

LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION Y EL FENOMENO RELIGIOSO

(ERNST TROELTSCH Y LA REFORMA PROTESTANTE) (*)

II

I. LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO MÁGICO

En el año 1970, después de un simposio celebrado en la «Ecole pratique des Hautes Etudes», un grupo de especialistas en ciencias de las religiones reunió sus aportaciones en doce textos con una documentación extremadamente rica. Estos trabajos fueron sometidos a un análisis crítico por Antoine Saucerotte (1).

El estudio de la escuela funcionalista de Durkheim y de Radcliffe Brown y la escuela estructuralista conduce a R. Bastide a la conclusión de la necesidad de abordar con nuevos planteamientos el debatido problema de una nueva etnología religiosa. Para el funcionalismo, la religión cumple una misión de tipo «real»: contribuir al funcionamiento del sistema social total (2). La aparición de nuevos elementos psicológicos estudiados por Malinowski, permite a este autor aventurar la tesis de que la función del pensamiento mágico es arrancar de los espíritus el sentimiento de ansiedad. En el origen de la magia como en el de la religión prima pues una función que esencialmente podría considerarse como de seguridad. Las manifestaciones externas, ritos y ceremonias, aseguran frente a la individualidad la solidaridad del grupo frente a

NOTA.—La primera parte de este estudio apareció en el número 204 (noviembre-diciembre de 1975) de la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS.

(*) Mi agradecimiento a don ANGEL ALVAREZ MORALES por su colaboración.

(1) *Y a-t-il une crise des sciences des Religions? Reflexions sur une "Introduction aux sciences humaines des religions"*, por ANTOINE SAUCEROTTE. De los doce estudios recogidos en esta obra me voy a referir al artículo de R. BASTIDE: «L'état actuel de la recherche en ethnologie religieuse», siguiendo las líneas generales sostenidas por A. SAUCEROTTE.

(2) Véase JOSÉ SÁNCHEZ CANO: «La sociología de la religión y el concepto de religión», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 204, noviembre-diciembre de 1975.

un peligro inesperado, que contribuirá a crear un sentimiento de seguridad. Donde el hombre puede usar de sus conocimientos y su técnica la magia es inoperante, mientras que en situaciones de inseguridad y peligro, no fácilmente explicables por la razón, aparece un complicado ritual tendente a una afirmación de la seguridad y a la obtención de buenos resultados. Se aprecia una incipiente coexistencia entre magia y racionalidad.

La función del rito mágico es, en definitiva, una consecuencia aseguradora, gracias a un ceremonial que compensa un conjunto de frustraciones, de presiones susceptibles de «hacer estallar el orden social».

Así, pues, para A. Saucerotte, en su crítica a R. Bastide, «La etnología religiosa, sin pretender erigirse en ciencia de todos los hechos religiosos se inscribe en el marco más amplio de la antropología, por el hecho de que se fundamenta en manifestaciones inconscientes (ansiedad y deseo de seguridad)». La etnología religiosa, según Saucerotte, está capacitada para emitir un juicio acertado sobre la «religión cerrada», pero no podría, en opinión de R. Bastide, hacer llegar a conclusiones finales sobre la individualización del fenómeno religioso, para lo cual se hace imprescindible la dialéctica yo-otro. Y es en este proceso dialéctico donde el «sobreyo» encarna él mismo las trabas sociales pero interiorizadas.

En estas premisas es factible la posibilidad de una antropología totalizante. Levi-Strauss, desde su posición incardinada al estructuralismo, dedicado como tal al problema de la mitología, ha intentado una aproximación a la definición del mito, que para él es el plano de la realidad, un lenguaje que evoluciona hacia el intelectualismo. Levi-Strauss constata, en efecto, que «la importancia de la brujería disminuye progresivamente a medida que pasamos de las sociedades fragmentarias a las jefaturas, y después a las estructuras feudales y a las monarquías centralizadas» (3). Todo mito «se compone de varios códigos mezclados en un mismo relato (sistemas o códigos pueden ser de naturaleza muy diferente, geográfica, cosmogónica, botánica, técnica, sociológica)». Pero «si consideramos un amplio conjunto mitológico en el que se pueden utilizar las leyes lógicas de transformación», estos códigos mezclados forman verdaderos sistemas (4).

Así pues, el mundo del mito deviene en una manifestación superior que no implica ser el simple reflejo de las instituciones sociales. La transformación presupone el paso de un planteamiento individual a la conversión en «universo del pensamiento», y el problema estriba en buscar una metodología que nos permita hallar las leyes psicológicas que condicionan el surgimiento,

(3) A. SAUCEROTTE: Op. cit., pág. 16.

(4) Ibid., pág. 16.

creación y desarrollo de las obras culturales, leyes que son las «formas inconscientes de nuestro espíritu a través de las creaciones de este último» (5).

El problema esencial pasa a ser el de las estructuras mentales inconscientes: «se trata... de reconciliar sobre una base amplia y más sólida que la de Kant el analítico de la razón trascendental. A través de este proceso de reflexión se manifestaría el papel del "pensamiento simbólico". Punto de vista muy semejante al de la *Gestaltpsychologie*».

Levi Strauss, a partir de este momento, se aleja de la efectividad pura, la cual no desaparece, sino que permanece en forma de seguridad, y en una segunda etapa como comunicabilidad. La comunicabilidad tiene como fin asegurar al hombre un mayor dominio sobre la naturaleza o, en el supuesto de fracaso, elaborar mitos colectivos compensadores. La intelectualización creciente del mito procede del funcionamiento de este método de pensar.

El mito, al desarrollarse el pensamiento profano, no queda ya limitado al objeto religioso del que partió Levi Strauss, y los mitos religiosos, señala Saucerotte, no son más que un subconjunto del conjunto general de la mitología. El padre Schmidt, sostiene que al subconjunto de los mitos religiosos e interfiriendo con ellos se une progresivamente el de los mitos filosóficos y posteriormente científicos —el mito evoluciona así de lo puramente mágico a lo racional—. A través de este complicado proceso, Levi Strauss llega finalmente a la elaboración de un conjunto general en el que el mito se define como «racionalización, ideología, filosofía del universo» (6). El mito se intelectualiza en función de la evolución de la historia y lo religioso, afirma Levi Strauss, no es más que un material, como los sistemas de parentesco.

Al llegar a este punto surge la fuerza singular del marxismo en cuanto antropología. La lingüística contemporánea nos muestra que el estudio científico del lenguaje, cuyas reglas y material son el pensamiento consciente mismo, conduce a una superación de la estructura sincrónica y a instalarse en una estructura nueva, la diacronía (7).

Ahora bien, toda concepción del mundo elaborada en función del tiempo irreversible y de lo que Guillaume llama el «eje de sucesividades» conduce necesariamente a atribuir a todo mito, incluso intelectualizado, un valor relativo al momento de la historia en que fue elaborado. Y esta relativización del mito se efectúa, para los teóricos marxistas, en función de la historia material, es decir, del proceso de la evaluación del complejo socio-económico.

