

LA CRÍTICA RACIONALISTA Y EL JESÚS HISTÓRICO

Por J. IG. VICENTINI, S. I. (San Miguel)

El protestantismo racionalista consideró siempre como patrimonio suyo propio la investigación sobre la vida de Jesús¹. Desde los famosos fragmentos de Reymanus publicados por Lessing, por los años 1774, las *Vidas de Jesús* escritas por autores racionalistas se cuentan por centenares. En los últimos cincuenta años este entusiasmo decreció notablemente², para renovarse en nuestros días con el *Jesús* de Bultmann y recientemente con las obras de Bornkamm y Stauffer³. Además, una serie de artículos aparecidos en distintas revistas han actualizado, con un planteo nuevo, el problema de la historia de Jesús y la crítica racionalista⁴.

En este comentario queremos ocuparnos de una manera especial de la obra de E. Stauffer⁵, que forma parte de una trilogía. Muy distinto es el juicio que nos formamos de la obra si la consideramos aisladamente, o dentro de la corriente de pensamiento que le ha dado la génesis: la escuela de Bultmann. Las ideas de Bultmann dominan en la actualidad el campo de la crítica; antes de resumir su pensamiento es necesario pues situarlo aunque sea en pocas palabras⁶.

Bultmann enseña en Marbourg desde 1912. En ese momento la crítica de los

¹ El libro clásico que resume todos estos estudios es el de A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. La primera edición apareció en 1906 y fue retocada en 1913. En 1951 se publicó la sexta edición. Acaba de aparecer un nuevo libro, complemento del de Schweitzer: J. M. ROBINSON, *The New Quest of the Historical Jesus*. SCM Press, London, 1959. El libro es favorablemente comentado por D. M. Beeck en JBR., 27 (1959), 358-59.

² Esta mengua de las obras científicas en Alemania ha sido notada por Stauffer en su *Jesus* p. 7.

³ R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen, 1951; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956; E. STAUFFER, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern, Francke, 1957.

⁴ Estos artículos escritos en los dos últimos años son: F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*. BZ., 1 (1957) 224-252. W. SEIBEL, *Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung*. StZ., 163 (1959) 266-277, id., *Der Jesus des Glaubens*. StZ., 164 (1959) 25-40. También E. STAUFFER, *Das kritische Vermächtnis des Neunzehnten Jahrhunderts*. TLZ., 84 (1959) 641-648, comentando el libro de KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Alber, Freiburg, 1958. Pero sobre todo el artículo de B. RIGAU, *L'Historicité de Jésus devant l'exégèse récente*. R. Bib., 65 (1958) 481-522, a quien seguimos mucho en esta nota.

⁵ *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern, Francke, 1957.

⁶ R. MARLÉ, en *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, París, 1956 (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), 499-507, dedica el primer capítulo, *Bultmann dans la théologie protestante contemporaine*, a esta ubicación de Bultmann.

Evangelios está en su fase liberal⁷; en crítica literaria domina la cuestión sinóptica. Los puntos más estudiados son la cronología, la duración y el marco histórico del ministerio público de Jesús. La crítica considera como misión propia, eliminar de los relatos evangélicos lo que proviene de un estadio inferior: milagros y hechos sobrenaturales. Pero dos personajes van preparando un cambio de frente, uno es M. Kähler, quien en 1896 publica una conferencia titulada *El llamado Cristo histórico* (*Historische*) y *el Cristo bíblico-histórico* (*Geschichtliche*)⁸. En ella protestaba contra la fantasía de los biógrafos de Jesús, y quería sustituir el pretendido Jesús histórico, imposible de conocer, por el Jesús de la fe. El otro personaje es W. Wrede, el cual en 1901 proponía su famosa opinión del secreto mesiánico en Marcos. Partiendo del principio de que Marco era base de los sinópticos, afirmaba que el segundo evangelio no era biografía de Jesús sino un testimonio y una teología de la Iglesia naciente. Por lo tanto el primer trabajo del crítico consistía en remontarse a fuentes anteriores a los evangelios sinópticos, y reconstruir las capas sucesivas de creencias y testimonios. Esta idea, retomada por Dibelius y Bultmann, da lugar a la *Traditions-Geschichte* y a la *Form-Geschichte*⁹.

