateranense; Doctor en Teología Dogmática, Universidad Pontificia de Salamanca. Ha publicado, entre otros, los libros: *Arvenimento cristiano e modernità nel Diario di Kierkegaard* (2010); *Elogio de la educación. Santo Tomás de Aquino y el acontecimiento educativo* (2012); *El acontecimiento de la fe. El año de la fe con Benedicto XVI y Francisco* (2014); *Misericordia. Una economía provechosa* (2016).

INTRODUCCIÓN

En el año 2017 se conmemoran los 500 años del inicio de la “reforma” de Lutero que tanta importancia ha tenido en la historia y por ello es una ocasión privilegiada para volver a pensar en algunos de sus contenidos y en sus consecuencias, sin olvidar que esta reflexión ha sido ya hecha por grandes pensadores, entre los cuales Kierkegaard.

En este sentido, nuestra hipótesis de trabajo consiste en verificar cuáles son las razones filosóficas que Kierkegaard señala en su *Diario*¹ para que se llegara, por culpa de Lutero y del protestantismo, a la Iglesia de Estado y, como consecuencia, al Estado-Iglesia. Nuestro método será por tanto el de un análisis bibliográfico. Este tema aún no ha sido estudiado. De aquí la posible novedad de nuestra investigación y su actualidad, puesto que las observaciones señaladas por Kierkegaard plantean problemas y cuestiones aún no resueltas en nuestros tiempos.

Esta investigación es posible dado que como hace notar justamente Pareyson (1998: 113): “la intención de Kierkegaard es primeramente religiosa, pero su proceder es sustancialmente filosófico. (...) En él, estos dos aspectos son inseparables y se dejaría escapar la verdadera naturaleza de su pensamiento si no se tiene presente esta inseparabilidad”.

Jolivet, explicando esta indisolubilidad, dice que, en Kierkegaard, “su filosofía es exactamente él mismo” (1962: 33). En efecto, el de Kierkegaard, es un “pensamiento en acto” (Jolivet, 1962: 41)².

Primeramente, haremos una premisa fundamental: señalaremos la positiva valoración *filosófica* que Kierkegaard hace de los actos de Lutero. En segundo lugar, mostraremos las razones político-filosóficas que, según Kierkegaard, han llevado a Lutero y al protestantismo a concebir no sólo a una Iglesia de Estado, sino a un Estado-Iglesia. En tercer lugar, mostraremos las razones estrictamente filosóficas que fundamentan sus críticas al Estado-Iglesia. En las conclusiones intentaremos señalar de qué modo

¹ Seguimos para nuestro estudio los doce volúmenes del *Diario* (el primero es de introducción y el último contiene en su mayoría los índices) traducidos y publicados en italiano por Fabro (Kierkegaard, 1980-1983). Para las citas del *Diario* ponemos entre paréntesis el término *Diario*, el número romano del volumen y el número del pensamiento. Con este artículo queremos proseguir nuestra investigación sobre el pensamiento de Kierkegaard iniciada con la publicación en Italia de nuestro libro (Molteni, 2010). En este libro sólo habíamos dado algunos breves indicios de la relación de Kierkegaard con Lutero y el protestantismo. Los *Diarios* han sido definidos como la “criatura predilecta de Kierkegaard, donde se encuentran los pensamientos fundamentales, los primeros ensayos de sus *Obras* y la llave de lectura de estas” (Fabro, 1980: 124).

² Habría que verificar hasta qué punto el de Kierkegaard es un pensamiento “impregnado de luteranismo” (Jolivet, 1962: 39).

las cuestiones que Kierkegaard propone tienen aún actualidad, pues en estas se muestra, una vez más, que Kierkegaard es “una espina clavada en la carne de la filosofía” (Gilson, 1979: 194).

1. UNA PREMISA FUNDAMENTAL. FILOSOFÍA DE LOS ACTOS DEL INDIVIDUO-LUTERO

Para entender la crítica de Kierkegaard a Lutero y al protestantismo, culpables de haber producido el Estado-Iglesia, hay que desarrollar una premisa fundamental.

Kierkegaard valora positivamente los actos con los que Lutero ha dado inicio a la Reforma en cuanto contienen un método de pensamiento filosófico original, lo que significa que él no está interesado en el carácter religioso de estos actos, sino en el método que se expresa en ellos³.

Como señala Aranguren, Kierkegaard valora positivamente a Lutero en cuanto es “hombre de decisiones” existenciales (1963: 72) a través de la cuales se expone y corre el riesgo de quedar desamparado por todos a causa de sus actos, sin “ninguna seguridad en que apoyarse” (Aranguren, 1963: 63). Lutero, con sus actos, cumple de esta forma lo que pide a menudo Kierkegaard en su *Diario*: hay que salir mar adentro donde el agua tiene 70.000 pies de profundidad para reconocer la dramaticidad de la existencia (*Diario III*: 1301). En estos actos, Kierkegaard destaca en Lutero “la afirmación de lo individual” (Widow, 2014: 499), pues está como un individuo, en medio de la batalla: “Lutero es alguien que pasa la vida en medio de la batalla, y por eso tiene siempre por delante las presuposiciones con referencia a las cuales su mensaje tiene sentido [es decir, lo que combate: el catolicismo]” (Svensson, 2013: 115)⁴. Utilizando las palabras de Lucien Febvre (1968: 65), en 1518, Lutero se encuentra frente al hecho que “la Iglesia y el Estado están movilizados contra él”⁵.

³ Hay que notar que Kierkegaard comienza a leer a Lutero sólo en 1847 y de este lee sólo los Sermones (Svensson, 2013: 115).

⁴ Svensson escribe además que en Kierkegaard “hay, en primer lugar, un aprecio positivo por el énfasis personal del mensaje de Lutero, por el «para mí»” (2013: 116). Sin negar esto, pensamos que el aprecio de Kierkegaard no se refiere primeramente al mensaje de Lutero, sino a sus actos.

⁵ No nos interesa aquí comentar la distinción de Maritain (2006: 20-30) entre individuo (luterano) y personalidad (católica, mejor dicho, escolástica). Para Maritain (2006: 25), “la denominación de individuo es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio, al átomo”. Para Kierkegaard, mucho más razonablemente, el individuo es el hombre que vive mar adentro, en el riesgo de la existencia. Bousquet (1997: 350) cita un juicio de 1957 de Maritain según el cual con Kierkegaard hay “una vuelta al realismo gracias al individuo, al precio de un irracionalismo radical”.

Estos actos no son simplemente voluntaristas⁶, sino que contienen un *método de pensamiento filosófico*⁷. En ellos, Kierkegaard se comprende mejor a sí mismo, pues, como se ha señalado (Gallas, 2002: 198), Kierkegaard, en su lectura de Lutero, intenta “entender su posición no a través de un camino mediado e inevitablemente condicionado, es decir, intentando «entender a Lutero», sino buscando entenderse a sí mismo”⁸. Hay que notar que el mismo Kierkegaard sabía muy bien que su lectura de Lutero habría encontrado resistencias: “Veo muy bien que desde el punto de vista de Lutero, se podría preparar un ataque contra mí; en verdad, también yo he entendido a Lutero” (*Diario VI*, 2544)⁹.

El primer acto por el cual Lutero es el Copérnico del cristianismo, consiste en el testimonio de su libertad de juicio, a través de la cual “se ha erguido contra el Papa” (*Diario VIII*: 3049): “Sucedío para el catolicismo como para la tierra: vino un Copérnico, Lutero, quien descubrió que Roma no es el centro alrededor del cual todo gira, sino un punto periférico” (*Diario II*: 357). Esto significa afirmar el valor único del individuo: no es el individuo el que está en función de una iglesia o de un Estado, sino el contrario, pues el individuo es un *prius* y su capacidad de competencia laica individual generadora de derechos está antes que la Iglesia y el Estado.

El segundo acto es el escándalo que Lutero ha levantado en el orden establecido, en el *statu quo* medieval. Siendo monje, se ha casado pública y civilmente, lo que implica una revolución en el estático mundo de “los conceptos medievales” (*Diario II*: 357) tanto de la Iglesia como del Estado. En este sentido, el casamiento de Lutero ha sido un gesto de desafío “al Papa, a Satanás, a todo el mundo, al orden establecido” (*Diario IX*: 3522),

⁶ Es conocida la muy discutible tesis que Lutero sería un epígono del pensamiento voluntarista de Occam (Maritain 2006: 32).

⁷ Podríamos usar para estos actos-gestos de Lutero las significativas palabras de 1910 que Lukács (2002: 55-56) dedica al gesto con que Kierkegaard se separó de Regina Olsen: “El valor existencial de un gesto, el valor de la forma en la vida. El gesto es el movimiento que expresa claramente la univocidad, la forma es el único camino para alcanzar lo absoluto en la vida: el gesto es la única cosa realizada en sí, es una realidad, algo más que una mera posibilidad. Kierkegaard construye toda su vida sobre un gesto. (...) Quien no se limita a jugar con la vida, necesita del gesto para que su vida sea más real que un juego multiforme y escurridizo”. Por eso Kierkegaard atacará al protestantismo que juega con la existencia, con la fe (*Diario XI*: 4285-4286), pues, de este modo, ha traicionado los gestos de Lutero.

⁸ En 1835 escribe: “Lo que me hace falta es ver claro en mí mismo, saber lo que debo hacer y no lo que debo conocer, sino en la medida en que el conocimiento debe preceder siempre a la acción. (...) Se trata de comprender mi destino, de ver lo que en el fondo Dios quiere que yo haga, de encontrar una verdad que sea una verdad para mí, de encontrar la idea para la cual yo quiero vivir y morir” (*Diario II*: 55).