(5) Ibid., pág. 16.

(6) Cit., por A. SAUCEROTTE: Op. cit., pág. 17.

(7) Ibid., pág. 17.

Saucerotte concluye su crítica a Bastide afirmando que el marxismo se convierte de esta forma en la única concepción adecuada a las exigencias de un pensamiento totalmente desmitificado.

2. EL PROTESTANTISMO Y EL MUNDO MODERNO. EL PLANTEAMIENTO DE ERNST TROELTSCH

a) Racionalización y secularización

Algunos estudiosos del mundo moderno —Thode, Noshorm, Ferguson, Boran, Burckhard, Meinecke, Von Martin—, a través de sus publicaciones, niegan que la razón surgiera repentinamente en el siglo XVII. Spengler ha insistido en la relación constante entre el cristianismo primitivo y la religiosidad antigua. No obstante, hay también notables diferencias. Por encima de estas semejanzas hay una vivencia de novedad en el cristianismo ante la vida política y religiosa.

Se ha insistido también en la inexistencia de una actitud completamente opuesta entre el hombre medieval y el moderno. Han sido los autores cristianos quienes han señalado como frente a la noción de que el hombre moderno adoptaba una actitud diferente a la del hombre medieval, ya los franciscanos habían iniciado el ataque contra las formas de vida existentes.

Max Weber lleva a cabo una interpretación del mundo europeo, afirmando que el principio de la razón aparece ya desde muy antiguo en Europa. Esta racionalidad iniciada en Grecia, sustenta de modo subyacente al mundo medieval. En el *Rapto de Europa*, Luis Díez del Corral sostiene que no hay nada equivalente a la construcción racional del Derecho canónico en la Europa medieval, dando la razón a Weber.

El reino de la razón, dice Hans Freyer, comienza en medio del reino de Dios, pues no es algo distinto, sino una construcción dentro de él. Que la razón se haga paz, contentando a Dios, es una idea europea.

El término secularización no implica una descristianización del mundo. La secularización del mundo occidental empieza ya desde muy antiguo. Aparece en San Agustín y en Duns Escoto; Suárez seculariza la vida del individuo más que Santo Tomás. El mundo político hasta Santo Tomás no tenía autonomía, unos principios *per se*, dependía de lo religioso.

Por lo tanto, el mundo moderno, que arranca de una crisis, va a proseguir el racionalismo del pensamiento político medieval, y va a tener una radical autonomía, una total independencia. El Renacimiento extrema el sentido racional de la vida ya descubierto. Pero ese mundo renacentista hasta mediado el siglo XVII no consigue una racionalidad unitaria. Antes va a ser

una racionalidad que en ciertos aspectos es más irracional de lo que era en el mundo medieval. La reforma protestante presupone una irracionalidad. Durante cien o doscientos años la racionalidad del mundo europeo es bastante dudosa, no completa.

El humanismo renacentista tiende a la erudición y al intelectualismo. La antigüedad ha estado siempre más o menos presente para el hombre occidental. La poesía, por ejemplo, busca sus fuentes en los clásicos. Pero, incluso los negadores de los clásicos estaban determinados por ellos. Nietzsche, que ha estudiado a fondo el mundo antiguo, afirma que casi todas las épocas y formas de cultura han querido deshacerse de los griegos, porque todo lo que hacían ellos era rutinario. Algunos historiadores como Spengler y Prumm han tratado de rescatar a los grandes artistas del Renacimiento mostrando que su arte es completamente nuevo y contrario al arte greco-romano.

Lo cierto es que lo occidental no es lo único ligado con vínculos filiales a la antigüedad. En el caso de Occidente aparece una mezcla de ingredientes que le ha dado rasgos de originalidad. Los hombres modernos si no hubieran tenido la experiencia del mundo antiguo hubieran tenido que vivirla de nuevo, empezando por el principio. En consecuencia, el amplio movimiento que despertó la conciencia europea no fue exclusivamente el humanismo, sino el fenómeno religioso conocido con el nombre de protestantismo, el cual tampoco se explicaría sin el primero. Las utopías, como producto del movimiento humanístico, no están exentas en los textos religiosos, así, la tecnocracia de Calvino o las comunidades del milenio reflejan el espíritu que animaba los esquemas utópicos, como ha señalado Mannheim.

Desde el marco de una perspectiva histórica limitada, el protestantismo debe ser entendido como una herejía más comparable a las que surgieron en la Edad Media. Estas herejías, se debilitaron o desaparecieron no sólo por la eficacia de los Tribunales de la Inquisición, sino porque su concepción religiosa del mundo se aproximaba a la de los ortodoxos.

La política renacentista crea las condiciones adecuadas para que se produzca una herejía con éxito. La institución monárquica, uno de los ejes del mundo medieval, sobre todo desde finales del siglo X, va a utilizar el saber de los juristas y del Derecho romano. Pero también se van a salvar las formas germanas. La lucha entre la Monarquía y el principio representativo da lugar al fraccionamiento, impidiendo la formación del Estado nacional. Así, Alemania e Italia sólo adquieren categoría de Estado nacional en el siglo XIX. Este fraccionamiento es el resultado del peso de dos instituciones del mundo medieval: el Imperio y el Papado. La alianza de los reformistas con el poder secular alcanzará tales dimensiones, que los historiadores dejan de llamar a la época Renacimiento para llamarla Reforma, aunque la Reforma es una conse-

cuencia inmediata de la nueva concepción del mundo impuesto por el Renacimiento.

El mundo medieval ha de verse desde dos puntos de vista: el de la dualidad y el de la unidad.

Hay una dualidad entre dos polos, de un lado el universalismo y, frente a este polo, el otro del particularismo. El hombre se siente ligado, de un lado, a su feudo, a su tierra, y de otro, se considera miembro de un universo cristiano. El sentido de lo particular y lo concreto junto con su universalidad es más agudo en la Edad Media.

Otra dualidad es entre lo político y lo religioso, entre el Imperio y el Papado. Esta distinción viene de San Agustín, pero a fines del siglo XV esta distinción se institucionaliza.

Una tercera dualidad es la existente entre el mundo romanizado y los germanos. El elemento germano que inunda las provincias romanizadas representa un estrato superpuesto entre estas provincias.

Un cuarto rasgo de dualidad es consiguiente al desplazamiento geográfico, que se realiza hacia el interior del continente; la cultura se desplaza desde el Mediterráneo al centro de Europa, pero sigue subsistiendo la ciudad mediterránea. El elemento principal, predominante, es el campesino, pues las ciudades están encuadradas en un estilo de vida agrario.