Frente a estas novedades surgieron dos posiciones que aún hoy día se mantienen. Los de la escuela conservadora no admiten escisión entre el Jesús de Nazareth y el testimonio de los discípulos. La tendencia racionalista, sostiene que la ciencia histórica no puede ir más allá de la fe de la comunidad. En esta tendencia se enrola Bultmann, y pronto será su representante más autorizado.

El pensamiento de Bultmann es muy complejo, pero si lo consideramos solamente en función de su radicalismo escéptico sobre la historicidad de Jesús, se puede resumir en los siguientes puntos¹⁰.

Bultmann, como todos los radicales, parte del principio filosófico que exige la homogeneidad de los acontecimientos históricos. Lo sobrenatural no es conciliable con el pensamiento moderno, y es anticientífico. Con Kierkegaard y Heidegger, elabora una teoría de la historia que distingue la *Historie* y la *Geschichte*. *Historie* es un hecho que puede resistir a un examen crítico y científico. *Geschichte* es todo aquello que en el pasado puede ejercer una influencia sobre nuestra experiencia personal. La historia de Jesús no nos interesa por los hechos producidos (*Historie*) sino por la fe que nace de la predicación de estos hechos (*Geschichte*). En este punto

⁷ Las escuelas racionalistas han ido surgiendo, una en contraposición de otra, de modo que para entenderlas es necesario seguir todo el proceso evolutivo. W. Seibel, en el primer artículo de los citados en la nota 4, muestra cómo la escuela liberal es una reacción contra el racionalismo extremo. Son muy conocidas las obras de Fillion, Lagrange y Braun para que sea necesario citarlas.

⁸ Una nueva edición de esta obra ha sido publicada en 1953, gracias a los cuidados de E. Wolf.

⁹ Una bibliografía moderna sobre estas escuelas la presenta Rigaux, en el artículo citado en la nota 4, p. 502 nota 2 y 3. Una síntesis todavía insustituible es la de P. BENOIT, *Réflexions sur la Formgeschichte Methode*, RBib., 43 (1946) 481-512. También es orientador A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1953, pp. 182-199.

¹⁰ Este resumen está tomado de Rigaux en el a.c. en la nota 4, p. 484 ss.

es bastante probable la influencia de Ritschl, para quien la historia objetiva importa menos que las lecciones que de ella se desprenden.

Otra distinción fundamental y complementaria es la de *Ereignis* (el hecho desnudo) y *Geschehen* (el hecho, más su significación).

A esta posición filosófica se añade una concepción teológica de la fe enraizada en Lutero, e impregnada de un fideísmo difícil de aceptar. La fe no necesita fundarse sobre motivos de credibilidad y credendidad. Una decisión de fe es gratuita e incondicionada. No puede limitarse por la necesidad de un examen racional, imposible para la mayoría, y que llega a una certeza relativa. Poner este fundamento racional a la fe es afirmar la justificación por las obras.

Filosofía y teología dictan una actitud frente al problema histórico de Jesús. Los sinópticos, lo mismo que Juan y Pablo, son explicaciones de la historia de Jesús. No existe una fuente neutral. Todos los testimonios que actualmente poseemos están en función de la fe de sus autores. Más aún, estas fuentes son fragmentarias y están contaminadas por leyendas. El *Jesús de la historia* ha sido sustituido por el *Jesús de la comunidad*, el Jesús de la fe (influencia muy probable de Kähler). Los escasos testimonios profanos que se conservan se limitan a la mera afirmación de la existencia de Jesús. Cuanto más alto nos remontamos en la tradición, más lugar encuentra la conjetura, y más necesario se hace renunciar a llegar hasta los hechos históricamente probados.

El resultado de todos estos presupuestos es la afirmación categórica de Bultmann: "Soy de opinión que de la vida y personalidad de Jesús no podemos saber nada"¹¹.

