

Editorial

Iniciamos un año más dando continuidad a la agenda editorial que nos caracteriza, abriendo nuestra primera entrega de este año con un puñado de reflexiones estimulantes.

Horacio Mazzoli nos propone una síntesis historiográfica y una valoración cristológica de las principales interpretaciones exegéticas que surgieron dentro del adventismo en relación con la expresión *εἰς τὸ ἑσώτερον τοῦ καταπετάσματος* en Hebreos 6,19.

Ryan T. Mullins ofrece una evaluación informada del modelo interpretativo articulado por William Lane Craig a propósito de Dios, el tiempo y la creación. En este proceso, que no resulta meramente descriptivo, puesto que avanza hacia lo prescriptivo, el autor sugiere, además, un giro paradigmático hacia una temporalidad divina pura.

Ramón L. Pérez Soto cierra este primer número con una detenida reflexión filosófica, de claro alcance teológico, y en diálogo antitético a partir de la figura de Cristo, respecto de Friedrich Nietzsche y, más concretamente, de la propuesta de este en torno a una nueva tabla de valores “más allá del bien y del mal”.

Leandro J. Velardo
Editor de *DavarLogos*

Autoridades UAP

Rector

Mag. Horacio Rizzo

Vicerrector académico

Mag. Carlos Mari

Vicerrector económico

CP Marcelo Sapia

Vicerrector de investigación y desarrollo

Dr. Rafael Paredes

Secretaría general

Mag. Nilde Mayer de Luz

Secretaría de Extensión

Mag. Patricia Müller

Decano de la Facultad de Ciencias de la Salud

Dr. Daniel Heissemberg

Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y de la Administración

Dr. Ricardo Costa Caggi

Decano de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales

Dra. Vanina Lavooy

Decano de la Facultad de Teología

Dr. Sergio Becerra

Director de la Escuela de Graduados

Dr. Fernando Aranda Fraga

Contenidos

Editorial	i
-----------------	---

Artículos

1. La expresión εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος en Hebreos 6, 19-20: síntesis histórica y consideraciones teológicas, por Horacio Mazzoli.....	1
2. God before time? Assessing three stories of God, time, and the world, por Ryan T. Mullins.....	27
3. Hacia una nueva tabla de valores: Nietzsche como “profeta” de la posmodernidad, por Ramón L. Pérez Soto.....	53

Recensiones bibliográficas

Vanderlei Dorneles. <i>Armagedom: A missão do povo de Deus no clímax do conflito cósmico</i> . Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2025. Por Edcarlos Vera de Menezes.....	85
Dan-Adrian Petre, Joel Iparraguirre y J. Vladimir Polanco, eds. <i>Afirmando nuestra identidad: el adventismo frente a sus desafíos teológicos contemporáneos</i> . 1.ª ed. Trad. Mónica Ledesma y Joel Iparraguirre. Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2024. Por Daniel O. Plenc.....	93

ARTÍCULOS



1. La expresión εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος en Hebreos 6,19-20: síntesis histórica y consideraciones teológicas

The Expression εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος
in Hebrews 6,19-20: Historical Review
and Theological Considerations

Horacio Mazzoli

Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
horacio.mazzoli@uap.edu.ar

Recibido: 9 de abril de 2026

Aceptado: 6 de mayo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.56487/m6h17f52>

Resumen

El presente artículo realiza una síntesis histórica de las interpretaciones que surgieron dentro del ámbito adventista en relación con la expresión εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος en Hebreos 6,19. Dichas interpretaciones se relacionan a su vez con el *locus* de Cristo tras su ascensión y, por tal motivo, han tenido impacto en la comprensión adventista de la doctrina del santuario celestial, principalmente en lo referente a un ministerio sumo sacerdotal de Cristo en dos fases. En primer lugar, se presenta una síntesis histórica sobre el desarrollo de la interpretación del pasaje desde 1846 hasta el presente. En segundo lugar, se realiza una síntesis teológica y se trazan algunas implicaciones acerca de las interpretaciones surgidas en torno al tema.

Palabras clave

Hebreos 6,19-20 — Santuario — Velo — Entrada — Ascensión

Abstract

This article presents a historical review of the interpretations that have emerged within Adventism regarding the expression εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος in Hebrews 6,19.



These interpretations are closely related to the locus of Christ following His ascension and, consequently, have influenced the Adventist understanding of the doctrine of the heavenly sanctuary, particularly with respect to Christ's two-phase high-priestly ministry. First, the article provides a historical overview of the development of interpretations of the passage from 1846 to the present. Second, it offers a theological synthesis and outlines several implications arising from the various interpretations proposed on the subject.

Keywords

Hebrews 6,19-20 — Sanctuary — Veil — Entrance — Ascension

Introducción

La Epístola a los Hebreos es de gran importancia para el movimiento adventista, ya que este libro contribuyó, entre otras cosas, a una mejor comprensión del ministerio sumo sacerdotal de Cristo en el santuario celestial.