La quinta dualidad es la dualidad entre pensamiento político y realidad política. El pensamiento político está expuesto por los teólogos, es un pensamiento demasiado abstracto que no se corresponde con la realidad. En la práctica todo ese mundo en ebullición está sometido a un orden universal. Por eso es necesario saber enfocar el mundo medieval. Si lo vemos bajo el prisma de Juan de Salisbury y Tomás de Aquino sólo tenemos la estampa de un mundo ideal.

El contenido esencialmente espiritual de la mayoría de estos factores potencian una cultura eclesiásticamente dirigida y, por consiguiente, todo el período precedente a la Reforma está caracterizado por una cultura esencialmente eclesiástica.

Con el renacimiento las ideas culturales autónomamente engendradas se enfrentan a la autoridad eclesiástica. La legislación de las nuevas autoridades se funda siempre en una convicción puramente autónoma y racional.

El universalismo cristiano es sustituido por un individualismo que mantiene sus convicciones, opiniones, teorías y fines políticos. La relatividad y la tolerancia humanas sustituyen a la infalibilidad divina y a la intolerancia eclesiástica.

Ernst Troeltsch aclara este punto: «En vez de la revelación gobernó la ciencia, y en lugar de la autoridad eclesiástica, la creación espiritual encau-

zada por los nuevos métodos. De aquí surgió el carácter científico —racionalista— de la cultura moderna, con el cual el individualismo se ejerció unas veces libremente, y otras, como es natural, comenzó a limitarse. El heredero de la teología, su antagonista y, al mismo tiempo, su réplica, fue el sistema natural-racional de las ciencias y de las ordenaciones de la vida del llamado racionalismo» (8).

Estas características del espíritu moderno vienen complementadas por otras que pertenecen al dominio de circunstancias y relaciones puramente reales. Se trata, en definitiva, de la formación de las monarquías absolutas con sus gigantescos aparatos militares, que destruyen el sueño de un Imperio eclesiástico universal, se trata del desarrollo de la economía capitalista moderna y el desarrollo de nuevas clases sociales engendradas por estas nuevas situaciones. Todo ello se une a los nuevos planteamientos espirituales que provocan el resquebrajamiento del viejo sistema y su ética. Esto no fue posible en la Edad Media, justamente porque los hombres medievales se ponen a imitar al Imperio romano en una circunstancia que no lo permitían —no había una economía monetaria, ni jurisprudencia, ni una minoría directiva como la romana—. Ortega señala que ésta es una de las causas por las cuales no ha habido Imperio en Europa. Por eso, cuando se descubren los *Pandectas* y se pretende sacar de ellos instrumentos políticos imperiales y adaptados a las circunstancias jurídicas medievales, lo que se hace es ir contra el Imperio y fortalecer las monarquías nacionales modernas.

La economía ensancha su horizonte y sus posibilidades son más amplias, ya que la economía doméstica y la esclavitud son sustituibles por la economía nacional cerrada, en un intercambio internacional por medio del dinero y el crédito. La aglomeración de la población, la centralización de los medios de producción y la concentración de la propiedad en pocas manos, aceleró la centralización política.

La aparición del sistema burgués va ligado al descubrimiento de América, la apertura de Asia y el consiguiente desarrollo de mercados mundiales. Marx y Engels han señalado que «la necesidad de ensanchar constantemente los mercados impulsó a la clase capitalista a extenderse por todo el globo. La producción y el consumo adquirieron carácter cosmopolita. Y esto originó una interdependencia entre las naciones. Las creaciones intelectuales se hicieron también internacionales y se empezó a desarrollar una literatura universal. Las naciones más bárbaras son atraídas a la civilización» (9).

(8) E. TROELSCH: *El protestantismo y el mundo moderno*, 3.^a edición, Fondo de Cultura Económica, 1967, pág. 18.

(9) KARL MARX y F. ENGELS: *Communist Manifest*, Ed. Rand School, 1919, página 10.

De todo esto y como consecuencia de la división del trabajo surge una estratificación social completamente distinta, que ha acarreado, junto al burocratismo político y militar, el fenómeno completamente nuevo de la burguesía capitalista y culta, y que hace posible que la población trabajadora libre se afane no sólo por una igualdad jurídico-formal, sino también real. Y es precisamente la clase capitalista la que dará al proletariado la posibilidad del cambio al solicitar su ayuda en las disputas del capitalista con los de su país o de otros países. Es decir, la clase directiva suministra al proletariado sus propios elementos de educación general y política (10).

En el año 1600 Europa sólo conocía en el campo científico el principio de Arquímedes. A partir de este momento se va a desarrollar la ciencia que utilizó las matemáticas en expresión de Whitehead, como instrumento en que está escrito el libro de la naturaleza. El Renacimiento implica una afirmación del legado científico de la antigüedad al mismo tiempo que una revisión de la antigua ciencia. K. Lowith ha señalado este punto. «A partir de Bacon y de Descartes, la ciencia no es ya aristotélica exclusivamente, sino ciencia operativa, práctica y utilizable para el dominio técnico de la naturaleza por parte del hombre. *Scientia et potentia in idem coincident* (11).

El sistema educativo y la imprenta han permitido que la ciencia se convierta en una potencia práctica efectiva, en un medio para la lucha por la existencia accesible a las diferentes capas sociales de la sociedad. La ciencia natural racionaliza la naturaleza en amplitud e intensidad y, ya es posible, hablar de un efectivo dominio espiritual de la naturaleza. Al mismo tiempo, la técnica liberada ya de los planteamientos empíricos que descansan en un conocimiento «legal» pueden seguir desarrollándose indefinidamente.

Finalmente, en el mundo moderno el individualismo se arraiga profundamente en su íntima índole metafísica.

No se trata de la continuación y ampliación del racionalismo o del escepticismo antiguo ni es la conciencia espiritual del alma del platonismo y del estoicismo antiguo, que estrechamente fusionados con el cristianismo, vieron crecer ese mundo. Ciertamente que ambas cosas fueron renovadoras y renovadas en el Renacimiento y, desde ese momento, han ejercido una notable influencia.

Troeltsch analiza los supuestos del individualismo al escribir: «La base del individualismo moderno se halla, en primer lugar, en el Renacimiento. Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indi-

(10) Ibid., pág. 14.

(11) K. LÖWITZ: *Dios, hombre y mundo desde Descartes a Nietzsche*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1956, pág. 63.

rectamente en todo nuestro mundo y que presta un cimiento metafísico a las ideas de libertad, de personalidad, del yo autónomo, y que sigue operando aún en esos casos de discusión y de negación del fenómeno» (12).

Y es precisamente el proceso de elaboración de este individualismo lo que configura y da significación al protestantismo. Su transmisión al amplio aspecto de la vida general resulta claro que ha tenido que cooperar de modo considerable en la creación del mundo moderno.