Las ideas de Bultmann fueron ganando discípulos, hasta formar la escuela racionalista más importante en la actualidad. Sin embargo, no hallaron unánime aprobación en el campo protestante; y pronto la resistencia o el desacuerdo se hizo sentir en Alemania, en Suiza, en los países escandinavos y anglosajones. Por eso, para completar la imagen de las controversias y posiciones actuales frente al problema de la historicidad de Jesús, sería necesario resumir el pensamiento de protestantes conservadores como Barth, Cullmann, etc.; señalar las críticas hechas en Alemania y en los países escandinavos; y, por último, consultar a los escritores anglosajones entre los cuales Bultmann no fué acogido con mucha simpatía¹².

Pero lo más interesante es notar que, entre los mismos discípulos de Bultmann, se nota cierto vuelco a posiciones menos extremas. Uno de los primeros en reexaminar el problema del Jesús histórico fué E. Käsemann en dos estudios publicados en 1954 y 1957¹³. A éstos se unieron los de E. Fuchs y E. Heitsch en 1956¹⁴. Ese mis-

¹¹ *Jesus*, p. 11.

¹² Estos aspectos complementarios de la crítica racionalista en la actualidad se encuentran muy bien resumidos en Rigaux, a. c., en la nota 4, p. 491-499.

¹³ *Das Problem des historischen Jesus*, Z. für Th. und K. 51 (1954) 125-153; y *Neutestamentliche Fragen von Heute*, Z. für Th. und K. 54 (1957) 1-21. Entre otras cosas dice Käsemann que debe haber un punto de encuentro entre la fe y la historia. El centro del evangelio no es una predicación, ni una moral, ni una filosofía, sino una persona: Jesús.

¹⁴ FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, en Z. für Th. und K., 53 (1956)

mo año apareció una historia de Cristo escrita por G. Bornkamm, discípulo de Bultmann y sucesor de M. Dibelius en Heidelberg, donde se advierten señales de una orientación nueva¹⁵. Bornkamm rechaza las posiciones extremas de los que sacrifican completamente la historicidad de Jesús, y no cree que sea suficiente adherirse al Cristo de fe.

* * *

En este momento de renovación aparece el *Jesús* de E. Stauffer. El autor es ya conocido o por sus obras: *Theologie des Neuen Testaments* y *Christus und die Caesaren*. Ambas merecieron el honor de varias ediciones y traducciones. El *Jesús* está precedido de un estudio sobre el marco histórico en el cual Cristo vivió, y de otro sobre el mensaje moral de Jesús. A las tres obras nos vamos a referir brevemente. La primera se titula *Jerusalem und Rom*¹⁶. Jerusalem y Roma no son dos ciudades, sino dos mundos: el judío y el romano. De estos dos mundos, lo que al autor interesa son las luchas militares, políticas e ideológicas (Vorwort, p. 5). Porque historia significa "lucha, trama, tragedia... y, esto, que hemos aprendido de Herodoto, vale también y especialmente del pueblo judío en tiempo de Cristo" (p. 6). Estos dos mundos, aunque diametralmente opuestos, tienen también sus puntos de contacto y se alieron un instante para hacer frente a Cristo y eliminarlo; y después volvieron a chocar hasta el trágico final del pueblo judío. El autor no intenta presentar todos los aspectos de estos dos mundos, sino solamente lo que resulte importante para la historia del mensaje de Jesús. Los tres primeros capítulos describen a grandes rasgos el choque entre Roma y Jerusalem, y las características de estos dos mundos. En los siguientes, se ocupa de una serie de problemas del antiguo judaísmo palestino. Los manuscritos de Qumran son utilizados con discreción para describir el monasterio del mismo nombre (c. 4) y la nueva luz que él proyecta sobre Juan Bautista (c. 8) y otros personajes: fariseos, escribas... (c. 5). El tema de la escatología, núcleo de la predicación de Jesús según la escuela liberal, exige al autor un capítulo sobre las concepciones judías contemporáneas (c. 7). El respeto de Jesús por las tradiciones litúrgicas judías, de las que toma su lenguaje en momentos culminantes de su vida, invita a Stauffer a consagrar un capítulo a esta materia (c. 9), especialmente a la liturgia privada, a la cual no se presta de ordinario mucha atención. Jesús fué, a los ojos del judaísmo oficial, un hereje. ¿Cómo eran tratados estos personajes? (c. 10). ¿Qué personajes componían el sanedrín? (c. 6). ¿Cómo se concebía en la Palestina antigua la pena de la crucifixión? (c. 11). ¿Qué pensar del maestro de justicia crucificado? (c. 12).