Hebreos proporcionó a los pioneros adventistas los conocimientos iniciales para resolver el dilema del chasco de 1844;¹ no obstante, aunque parezca paradójico, el mismo libro que trajo alegría para algunos fue, para otros, una razón para distanciarse de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.²

Uno de los puntos que se ha cuestionado es el de un ministerio de intercesión de Cristo en dos fases.³ A raíz de ello se alega que, tras su muerte,

¹ El Daniel and Revelation Committee (DARCOM) declara que la carta a los Hebreos fue reveladora para los pioneros del movimiento adventista, dado que les dio los primeros indicios para comprender que el santuario que debía ser purificado durante la era cristiana no era la tierra o la iglesia, como habían creído hasta ese momento, sino el santuario celestial, verdadera contraparte del tabernáculo/templo israelita (Frank B. Holbrook, ed., *Issues in the Book of Hebrews* [Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 1989], xi).

² *Ibid.*, ix-xii.

³ Herbert Kiesler, "An exegesis of selected passages", en *Issues in the Book of Hebrews*, 53-57. Cuando se hace referencia a un ministerio sumo sacerdotal en dos fases se está aludiendo a la conexión tipológica entre los servicios diario y anual que se realizaban en el santuario israelita, los cuales, en su antitipo, se relacionan con un ministerio sumo sacerdotal que Jesús cumple en el santuario celestial desde su ascensión (cf. Lv 4,4-6.17-18.25-30; 16,3-16, 20-34; Hb 4,14-16; 7,25; 9,11-12.24; 10,19-22). La IASD entiende que la primera fase antitípica que se corresponde con el servicio en el lugar santo comenzó a partir de la ascensión de Jesús al santuario celestial y se prolongó hasta el año 1844 d. C. La segunda fase, correspondiente a lo que el sumo sacerdote realizaba en el lugar santísimo con ocasión del día de la expiación, tuvo lugar a partir de 1844 y continúa hasta nuestros días. Para más detalles sobre este tópico, véase Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los adventistas del*

Jesús ascendió al cielo para ministrar directamente en el lugar santísimo y que, por lo tanto, en 1844 no sucedió nada en lo referente a una segunda fase de intercesión que comenzara en dicha fecha.⁴

Dentro de este marco, Hebreos 6,19-20 y la entrada de Jesús “dentro del velo” representan uno de los pasajes más debatidos en la historia de la teología adventista.⁵

séptimo Día: una exposición bíblica de las doctrinas fundamentales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, trad. Collins Armando y Miguel Valdivia (Buenos Aires: ACES, 2007), 348-371.

⁴ Entre quienes han sostenido dicha interpretación, se encuentran D. M. Canright, *Seventh-day Adventist denounced* (New York: Fleming H. Revell, 1889); Albion F. Ballenger, *Cast out for the Cross of Christ* (Tropico, CA: s. e., 1909); Robert D. Brinsmead, *1844 Reexamined: Syllabus* (Fallbrook, CA: I. H. I., 1979); Robert D. Brinsmead, *Light from the sanctuary* (Baker, OR: Hudson Printing, 1960); Desmond Ford, *Daniel 8:14, the day of atonement, and the investigative judgment* (Newcastle, CA: Desmond Ford, 2018); Dale Ratzlaff, *The cultic doctrine of Seventh-day Adventist: An evangelical resource, an appeal to SDA leadership* (Sedona, AZ: Life Assurance Ministries, 1996). A partir de estas discrepancias, tal como refiere Johnsson, la historia del pensamiento adventista ha estado plagada de controversias sobre el tema. Véase William Johnsson, “Day of atonement allusions”, en *Issues in the Book of Hebrews*, 105-220.