Los fundamentos del mundo moderno en lo que respecta al Estado, la sociedad, la economía y el arte se genera con independencia del protestantismo. Se trata, como ya hemos indicado, de una simple continuación de los desarrollos de la baja Edad Media y, en parte, del Renacimiento, especialmente del Renacimiento asimilado por el protestantismo. Esta recepción fue lograda en las naciones católicas, como Austria, Italia, España y, especialmente, Francia, después que hubo surgido el protestantismo y junto a él. No obstante, se hace difícil negar su gran influencia y significación en el origen del mundo moderno.

b) *Viejo y nuevo protestantismo: calvinismo y luteranismo*

La reforma protestante ha sido simplificada por los historiadores y sociólogos de la religión, encuadrando bajo un mismo concepto tanto sus principios como su actualidad. Troeltsch ha analizado con espíritu crítico el fenómeno del protestantismo llegando a la conclusión de que se ha cometido un error esencial. En unas cuantas páginas muy densas rompe con los viejos esquemas y nos presenta toda una diferenciación sobre los dos tipos de protestantismo que según él deben distinguirse. El viejo protestantismo, anclado en la cultura eclesiástica y sobrenatural, sin jerarquía, descansando en una autoridad directa y rigurosamente delimitable, diferenciable de lo secular. Todo ello aun reconociendo la interioridad de su sentir y pese a su sacerdocio universalista.

La fuerza milagrosa de la Biblia sustituye a la jerarquía y a la encarnación de Cristo que en ella se prolonga. La Biblia es una fuente en perpetua producción: la prolongación protestante de la encarnación de Dios.

El protestantismo primitivo luterano y el calvinismo representan, pese a su oposición de la doctrina del libre albedrío católico, una genuina cultura eclesiástica, en la línea de la ortodoxia medieval, y trata de encuadrar el estado.

(12) E. TROELTSCH: Op. cit., pág. 26.

la sociedad, el derecho, la educación, la economía y la ciencia según los criterios sobrenaturales de la revelación. Siguiendo los criterios de la Edad Media, incorpora la *Lex Nature* como idéntica, originalmente, con la ley de Dios. Troeltsch escribe a este respecto «... desde fines del siglo XVII, el protestantismo moderno ha entrado en el terreno del estado, que admite una paridad religiosa o que es religiosamente indiferente, y ha transferido en principio la organización religiosa y la formación de la comunidad religiosa a la espontaneidad y a la convicción personal, reconociendo fundamentalmente la diversidad de convicciones y comunidades religiosas que conviven unas junto a otras» (13).

Troeltsch sostiene la tesis de que el viejo protestantismo niega la validez de la idea de una cultura eclesiástica y la no admisión de semejante tipo de la necesidad de cultura en la revelación. A lo anterior se añade, extraído de ahí por la Iglesia, una cristianización de la vida en forma más o menos coactiva.

El protestantismo nuevo al realizar la idea de una cultura de base estrictamente eclesiástica, pudo poner en funcionamiento, como principios genuinamente protestantes el fomento, en conciencia, de la crítica histórica-filosófica.

Para el viejo protestantismo era causa de condena la formación de comunidades libres del estado y la doctrina, a través del «naturalismo», así como la doctrina en la convicción e iluminación, mediante el «entusiasmo fanático». Estas posiciones las modifica sustancialmente el nuevo protestantismo reconsiderándolas de una manera epistemológica.

Troeltsch analiza una última diferenciación entre un tipo y otro de protestantismo. En el viejo protestantismo nos encontramos con dos puntos de vista perfectamente definidos: luteranismo y calvinismo. Esta diferencia no es el resultado de los distintos ambientes culturales en que ambos crecen y se desarrollan, sino que la diferencia es necesario buscarla en la personalidad de Lutero y Calvino, así como una situación de totalidad significadamente diferente.

Estas diferencias no sustanciales que en un principio se presentan como conceptos diferentes, devienen posteriormente en un desarrollo propio que las va a hacer diverger especialmente, tanto que no es factible la admisión de un solo tipo de protestantismo en razón a su religiosidad ética, sino que estamos ante dos tipos de protestantismo diferentes.

Troeltsch considera primordial el análisis psicológico como base de diferenciación del calvinismo y el luteranismo. «... Para nuestra cuestión —escribe Troeltsch— la significación del calvinismo es mucho mayor que la del

(13) Ibid., pág. 31.

luteranismo y será menester un frío análisis psicológico para destacar en cada caso la conexión pertinente» (14).

En la formación del mundo moderno ambas posiciones han seguido direcciones muy diversas, y como el desarrollo del calvinismo ha supuesto una ruptura con el luteranismo conservador, hasta el punto, como mostró Max Weber, de convertirse en una potencia universal, tenemos que llegar a la conclusión de que en todas las cuestiones éticas, de organización, económicas, políticas y sociales, su significación e influencia han sido mayores.

c) *Protestantismo: prolongación de planteamientos católicos*

La iniciación del protestantismo y el punto de arranque de Lutero al efectuar la reforma de la Iglesia, desde una perspectiva eclesial dogmática, supone un planteamiento fundamentado en la ortodoxia, una transformación de algunos postulados del catolicismo a los que se trata de ofrecer una nueva respuesta. Y es precisamente esa respuesta la que va a producir consecuencias histórico-religiosas radicales y sólo cuando se produce la descomposición de la primera forma de protestantismo se manifiesta que esas consecuencias iban más allá de la simple contestación a viejas cuestiones.

Las palabras de Lutero sobre el origen del protestantismo son reveladoras: «... Hasta que apiadándose Dios de mí, mientras meditaba día y noche, se me alcanzó el sentido de la expresión, a saber: la justicia de Dios se revela en El como está escrito: el justo vive de la fe. En aquel momento comencé a entender la justicia de Dios como la justicia por la que el justo vive por don de Dios, es decir, por la fe; y que éste era el sentido: por el Evangelio se revela la justicia de Dios, es decir, la justicia pasiva, por la que Dios misericordioso nos justifica mediante la fe, como está escrito. El justo vive de la fe. En ese momento sentí que realmente había nacido de nuevo y que había entrado en el paraíso por las puertas abiertas de par en par. A partir de ese momento la escritura según la recordaba de memoria e iba deduciendo la analogía con otras expresiones como: la obra de Dios, es decir, la que Dios realiza en nosotros; el poder de Dios, con el que nos hace poderosos; la sabiduría de Dios con la que nos hace sabios; la fortaleza divina, la salvación divina, la gloria divina» (15).

(14) *Ibid.*, pág. 35.

(15) M. LUTERO: «Los grandes escritos reformadores», del *Comentario a la epístola a los romanos*, Ed. Paidós, 1967, pág. 56.

El protestantismo va a realizar una transformación revolucionaria en la concepción individual de la relación hombre-Dios: responderá a la cuestión de la certeza de la salvación remitiéndonos a una fe sencilla y radical dentro de la decisión personal, nos da la certeza del perdón de los pecados en Cristo gracias a la sobrenatural revelación divina de la Biblia, y saca de esta certeza todas las consecuencias éticas de la reconciliación y la unión de Dios con el alma del hombre. Al mismo tiempo rechaza la jerarquía salvadora de la iglesia sacerdotal y el valor de los sacramentos apoyados en la voluntad.