⁹ Nos parece equivocado afirmar que “quien quiere conocer a Lutero no confíe en el juicio de Kierkegaard” (Ricca, 1985: 64).

pues con este acto ha afirmado su derecho original que es capaz de engendrar derechos compuestos con otros¹⁰.

Si Maritain ha podido identificar justamente, aunque de modo despectivo, la figura de Lutero con “el advenimiento del yo” (2006: 23), para Kierkegaard, con estos dos actos, Lutero ha afirmado la sana libertad *laica* del individuo que es *primum ius*, o sea, fuente de derecho en cuanto es competente por sí mismo en las decisiones existenciales-jurídicas por las cuales pone, o sea, genera derechos anteriores a los establecidos por el Estado y la Iglesia¹¹. Por ello, nos parece decisiva la observación de Villey quien, hablando de la concepción del derecho presente en Lutero, señala que la *Innerlichkeit*-interioridad que este predica no puede ser reducida a una mera experiencia psicológica, sino que es propiamente “*la competencia normativa de la libre subjetividad*” (2013: 286). Este el gran descubrimiento que Kierkegaard hace en los actos de Lutero, por el que condenará siempre la *interioridad secreta* pregonada por él (la toma de conciencia de un saber objetivo) y de la cual el protestantismo se ha aprovechado para homologarse a la mundanidad engendrando el orden establecido del Estado-Iglesia (*Diarrio* IV: 1831). Para él la verdadera interioridad es la reduplicación de los contenidos conocidos en la existencia, es el martirio que sufre por parte del orden establecido el testigo de esta reduplicación existencial. Se puede decir que, para él, la verdadera *Innerlichkeit*-interioridad es la que se hace imputable por sus actos. Como dice de modo agudo Gilson, para Kierkegaard, “en el conocimiento subjetivo la misma relación *es* la verdad” (1979: 196). Y si Gilson pone en cursiva el término “*es*”, al mismo tiempo hay que destacar el término “relación”: la verdad *es* una *relación* entre sujetos que se hacen imputables por los actos puestos por su competencia normativa.

Hay que notar un hecho importante: afirmando esta competencia normativa, Kierkegaard se distancia radicalmente de Lutero rechazando de este la concepción de que “la razón es corrompida [totalmente] por el pecado” (Widow, 2014: 499).

Los de Lutero son dos actos de un *individuo*, de una subjetividad —la categoría fundamental de Kierkegaard— capaz de una competencia normativa universal y que, por eso, juzga como un Papa, soberanamente, *urbi*

¹⁰ Villey hace notar que “el individuo *natural* es nada para Lutero” (2013: 300), es decir, el individuo no es considerado del punto de vista del derecho natural clásico. Lo mismo sucede con Kierkegaard. En su *Diarrio*, tan rico en citas bíblicas, no hay ninguna mención a la famosa afirmación de san Pablo (Rom 2, 14) según la cual los paganos, aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, de modo que para sí mismos son ley.

¹¹ Kierkegaard está lejos, por tanto, de definir los actos de Lutero como los define Maritain (2006: 20) “egocentrismo”, egoísmo metafísico”.

et orbi, sobre la realidad entera, en cualquier ámbito, religioso o laico, negando al mismo tiempo que existe un saber-*episteme* superior al individuo¹², revalidando la vieja fórmula jurídica *superiorem non recognoscens*. En efecto, si bien Kierkegaard escribe que “en el ámbito religioso el juez es el individuo” (*Diario X*: 3799), no excluye que esta autoridad de competencia se ejerza sobre la realidad entera sin necesidad de tener un mandato, una investidura, una “autoridad” estatal ni eclesiástica (*Diario IV*: 1580; 1696).

Dicho de otra forma, para Kierkegaard, Lutero con sus actos aplica al individuo común, al simple laico, lo que Ulpiano consideraba como prerrogativa del principio: *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Lo que conviene al individuo, tiene fuerza de ley. Mientras que, para Lutero, como señalaremos, “la autoridad del principio es de derecho divino” (Villey, 2013: 298) puesto que se fundamenta en la Escritura (Rom 13, 1-8), para Kierkegaard, esta *autoridad de competencia normativa* es algo propio de la libre subjetividad del individuo, del laico, así como se demuestra en los actos laicales de Lutero.

De este modo, el individuo es generador de derechos que pone y compone con otros¹³ y está desligado como *princeps a legibus solutus est* de un super-yo jurídico estatal o eclesiástico cuando este pretende ser el único generador de derechos para el individuo. En relación a los actos de Lutero, Kierkegaard usaría en sentido positivo las afirmaciones despectivas de Maritain (2006: 20) según el cual, para Lutero, “el yo tiene un valor representativo por encima de todo” y que “se hizo el hombre universal”¹⁴.

Para Kierkegaard, se trata de una novedad de método filosófico. En estos actos, Lutero ha afirmado que el mismo individuo laico es como un Papa, o sea, que tiene un *poder-capacidad* de juzgar *urbi et orbi*, pues tiene una autoridad de competencia normativa legítima y propia sobre el universo entero. Por otro lado, se excluye que haya ámbitos del saber que sean *sagrados*, o sea, inaccesibles al juicio del individuo que, de esta forma, no debe ser considerado de modo negativo como un *profano*¹⁵.

¹² Según su etimología, el término *episteme* viene del verbo *epistasthai* formada del prefijo *epi*, “sobre”, “encima de” y *stasthai*, “ponerse sobre”.

¹³ Villey (2013: 290) hace notar que en Lutero “no existe una ontología del derecho”. De este modo, el derecho es el conjunto de las leyes *puestas* por los actos del individuo con su competencia normativa universal. En este sentido, señala que Lutero es uno de los factores del éxito del positivismo jurídico moderno (Villey, 2013: 294-295).

¹⁴ Este último es un juicio de Möhler citado por Maritain.

¹⁵ Hay que notar que Kierkegaard, a los veinte y dos años, cuando se pregunta cuál es la verdad para la cual vivir y morir, piensa dedicarse a los estudios de derecho para aumentar y desarrollar su “sagacidad en las múltiples complicaciones de la vida” analizando la vida de los ladrones que “tienen un cierto espíritu de asociación bien notable” (*Diario II*: 55). Curiosa nuestra. Para la relación de Kierkegaard con el Derecho ver Tamm (2014).

Esta concepción, en sí, no es novedosa si tenemos en cuenta lo que el catolicismo ha sostenido siempre a través de su sana Tradición acerca del *sensus fidelium*, del *sensus fidei* del individuo bautizado que, en virtud de este sacramento, tiene la libertad de los hijos de Dios, es decir, un *poder* que la misma Iglesia reconoce¹⁶. El verdadero *poder* es, por tanto, el otorgado en el bautismo: es la autoridad de competencia del individuo, Papa o simple laico, de juzgar todo, como decía san Pablo: *Omnia autem probate: quod bonum est tenete* (1 Ts 5, 21). Sin embargo, con el final del primer milenio de la cristiandad, se había difundido una mentalidad más bien clerical que separaba la jerarquía del simple laicado (Socci & Cappelletti, 1993). En este sentido, los actos de Lutero son una relativa novedad, pues afirma, por un lado, que el mismo individuo es como un Papa en cuanto dotado de una autoridad de competencia individual que lo hace capaz de juzgar lo que es conveniente para él. De hecho, hay infinitos actos en la vida cotidiana cristiana en que el individuo ejerce esta autoridad sin pedir permiso a la jerarquía. Por otro lado, la figura del Papa indica esta autoridad de competencia que es propia del individuo. Y, si Lutero estuvo en contra del Papa, es porque reconoció implícitamente en él al individuo que tiene capacidad de competencia universal de juzgar todo, *urbi et orbi*¹⁷.

2. RAZONES POLÍTICO-FILOSÓFICAS DEL ESTADO-IGLESIA

Ahora bien, es fundamental entender que, para Kierkegaard, estos actos eran un *correctivo* que Lutero quería aportar al catolicismo, mientras que en el protestantismo se han vuelto una *regla*, un *sistema* de pensamiento que ha llevado a la mundanización del cristianismo, al Estado-Iglesia (*Diario XI*: 4413).

Aquí queremos señalar aquellos contenidos del pensamiento de Lutero y del protestantismo que han desvirtuado estos actos de competencia individual¹⁸. Si, como hemos visto, Kierkegaard valora el método filosófico con que Lutero ha realizado estos actos, al mismo tiempo los critica,

¹⁶ Möhler (2000: 445) escribe que “Lutero echó mano a la antigua idea cristiana de un sacerdocio universal y la aplicó, deformada, a sus propios intentos”.

¹⁷ Maritain (2006: 44) se burla del juicio del “hegeliano ingenuo” que es Carlyle según el cual Lutero ha puesto la cuestión: “¿Qué se puede hacer con creyentes sin juicio propio?”, afirmación que Kierkegaard subscribiría íntegramente, en cuanto los actos de Lutero muestran esta competencia normativa, es decir, de juicio, del individuo.

¹⁸ Villey sostiene que la doctrina del Estado de Lutero se fundamenta totalmente en la Escritura (2013: 296-302). Sin embargo, a nuestro parecer, hay además razones filosóficas, que son las que queremos señalar.

puesto que en ellos se instalan *contenidos* filosóficos confusos y equivocados¹⁹.