Unos meses después aparece el volumen que hoy nos interesa: *Jesús, figura e historia*¹⁷. Después de recordar que la investigación sobre la vida de Jesús fué

210-229. HEITSCH, *Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik*, Z. für Th. und K., 53 (1956) 192-210.

¹⁵ G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Urban-Bücher, Stuttgart, 1956.

¹⁶ *Jerusalem und Rom*, Bern Francke, 1957.

¹⁷ *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern Francke, 1957.

un timbre de gloria de la ciencia alemana, lamenta el autor que en los últimos años este trabajo haya decaído notablemente.

La causa de este fenómeno se debe a que ni un sólo testigo cristiano de Jesús es plenamente objetivo (Vorwort p. 7). La única manera de superar la crisis es el hallazgo de *nuevas fuentes* libres de tendencias cristianas. Tarea del historiador será, luego, confrontar estos nuevos testimonios con los cristianos (p. 8). En esto radica precisamente el nuevo método de esta historia de Jesús: en examinar el origen, nacimiento, infancia, actividad apostólica y pasión a través de estas *nuevas fuentes*.

Stauffer las divide en: *indirectas*, o sea testimonios contemporáneos sobre acontecimientos, circunstancias... que tienen algún papel en la historia de Jesús. En estos testimonios nunca se nombra a Jesús; más aún, el autor de tales documentos quizá ni siquiera lo conoció. Por lo tanto estos testimonios están libres de toda tendencia. Junto a las fuentes indirectas coloca los testimonios *directos* del judaísmo antiguo. La mayor parte proviene del rabinismo; algunos, del círculo de Juan Bautista. A estas fuentes se añade una tercera: los escritos apocalípticos del judaísmo posterior, y contemporáneo de Cristo, cuyo interés se ha reavivado con los escritos del desierto de Judá. Este último grupo no afecta tanto a la historia de Jesús cuanto a su mensaje. La originalidad del autor llega al colmo al atribuir al Evangelio de San Juan un valor histórico más grande que a los sinópticos.

Su libro, como dice Rigaux, es más que una historia de Jesús: es el drama de un hombre que juega su vida contra su pueblo; sus altercados con los judíos llevan al Mesías a un doble proceso, frente al sanedrín y frente al juez romano. El resultado de toda esta revisión, según frases del autor, es el siguiente: Muchas frases del Evangelio atribuidas a Cristo no pertenecen a El, sino a una tradición doctrinal anterior o posterior. Jesús es menos hijo de su tiempo y de su pueblo de lo que se cree; está más aislado, es más revolucionario de lo que hasta ahora se ha pensado (p. 11).

Antes de abrir un juicio sobre el valor de esta obra pasemos al tercer tomo de la trilogía titulado *El mensaje de Jesús entonces y ahora*¹⁸.