Entre el nuevo y el viejo protestantismo existe un elemento común originario: la predestinación. La predestinación se transforma en el punto omega de la doctrina protestante en interés de la certeza de la salvación. Esta coincidencia prioritaria se da tanto en Lutero como en Zwinglio y Calvino. Troeltsch aclara estas convergencias al escribir: «... el calvinismo ha ido convirtiendo de modo creciente esta doctrina en el gozne de su sistema y ha recogido de ella para sus grandes luchas universales la fuerza firme que le suministra la conciencia de la elección, pero ha sacrificado para ello la racionalidad y la bondad universal del concepto de Dios, mientras que el luteranismo ha ido debilitando la doctrina de su predestinación para proteger esas ideas, pero con esto ha ido despojando a sus pensamientos del temple heroico y acerado» (16).

El protestantismo pretendía una reforma global de la iglesia y sólo ante la imposibilidad de imponer su idea con la ayuda de los Gobiernos tuvo que renunciar a ese ideal, sin renunciar a la idea de la Iglesia como una institución sobrenatural salvadora. Únicamente no admite el derecho divino de la jerarquía y la subordinación del poder estatal, pero mantiene la idea de la iglesia como instituto sobrenatural de salvación aunque lo constituye, únicamente, a base de la Biblia.

El problema contemporáneo de las relaciones entre iglesia-estado no existe para el protestantismo. No se trata de dos organizaciones separadas, sino únicamente dos funciones diferentes, dentro de un mismo cuerpo social indivisible: el *corpus christianum*.

Desde Martín Lutero la palabra autocefalia ha contribuido a desarrollar el deseo de multitud de cristianos que aspiran a tener una Iglesia nacional absolutamente nacional. Por ello autocefalia tiene un sentido marcadamente sacramental, como si fuera un dogma, o la misma confesión de fe. En este sentido cabe apreciar en el protestantismo una fuerte tendencia a la autocefalia. «... Reforma, restaurar la forma, volver al estado primitivo de la Iglesia, ha sido la misión de los grandes reformadores. Sólo unos pocos de estos reformadores han creado algo verdaderamente nuevo. El método empleado no ha sido siem-

(16) E. TROELTSCH: Op. cit., pág. 40.

pre lo suficientemente ortodoxo... La mejor demostración de ello es la consideración objetiva del movimiento reformista iniciado por Lutero y la historia del movimiento autocefalista ucraniano» (17).

La consideración del protestantismo como autocéfalo implica una diferenciación del concepto de Iglesia autónoma. La Iglesia autocéfala es independiente; la segunda goza de una independencia relativa. Con lo anterior deseo expresar que la diferencia fundamental entre la Iglesia autocéfala y la autonomía radica en que, al ser declarada la autocefalia eclesiástica, no existe posibilidad de intervención de cualquier tipo, por parte de otra iglesia, en la que respeta al gobierno y la administración de los asuntos eclesiásticos; mientras que la iglesia de simple autonomía admite ciertos grados de dependencia, con respecto a la Iglesia de la cual se ha separado canónicamente. Esta dependencia se refiere a determinados aspectos particulares, pero los más frecuentes hacen referencia al derecho que se reserva la «Iglesia madre» de ordenar y aprobar al supremo jerarca de la Iglesia autónoma la obligación de pedir los Santos Oleos y conmemorar en la liturgia al primado de la Iglesia madre.

La diferencia entre la Iglesia autocéfala y autónoma es capital, ya que los autocefalistas recurren a la historia para probar la necesidad de la autocefalia eclesiástica, aferrándose a la máxima de que antiguamente todas las iglesias eran autocéfalas en el sentido estricto de la palabra, y siguiendo esta máxima interpretar todos los documentos históricos que hablan de la simple autonomía (18).

El luteranismo a pesar de su carácter renovador comprendió que sus verdaderas pretensiones reformistas llegaban más lejos de lo que intentaba alcanzar. En todo momento se inclinó ante las autoridades y propulsó el desarrollo absolutista de los principados alemanes. Por el contrario el calvinismo fue menos conservador, más activo y agresivo, y también más metódico y riguroso. La República fundada por Calvino, discípulo de humanistas y juristas, se hallaba impregnada de racionalismo. Acomoda su Iglesia en el *corpus christianum* común, admite la sumisión del clero a la autoridad civil, pero crea todo un cuerpo de doctrina con una autoridad bíblica constituida eclesiásticamente que prácticamente hacía de la Iglesia un poder autocéfalo.

El calvinismo es el campo del dogma, es de una espiritualidad superior al luteranismo, pero en la práctica es inflexible e intransigente, acogiendo a las reglas bíblicas y buscando consejo en el Antiguo Testamento.

(17) JOSÉ SÁNCHEZ CANO: «La nacionalidad y la consagración conciliar en la Iglesia ortodoxa ucraniana», en *Revista Española de la Opinión Pública*, 1974, pág. 309.

(18) *Ibid.*, págs. 262-63.

Esta fue, probablemente, la causa principal que le permitió pasar sin traumas del Viejo al Nuevo mundo. Mientras tanto el luteranismo sucumbió primeramente en manos de un territorialismo no eclesiástico, pasando en una segunda etapa a que el mundo civil lo subsumiera en un estado eclesiástico, una iglesia abandonada artificialmente en sus relaciones jurídicas y moviéndose entre la autocefalia y la autonomía.

El Evangelio protestante, al igual que el católico, es fundamentalmente ascético, a pesar de no rechazar los motivos seculares. Este ascetismo niega el mundo íntimamente y desde dentro sin abandonarlo por fuera. En el ascetismo del luteranismo predomina el espíritu idealista de Lutero. La ausencia de reglas, de planes trascendentes, de leyes, se sustituye por la conciencia individual. No hay racionalización ni disciplina, sólo sigue siendo una fuerza libre del sentir.

El ascetismo calvinista es agresivo y activo, quiere obligar y plasmar al mundo para gloria de Dios y anatematizar a los condenados bajo el conocimiento de su ley.

El espíritu de la comunidad cristiana y su mantenimiento es coactivo. No se trata de una disciplina instituida sino que lo enmarca en una ética y un orden que por su disciplina recuerda al orden eclesiástico medieval. En el calvinismo convergen actividad y rigor extremado, junto con una perfección metódica y una finalidad cristiano-social.

Al referirme a los dualismos medievales y al principio de la unidad como presupuesto para la formación de las Monarquías nacionales, expuse que el protestantismo comporta una fuerte dosis de irracionalidad y, por consiguiente, no puede considerarse como la teoría central que con sus nuevos esquemas inaugura el mundo moderno. Esta tesis también es mantenida por Troeltsch al escribir «... a pesar de todas sus nuevas grandes ideas, se nos presenta de pronto como renovación y fortalecimiento de la cultura eclesiástica compulsiva, como reacción plena del pensamiento medieval que sofoca de nuevo los gérmenes ya logrados de una cultura libre y secular» (19).