2.1. Una concepción confusa del Poder

En varios textos del *Diario*, Kierkegaard acusa a Lutero de no haber resistido a la tentación-pretensión de reformar *a la Iglesia*, de querer ser un reformador. Esto representa una equivocación, pues si debe haber reforma, esta es un asunto del individuo que, en virtud de su competencia individual, no necesita reconocer al Estado o a la Iglesia como los únicos generadores de sus derechos que él puede componer libremente con otros.

En este sentido, la revuelta contra el Papa, contra Roma, contra el supuesto poder de la Iglesia está viciada en Lutero por una mentalidad filosófica-politiquera, en cuanto se fundamenta sobre la confusión milenaria de lo que es el *poder*. Para Kierkegaard, la misma intimidación de Lutero: “Escúchame, Papa”, es asquerosamente mundana, implica “una maldita mentalidad política que está preocupada de abatir el Papa y, en esto, consiste la confusión de Lutero” (*Diario* V: 2146; VIII: 3054). En este sentido, en línea con lo que escribe Kierkegaard, Nietzsche tiene perfectamente razón cuando afirma que Lutero “en todas las cuestiones cardinales del *poder*, actuó de forma nefasta, superficial, sin discernimiento, aturdido” (2004: 222)²⁰.

Esta confusión se refiere al sentido equivocado con el cual Lutero entiende el “poder” que para él coincide con el Poder clerical-político, “El Poder” con la P mayúscula, es decir, entendido como sustantivo. Para Kierkegaard, al contrario, el “poder” pertenece al individuo que es capaz de jurisdicción universal, es decir, entiende “el poder” como verbo, como capacidad, como autoridad de competencia que no necesita ir en contra de los que tienen “El Poder”, Papa, Iglesia o Estado. Es más, este *poder* del individuo no tiene ninguna pre-ocupación patológica de reformar “El Poder”, ya que esto sería una concesión a Hegel, es decir, a lo abstracto, a una supuesta autoridad que estaría por encima del poder del individuo.

2.2. El triunfo del número: la comunidad por sobre el individuo

La de Lutero es, por tanto, una mentalidad de partido político, como escribe Kierkegaard: “Piensa en Lutero: cuánta confusión se ha producido por su culpa, por no haber renunciado a fundar partidos. (...) En vez de

¹⁹ Este juicio de Kierkegaard es opuesto al de Maritain, para el cual “la doctrina de Lutero es una universalización de su yo (...) una añadidura” (2006: 21).

²⁰ Maritain ha definido desdeñosamente a Lutero como un “nietzscheano” (2006: 24).

volverse individuo, es decir, mártir, se ha puesto a fundar partidos” (*Diario VII*: 2790). Fundar un partido significa apoyarse sobre el “número” para la conquista del Poder.

De este modo, Lutero ha disuelto el poder del individuo confiando en el “número”, ha cometido el peor error en contra del individuo, es decir, del “yo” competente en asuntos universales, pues si bien “ha derrocado al Papa”, ha terminado poniendo “en el trono al público” (*Diario X*: 3891) enseñando a los hombres a vencer con el número, que es “la fuerza para llegar al poder” (*Diario X*: 3990), número-mayoría democrática, “el opio del pueblo” (*Diario XI*: 4176; *XII*: 4498).

Un tirano, a pesar de todo, es un individuo que tiene una idea, aunque sea la más absurda. (...) Pero, en un gobierno de pueblo, ¿quién comanda? Una X, es decir, las eternas chácharas, quien en un determinado momento tiene la mayoría, la más absurda de todas las categorías. (...) ¿Cómo puedo en un gobierno de pueblo evitar el tirano? En el gobierno del pueblo quien goberna es «lo igual». A él le interesa si mi barba es como la suya, si soy en todo como él y como los demás. Si las cosas no marchan así, he aquí el delito: un delito político, un delito de Estado (*Diario IV*: 1710)

De este modo, para Kierkegaard, lo que Lutero había empezado por medio de un acto de afirmación laica de la competencia individual del individuo que puede juzgar como un Papa, ha sido viciado por una pretensión ideológica-politiquera-clerical, la de establecerse, de auto-justificarse en el mundo a través del número, de un partido para conseguir la toma de un Poder abstracto, el del Estado o de la Iglesia. Se puede decir que para Kierkegaard el de Lutero es un vicio propiamente clerical, juicio muy parecido al de Nietzsche:

Si acontece que los teólogos *tienden la mano al poder*, a través de la conciencia de los principes o de los pueblos, no dudamos de lo que sucederá siempre: la voluntad del fin, la voluntad nihilista quiere el poder... (1981: 34).

Si para Kierkegaard el individuo con su competencia universal es el *proto*-agonista en la vida cívica y cristiana, la *civitas*, la de los hombres o la de Dios, la *societas*, la de los hombres o la *societas Iesu*, nace de la primera fuente del derecho que es el individuo. Al contrario, Lutero ha puesto en el trono, en lugar del Papa, es decir, del individuo laico, el partido, el número, la mayoría, la comunidad, el Estado. Para Kierkegaard esto es inadmisible:

En la comunidad, sólo la personalidad, sólo el «yo» «es». El individuo, el «yo» es dialécticamente decisivo, es un *prius* para formar la comunidad. (...) El

principio de cohesión para la comunidad es que cada uno sea una personalidad individual. Cada personalidad, cada «yo» en la comunidad garantiza la comunidad. (...) La comunidad es más que una suma, es de verdad una suma de unidades. El «público» es un sinsentido, una suma de unidades negativas, de unidades que no son unidades, que se vuelven unidades por una suma” (*Diario V*: 2128).

Este pensamiento de Kierkegaard tiene un gran alcance filosófico, muestra “la función dialéctica del individuo en la comunidad” (Spera, 1985: 74)²¹. La pertenencia al “número”, a la muchedumbre, a la comunidad es preludio de la sumisión del individuo al Estado, pues no está co-instituida por el “yo”. La comunidad-Estado-Iglesia se vuelve el lugar donde el pensamiento del sujeto es pre-supuestado en un *sistema de partido* (laico o clerical) de modo que el pensamiento ya no es *puesto* por el individuo, por el “yo”.

Al contrario, para Kierkegaard, no existe *civitas* sin el *civis* que viene antes de ella, que la constituye poniendo actos individuales y *no individua-listas*. A este respecto, hay que rechazar la idea de un subjetivismo solipsista de Kierkegaard como observa justamente Svensson (2013: 115). Para Kierkegaard está claro que el individuo es superior a la sociedad. Sin embargo, la que él llama la “dialéctica de la sociedad” se constituye a partir del individuo que, a través de la relación con otros sujetos, se constituye como tal (*Diario III*: 1151). No existe una *societas* que sea anterior y separada del *socius*-sujeto que tiene el *poder* de poner y com-poner con otros, *en lo real*, la *societas*. Por eso, para él, la sociedad es una categoría intermedia” (*Diario V*: 1925) y es el “yo” el que *garantiza* la sociedad-comunidad, puesto que la com-pone, de forma positiva, con otros. El “yo” es el que *pone* actos que generan una sociedad-comunidad que, de otra forma, serían sólo una unidad ficticia hecha de individualidades separadas y aisladas unas de las otras que sumándose y no cooperando entre ellas, hacen sólo un sinsentido²².

A este propósito, es equivocado afirmar que en Kierkegaard hay una contraposición entre el individuo y los demás hombres (Aranguren, 1963: 78). Al contrario, Kierkegaard ha señalado la “utilidad de intermediarios

²¹ Del punto de vista no sólo teológico sino *filosófico*, Kierkegaard coincide con la concepción católica. Möhler (2000: 457) escribe que mientras para Lutero el sacerdocio universal de todos los cristianos precede y hace nacer el singular, para el catolicismo es todo lo contrario, es decir, del sacerdocio particular nace el sacerdocio universal.

²² Hay que notar que Kierkegaard está en contra de la que posteriormente se llamará la “lucha de clases”. Para él, “la política de nuestro tiempo es una dialéctica que *hace del individuo un representante*” (*Diario III*: 1149. Cursiva nuestra). El individuo es reducido a ser el representante de una ontológica identidad presupuesta (“los Pobres”, “los Ricos”, “los Burgueses”, “los Proletarios”, etc.).

entre los hombres y Cristo”, no aceptaba, más bien, el clericalismo egoísta y ambicioso de los curas en el catolicismo (Wahl, 1938: 382). Lo que Kierkegaard rechaza, desde el punto de vista filosófico, es una relación entre hombres en la que el “yo” es obstaculizado como *primum ius*, como la fuente del primer derecho que consiste en su capacidad-poder de poner actos cívicos. Es el rechazo de Kierkegaard de cualquier relación entre los “yos” que sea mediata por un *sistema* de pensamiento ya hecho, ideológico, de partido, laicista o clerical.

Por otro lado, Jaspers se equivoca cuando afirma que para Kierkegaard el filósofo, o sea, el pensador no piensa “en conexión con la sagrada sucesión de los testigos de la verdad” (1959: 141). Al contrario, lo que Kierkegaard quiere es justamente una relación entre hombres que vivan existencialmente la verdad como subjetividad (Molteni, 2010: 167-170), mientras que el énfasis patológico sobre la comunidad-partido lleva al estatalismo²³.