Del rico y variado mensaje de Jesús, el autor ha elegido el mensaje moral, porque los problemas morales son los más importantes no sólo a nuestros ojos sino a los ojos del mismo Jesús (Vorwort p. 11). El problema del mensaje de Jesús ha adquirido gran actualidad por dos motivos: un florecimiento de la criminalidad oficializada, en los últimos decenios; y el descubrimiento de los manuscritos de Qumran. Al analizarlos, muchos han quedado con la impresión de que en estos manuscritos está contenida la misma doctrina que en el N. T. En este supuesto, ¿cuál sería la originalidad del cristianismo? Pero en realidad, el análisis crítico de las fuentes —tomo II— nos lleva a conclusiones muy distintas. El mensaje genuino de Jesús no presenta huella alguna de elementos qumranitas; sino que se fué *qumranizando* con el desenvolvimiento de la vida cristiana en la edad apostólica. Este fenómeno no es más que la primera fase de un gigantesco proceso de conta-

¹⁸ *Die Botschaft Jesu Damals und Heute*, Bern Francke, 1959.

minación del cristianismo. Las otras frases son: la *helenización*, la *romanización*, la *germanización*... atestiguadas por la historia de la Iglesia (p. 9).

* * *

Stauffer, lo mismo que Bornkamm, parte del mismo punto: superar el escepticismo de Bultmann, el cual en su *Jesús* había escrito: "Soy de opinión que no podemos saber nada de la vida y persona de Jesús, ya que las fuentes cristianas no mostraron interés por él y además son fragmentarias y están infestadas de leyendas. Otras fuentes, fuera de éstas, no existen¹⁹. Ellos admiten la posibilidad de llegar hasta el Jesús histórico, no como un *numenon* kantiano del cual sólo se conoce la existencia sin saber qué es, sino como una *calcomanía* cuya figura logramos descubrir después de eliminar trabajosamente la película que la oculta.

Cada uno ha empleado su método. Bornkamm, por medio de un sutil análisis literario, ha tratado de distinguir, de la genuina tradición de Jesús, el kerygma Stauffer, ha recurrido a fuentes no cristianas, hasta ahora poco exploradas. En esto se ha mostrado muy personal, lo mismo que en el estilo fascinante, con lo cual ha creado un género literario que, según Rigaux, no le conviene más que a él. La ciencia del autor es innegable, pero sus hipótesis son, a veces, tan osadas, y sus afirmaciones tan débilmente fundadas, que probablemente no encontrará muchos seguidores²⁰. Más aún, ya se han insinuado reacciones en sentido opuesto, como la de H. Werner Bartsch, quien ve en el libro de Stauffer un anacronismo. El mismo método empleado es bastante discutible. Parecería que los nuevos puntos de vista expresados en su libro son más apreciables por su contenido, que como resultado del nuevo método²¹.

Es que para superar la crisis racionalista no basta un arreglo cualquiera en el edificio; es necesario sanear los mismos cimientos, sin lo cual la construcción quedará siempre vacilante.

Estos fundamentos son de orden teológico, literario e histórico. Les daremos una rápida hojeada, y en notas al pie de la página ampliaremos el material para quien desee una información más amplia²².

En el orden *teológico* es necesario admitir la posibilidad de un estudio objetivo sin renunciar por eso a su fe. En esto concuerdan los protestantes conservadores y los católicos. El no-creyente reprocha al creyente el partir de una adhesión a la fe y hacerse con esto incapaz de juzgar críticamente las afirmaciones de los testigos. El creyente por su parte reprocha al no creyente el deformar la imagen del mundo por su oposición a lo sobrenatural. Católicos y protestantes conservadores están unánimes en rechazar estos tres presupuestos: 1) Toda afirmación que pro-

¹⁹ *Jesús*, p. 11.

²⁰ Rigaux, a.c. en la nota 4, p. 495, y R. Schnackenburg en *BZ.*, 1 (1957) 314.

²¹ M. Zerwick, en su crítica al libro de Stauffer, en *Bib.*, 39 (1958) 235-242. Cfr. p. 240.

²² Esta información más amplia, con su correspondiente bibliografía, la ofrece Rigaux en el a.c. en la nota 4. De allí están extractados los párrafos que siguen.

viene de la fe de los primeros cristianos, no puede constituir un testimonio históricamente válido; 2) Toda afirmación evangélica que tiende a probar la historicidad de las palabras y de los hechos debe ser tenida por sospechosa; 3) Cuanto menos elementos sobrenaturales hay en un relato, tanto mayor es la probabilidad de que sea auténtico y antiguo. Tampoco es posible reconocer la legitimidad de una aplicación total de la razón en la posición del acto de fe: así no se podría salvaguardar la psicología normal de un acto que es a la vez don de Dios y libre actividad del hombre.