⁵ Que este tópico ha sido un tema de discusión en la teología adventista, puede verse en las repetidas referencias al asunto a lo largo del tiempo e, incluso, hasta nuestros días. Entre las referencias al tema, podrían citarse la postura de Ballenger, *Cast out for the cross of Christ*, 14-22; y la contrarrespuesta de Andross a Ballenger en E. E. Andross, *A more excellent ministry* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1912), 42-54. Para lo dicho por Canright y la contrarrespuesta de William Branson, véase Canright, *Seventh-day Adventist renounced*, 222-223; William H. Branson, *In defense of the faith: The truth about Seventh-day Adventists, a reply to Canright* (Washington, DC: Review and Herald, 1933), 222-223. Para la postura de Desmond Ford sobre el día de la expiación y su interpretación de Hebreos 6,19 dentro de dicho marco, la declaración de Glacier View y las secciones de DARCOM dedicadas a dar respuesta a estos cuestionamientos, véase Ford, *Daniel 8:14*, 161, 186, 204; Sanctuary Review Committee, “Statement on Desmond Ford document”, *Adventist Review* (septiembre de 1980): 8-9; Sanctuary Review Committee, “Statement on Desmond Ford document”, en *Doctrine of the Sanctuary: A historical survey (1845-1863)*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Review and Herald Publishing Association, 1989), 217-224. Para las secciones de DARCOM que tratan acerca de Hebreos 6,19-20, véase Holbrook, *Issues in the Book of Hebrews*, 6, 35-52, 53-78, 199-218. La reapertura del debate que se vislumbra en publicaciones científicas, por ejemplo, George E. Rice, “Hebrews 6:19: Analysis of some assumptions concerning *katapetasma*”, *Andrews University Seminary Studies* 25, n.º 1 (1987): 65-71; Roy E. Gane, “Re-opening *katapetasma* (‘veil’) in Hebrews 6:19”, *Andrews University Seminary Studies* 38, n.º 1 (2000): 5-8; Norman H. Young, “‘Where Jesus has gone as a forerunner on our behalf’ (Hebrews 6:20)”, *Andrews University Seminary Studies* 39, n.º 2 (2001): 165-173; Richard M. Davidson, “Christ’s entry ‘within the veil’ in Hebrews 6:19-20: The Old Testament background”, *Andrews University Seminary Studies* 39, n.º 2 (2001): 175-190; Norman H. Young, “The day of dedication or the day of atonement? The Old Testament background to Hebrews 6:19-20 revisited”, *Andrews University Seminary Studies* 40,

Este debate ha dado lugar a diferentes posiciones con respecto al significado de la expresión *εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος*. Las discusiones tienen que ver con las implicaciones que se derivan de la identidad del velo —si el término *καταπέτασμα* se aplica al primer o al segundo velo del santuario, o si tiene otras connotaciones— y de su relación con el *locus* de Cristo en el santuario celestial.⁶

El propósito del presente artículo es (a) presentar una síntesis histórica sobre el desarrollo de la interpretación adventista de Hebreos 6,19-20 desde 1846 hasta el presente y (b) realizar una síntesis teológica acerca de las interpretaciones surgidas en torno a este tema.

Interpretaciones concernientes a la identidad del velo (καταπέτασμα) en Hebreos 6,19

*Se aplica al primer velo:
entrada al lugar santo*

Owen R. L. Crosier (1846)

En su artículo “The law of Moses”, publicado originalmente en *The Day Star*, Crosier analiza el pasaje de Hebreos 6,19-20.⁷ Al abordar el

n.º 1 (2002): 61-68; Richard M. Davidson, “Inauguration or day of atonement? A response to Norman Young’s ‘Old Testament background to Hebrews 6:19-20 revisited’”, *Andrews University Seminary Studies* 40, n.º 1 (2002): 69-88; Daniel M. Gurtner, “Καταπέτασμα: Lexicographical and etymological considerations on the biblical ‘veil’”, *Andrews University Seminary Studies* 42, n.º 1 (2004): 105-111. Y el abordaje del asunto en tesis de posgrado, entre otras, las de Johan A. Japp, “A study of atonement in Seventh-day Adventism” (tesis de maestría, University of South Africa, 1994); Felix H. Cortez, “The anchor of the soul that enters within the veil: The ascension of the ‘Son’ in the letter to the Hebrews” (tesis de doctorado, Andrews University, 2008); más recientemente, Leonardo G. Nunes, “Function and nature of the heavenly sanctuary/temple and its earthly counterparts in the New Testament Gospels, Acts and Epistles: A motif study of major passages” (tesis de doctorado, Andrews University, 2020), 350-359.

⁶ Como declara Gane, la identidad del velo “has importat implications for the location of Christ’s ministry in the book of Hebrews” (“Re-opening *katapetasma* [‘veil’] in Hebrews 6:19”, 6). Si bien Gane hace referencia exclusivamente a la posición de Rice sobre el asunto, dicho pensamiento bien se aplica a cualquiera de las posturas que se tomen en cuanto a la identidad del término *καταπέτασμα* en Hebreos 6,19.

⁷ Owen Crosier, “The law of Moses”, *The Day Star* 9 (1846): 41.

término καταπέτασμα, el autor sostiene que este no alude al segundo velo, argumentando que, mientras que en Hebreos 9,3 dicha cortina es identificada de manera explícita, en el pasaje de 6,19 se omite tal precisión.⁸ Consecuentemente, Crosier interpreta que el velo mencionado es el primero —aquel que franquea el acceso al lugar santo—, concluyendo que la expresión “dentro del velo” describe la entrada de Jesús en el primer compartimento y no en el lugar santísimo.

Uriah Smith (1877)

Smith sostenía que, tras su ascensión, Cristo comenzó su ministerio en el lugar santo sin haber entrado nunca al lugar santísimo para propósito alguno;⁹ es decir que, en correspondencia con el tipo, Cristo habría cumplido una parte de su ministerio en el primer apartamento del santuario celestial. Con respecto al velo, argumenta que en Hebreos 6,19 καταπέτασμα se refiere al primer velo y que se aplica a la entrada de Jesús en el lugar santo.¹⁰ Por tal motivo, el velo al que se hace referencia en 6,19 no podría ser el segundo velo.