2.3. El Estado-Iglesia productor de felicidad para los individuos

La concepción confusa del poder que ha llevado a Lutero a poner en el trono, en lugar del Papa, al público, al número, a la comunidad, ha hecho de él un politiquero (*Diario* VIII, 3293). Lutero “se inmiscuyó demasiado con la mundanidad, vivió en sentido mundial y toda la reforma se esfumó en política” (*Diario* IV: 1794; 1831; VII, 2885; IX: 3734). Postura confirmada enseguida por el error de “llamar en su ayuda a los príncipes” en el caso de la represión de los campesinos (*Diario* VIII: 3293). Además, en la última fase de la vida de Lutero se acrecentó su mediocridad, lo que ha hecho un daño incalculable a la cristiandad²⁴, puesto que no se volvió un mártir (*Diario* X: 3850; XI: 4037)²⁵, o sea, heterogéneo al mundo de los

²³ Hay que notar que el mismo uso de seudónimos por parte de Kierkegaard para publicar sus obras era un *escamotage* pensado para evitar que él mismo se convirtiera en intermediario-representante oficial de un sistema de partido-comunidad, lo que habría eliminado la responsabilidad del individuo, puesto que la relación entre los “yos” precede a cualquier sistema ya hecho de pensamiento.

²⁴ Para Steffes (2008) el juicio de Kierkegaard, sobre todo en los últimos años de su *Diario*, es extremadamente superficial, pues muestra el desarrollo de la reforma - que terminaría en la Iglesia establecida - como una historia de decadencia que ya tenía su inicio innegable en el propio Lutero.

²⁵ Febvre habla de un *repli*, de un repliegue-retirada de la postura de Lutero al final de su vida, puesto que “los bienes de la tierra toman a sus ojos un valor casi absoluto” y, aunque los dos ámbitos, lo espiritual y lo temporal continúan siendo considerados distintos, “el contraste se atenúa, pierde su vigor” (1968: 180).

politiqueros que se sirvieron de sus *teorías* para reivindicar un espacio político-estatal frente a Roma²⁶.

Lutero ha desnaturalizado sus actos de autoridad de competencia individual y, por eso, la reforma que era un asunto de *método* de pensamiento del “yo”, se ha transformado en una cuestión de Estado, en *política nacionalista*, con su “dios nacional” (*Diario X*: 3765)²⁷, en una *questión religiosa*. De hecho, “mientras la difusión de las religiones se relaciona con la política estatal según relaciones más o menos íntimas con la nacionalidad, sólo el cristianismo se relaciona con toda la humanidad” (*Diario VIII*: 3280)²⁸. Es el triunfo de un Estado-Nación *religioso*²⁹.

Además, poniéndose políticamente en contra de la institución-Iglesia, Lutero no se ha dado cuenta que, de este modo, la validaba, como hace cualquier cultura del enemigo. Es el mismo juicio de Nietzsche: “Lutero restableció a la Iglesia, atacándola” (1981: 108). En efecto, para Kierkegaard, la identidad del individuo no se constituye poniéndose en contra de alguien, peor aún, poniéndose en contra de unas abstracciones como son “La Iglesia” o “El Estado” entendidas como entidades ontológicas que preceden al individuo:

Entre mis textos, jamás se podrá indicar un solo proyecto que mire a cambios exteriores. (...) Jamás he luchado por la emancipación de la Iglesia (...) Tampoco he colaborado a una oposición que quisiese derribar al gobierno” (Kierkegaard, *Samlede Værker XIII*, 589. Cit. en Spera, 1985: 72).

²⁶ Acerca de la inicial postura de Lutero hacia los príncipes y el Estado y su evolución, ver Febvre (1968: 111-112; 156-168). Desde 1529 Lutero desarrollará el tema que “el Estado es de institución divina. (...) Es él, y sólo él, quien ha legitimado y fundado en Dios el poder absoluto de los príncipes” (Febvre, 1968: 179). En la misma página, Febvre cita una afirmación de Lutero: “Nuestra enseñanza ha dado a los poderes seculares la plenitud de sus derechos y de su potencia, realizando así lo que los papas jamás habían hecho ni habían querido hacer”.

²⁷ Maritain ha escrito que “la revolución luterana tiene un carácter comunitario y nacional y una organización césaro-eclesiástica sujeta al Estado” (2006: 23).

²⁸ En este mismo pensamiento afirma que, si bien “la única tentativa de poner el cristianismo en relación a la política es, en el fondo, el Papado”, sin embargo, “esta idea de Papado es sobre-nacional, se relaciona a toda la humanidad” (*Diario VIII*: 3280). Nos parece que aquí Kierkegaard defiende el Papado en virtud de su concepción del individuo que tiene competencia de jurisdicción universal.

²⁹ Aunque escape a una consideración filosófica, podemos señalar que, desde el punto de vista teológico, el reconocimiento que Kierkegaard hace del cristianismo como *acontecimiento* histórico que es la irrepetible persona de Jesucristo, impide su reducción a “religión” y, por eso, impide no sólo que este sea la religión del Estado, sino que imposibilita la generación de un Estado religioso que coincida con una religión. Ver en este sentido Borghesi (2007, 224) que hablando de la categoría de *acontecimiento* como la única adecuada para definir el cristianismo, muestra cómo Guardini (1963), retomando esta categoría, es deudor de Kierkegaard.

Hay que notar que la condena por parte de Kierkegaard de lo que él llama “el orden establecido” de la Iglesia de Estado “no es un acto de resentimiento” (Fabro, 1980: 59), pues, para Kierkegaard, se trata de afirmar el insustituible valor del individuo³⁰. Lutero, seguido por el protestantismo, en vez de afirmar que una eventual reforma es un asunto del individuo, la ha transformado en una cuestión política-estatal-clerical³¹. De este modo, para Kierkegaard, Iglesia y Estado coinciden (Deuser, 2003: 25) y la Reforma, por una paradójica heterogénesis de los fines, termina en su contrario: a causa de la confusión entre política y cristianismo, “se ha hecho una nueva reforma de la iglesia que la ha puesto de moda, es decir, una reforma al contrario” (Kierkegaard, “Faerdrelandet” n. 26, 31-1-1851. Cit. en Spera, 1985: 72).

Con esto ha iniciado un proceso que ha llevado a la Iglesia de Estado (*Statkirke*), a identificar a la Iglesia con el Estado, con el orden establecido³². Al contrario de permanecer como individuo, Lutero ha querido encontrar consuelo a la inseguridad existencial y al riesgo de vivir sin ningún apoyo, en el número, en una Iglesia organizada, institucionalizada, vinculada con los principios y fuerte en base al número cuantitativo de secuaces: o sea, ha fundado la Iglesia de Estado o, mejor dicho, el Estado-Iglesia.

Esto lleva a la total mundanización no sólo de la fe cristiana, sino también del individuo que ya no es heterogéneo, *primum ius* respecto al Estado o a la Iglesia. En el *Diario*, Kierkegaard condena inequívocamente un protestantismo “aburguesado, compromisorio, politizado, institucionalizado, conciliado plenamente con la inmanencia, con lo finito, condicionado por las exigencias de la sociedad y *subordinado al Estado*” (Perlini,

³⁰ Svensson (2001: 17) señala el juicio de Kirmmse para el cual Kierkegaard se mantiene en “una posición agnóstica respecto a la organización de la sociedad” y que, sin embargo, quiere la separación de la Iglesia del Estado. En la misma página Svensson comenta justamente que la intención de Kierkegaard no es la de mantener el Estado alejado de la Iglesia (como sostiene Kirmmse), sino más bien “de mantener a la Iglesia alejada del Estado, ya que considera que es esta la que se está secularizando con dicha unión”. De este modo, para Svensson, Kierkegaard no pregoná “un liberalismo que busca un Estado secular, neutro en materia religiosa y valórica”. Por lo que hemos dicho en la nota anterior acerca de su concepción del acontecimiento cristiano irreductible a cualquier religiosidad, pensamos que Kierkegaard está lejos de esta preocupación.

³¹ Acerca del pensamiento de Kierkegaard sobre la política ver Spera (1985: 67-91). Para los numerosos estudios realizados sobre este tema y para un comentario, ver Svensson (2001: 16-20).

³² Como hace notar Spera (1985: 71), en un primer tiempo Kierkegaard defiende el orden establecido y la Iglesia de Estado para cambiar enseguida cuando en estos ya “no ve la defensa incondicionada de lo divino, sino la usurpación de características divinas que sólo a Dios competen”.

1968: 31). En este sentido, Lutero se puede considerar un hegeliano *ante litteram*. Baste recordar la famosa expresión de Hegel:

El Estado es la realidad en que el individuo tiene y goza su libertad. (...) Solo en el Estado el hombre tiene existencia racional. (...) Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado (2008: 101).

Ahora bien, si para Kierkegaard el “Estado debería hacer desaparecer la ilusión” de que cada hombre ya es cristiano (Goñi, 2103: 152), siendo que el Estado coincide con el número, con la democracia (*Diario XI*: 4291), a este “interesan sólo los números de cristianos sin los cuales, si las cifras fueran muy pequeñas, el Estado dejaría de existir” (Goñi, 2103:154). De aquí que, estableciéndose un Estado-Iglesia³³, este se preocupa de producir cristianos al por mayor, “como si fuera una fábrica”, mientras que “cada cristiano [cada individuo] se vuelve cristiano [individuo] por distintos modos y caminos” (*Diario XI*: 4294). En un texto de su *Diario* lo dice claramente.

El individuo es fuente de desorden para el Estado, pues se ocupa de asuntos individuales, y esto debe ser considerado un crimen. (...) Para evitar esto, el Estado asume el cristianismo y, por un motivo de orden y seguridad públicas, quiere que todos sean cristianos de modo igual, se preocupa del cristianismo y esta es la definición de Estado: preocuparse de la felicidad, de la satisfacción del individuo” (*Diario XI*: 4293)

Aquí está en juego una falsa concepción de la felicidad-salvación del individuo, pues esta “es un asunto demasiado serio para que pueda pensar en él una abstracción como es el Estado” (*Diario XI*: 4293)³⁴.