Es necesario también aclarar que la fe no impide al creyente el hacer obra de historiador.

En el terreno de la *crítica literaria* debemos afirmar que tanto la *Formgeschichte* como la *Traditionsgeschichte* no son absolutamente inadmisibles²³. Aunque no hay uniformidad entre los autores, no faltan católicos que aceptan este método literario haciendo ciertas reservas²⁴.

En el orden *histórico*, el problema consiste en la correspondencia entre los textos evangélicos y la realidad. Unos afirman que esta correspondencia debe ser mantenida con todo rigor; otros tratan de distinguir entre los que serían las *ipsisima verba* de Cristo, y la elaboración posterior²⁵. Hacia esta posición tienden los que, decepcionados por el escepticismo de Bultmann, van en busca de posiciones más seguras. Y con esto llegamos a la piedra fundamental: la relación entre la tradición cristiana primitiva y el Jesús histórico. Kerygma y hechos aparecen tan indisolublemente unidos en la tradición cristiana que es imposible aceptar el kerygma apostólico sin ninguna base histórica. Esta verdad, que aún los mismos discípulos de Bultmann perciben cada vez con mayor claridad, separa al racionalismo escéptico de las otras escuelas.

A esta afirmación llegan los católicos por dos caminos distintos. El primero es más analítico, más concreto, examina los puntos particulares: discursos, parábolas, milagros, conciencia mesiánica, resurrección, y muestra la ilegitimidad de un escep-

²³ Además de *Formgeschichte* y *Traditionsgeschichte*, se habla hoy de la *Redaktionsgeschichte*. Con esto se quiere subrayar que los evangelistas no son meros recopiladores, sino teólogos que, componiendo su obra, expresan sus propias concepciones. Véase el magnífico boletín de X. LÉON-DUFOUR, *Exégèse du Nouveau Testament: Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles synoptiques*. *RechSR.*, 46 (1958) 237-269. A esta tendencia responden también algunos artículos sobre la teología de cada evangelista, especialmente de Marcos, el que hasta ahora parecía como menos preocupado de puntos de vista teológicos. Véase vg. A. M. DENIS, *Une théologie de la vie chrétienne chez Saint Marc* (VI, 30-VIII, 27) *VS.*, 100 (1959) 416-427.

²⁴ Quien más favorable se muestra a estas escuelas es L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Paris, 1956, p. 35. Otros, como Benoit en el a.c. en la nota 4, y Wikenhauser, en su *Einleitung* citado en la nota 9, aceptan estas opiniones con las reservas que pueden verse resumidas en Rigaux, a.c. en la nota 4, pp. 506-507.

²⁵ Esta segunda posición parece la más aceptable. La primera no puede apoyarse ni en la crítica literaria ni en las exigencias de la fe. Véase Rigaux a.c. en la nota 4, p. 510.

ticismo estéril²⁶. El otro es más sintético, y trata de formar un juicio de conjunto²⁷. Una vez que el trabajo literario ha delimitado las capas de la tradición, queda un sustrato, irreductible a las influencias del judaísmo, helenismo, o de cualquier otra corriente de pensamiento. En este sustrato hay un elemento central, específico, que es la afirmación unánime de las fuentes y de los testigos que vinculan la fe con hechos reales, palabras verdaderas, tiempos y lugares conocidos, personas existentes. Esta voluntad presenta todas las garantías de objetividad y autenticidad.

Y con esto damos por terminada esta nota escrita con ocasión del libro de Stauffer, que nos ha permitido una breve incursión por los campos de la crítica racionalista, del protestantismo conservador y del catolicismo.