El espíritu medieval aflora de nuevo con el protestantismo, a pesar de la expansión de las ideas renacentistas.

d) *Problemática y definición sociológica del ascetismo*

El primero en haber intentado una definición del ascetismo a nivel sociológico fue Max Weber en *Die protestantische Ethik un der "Geist" des Kapitalismus*. Sin pretender excluir otros enfoques lo realiza en la única pers-

(19) E. TROELTSCH: Op. cit., pág. 50.

pectiva de su propia investigación (20). Al referirse al ascetismo dentro del cristianismo occidental, ve en él un método sistemático de comportamiento racional que tiende a vencer al hombre en su *status nature* y a liberarlo del poder de los instintos irracionales y de su dependencia con relación al mundo y a la naturaleza» (21). En otro párrafo de *La ética protestante*, Max Weber observa: «el ascetismo verdadero es siempre hostil a la autoridad» (22). Combinando estos dos aspectos en *Wirtschaft und Gesellschaft*, propone la definición siguiente: el ascetismo «lleva no solamente a someter los instintos naturales al comportamiento sistemático de la vida, sino también y siempre a una crítica ético-religiosa radical (de las relaciones de los fieles) con la vida social de la sociedad global y de sus virtudes evidentemente más utilitarias y convencionales que heroicas» (23).

Troeltsch ha hecho un estudio magistral de este mismo tema en su *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. No da una definición, sino que implícitamente adopta la de Weber. Allí donde Weber había distinguido simplemente una dicotomía: ascesis monástica y ascesis intra-mundana, Troeltsch propone ocho peldaños correspondiendo a su tipología histórica del cristianismo occidental (24). Jean Séguy ha estudiado esta tipología en su «Ernst Troeltsch et sa sociologie du christianisme», en *Cahiers du Cercle Ernst Renan*. Séguy cree que la ética de Jesús es, por Troeltsch, más heroica que ascética. Preconiza el alejamiento del mundo, en unas perspectivas escatológicas, pero sin acritud, para este mundo donde tantas cosas son a pesar de todo bellas y buenas. No es hostilidad, sino indiferencia hacia lo que pasa y desaparece. Con el cristianismo primitivo, el de San Pablo, el ascetismo adopta este carácter. Se manifiesta como huida apasionada de todo lo que impide el desarrollo completo de su interés religioso que todo lo domina (25). El catolicismo antiguo dominado, según Séguy, por el dogma cristológico, la organización jerárquica, la diferenciación interna entre seglares, monjes, sacerdotes y obispos y su concepción de la Iglesia como *Civitas Dei* con relación al

(20) MAX WEBER: «Die protestantische Ethik un der "Geist" des Kapitalismus», en *Webers Gesammelte Aufsätze zur Religions-Soziologie*, tomo I (4.ª edición de 1920 a 1947), 4.ª edición, Tübingen, Mohr, 1947, págs. 1-236.

(21) *Ibid.*, pág. 148.

(22) *Ibid.*, pág. 194.

(23) MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4.ª edición, Tübingen, Mohr, 1956, tomo I, pág. 328.

(24) ERNST TROELTSCH: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1.ª edición 1912), tomo I, de E. T.: *Gesammelte Schriften*, Tübingen Mohr, 1962, y nueva edición 1961, págs. 70-71.

(25) *Ibid.*, págs. 95-96.

mundo *Civitas diaboli*, crea el «ascetismo en una forma cristiana propia» (26). La creencia en la redención y en el pecado original introduce un elemento de desprecio a la vida, y la existencia del monje (*vita philosophica*) se convierte en modelo de cualquier ascetismo, mientras la del seglar en el mundo es tolerancia (27). El catolicismo medieval integra en una grandiosa síntesis, vida ascética extramundana, jerarquía, práctica sacramental, vida en el mundo y ética mundana. De ahora en adelante, señala Séguy, el ascetismo se mantiene esencialmente al margen de las realidades sociales y vinculando a la existencia monárquica dependiente de la jerarquía como también del Estado, guardián de la paz y proveedor de los bienes materiales en cuanto se limita a unas necesidades mínimas (28). En esta perspectiva, prosigue Séguy, «el ascetismo es ... incluso desde su punto de vista propio, no solamente mortificación y contemplación dualista, sino también actividad positiva en beneficio del todo, un medio al servicio del *corpus christianum*» (29). Esta concepción que disminuye el valor del trabajo y de la vida social y profesional es contestada por el luteranismo que suprimirá la vida contemplativa, el monarquismo. Con él nacerá «el ascetismo intramundano de trascender el mundo dentro del mundo mismo, de una renuncia a la profesión y al servicio profesional en beneficio de los demás en una integración en el todo» (30). Pero este ascetismo luterano renuncia al progreso, es bastante conservador. Es formal, con respecto al mundo, no lo valoriza. Propone, indica Séguy citando a Troeltsch, la santificación *per vocationem* en lugar de *in vocatione*. Con el calvinismo se produce un cambio, y la actividad *in vocatione* se convertirá en el punto de unión del ascetismo, del ejercicio de las virtudes cristianas para la salvación, y el éxito profesional, la prueba de la predestinación (31). En mística protestante, denominado espiritualismo por Troeltsch, el ascetismo cumple una función mínima. El alzamiento del mundo, concebido de manera no-monástica, es su única forma. El sistema de disciplina interior es sustituido por la libertad del espíritu (32). En cambio, en las sectas, el ascetismo vuelve a ocupar un lugar predominante. Pero difiere tanto del ascetismo del catolicismo como del protestantismo. Se expresa en la huida de la mundanidad, en la negación del derecho del Estado, del juramento, de la propiedad, de la guerra, de la fuerza.

(26) JEAN SÉCUIY: «L'ascése dans les sectes d'origine protestante», en *Archives de Sociologie des Religions*, julio-diciembre 1964, pág. 56.

(27) *Ibid.*, pág. 56.

(28) E. TROELTSCH: *Op. cit.*, pág. 445.

(29) *Ibid.*, pág. 445.

(30) *Ibid.*, págs. 506-507 y pág. 654.

(31) *Ibid.*, págs. 644-650.

(32) *Ibid.*, págs. 875-876.

La renuncia se transforma aquí en un simple medio para poner en práctica en el Sermón de la Montaña. Para Troeltsch representa una reactualización del ascetismo del Nuevo Testamento (33).