En efecto, si la tarea del Estado es integrar el individuo en el cuerpo social, en la colectividad, “el cristianismo tiende a desintegrar al individuo de la colectividad para volverlo personalmente responsable de su relación con el mundo y con Dios” y, en este sentido, el individuo es “signo de

³³ Aunque la constitución danesa, en la época de Kierkegaard, reconocía la libertad de culto, “la Iglesia continuaba siendo estatal. Así, el sacramento de la confirmación era obligatorio y, sin haberse confirmado, un ciudadano no podía disfrutar de algunos derechos civiles, como casarse, practicar un oficio, abrir un comercio, etc.” (Goñi, 2013: 154).

³⁴ Febvre (1968: 180) afirma decididamente: “A este Estado directamente autorizado por Dios, Lutero otorga unos derechos siempre más extendidos: vigilar sobre la pureza y la santidad interior de la Iglesia, controlar su enseñanza, asegurar su ortodoxia, expulsar a los herejes”.

contradicción de cualquier colectividad organizada y de todo sistema” (Ricca, 1985: 59).

Este proceso de producción mecánica de cristianos en serie es tarea de los pastores prebendados, que son “funcionarios del Estado” (*Diario* VI: 2412) y que Kierkegaard ataca repetidas veces en su *Diario*³⁵. De hecho, un cristianismo de funcionarios prebendados implica su misma eliminación:

Designar mil funcionarios para proclamar el cristianismo a cambio de un sueldo y una vida confortable hace que haya un interés pecuniario por que la mayor cantidad de personas tomen el nombre de cristianos, pero que, a la vez, se queden ahí y no se enteren de lo que en verdad es el cristianismo (Góñi, 2013: 151).

Es la diferencia, como observa Góñi (2013: 155), entre vivir *de* algo (los prebendados) y vivir *por* algo³⁶. De este modo, se elimina no sólo al cristianismo, sino a la competencia individual del sujeto que queda sumiso a un sistema doctrinario que como funcionario debe repetir para recibir su prebenda³⁷.

³⁵ Uno de los blancos de los ataques de Kierkegaard en el *Diario* es el obispo luterano de Copenhague, Mynster.

³⁶ Hay que recordar lo que señala Svensson (2013: 116): Kierkegaard, frente a las dudas que Lutero le hace surgir, “busca una alternativa en otros autores del protestantismo de segunda generación, notoriamente Melanchthon y Calvino. De estos había antes de 1847 leído tan poco como sobre Lutero, pero entre dicha fecha y 1851 eso cambia”. En este sentido, a propósito de nuestra temática del Estado-Iglesia, Weber en su famoso estudio *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* señala que fue sólo por el cambio radical de la religiosidad calvinista que “cuanto más se insistió en la necesidad de que pastores y participantes de la Eucaristía perteneciesen por igual al círculo de los elegidos, tanto más insoportable tenía que resultar toda intervención estatal en la provisión de cargos eclesiásticos. (...) Llegó así a rechazarse por completo que los titulares del poder político, cuya conducta distaba con frecuencia de ser intachable, se inmiscuyesen los asuntos de la comunidad” (1984: 154). Años antes, Marx había escrito en *Trabajo asalariado y capital* que el capitalismo había tenido inicio por el acto de la libertad individual de vender en el mercado su propia fuerza-trabajo como una cualquier mercancía. Se llegó así a un hombre entendido como individuo abstracto, es decir, pobre (1983: 75-79), individuo que Weber pone entre “los sobranceros faltos de capital que claman por la ayuda del Estado” (1984: 72-73). En este sentido, Kierkegaard señala que el hecho que el protestantismo coincida con la iglesia de Estado produce el *proletariado* (*Diario* VI: 2509), el proletariado de los prebendados por el Estado. Es una interesante observación sobre el nacimiento del capitalismo. Diferente lectura es la de Troeltsch (1951) que en su *El protestantismo y el mundo moderno* rechaza la identificación del protestantismo con el nacimiento del mundo moderno.

³⁷ Es significativo que Kierkegaard en los últimos instantes de su vida haya renunciado a recibir la Cena de las manos de un pastor de la iglesia luterana que él consideraba mun danizada-estatalizada.

Por eso, para Kierkegaard, es necesaria la *separación* de la Iglesia del Estado, no sólo porque este no debe inmiscuirse en la Iglesia, ya que el Nuevo Testamento lo prohíbe (*Diario XII*: 4434), sino porque se produce el triunfo de la muchedumbre-proletariado sobre el individuo. Escribe Spera (1985: 81): “Kierkegaard completa paradójicamente una parábola iniciada al tiempo de Lutero con un Estado que finge estar al servicio de la causa cristiana (*instrumentum regni*) y la cierra auspiciando una renovada separación total”.

3. LAS RAZONES ESTRICAMENTE FILOSÓFICAS DEL SURGIMIENTO DEL ESTADO-IGLESIA

Existen además dos razones estrictamente filosóficas que han llevado a la gestación política del Estado-Iglesia.

La primera, aunque está relacionada con el modo de entender la gracia y la fe de Lutero, se puede inferir por la acusación que Kierkegaard le hace de haber llevado a concebir la gracia como un “tranquilizante de la existencia” (*Diario XI*: 4340). Para él, Lutero, “con el pretexto que el cristianismo debe tranquilizar la conciencia angustiada”, lo ha reducido al hecho de que “los hombres se encuentren bien en este mundo” (*Diario XI*: 4346). Para Kierkegaard, al contrario, “no se tiene la fe en la tranquilidad sino en movimiento” (*Diario IV*: 1798)³⁸. Por eso, Lutero es lo contrario de un apóstol, pues no predica el cristianismo en el interés de Dios, sino en el interés de los hombres para tranquilizarlos en su existencia en el mundo (*Diario XI*: 4390)³⁹.

Ahora bien, este afán de tranquilidad se debe al hecho que Lutero piensa el *ser* como estático, no como *acontecimiento*, como acontecer existencial. En esto es deudor de una malentendida concepción del ser heredada de una escolástica tardía y de su ontología estática, para la cual el *ser es*, puesto que es anterior, antecedente y opuesto al *acontecer* existencial del individuo. El *ser* es concebido como *estático*, “un estado” (*Diario X*: 2786), una abstracción, lo que está ya hecho y concluido. En este sentido, Lutero

³⁸ La insistencia de Kierkegaard sobre la fe como movimiento es dada por el hecho que para él “ella no se vive en la calma y no perturbada armonía de la especulación, sino en la inquieta y dramática realidad de la existencia” (Pareyson, 1998: 117). La fe, para Kierkegaard, tiene un “carácter dramático” (Jolivet, 1962: 43).

³⁹ Es por la misma razón que Kierkegaard atacará a Schelling, porque su filosofía está “en reposo” (*Diario IV*, 1333), como el río Rin que, desembocando, se vuelve agua estancada. Para él, si anteriormente la filosofía del régimen estatal había sido la de Hegel, ahora había llegado el momento de Schelling de representar la filosofía del Estado (*Diario V*: 2079).

expone su pensamiento a través de la categoría del ser spinozista⁴⁰, desinteresándose del “cómo el ser se hace” (*Diario X*: 2785).

A diferencia del individuo, el Estado, la comunidad, para Kierkegaard, están en el medio del ser y, por eso, se difunden y tranquilizan. *Estar en el ser* significa estar en lo establecido, en el orden establecido, en el Estado (*Diario VI*: 2412)⁴¹. Al contrario, “el individuo es inquietud, que es lo contrario de lo que se ve en el protestantismo en que se desea únicamente tranquilizar” (*Diario XII*: 4433). El individuo está en el *acontecer* de la existencia⁴², de modo que para Kierkegaard el *ser* es un *concepto histórico* que se reconoce en el movimiento por el cual el hombre se vuelve y acontece como individuo (*Diario VIII*: 3197), en la inseguridad, en la precariedad, en el riesgo de la existencia: es el significado filosófico de los actos iniciales de Lutero⁴³. De hecho, para Kierkegaard, el ser coincide con “el ser en el momento presente y el ser presente no es más que la existencia” (Gilson, 1979: 198). Situándose en el presente, en el acontecer del presente, como hemos ya señalado, el individuo pone radicalmente en cuestión la tranquilidad del Estado-comunidad con su sistema de conocimiento objetivo. De hecho, la razón queda tranquilizada en un mundo de cosas de las cuales puede conocer la esencia y las leyes y definirlas en términos de conceptos. Al contrario, “se encuentra descolocada en un mundo de existencias, puesto que la existencia es un acto, no una cosa” (Gilson, 1984: 71).

Estar en el medio del ser significa, para Kierkegaard, estar *asentado en un sistema*, en “algo cerrado”, ya hecho, en la abstracción “donde no hay por qué escoger, donde no hay aut-aut” (Gilson, 1979: 192; 194). El mismo pensamiento *está ya hecho*, pues es precedente, anterior a la existencia, no acontece, no se hace en la existencia. A este propósito, la segunda razón

⁴⁰ Kierkegaard cita aquí Spinoza: *Essentia involvit existentiam* (*Diario VII*: 1850).

⁴¹ Wahl, de modo equivocado, ha cuestionado que Kierkegaard “a pesar de su propia determinación, ha intentado racionalizar sus concepciones” (1938: 434). Jolivet está de acuerdo con esta observación (1950: 309).