⁸ En el texto griego de Hebreos 9,3 el lema καταπέτασμα está precedido por el adjetivo ordinal δεύτερον en construcción artrosa (τὸ δεύτερον), identificando dicho velo como “el segundo”, con lo cual, según el razonamiento de Crosier, se eliminaría toda posible ambigüedad. Sin embargo, la ausencia de un adjetivo ordinal en 6,19 no prueba que el velo al que se alude allí sea el primero, dado que en dicho texto se emplea también un calificador contextual; en este caso, se usa el comparativo ἐσώτερον, que permite identificar ese velo (καταπέτασμα) dentro del sintagma preposicional εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος como el segundo velo. Para un análisis filológico del sintagma preposicional εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος y de ἐσώτερον como un calificador contextual que identifica al segundo velo, véase Horacio Rubén Mazzoli, “La expresión dentro del velo [Εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος] en Hebreos 6,19-20: un estudio filológico y del trasfondo veterotestamentario en el marco del debate adventista contemporáneo” (tesis de doctorado, Universidad Adventista del Plata, 2024), 206-212.

⁹ Uriah Smith lo afirma en los siguientes términos: “Christ did not enter through the second vail into the most holy place, till the end of the 2300 days in 1844, when he went in to commence the work of cleansing the sanctuary” (“The vail on Hebrews 6”, *Review and Herald*, 14 de enero de 1890, 25). La misma temática es tratada por Smith sin variaciones significativas en *Looking unto Jesus* (Chicago, IL: RH, 1898), 119, 126-131; “Within the vail”, *Review and Herald* (4 de marzo de 1890): 236; *The sanctuary and the twenty-three hundred days of Daniel VIII, 14* (Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1877), 221-229.

¹⁰ Smith, *The sanctuary and the twenty-three hundred days of Daniel VIII, 14*, 126-128, 130-131.

William H. Branson (1933)

William Branson sigue la línea argumentativa de Crosier y Smith en cuanto a la identidad del velo. Argumenta que, cuando Pablo quiere aludir al velo que separa el lugar santo del santísimo, lo hace refiriéndose a este como “segundo velo”. Por lo tanto, cuando menciona el velo sin otro calificativo, el autor de Hebreos tiene en mente el primer velo, y esto se aplica a la entrada de Cristo en el primer departamento del santuario celestial.¹¹

Seventh-day Adventist Bible commentary (1957)

El *Seventh-day Adventist Bible commentary* (en adelante, *SABC*) sugiere tres posibles interpretaciones de la expresión “dentro del velo”, cada una de las cuales está en consonancia con la interpretación adventista sobre el santuario.¹² Una de las posibilidades es que καταπέτασμα se refiera aquí al primero. En este punto, el *SABC* sigue un razonamiento similar al de las posturas anteriores. La referencia específica de Pablo al segundo velo en 9,3 implicaría que en 6,19 se tiene en mente el primer velo. Además, como el santuario celestial y el orden de sus servicios estaban prefijados por el santuario terrenal, cuando Cristo ascendió al cielo entró al lugar santo, el primer compartimento, para comenzar allí la primera fase de su ministerio celestial.¹³

¹¹ Branson, *In defense of the faith*, 222-223. A diferencia de las posturas anteriores, Branson conecta la entrada de Cristo en el lugar santo con Apocalipsis 1,13-14. Enfatiza que el Señor ministra entre los siete candeleros y que, en virtud de ello, Juan declara categóricamente que Cristo ministraba en el lugar santo tras su ascensión.

¹² Las otras dos posibilidades interpretativas que ofrece el *SABC* son: (a) *se refiere al segundo velo, entrada al lugar santísimo con fines de dedicación*; acepta que καταπέτασμα pueda aplicarse al segundo velo. De ser así, Pablo alude a la entrada de Cristo en el lugar santísimo para su dedicación, junto con el resto del santuario, cuando asumió su función de sumo sacerdote (cf. Dn 9,24). (b) *Se deja el término velo sin definir o especificar—como figura retórica*. Según este razonamiento, Pablo no estaría empleando el término velo para dar una explicación técnica de la estructura del santuario, sino como una figura retórica del lenguaje para describir lo que divide lo visible de lo invisible, lo terrenal de lo celestial. Se concluye afirmando: “Hence, ‘within the veil’ means simply to be in the presence of God” (Francis D. Nichol, ed., *The Seventh-day Adventist Bible commentary*, vol. 7 [Mountain View, CA: Review and Herald, 1978], 437-438).

¹³ *Ibid.*, 7:438.