Weber al igual que Troeltsch, sitúa el estudio del ascetismo dentro de una investigación que se propone valorar la aportación de las representaciones cristianas a los ideales del mundo moderno. Para Weber, se trata de comprender en qué medida las diversas formas del ascetismo protestante prepararon la creación del espíritu capitalista. La visión de Troeltsch es más amplia, pero su proyecto es paralelo al de Weber. La exposición de Séguy se sitúa en la misma perspectiva y adopta la definición de ascetismo de *Wirtschaft und Gesellschaft*, la cual le parece eficiente como instrumento de investigación. La *racionalidad*, tema inagotable según Weber, y clave de su definición en *Die protestantische Ethik*, la explica Séguy en un sentido de *sistematización* y de *racionalización* (o integración en un conjunto lógico) que parece sugerir el contexto y el párrafo de *Wirtschaft und Gesellschaft* antes citado (34).

3. EL PROTESTANTISMO Y LA SUPERESTRUCTURA.

Para Troeltsch el protestantismo incide sobre su contemporaneidad primeramente en la propia cultura eclesiástica. Durante toda la Edad Media dominaba la superestructura ideológica, representada por la Iglesia católica. El protestantismo se plantea el desmantelamiento del aparato ideológico jerarquizado por la Iglesia de Roma. Esta ruptura se concretiza en la escisión del dominio único de la Iglesia católica.

El protestantismo hace desaparecer el régimen eclesiástico y sus fundamentos sobrenaturales, con un efecto real, que se destaca cada vez más y con mayor claridad. No obstante, la estructura eclesiástica interna de la Iglesia protestante, sobre todo el luteranismo, es más débil que la católica, y por lo tanto, su resistencia a las ideas encarnadas en el mundo moderno es menos vigorosa que la del catolicismo.

La cultura no es simplemente de una mayor o menor resistencia. El protestantismo ocultaba un conjunto de potencialidades para el desarrollo que le acercaban al mundo moderno y que le permitían amalgamarse con lo nue-

(33) TROELTSCH se opone a RITSCHL y a los que consideran el ascetismo como signo inequívoco del catolicismo y ven en el ascetismo sectario un rasgo del catolicismo medieval.

(34) Véase TALCOTT PARSONS: *Introduction a Max Weber. The sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963, págs. XXXII-XXXIII.

vo, y esto sobre la base de una fuerza que no ha tenido el catolicismo en su desarrollo moderno.

La supresión por el protestantismo de los impedimentos sexuales en los clérigos aumenta la población y contribuye al desarrollo y formación del Estado moderno. La vida del pastor de almas gira en torno a su vida familiar. El matrimonio pierde su carácter sacramental y es sustituido por las relaciones individuales dentro de una moralidad personalista, que permite una mayor libertad al individuo. El concepto católico de virginidad pierde su carácter religioso y ético. El matrimonio y la familia son concebidos como la forma suprema de amor al prójimo, la base de todas las relaciones sociales. El amor cristiano actúa en el matrimonio, unido al orden estatal y la propiedad privada.

En el marco del Derecho penal la acción del protestantismo no llegó a ser verdaderamente renovadora. Su sentido de la justicia es bárbaro, no es más que la venganza y la retribución, en nombre de Dios, por parte de las autoridades.

Respecto al Derecho civil, Lutero veía el carácter cristiano de todo régimen jurídico bajo la impresión del Sermón de la Montaña y entiende el Derecho «sólo como una concesión a las órdenes del estado del individuo en pecado».

Para Calvino, en oposición a Lutero, un Derecho bien articulado y desarrollado es fundamental para un buen orden de la sociedad, que persigue el bien de los fines cristianos de la vida. La Reforma también contribuyó a la recepción del Derecho romano, si bien esta conexión con el Derecho romano sea más bien obra de los humanistas. Los protestantes no construyen la vida en una *lex nature* como hacen los juristas-humanistas.

La teoría teológica-humanista se vio favorecida en Alemania y los países calvinistas por las necesidades de los principados y las circunstancias económicas.

En el plano del Derecho eclesiástico, Lutero elimina el Derecho canónico, ya que el espíritu reformista es antitético a la idea de una institución jurídica eclesiástica divina.

La organización interna del calvinismo, con sus comunidades, clases, sínodos, etc., está matizada por la apelación divina a través de la Biblia. Sin embargo, es evidente la existencia y dependencia de la unidad confesional del Estado y de la unión indisoluble de ambos intereses. Pero sobre todo lo que no ha resuelto el protestantismo ni ninguna de las confesiones anteriores o posteriores es aunar la libre interioridad de conciencia de la convicción religiosa individual con las exigencias de una comunidad cultural y administrativa.

Para el desarrollo del Estado moderno es decisivo el Derecho público y el cambio anterior del Derecho eclesiástico que se vincula al de la vida estatal. El protestantismo libera al Estado de toda subordinación jurídica de la jerarquía y proclama que los trabajos estatales representan un servicio directo de Dios. Esto significa la autonomía definitiva, formal, del Estado, aunque no presupone la idea moderna de Estado.

En cualquier caso, significa un incremento de la soberanía y de la autarquía de la idea de Estado y la consagración de su propia eticidad, sin que sea necesaria la justificación eclesiástica.

El protestantismo actúa como elemento benignizador de un conjunto de fuerzas existentes ... «En todo esto el protestantismo no hace sino vigorizar fuerzas ya existentes. Más intensa es su influencia en la forma de constitución del Estado, no hay más que fijarse en el calvinismo, pues en esta cuestión se diferencia fundamentalmente del luteranismo» (35).

La concepción luterana del Derecho natural es conservadora, y en su confiada creencia en la Providencia Divina considera los poderes surgidos en el proceso natural como protegidos por Dios y cuya finalidad debe ser proteger a la justicia civil.

Esta concepción transformará el Estado estamental, que representaba un retroceso a los dualismos medievales, convirtiéndolos en absolutos. La unión con el poder eclesiástico aumentará los recursos del poder de este absolutismo. El protestantismo seguirá siendo esencialmente conservador y políticamente indiferente, pero favorecerá el absolutismo.

El Derecho que el calvinismo aplica al Estado es conservador y sólo al constituirse nuevas autoridades opta por el aristocratismo, principio consecuente con la República ginebrina fundada por Calvino y, además, la idea aristocrática de predestinación. El Derecho natural calvinista es más radical que el desarrollado por las autoridades católicas, lo cual le confiere un rasgo progresivo, una propensión al ordenamiento nuevo de circunstancias estatales contrarias al espíritu divino. Esta influencia le permite aceptar la noción de pacto político.

Los derechos de la Constitución francesa de 1789 sobre la vida, la libertad de expresión y reunión, y la propiedad individual han sido recogidos por todas las Constituciones modernas y se hallan vinculadas con las ideas democráticas y representativas.

E. Troeltsch escribe sobre este punto: «... las circunstancias llevaron consigo que la decantación de esta exigencia religiosa de libertad de formulación

(35) E. TROELTSCH: *El protestantismo y el mundo moderno*, 3.^a edición, Fondo de Cultura Económica, 1967, pág. 18.

jurídica acarreará también las garantías democrático-constitucionales que se habían desarrollado, dentro de la peculiaridad de la vida angloamericana, para el aseguramiento de las exigencias fundamentales, de suerte que la lista oficial de los derechos del hombre contiene además una serie de exigencias político-democráticas fundamentales. En estas últimas se puede apreciar la influencia de los escritos "ilustrados" europeos. Estaríamos, pues, en presencia de una acción muy importante del protestantismo, que había introducido en la realidad estatal y en la vigencia jurídica general una ley y un ideal fundamentales de índole moderna» (36).