⁴² Preferimos traducir como “acontecer” lo que Fabro traduce como “devenir” o “movimiento” (1983: 166). El ser entendido como *devenir* es categoría hegeliana contra el cual Kierkegaard ha luchado. El devenir, en Hegel, “es un lugar de descanso (...) es algo dado, un *Dasein*, un ser ahí” (Gilson, 1979: 183). De aquí que para Kierkegaard es inaceptable que en el protestantismo los hombres estén como en un lugar de descanso, de tranquilidad, puesto que “están en el medio del ser”. Gilson escribe: “En el caso de Hegel, teníamos ontología sin existencia, pero en la especulación de Kierkegaard *parece* que hayamos sido abandonados a una existencia sin ontología” (1979: 192). Cursiva nuestra.

⁴³ Pensamos que sólo en parte es correcta la afirmación de Fabro (1980: 83) para el cual Kierkegaard “ha omitido escudriñar el problema del ser”. Pensar el ser como acontecer en la existencia del individuo ha sido el aporte del pensamiento de Kierkegaard al problema del ser.

filosófica que para Kierkegaard ha llevado en el protestantismo al Estado-Iglesia, se debe al hecho que Lutero ha separado la razón (y la fe) de la existencia entregándola a un saber objetivo-hegeliano. En efecto, el error de Lutero ha sido colgar las 95 tesis en la puerta de la Iglesia de Wittenberg y, de este modo, ha quedado al interior de un sistema escolástico-dialectico estérilmente empalagado en discusiones de doctrina: “Lutero había puesto en la puerta de la iglesia sus 95 tesis: también esta era una discusión de doctrina” (*Diario VIII*: 3416). Desde ahora, por tanto, la razón se comparará a una doctrina, a un saber objetivo y su proceder consiste en un análisis y discusión intelectual⁴⁴. Desde ahora, la razón (y la fe) “se refiere a las palabras y no a la persona” (*Diario VII*: 2716). Esto estaría bien, dice Kierkegaard, si la palabra se refiriera a la relación entre hombres. Sin embargo, si la razón (y la fe) se refiere a las palabras y no a la persona, triunfa la doctrina como superior a la existencia del individuo. De este modo, se preanuncia el *sistema* hegeliano que es un sistema justamente porque hay una identidad entre el ser y el pensamiento analítico-deductivo, mientras que para Kierkegaard la existencia representa exactamente su separación. Esto significa que el ser no puede ser deducido del pensamiento: “Hegel toma de asalto al cielo por medio de sus silogismos” (*Diario II*: 395).

En efecto, para Kierkegaard la *existencia* no se demuestra (*Diario II*: 41), ni es objeto de un sistema construido abstractamente (a “vuelo de pájaro”) (*Diario III*: 654), tampoco puede ser comprendida en una lógica, pues sería sólo “una realidad pensada”: esta es la existencia según Hegel que es conocida siempre *después* de su acontecimiento, como la lechuza de Minerva (*Diario VII*: 2802)⁴⁵. La existencia, al contrario, es la individualidad

⁴⁴ Esta opción filosófica en Lutero se ha realizado porque, en el ámbito del pensamiento de la fe, Lutero y el protestantismo han reducido a Cristo a la *idea Christi* que será el contenido de la filosofía cristológica de Hegel. Kierkegaard lo dirá con una frase extraordinariamente actual: “Todo concepto cristiano ha sido volatilizado, tan disuelto en una neblina que ya es imposible reconocerlo. Los conceptos de Fe, Encarnación, Tradición, Inspiración, los cuales en el ámbito cristiano se relacionan con un determinado hecho histórico, los filósofos han creído bien de darles un significado totalmente diverso, un significado universal con que la fe se vuelve conciencia inmediata la cual, en el fondo, no es otra cosa que el fluido universal, su atmósfera; la Tradición se ha vuelto el plexo de una cierta experiencia del mundo; (...) y la Encarnación se ha vuelto la presencia de la Idea en uno o más individuos” (*Diario II*: 180). Sobre la común concepción de Cristo por parte de Lutero y Hegel, ver Borghesi (1983: 55-56). Para Wahl (1938: 383), “Kierkegaard ha mostrado cómo en el protestantismo Cristo se ha vuelto una idea”. Fabro (1980: 44) afirma que “Hegel ve en la persona de Cristo la pura idealidad humana reconciliada consigo misma”.

⁴⁵ La existencia para Kierkegaard es “la infinita profundidad que se sustrae a todo saber definido” (Jaspers, 1959: 41), es “un punto de partida y no puede ser nunca un punto de llegada” (Wahl, 1989: 55). Indicando la tarea de la filosofía, así como la enseña

que no es pensada en los libros, sino que es pensamiento en acto, “reduplicación” (*Diario IV*: 1386) y, por eso, no puede ser pensada de modo “sedentario” como si fuera una doctrina sobre la cual se puede tranquilamente opinar (*Diario IX*: 3453).

Esto es lo que sucede a la razón *objetivada*, la que se aplica y se compara sólo a un saber objetivo, a una doctrina y que termina removiendo la razón subjetiva, la del individuo, dejando lugar al triunfo del orden establecido del Estado-Iglesia que de hecho hace de la existencia una doctrina (*Diario XI*: 3483). De este modo, “si para la razón se tratara sólo de una especulación acerca de una doctrina, todo sería reconducido a objetividad y el mismo hombre que piensa, se desvanecería y desaparecería” (Pareyson, 1998: 125). Es la desaparición del individuo y su homologación a un Estado-Iglesia: “El pensador idealista [puesto que se compara con doctrinas objetivas] se transforma en objeto para sí mismo, cesa de existir” (Jolivet, 1962: 37). De aquí el juicio de Nietzsche, que “el protestantismo es la hemiplejia del cristianismo y de la razón” (1981: 34)⁴⁶.

Si la razón tiene como objeto una doctrina, un sistema, se hace fácil para todos ser cristianos tomando conciencia de los contenidos abstractos, sin necesidad de lo que Kierkegaard llama la *reduplicación* en el riesgo de la existencia de este saber abstracto⁴⁷. Puesto que se trataría sólo de saber objetivamente el cristianismo, se elimina el hecho que, según la famosa expresión de Kierkegaard, “la verdad es la subjetividad” (*Diario VII*: 2775)⁴⁸, es decir, es algo que pertenece a la autoridad de competencia del individuo (Molteni, 2010: 160-161).

Kierkegaard, Jaspers escribe: “Lo que importa es dejar que el fundamento del pensamiento se haga evidente por sí mismo (...) evitando una exposición desviada de su fundamento” (1959: 125). Para Kierkegaard, a diferencia de Lutero y del protestantismo, el fundamento de la existencia se hace evidente por sí mismo a la razón, sin necesidad de especularlo, o sea, sin caer en un sistema hegeliano. En efecto, “un sistema lógico es posible, pero no es posible un sistema de la existencia” (Pareyson, 1998: 130). En el mismo sentido, Jolivet ha afirmado que para Kierkegaard es absurdo pensar que la existencia “sea engendrada racionalmente como cualquier otro concepto” (Jolivet, 1962: 36).

⁴⁶ En nuestros tiempos se está superando fatigosamente la absurda acusación de irracionalismo hecha a Kierkegaard no sólo por lo que se refiere a la fe, sino a su mismo pensamiento filosófico. La misma Iglesia católica reconoce en Kierkegaard un pensador que ha ayudado al aspecto subjetivo de la filosofía, ayuda que consiste “en la purificación de la razón por parte de la fe” liberando a la primera de la “presunción” (Juan Pablo II, 1998: n. 76).

⁴⁷ Solo San Agustín, para Kierkegaard, es un escritor cristiano que ha sabido “reduplicar sus pensamientos” (*Diario IV*: 1815). Por otro lado, acusa a Agustín de haber reducido la fe a la intelectualidad (*Diario X*: 3989).

⁴⁸ Es el título de un capítulo fundamental de una obra de Kierkegaard (2008: 191-252).

Por este camino se llega así a los cristianos de Estado: siendo que todos los ciudadanos pueden fácilmente tomar conciencia de las tesis cristianas, ciudadano y cristiano coinciden. Es el triunfo de la Iglesia de Estado, o mejor dicho, del Estado-Iglesia donde el individuo queda hegelianamente “subsumido por la voluntad del Espíritu objetivado en el Estado” (Goñi, 2013: 68), o sea, es sumiso a un Poder superior, a un Estado ético que se sustenta sobre los pilares de la familia, de la procreación, de la exaltación de los que Kierkegaard llama los “sementales” (*Diario X*: 3882) que engendran cristianos al por mayor⁴⁹.

4. CONCLUSIONES Y CUESTIONES ABIERTAS

Pensamos que esta lección de Kierkegaard no está obsoleta, aunque en casi todo el mundo se asiste *formalmente* a la separación Iglesia(s)-Estado. Las cuestiones laico-filosóficas (no religiosas) que propone son actuales y pueden ofrecer sugerencias para volver a pensar algunos problemas que aún no nos parecen resueltos en nuestro tiempo. Evidentemente podemos sólo proponer sintéticamente estas cuestiones sin poder desarrollarlas.

1. Habría que volver a preguntarse si es efectivo que Lutero “quiso despolitizar la religión (...) separando tajantemente lo político de lo religioso (...) liberando así al Estado de toda subordinación a la jerarquía religiosa” (Várnagy, 2000: 245-246). Febvre ha escrito:

¿Hay que cantar triunfo si Lutero en lugar de un yugo pesado [el del Papa] había puesto un yugo aún más pesado, el del príncipe, el del Estado creado y puesto en el mundo por Dios para vigilar sobre los intereses, las costumbres, los mismos dogmas de la comunidad cristiana? (...) ¿Y qué decir respecto de la libertad de pensamiento? Lutero había fracasado (1968: 193).