*Se aplica al segundo velo: entrada
al lugar santísimo*

Dudley M. Canright (1889)

La posición de Canright se encuentra expresada en el libro *Seventh Day Adventist renounced*. Para él, Hebreos 6,19-20 es un texto que socava la interpretación adventista sobre un ministerio sumo sacerdotal en dos fases.¹⁴

Según este autor, el texto afirma que, cuando Jesús ascendió al cielo, se dirigió directamente a la diestra de Dios y se sentó sobre su trono (e.g., Hb 8,1), con lo cual Cristo habría entrado al lugar santísimo con ocasión de su ascensión, en vez de hacerlo en 1844.¹⁵ Concluye su argumento diciendo que “None can fail to see that ‘within the veil’; is in the most Holy place where the ark was. This is just where Jesus went eighteen hundred years ago”.¹⁶

Albion F. Ballenger (1909)

En 1909, Ballenger escribe un libro titulado *Cast out for the cross of Christ*,¹⁷ en el que expresa tanto su postura acerca del santuario como su comprensión de Hebreos 6,19-20.¹⁸

¹⁴ En su obra, Canright intenta refutar la interpretación adventista sobre el santuario, principalmente en lo que se refiere a la comprensión de Daniel 8,14 y su relación con el ministerio sumo sacerdotal de Cristo a partir de esa fecha. En Hb 6,19,20 ve claramente un texto que atenta contra dicho argumento (*Seventh-day Adventist renounced*, 117-221).

¹⁵ *Ibid.*, 122.

¹⁶ Canright cita los siguientes textos para fundamentar que la expresión “dentro del velo” se aplica al lugar santísimo: Ex 26,33 y Lv 16,2.12.13 (*ibid.*, 122).

¹⁷ Ballenger, *Cast out for the cross of Christ*, 14-55. Además, Ballenger escribió una segunda obra que aborda la temática del santuario. En esencia, constituye una contrarrespuesta al libro de Andross *A more excellent ministry* y constituye una reiteración y defensa de los argumentos que habían sido planteados en *Cast out for the cross of Christ*. Véase Albion F. Ballenger, *An examination of forty fatal errors regarding the atonement: A review of a work which “fully explains the sanctuary question as understood by the (Seventh-day Adventist) denomination”* (Riverside, CA: s. e., ¿1913?).

¹⁸ La interpretación de Ballenger sobre la expresión “dentro del velo” se enmarca en un pensamiento y una teología del santuario mucho más complejos de lo que se evidencia en su abordaje de Hebreos 6,19. Ballenger va a quebrar con la postura tradicional que el adventismo había

Ballenger postulaba que la expresión “dentro del velo” hacía referencia inequívocamente al lugar santísimo y que el uso de *καταπέτασμα* señalaba al segundo velo; en virtud de ello, afirmaba que, tras su ascensión, Cristo entró directamente en el segundo apartamento del santuario celestial. A partir de esta interpretación, sostendrá que en la cruz se llevó a cabo el día antitípico de la expiación.

Elmer Andross (1912)

La posición de Andross ha sido expresada en su libro *A more excellent ministry*, el cual constituye una respuesta a la interpretación que había manifestado Ballenger.¹⁹ Andross sostiene que Jesús entró en el lugar santísimo tras su ascensión, pero solo a los fines de inaugurar el santuario, retornando luego al lugar santo para cumplir su ministerio hasta el año 1844.²⁰ Su postura se fundamenta en establecer una tipología entre la dedicación del santuario terrenal efectuada por Moisés y la dedicación del santuario celestial efectuada por Cristo. Según Andross, la entrada “dentro del velo” en Hebreos 6,19 alude a esta ceremonia inaugural, mientras que el ministerio sacerdotal de Cristo se desarrolló de manera continua en el lugar santo, siguiendo el patrón del santuario terrenal.²¹

sostenido hasta ese entonces, no solo en relación con el *locus* de Cristo, sino también con otros aspectos. A diferencia de Canright, acepta que hay un ministerio sacerdotal antitípico que incluye dos fases. No obstante, coloca la primera fase de ese ministerio en el santuario celestial antes de la cruz. Según su postura, el ministerio en el primer departamento del santuario comenzó con la caída del hombre y se extendió hasta la muerte de Cristo. En esta primera fase, previa a la cruz, quienes oficiaban como sacerdotes eran primeramente los ángeles y luego Melquisedec. De acuerdo con esta comprensión, Cristo nunca ministró en el primer departamento del santuario celestial. Véase Ballenger, *Cast out for the cross of Christ*, 14-22, 27-29, 47-55. Para una evaluación crítica de su postura, véase Roy Adams, “The sanctuary doctrine: Three approaches in the Seventh-day Adventist Church” (tesis de doctorado, Andrews University Seminary, 1981), 95-164.

¹⁹ Andross, *A more excellent ministry*, 52-54.

²⁰ *Ibid.*, 52.

²¹ La explicación de Andross que relaciona la entrada al lugar santísimo con fines de inauguración admite tácitamente que el velo al que se hace referencia en Hebreos 6,19 es el segundo.