El punto de vista calvinista con respecto a la actividad económica representa, como en el plano de la política, una fuerza aproximativa a la vida moderna. Calvino y sus seguidores admitieron la idea de los sistemas rentísticos, y en Ginebra se fundó un Banco, introduciendo industrias en el país y en las colonias calvinistas posteriores, así como en los países calvinistas.

«... este espíritu no se produce por sí mismo con los inventos industriales, con los descubrimientos y con las ganancias mercantiles; no se ha desarrollado en la economía monetaria de la baja Edad Media, en el capitalismo del Renacimiento ni en la colonización española, pues en estos casos tuvo que luchar y pactar con un espíritu antagónico: la conciencia educada católicamente» (37).

En la obra de E. Troeltsch se aprecia, sobre todo, la significación real del protestantismo en el nacimiento de una nueva cultura que se caracteriza por una extraordinaria amplitud de la idea de libertad y personalidad.

Troeltsch defiende los derechos no naturales. No sienta metafísica alguna. En ningún momento es dogmático. Su análisis es flexible y, al igual que Weber, toma del marxismo la idea del materialismo histórico, pero su atención se centra más en la superestructura.

El peligro que denuncia Troeltsch es que la vinculación de las religiones a una cultura determinada es el mayor peligro que aquéllas pueden sufrir.

Se hace necesario conservar el principio metafísico-religioso de la libertad y la personalidad en el momento en que clamorosamente nos enorgullecamos de ellas y del progreso (38).

JOSÉ SÁNCHEZ CANO

(36) E. TROELTSCH: Op. cit., pág. 67.

(37) MAX WEBER: Op. cit., pág. 67.

(38) E. TROELTSCH: Op. cit., pág. 108.

BIBLIOGRAFIA

- MAX WEBER: «Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus», en *Webers Gesammelte Aufsätze zur Religions-Soziologie*, 4.^a edición, Tübingen, Mohr, 1947.
- ERNST TROELTSCH: «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen», tomo I de *Gesammelte Schriften*, Tübingen, Mohr, 1922.
- TALCOTT PARSONS: *Introduction à Max Weber, The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963.
- JOACHIN HILLERBRAND: *Die Politische Ethik des oberdeutschen Tanfertums*, Leyde-Cologne, E. I. Brill, 1962.
- GEORGE H. WILLIAMS: *The Radical Reformation*, Philadelphie, Westminster Press, 1962.
- J. LOWITH: *Dios, hombre y mundo desde Descartes a Nietzsche*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1956.
- M. LUTERO: *Comentario a la epístola a los romanos*, Ed. Paidós, 1967.

R É S U M É

Pour l'école fonctionnaliste de Durkheim et Radcliffe Brown, la religion remplit une mission de type "réel" c'est à dire qu'elle contribue au fonctionnement du système social total. Lévi-Strauss a tenté, à partir d'une position structuraliste, une approximation à la définition du mythe, qui est pour lui le plan de la réalité, un langage en évolution vers l'intellectualisme.

Le monde du mythe se convertit en une manifestation supérieure qui n'implique pas le simple reflet des institutions sociales. Le mythe s'intellectualise en fonction de l'évolution de l'histoire et tout ce qui touche à la religion, affirme Lévi-Strauss, n'est qu'un simple matériel, comme les systèmes de parenté.

Arrivé à ce point surgit la force du marxisme en tant qu'anthropologie, qui se convertit —selon l'opinion de Saucerotte— en l'unique conception adéquate aux exigences d'une pensée totalement démythifiée.

Le processus d'élaboration de l'individualisme configure et donne son sens au protestantisme. Sa transmission au plus ample aspect de la vie en général, a manifestement coopéré, de façon considérable, à la création du monde moderne.

E. Troeltsch, dans son analyse du phénomène du protestantisme, nous présente toute une différenciation des deux types de protestantisme que selon lui il est nécessaire de distinguer. Le vieux protestantisme nie la validité de l'idée d'une culture ecclésiastique et la non-admission d'un tel type de culture dans la révélation.

En rejetant l'idée d'une culture de base strictement ecclésiastique, le nouveau protestantisme mit en marche, en tant que principe protestant en germe, l'initiation en conscience de la critique historico-philosophique.

Troeltsch est flexible dans son analyse, et comme Weber il prend du marxisme l'idée d'un matérialisme historique, mais son attention se centre surtout sur la superstructure.

Il est nécessaire de conserver le principe métaphysico-religieux de la liberté, car sans lui nous pourrions manquer de liberté et de personnalité au moment où nous enorgueillissons le plus du progrès de celle-ci.

S U M M A R Y

For the functionalist school of Durkheim and Radcliffe Brown religion fulfils a mission of a real kind: it contributes to the functioning of the overall social system. From a structuralist standpoint, Lévi-Strauss has tried to reach a definition of myth, which for him is the plane of reality, a language that develops towards intellectualism.

The world of myth becomes a higher type of manifestation and not simply the reflection of social institutions. Myth is intellectualized as a function of the evolution of history and the religious element, says Lévi-Strauss, is no more than a tool, like kinship systems.

At this point we are met by the force of Marxism as anthropology. This, in the view of Saucerotte, contains the only conception that meets the requirements of totally demythologized thought.

The elaboration of individualism is the process that gives shape and meaning to Protestantism. Its transmission to so many aspects of life in general makes clear the considerable extent to which it has played its part in the creation of the modern world.

On analyzing the phenomenon of Protestantism, E. Troeltsch establishes a set of distinctions according to which we should, in his opinion, differentiate between two kinds of Protestantism. The old Protestantism denies the validity of the idea of an ecclesiastical culture and the admission of such a culture in Revelation.

While rejecting the idea of a culture with a strictly ecclesiastical base, the new Protestantism was able to start encouraging historico-philosophical criticism with a good conscience as being a germinally Protestant principle.

Troeltsch is flexible in his analysis and, like Weber, takes from Marxism the idea of historical materialism, but he is more concerned with the superstructure.

The metaphysical-religious principle of freedom must be preserved. Otherwise we may find that we lack both freedom and individual personality at the moment when we boast of possessing them and of our progress.

- Waddock, P., & Graves, S. B. (1997). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 18(10), 1055–1075.
- Waddock, P., & Graves, S. B. (2002). The business case for corporate social responsibility: A comparison of public and private companies. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.
- Waddock, P., Graves, S. B., & Sorenson, D. (2002). The business case for corporate social responsibility: The role of theory. *Strategic Management Journal*, 23(12), 1275–1293.