Para Kierkegaard, Lutero más bien ha liberado al Estado a costa de subordinar el “yo” del hombre (del cristiano) al Estado. De hecho, se ha sostenido que “el luteranismo favorece políticamente el absolutismo y es en esencia conservador” (Várnagy, 2000: 247). Si Sabine ha escrito con cautela que “el resultado del luteranismo fue, pues, que la religión ganó acaso en espiritualidad”, por otro lado, afirma (y en esto Kierkegaard concordaría) que “el Estado ganó, sin duda, en poder” (Sabine, 1999: 286). En el mismo sentido, al final de su estudio sobre la concepción del derecho en Lutero, Villey sostiene que en lo que se refiere a los efectos de la obra

⁴⁹ Kierkegaard defiende a san Agustín negando que en su lucha contra los Donatistas haya pedido al Estado usar la fuerza para obligar a la fe. Para él, Agustín quería decir que “se debe usar a la fuerza para eliminar los impedimentos en el individuo de modo que pueda nacer la fe” (*Diario VIII*: 3446).

del reformador “el ganador es el Estado temporal” (2013: 302). El Estado ganó en Poder, como es evidente en nuestro tiempo donde se piensa que el verdadero poder es algo propio sólo del Estado. A este respecto, es interesante señalar la estima de Kierkegaard hacia san Agustín (*Diario XI*: 4037) que reconoce como reformador efectivo porque ha insistido sobre la elección que la gracia hace, en la historia, de algunos hombres, en contra de Lutero que afirma que ya los hombres son salvados por gracia. Pensamos que Kierkegaard afirma esto porque Agustín en el *De civitate Dei* reconoce la existencia de dos ciudades: la del Estado establecido y la ciudad com-puesta libremente por la competencia normativa de la libre subjetividad de los individuos co-operantes con la gracia. De este modo, consigue lo que Lutero no ha conseguido, es decir, la *desvinculación* del poder del “yo” (del laico y del cristiano) del Poder del Estado o, como se ha dicho de modo ambiguo, de “lo divino de lo terrenal” (Borisonik, 2014: 59).

2. Kierkegaard reconoce al individuo como *primum ius*, el *prius* existencial que precede a cualquier Estado en virtud de su competencia normativa. El individuo, en cuanto *generador de derechos com-puestos con otros*, se *pone* así como único baluarte contra el estatalismo y el clericalismo, contra un Estado y una Iglesia que pretendan definir a priori los contenidos de los derechos individuales. En este sentido, si Kierkegaard afirma que la verdadera existencia es la del individuo, se debería hablar de una inexistencia de un “Estado” o de una “Iglesia” si estos se entienden como unos superyo pre-existentes en sí mismos, como abstracción ontológica en la que hegelianamente todas las vacas son negras, pues sólo en el Estado o Iglesia (¡concebidos hegelianamente!) el individuo encontraría su existencia racional. Además, si como sostiene Kierkegaard existe sólo la razón subjetiva-existencial del individuo, no existe una “Razón de Estado” (*Raison d'État*) ni tampoco una “Razón de la Iglesia”. Existe sólo la razón del individuo, su autoridad de competencia individual *universal*. La Razón del Estado-Iglesia no es la suprema ley o la suprema razón, puesto que esto representaría una usurpación desleal de una autoridad de comando sobre la autoridad de competencia de la razón del individuo y, al mismo tiempo, sería una falsificación de lo que es la razón, puesto que la Razón del Estado-Iglesia no tiene razón.

3. Kierkegaard pone en cuestión la ontología clásica. Habría que preguntarse si el permanecer en esta concepción ontológica que entiende el ser estáticamente o en devenir, no favorece la afirmación de un pensamiento y de un lenguaje para el cual “El Estado”, “El Poder”, “La Iglesia”, continúan siendo nombres de esencias, de cosas que, en cuanto abstracciones, en virtud de sus identidades ontológicas prefijadas y ya hechas, inevitablemente no sólo son inimputables, sino que son inconciliables con

el individuo histórico y su competencia normativa. Al contrario, una ontología que reconozca el ser como acto (*esse ut actus*), como acontecimiento engendrado por el individuo permitiría la conciliación entre el poder normativo de este y el Poder (Estado-Iglesia) justamente a través de la imputabilidad de los beneficios *universales* producidos por esta competencia normativa. Por otro lado, cuestionaría cualquier estatalismo.

4. La condena de Kierkegaard de una razón objetivada que se aplica meramente a contenidos objetivos, lleva a preguntarse si el Estado puede ser un contenido objetivo del cual se debe tomar conciencia. En este sentido, no puede existir en el individuo un “sentido de Estado”, entendido como coincidencia de un saber y de un contenido objetivo-externo a la existencia del individuo. Esta toma de conciencia terminaría en el hegeliano Estado totalitario. Se podría decir que, para Kierkegaard, se debe volver a partir de la famosa boutade de Luis XIV: *L'État c'est moi*: es al individuo a quien compete una jurisdicción universal haciéndose imputable de todo lo que sucede en el universo.

5. La acusación por parte de Kierkegaard de un “dios nacional”, sugiere la necesidad de averiguar si en nuestros tiempos totalmente deschristianizados, no se ha llegado, por un paradójico retorno de lo removido, a afirmar la religiosidad del Estado entendido como “dios estatal” paternista. Se llegaría, por tanto, a una salvación secularizada de los hombres que mendigan al Estado el reconocimiento, la protección y el cumplimiento de derechos que ya no son entendidos como trabajo del individuo, sino como dádiva-complemento exigido del Estado. Habría que preguntarse, entonces, si el individuo reconoce en sí mismo la existencia, como legítima propiedad, de un *poder* y autoridad de competencia que se niega a recibir del Estado lo que de forma alguna es dominio del Estado.

6. En este sentido, Kierkegaard pone de modo serio la cuestión de qué es el *poder*, cuestión milenaria que aún no parece resuelta y que es determinante en nuestro tiempo⁵⁰. De hecho, se entiende aún de forma ontológica-sustantivada como “El Poder”, como un abstracto atributo ontológico que es atribuido de forma sagrada-religiosa al Estado (“el poder del Estado”) o a algunos sujetos “sagrados” (políticos, economistas, intelectuales, etc.) frente a los cuales el individuo sería un mero “profano”, excluido de los “juegos de Poder”.

⁵⁰ Para Guardini (1963: 15; 17) “cada época histórica se caracteriza por un elemento que alcanza una importancia especial” y en nuestros tiempos este elemento es el fenómeno antropológico del poder y la cuestión es “si el hombre será fuerte como es su poder” o sucumbirá.

7. Kierkegaard invita a volver a pensar en el significado de una *real* separación Estado-Iglesia que es, primeramente, un principio de pensamiento laico-filosófico, no religioso. Esto permitiría aclarar que la Iglesia consiste en *el individuo*⁵¹ que con su autoridad de competencia encuentra satisfacción en el encuentro con Cristo. De este modo, se trataría de afirmar siguiendo el pensamiento de Cristo (*Reddite ergo quae sunt Cæsaris, Cæsari: et quae sunt Dei, Deo*: Mt 22, 21) y de san Agustín, la existencia de dos “ciudades”: la que genera el individuo en el ámbito de lo que no es legalmente prohibido o comandado, y la del Estado entendido como una *constitución* libremente reconocida por los individuos, no como algo superior a ellos, sino como aporte-suplemento que ellos mismos componen individualmente. Dicho de otra forma, se trataría de afirmar que el individuo es *titular de un poder*, el de autoridad de jurisdicción universal y, en cuanto tal, es *suplemento* al Estado que, por sí mismo, está siempre en mal estado, sufre de impotencia si es considerado como una abstracción hegeliana. Por otro lado, esto significaría afirmar que el Estado no coincide con el *poder*, es decir, que no es un *complemento* salvífico de lo que le falta al individuo, de lo que este *supuestamente* sería impotente para generar.

8. Hay que señalar, además, que la cuestión propuesta por Kierkegaard de un Estado-Iglesia, aunque sea desmentida públicamente, es una de las razones que impulsa a los distintos credos cristianos a apoyar a los proyectos políticos, sobre todo, en período de elecciones (con consecuentes beneficios de *Poder*). Esta maniobra politiquera manifiesta la tentación de las iglesias que, aunque no reconociendo su impotencia, buscan apoyo, *estar en el ser* como decía Kierkegaard, en el Estado. Por otro lado, el Estado, aunque no reconozca su impotencia, se hace con gusto apoyar por las iglesias a través de las cuales recibe de algún modo una *investidura sagrada* que le sirve para legitimar su presupuesto poder.

9. Siguiendo a la acusación hecha por Kierkegaard a la politiquería clerical que es la que produce el Estado-Iglesia, habría que averiguar cuáles *razones filosóficas* han sustentado *históricamente* la formación de Estados-Iglesia. O sea, cómo se ha consolidado una politiquería que ha pensado en la oportunidad y conveniencia político-económico-ético-social-institucional de un Estado-Iglesia, cuyos funcionarios pregoneros serían obispos-sacerdotes-pastores prebendados, con consecuentes excomuniones hacia quienes no estén de acuerdo con la identificación de los valores del Estado con

⁵¹ Para Kierkegaard un testimonio de este individuo cristiano es el buen ladrón quien, mientras todos insultan a Cristo y se burlan de él en la cruz, lo reconoce como salvador (*Diario III*: 1246). En el mismo sentido, san Agustín escribe: “Lo que [esperaba] sólo el ladrón en la cruz, ahora lo esperaban todas las gentes que están derramadas por todo el orbe” (*De civ. Dei XV*, 8, 2. Cit. en Molteni, 2011: 26).

el cristianismo. Proceso que, a menudo, continúa de modo disfrazado en nuestros tiempos⁵² con la homologación de la predicación cristiana a los contendidos estatales de unos *presupuestos* derechos humanos. De este modo se llegaría a afirmar la identidad entre “buen cristiano” y “buen funcionario estatal”.