²⁶ Es el camino seguido por Cerfaux, Benoit, Schnackenburg, Dupont. Entre los que sostienen este punto de vista existen matices. El que exponemos en el texto es el de Rigaux, quien desarrolla estas ideas en el a.c. en la nota 4, p. 512-522. Otro punto de vista es el F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ., 1 (1957) 224-252, quien desarrolla este juicio sintético del siguiente modo: 1) el NT. demuestra un interés primordial por la historia de Jesús; 2) el hecho histórico de la resurrección de Jesús fué lo que produjo la fe de los discípulos, y no al contrario; 3) los testigos inmediatos continúan la explicación que Jesús les daba de su misión; esta explicación forma parte de la misión que Jesús confía a sus testigos. También se ocupa de esta relación entre kerygma e historia, W. SEIBEL en el segundo artículo suyo citado en la nota 4. Por último sería muy útil consultar la *Introduction à la Bible* (t. II) de ROBERT-FEUILLET (cfr. CyF. 15 (1959) (408), cap. VII, *Les Évangiles et l'Histoire* (p. 321-334), donde se encuentran muy bien resumidas las últimas opiniones. Ver sobre todo p. 329-334.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ALOIS DEMPFF, *Theoretische Anthropologie*, (248 págs.). Francke, Bern, 1950.

THURE VON UEXKÜLL, *Der Mensch und die Natur*. (269 págs.). Francke, Bern, 1953.

La tentativa de Dempf de estructurar una antropología teórica a partir de una teoría de la vida (la del ambiente, de J. von Uexküll) no encontró —sobre todo fuera de Alemania— una unánime aceptación, pues mientras unos críticos la aprobaban (RSFT., 51 (1949), pp. 260-261), otros se mostraban bastante desconfiados (Gior. di Met., 6 (1951), pp. 428-429). El tiempo, sin embargo, ha dado razón a los juicios favorables, ni ya es Dempf el único que haga esa especie de *metafísica regional* —biológica— que desemboca en el hombre (cfr. *Nueva Imagen del Hombre: Ontogénesis y Filogénesis*, Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 303-324). Léase una breve pero orientadora historia de la antropología filosófica en el artículo correspondiente de *Theologie und Kirche*, a cargo de A. Halder (Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 288 ss.), con una bibliografía selecta sobre el tema que va de J. von Uexküll (1920-1928), del cual parte precisamente Dempf, hasta H. E. Hengstenberg (1957). Una exposición más amplia del mismo tema, véase en el artículo correspondiente del *Staatslexicon*.

El autor no se contenta con una mera suma de los resultados de un estudio científico y de un estudio filosófico del hombre, sino que busca su *synthesis*, su *unidad*, que es precisamente lo que se ha perdido de vista a la vez que se han multiplicado los conocimientos especializados sobre el hombre (prólogo). Dos líneas convergen espontáneamente, y por su lógica interna, hacia esta *unidad*: la una, más espiritual, que tiene por objeto la conciencia humana; la otra, más biológica, que tiene por objeto el organismo humano. El punto de vista central para captar esta *convergencia* es el capítulo III del autor, sobre *las categorías humanas* —basadas en la organización tripartita del hombre—, completado por el siguiente capítulo, que trata del *lenguaje filosófico* (filosofía del lenguaje humano), sirviendo ambos de introducción al capítulo V —en el cual el autor dice haber puesto sumo cuidado en ser claro— que se titula *Estructuración de la naturaleza humana*. Hasta aquí llega la línea de la investigación biológica —más científica— completada con los capítulos siguientes, que siguen la línea de la investigación —más filosófica— de la conciencia propia, hasta llegar hasta la conciencia social. La introducción y los dos primeros capítulos hacen una rápida historia de la antropología filosófica, y del papel que en ella ha jugado la biología. En la conclusión el autor, después de disculparse por no haber entrado en el tema del arte, ofrece una rápida visión panorámica de las luchas culturales y religiosas en busca de una concepción total del hombre.

Para terminar, recordemos, en cuanto al tema de este libro, que el *tema del hombre* es para Dempf, uno de los cuatro grandes temas de la *filosofía cristiana*, que él se ha hecho un deber dar a conocer (cfr. *Filosofía Cristiana*, tra-