Milian L. Andreasen (1937, 1948)

Andreasen no define claramente la identidad del velo,²² pero sostiene que Jesús ingresó al lugar santísimo tras su ascensión, aunque solo con fines de inspección.²³ Su postura distingue entre la identidad del velo y el *locus* de Cristo, afirmando que el ingreso al santísimo fue real, pero limitado en función. Andreasen enfatiza la importancia del ministerio celestial de Cristo, aunque sin precisar si el término *καταπέτασμα* se refiere al primer o al segundo velo.

Norman H. Young (1974, 2001-2002)²⁴

Según su juicio, el término *καταπέτασμα* hace referencia al segundo velo y el trasfondo veterotestamentario al que alude el autor de Hebreos

²² Sobre la identificación del velo, Andreasen dirá que se ha discutido mucho acerca de ello —si se refiere al primer o segundo velo—, pero remarca que el texto no lo especifica, lo cual hubiera sido más claro si el autor de Hebreos estuviera interesado en dicho punto. Lo más importante, según Andreasen, es quién está dentro del velo, Jesús nuestro precursor. Véase principalmente el capítulo seis: “Steadfastness in the faith the covenant oath”, en Milian L. Andreasen, *The Book of Hebrews* (Washington, DC: Review and Herald, 1948), 221-244.

²³ Es decir, para confirmar que su sacrificio había sido aceptado por el Padre. Esta presencia de Cristo ante el Padre, sostiene Andreasen, no es un hecho único, sino continuo y en nuestro favor, es decir, en nuestro lugar. Véase Andreasen, *The Book of Hebrews*, 362, 444. Andreasen basa su interpretación en el comentario a los Hebreos de Franz Delitzsch, más precisamente en la apreciación que hace Delitzsch sobre el adverbio temporal *νῦν* (*now*) y sus implicaciones. En tal sentido, Franz Delitzsch afirma: “This *νῦν* is no isolated point of the time, but the commencement of a long-liked series: Christ’s activity on our behalf before the Father” (*Commentary on the Epistle to the Hebrews* [Edinburgh: T&T Clark, 1872], 127-128).

²⁴ Young ha publicado una serie de artículos donde expresa su posición en cuanto a Hebreos 6,19-20. Véase Norman H. Young, “The chequered history of the phrase ‘within the veil’”, en *Daniel 8:14, The day of atonement, and the investigative judgment*, 14-20. Esta publicación es un apéndice que formó parte del manuscrito presentado en Glacier View por Desmond Ford. En dicha presentación, Young enumera las razones por las cuales cree que la expresión “dentro del velo” debe entenderse como haciendo referencia al lugar santísimo. En las publicaciones siguientes, Young se suma a la reapertura del debate en torno a la expresión “dentro del velo”, mantiene esencialmente la misma posición, expone sus argumentos e introduce otros puntos de fundamentación para su postura (e.g., prestar atención al uso de los aoristos *γενόμενος* y *εἰσῆλθεν*, los cuales, según su comprensión, configuran la entrada de Jesús al lugar santísimo como un hecho ocurrido “once for all”). Véase en tal sentido Young, “Where Jesus has gone as a forerunner on our behalf” (Hebrews 6:20), 165-173. Para la argumentación de Young en cuanto al antecedente veterotestamentario que opera como trasfondo teológico en Hebreos 6,19, véase Young, “The day of dedication or the day of atonement?”, 31-68.

es el del día de la expiación (*cf.* Lv 16,1-34). Señala que el evento de la “entrada” de Cristo como sumo sacerdote en Hebreos 6,19-20 está en paralelo o en continuidad con la obra del sumo sacerdote aarónico.²⁵ En conclusión, tras su ascensión, Jesús ingresó al lugar santísimo del santuario celestial.

Desmond Ford (1980)

Ford interpreta el velo como el segundo,²⁶ con Jesús entrando al lugar santísimo como cumplimiento antitípico del día de la expiación en el 31 d. C., negando así un ministerio sumo sacerdotal celestial en dos fases.²⁷ Para Ford, la entrada de Cristo al santísimo fue única y definitiva, y no existe un ministerio prolongado en el lugar santo posterior a la ascensión.

Johan Adriaan Japp (1994)

Japp aborda el asunto de la expresión “dentro del velo” en el marco de un tema de estudio más amplio, donde analiza la tensión entre la expiación plena y suficiente que fue realizada en la cruz y la llamada “expiación final” durante el juicio preadvenimiento. Con respecto a la expresión “dentro del velo”, afirma que se aplica al segundo velo y, por ende, se refiere al lugar santísimo del santuario celestial.²⁸

²⁵ Young, “‘Where Jesus has gone as a forerunner on our behalf’ (Hebrews 6:20)”, 172.

²⁶ Ford, *Daniel 8:14*, 162-163.

²⁷ *Ibid.*, 129-132.