10. Finalmente, reconocer, como hace Kierkegaard, la competencia normativa de la libre subjetividad del individuo laico no sólo hace bien a la razón, sino que a la fe. Si esta no quiere caer en un fideísmo irracional debe reconocer que esta competencia normativa es la única capaz de dar un juicio de conveniencia acerca del acontecimiento cristiano. De hecho, lejos de tratar luteranamente la razón (la competencia normativa del sujeto) como “prostituta del diablo”, la fe de Kierkegaard no es irracional (Moltensi, 2010: 139-154), pues quiere verificar si es razonable confiar en la *autoridad* del acontecimiento cristiano juzgándola por sus frutos-beneficios: “¿Cómo sucede que se confía en esta autoridad? ¿Hay una razón para elegirla o es pura casualidad? En esta última hipótesis, la autoridad no es autoridad tampoco para el creyente si sabe que se trata de pura casualidad” (*Diario III*, 1009). Gilson escribe que para Kierkegaard:

la fe es una paradoja porque su objeto es la realidad del otro. Y, cuando decimos su realidad nos referimos al otro como *él mismo*, no lo que enseña, porque, aun cuando fuera un profesor, la fe no sería fe en lo que él dijera, sino fe en él. (...) La fe es conocimiento, por un sujeto existente, de un existente distinto del sujeto (1979: 197).

Estas afirmaciones no valen sólo para la fe, sino que *para la razón*. El acto de la razón y de la fe tienen un *igual contenido*: la imputabilidad de los actos puestos por otro sujeto, sea este Dios o un hombre. De hecho, para Kierkegaard,

Cristo expresa que era un hombre igual que los demás. Él vuelve lo divino *del todo commensurable* con el hombre común. Sin embargo, no se propone como objeto de una perezosa y estéril admiración o contemplación (*Diario IV*: 1798).

De hecho, la fe, como la razón, para Kierkegaard, es “la relación entre personalidades”, entre sujetos (*Diario X*: 3989). De aquí su dolor, pues llega a escribir que si Cristo volviera a este mundo ya no lo matarían, sino

⁵² Deuser (2003: 27) afirma que hoy en día las condiciones han cambiado, pues “vivimos en una sociedad que no conoce la pretensión de la iglesia en competencia con el poder del Estado”. Habría que preguntarse si esto es real y si, más bien, no hay una homologación Estado-iglesias.

que en la misma cristiandad establecida como Estado-Iglesia, “lo pondrían en ridículo: es el martirio de los tiempos de la inteligencia”, es decir, del sistema hegeliano proclamado en el Estado-Iglesia (*Diario V*: 2001). Para Kierkegaard, una razón patológica sólo puede producir una fe de funcionarios estatales o cléricales.

REFERENCIAS

- Aranguren, J. L. (1963). *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Occidente.
- Borghesi, M. (1983). *La figura di Cristo in Hegel*. Roma: Studium.
- Borghesi, M. (2007). *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid: Encuentro.
- Borisonik, H. (2014). La política negativa y el problema de la economía en el ingreso a la Modernidad. En F. Beresnák, H. Borisonik & T. Borovinsky (Eds.), *Distancias políticas: soberanía, Estado, gobierno* (pp. 55-73). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bousquet, F. (1997). Kierkegaard dans la tradition théologique francophone. En N.J. Cappelorn & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard revisited* (pp. 339-366). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Deuser, H. (2003). Kierkegaard e Lutero. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 6(1), 11-29.
- Fabro, C. (1980). Introduzione. En S. Kierkegaard, *Diario 1834-1855* (Vol. I). Brescia: Morcelliana.
- Fabro, C. (1983). Indici. En S. Kierkegaard, *Diario 1834-1855* (Vol. XII). Brescia: Morcelliana.
- Febvre, L. (1968). *Un destin, Martin Luther* (4 ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Gallas, A. (2002). E' Lutero un dialettico? L'evoluzione del giudizio di Kierkegaard sul Riformatore di Wittenberg. En G. Beschin, F. Cambi & L. Cristellon (Eds.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente* (pp. 387-409). Brescia: Editrice Morcelliana.
- Gilson, E. (1979). *El ser y los filósofos* (S. Fernández Burillo, Trad.). Pamplona: Eunsa.
- Gilson, E. (1984). *Dio e la filosofia* (M. Levi, Trad.). Milano: Editrice Massimo.
- Goñi, C. (2013). *El filósofo impertinente: Kierkegaard contra el orden establecido*. Madrid: Trotta.
- Guardini, R. (1963). *El poder. Un intento de orientación* (A. P. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Guadarrama.
- Hegel, F. (2008). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Caos, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Jaspers, K. (1959). *Razón y existencia. Cinco lecciones* (H. Kahnemann, Trad.). Buenos Aires: Editorial Nueva.
- Jolivet, R. (1950). *Introducción a Kierkegaard* (M. Rovira, Trad.). Madrid: Gredos.

- Jolivet, R. (1962). *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a Sartre* (A. Palacios, Trad.) Madrid: Gredos.
- Juan Pablo II (1998). *Fides et ratio*. Santiago: San Pablo.
- Kierkegaard, S. (1980-1983). *Diario 1834-1855*. (vol. I-XII; C. Fabro, Trad.). Brescia: Morcelliana.
- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (N. Bravo Jordán, Trad.) México: Universidad Iberoamericana.
- Lukács, G. (2002). *L'anima e le forme* (S. Bologna, Trad.). Milano: Se.
- Maritain, J. (2006). *Tres reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau* (A. Álvarez de Miranda, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Marx, K. (1983). Trabajo asalariado y capital. En K. Marx, *El Manifiesto Comunista y otros ensayos* (pp. 63-102). Madrid: Sarpe.
- Möhler, J. A. (2000). *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Madrid: Cristiandad.
- Molteni, A. (2010). *Arrenimento cristiano e modernità nel Diario di Kierkegaard*. Udine: Editrice Leonardo.
- Molteni, A. (2011). La Iglesia en el mundo según el *De civitate Dei* de san Agustín. *Anales de Teología*, 13(1), 7-39.
- Nietzsche, F. (1981). *El Anticristo* (8 ed.; A. Sanchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2004). *La gaya ciencia* (A. Varela, Trad.). Buenos Aires: Gradifco.
- Pareyson, L. (1998). *Kierkegaard e Pasal*. Milano: Mursia.
- Perlini, T. (1968). *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*. Roma: Ubaldini.
- Ricca, P. (1985). Lutero e Kierkegaard. En S. Minelli (Ed.), *Kierkegaard. Esenzialismo e dramma della persona* (pp. 39-65). Brescia: Morcelliana.
- Sabine, G. H. (1999). *Historia de la teoría política* (V. Herrero, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Socci, A. & Cappelletti, L. (1993). *Cristiani. Vite di santi*. Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- Spera, S. (1985). Ambiguità e inconclusività della politica nel pensiero di Kierkegaard. En S. Minelli (Ed.), *Kierkegaard. Esenzialismo e dramma della persona* (pp. 67-91). Brescia: Morcelliana.
- Steffes, H. (2008). Luther und Kierkegaard. Oder: Der Reformator und das Polizeitalent. En C. Danz & R. Leonhardt (Eds.), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (pp. 169-200). Berlin-New York: De Gruyter.
- Svensson, M. (2001). Introducción. En S. Kierkegaard, *La época presente* (pp. 11-36). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Svensson, M. (2013). *Polemizar, aclarar, edificar: el pensamiento de Søren Kierkegaard*. Barcelona: Editorial CLIE.
- Tamm, D. (2014). Kierkegaard. le Philosophe, le Juge et le Droit. *Oñati Socio-legal*, 4(6), 1156-1166.
- Troeltsch, E. (1951). *El protestantismo y el mundo moderno* (E. Ímaz, Trad.). México: Fondo de cultura económica.

- Várnagy, T. (2000). El pensamiento político de Martín Lutero. En A. Boron, A. Paratti & R. Dri. *La filosofía política clásica: de la Antigüedad al renacimiento* (pp. 223-253). Buenos Aires: Eudeba.
- Willey, M. (2013). *La formation de la pensée juridique moderne* (2 ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Wahl, J. (1938). *Études kierkegaardien*nes. Paris: Fernand Aubier.
- Wahl, J. (1989). *Kierkegaard* (2 ed.; J. Rovira Armengol, Trad.). México: Universidad autónoma de Puebla.
- Weber, M. (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe.
- Widow, J. A. (2014). *La libertad y sus serridumbres*. Santiago: RIL editores.

Sumario: Introducción; 1. Una premisa fundamental. Filosofía de los actos del individuo-Lutero; 2. Razones político-filosóficas del Estado-Iglesia; 2.1. Una concepción confusa del Poder; 2.2. El triunfo del número: la comunidad por sobre el individuo; 2.3. El Estado-Iglesia productor de felicidad para los individuos; 3. Las razones estrictamente filosóficas del surgimiento del Estado-Iglesia; 4. Conclusiones y cuestiones abiertas; Referencias.