²⁸ Aunque no aporta cambios significativos en cuanto al abordaje de Hebreos 6,19-20, la tesis de Japp resulta relevante porque da cuenta de la problemática que encierra la interpretación de este texto y la importancia de este para la teología adventista. Japp realiza una valiosa síntesis temática sobre las posturas que se han adoptado dentro de la Iglesia adventista y ofrece una síntesis cronológica, aunque no exhaustiva, sobre la interpretación del texto desde 1846 a 1989 (“A study of atonement in Seventh-day Adventism”, 265, 288-290). Con respecto a la identidad del velo, Japp adhiere a la posición de A. P. Salom, Desmond Ford y Norman H. Young. Declara que estos autores han demostrado convincentemente que el velo al que se refiere Hebreos 6,19 es el segundo velo (*ibid.*, 265).

Roy Adams (1998)

El análisis que hace Adams de la expresión “dentro del velo” está en el marco de la problemática que ha planteado el texto en relación con la postura de los pioneros, a saber, que Cristo entró por primera vez en el lugar santísimo en 1844.²⁹ En esencia, Adams sostiene que la expresión “dentro del velo” se aplica al segundo velo. En este punto coincide con el análisis filológico realizado por Ballenger y lo apoya, aunque no está de acuerdo con las conclusiones que este obtiene de dicha evidencia.³⁰

Por último, Adams busca armonizar la identidad del velo con la postura de los pioneros.³¹ Argumenta que el autor de Hebreos no se centra en la “geografía celestial”, sino en el acceso pleno a Dios. Así, sostiene que no existe contradicción entre la postura de los pioneros y Hebreos 6,19-20, ya que, a su modo de ver, la carta enfatiza la libre entrada a la presencia divina por sobre una ubicación específica de Cristo en el santuario celestial.³²

Roy Gane (2000)

Gane coincide con otros autores en que καταπέτασμα alude al segundo velo. Su aporte consiste en destacar la importancia de la Septuaginta para entender la expresión “dentro del velo” en Hebreos 6,19. Explica que la frase preposicional εἰς τὸ ἑσώτερον τοῦ καταπετάσματος aparece cuatro veces en la Septuaginta (Ex 26,33; Lv 16,2.12.15), siempre refiriéndose al velo

²⁹ Para más detalles sobre este asunto, véase Roy Adams, *El santuario* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1998), 98-104.

³⁰ *Ibid.*, 100-101.

³¹ Adams busca dar una respuesta a esta problemática, sobre todo cómo se relaciona Hebreos 6,19 con la visión de Hiram Edson, quien afirmaba que Cristo entró *por primera vez* al lugar santísimo del santuario celestial en 1844 en cumplimiento del día antitípico de la expiación. La pregunta que plantea Adams es la siguiente: ¿estaban en lo correcto los pioneros cuando sostenían que Cristo entró al lugar santísimo por primera vez en 1844? A lo que responde “no” y “sí”. No estaban en lo correcto porque, cuando se analiza la expresión “dentro del velo” en Hebreos a la luz del Antiguo Testamento, pareciera claro que Cristo entró al lugar santísimo del santuario celestial con ocasión de su ascensión, si es que uno acepta un santuario celestial con dos compartimentos. Sí estaban en lo correcto porque, aunque su lenguaje era limitado (literalista), la posición que yacía detrás de ese lenguaje limitado era sólida. Para el desarrollo completo de su argumento, véase Adams, *El santuario*, 98-104.

³² *Ibid.*, 102-104.

interior, razón por la cual cree que se trata de una expresión técnica usada por los traductores de la LXX para referirse al segundo velo.³³ Además, cada vez que se utiliza dicha frase preposicional, se lo hace para traducir la expresión hebrea מִבֵּית לַפְּרֹכֶת, donde el término פֶּרֶכֶת se aplica inequívocamente al segundo velo.³⁴

Richard M. Davidson (2001, 2002, 2022)

En relación con la identidad del velo, Davidson admite, siguiendo a Gane y Young, que el término en Hebreos 6,19 podría aludir a la segunda cortina;³⁵ no obstante, sostiene que las marcadas divergencias gramaticales y sintácticas entre la LXX y el texto neotestamentario impiden establecer un caso concluyente. Para el autor, el núcleo del debate no radica en la terminología en sí, sino en el trasfondo veterotestamentario que subyace al pasaje.³⁶ Al desplazar el eje de la discusión, Davidson propone que el referente tipológico no es el día de la expiación (*Yom Kippur*), sino la inauguración del santuario. Bajo esta premisa, Hebreos 6,19-20 forma parte de un conjunto de textos referidos a la ascensión cuyo trasfondo

³³ Para un panorama completo de los fundamentos presentados por Gane, véase Gane, “Re-opening *katapetasma* (‘veil’) in Hebrews 6:19”, 5-8.

³⁴ Mientras que el término griego καταπέτασμα puede aplicarse a varios velos (*i.e.*, atrio, entrada al lugar santo y santísimo), el término פֶּרֶכֶת solo se refiere al velo interior; para los demás velos o cortinas del exterior se usa la palabra מִסָּךְ (*cf.* Ex 26,36.37; 38,18). Este término representa una categoría semántica más amplia para hablar de cortinas con función de recubrimiento o incluso de cribado. Véase Gane, “Re-opening *katapetasma* (‘veil’) in Hebrews 6:19”, 5, 7.

³⁵ Si bien Davidson se pliega a la comprensión de que καταπέτασμα en 6,19 podría aludir al segundo velo, cree que el argumento para establecer la identidad del velo con relación a su similitud con la Septuaginta es fuerte, pero no irrefutable. Para Davidson, hay varias diferencias entre la LXX y Hebreos, tanto en gramática como en sintaxis, las cuales abren la posibilidad de que la frase “dentro del velo” se aplique a todo lo que está detrás del segundo velo, detrás de ambos o, incluso, a lo que solo está detrás del primer velo (“Christ’s entry ‘within the veil’ in Hebrews 6:19-20: The Old Testament background”, 175; *A song for the sanctuary: Experiencing God’s presence in shadow and reality* [Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2022], 377-378).

³⁶ Davidson, “Christ’s entry ‘within the veil’ in Hebrews 6:19-20”, 175; *A song for the sanctuary*, 378.

describe la entrada de Cristo en el santuario celestial con fines de inauguración (pacto-santuario).³⁷

Martin T. Pröbstle (2013)

Pröbstle sostiene que un estudio cuidadoso de la terminología relacionada con el velo lleva a la conclusión de que la expresión “detrás del velo” hace referencia al segundo velo y que Jesús entró al lugar santísimo con ocasión de su ascensión.³⁸ El trasfondo del texto es de inauguración. Pröbstle sintetiza que el mensaje más importante del texto es que Cristo, como nuestro representante, tiene acceso pleno a la presencia del Padre y sirve en nuestro favor.³⁹

Maicol Cortés (2019)

Maicol Cortés no se expide directamente en cuanto al significado de la expresión “dentro del velo”; más bien, realiza un estudio comparativo entre Hebreos 6,19-20 y 9,4 y las visiones relacionadas con el santuario en el libro de Apocalipsis, más precisamente Apocalipsis 8,3-5; 11,18-19 y 15,8.⁴⁰

El objetivo de su trabajo es determinar si este estudio comparativo puede arrojar luz sobre el evento teológico que subyace en Hebreos 6,19-20, a saber, expiación o inauguración. Su conclusión es que Hebreos 6,19-20 y

³⁷ Davidson, *A song for the sanctuary*, 392. Para el argumento completo presentado por Davidson, véase *A song for the sanctuary*, 377-393.

³⁸ Para Martin T. Pröbstle, el hecho de la entrada de Cristo con ocasión de su ascensión se ve reforzado por el uso del aoristo εἰσῆλθεν (v. 20). Según su entender, esta forma verbal griega para “ingresó” describe una acción única que ocurre en el pasado (*Where God and I meet: The sanctuary* [Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2013], 137). Recientemente, se ha realizado una propuesta interpretativa que ofrece una lectura no pretérita del aoristo de indicativo εἰσῆλθεν en Hebreos 6,19-20, a saber, que se trata de un aoristo intemporal o gnómico. Véase Horacio R. Mazzoli, “Jesús y su entrada: una aproximación aspectual al aoristo de indicativo εἰσῆλθεν en Hebreos 6,20 y sus implicaciones en el marco del debate adventista contemporáneo” (ponencia, XVI Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano, Facultad Adventista del Amazonas, 2 de febrero de 2025).

³⁹ Pröbstle, *Where God and I meet: The sanctuary*, 137.

⁴⁰ Maicol Cortés, “Hebreos 6:19-20; 9:4 ‘Día de la expiación’ o ‘inauguración’ ¿Podría el libro del Apocalipsis aclarar este asunto?”, *Advenimiento* 7, n.º 1 (2019): 43-59.

9,4, en conexión con Apocalipsis, no parecen hacer referencia al día de la expiación, sino que más bien enfatizan la idea de la inauguración (nueva fase) del ministerio de Jesús en el santuario celestial.⁴¹

Leonardo Nunes (2020)

Dada la naturaleza y amplitud de su estudio, Nunes no aborda el asunto de la identidad del velo, en tanto examina la naturaleza del evento que está detrás de la entrada de Cristo (*i.e.*, ceremonia de dedicación). En virtud de ello, retoma la propuesta de Davidson y la articula con la posición de Felix Cortez, concluyendo que:

The foregoing discussion has demonstrated that the sentence εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα [...] describes the consummation of Jesus' appointment/inauguration (cf., 5:7-9) as high priest of the heavenly sanctuary/temple.⁴²

Es decir, detrás del texto se visualiza un evento relacionado con la inauguración, en este caso, de la función de Jesús como sumo sacerdote.⁴³

Felix Cortez (2024)

Cortez, en línea con otros autores, menciona que, si se interpreta la expresión “dentro del velo” (ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος) en relación con el uso de esa misma expresión en la Septuaginta, muy probablemente se aplique al lugar santísimo o a la sala interior del santuario.⁴⁴ Sin embargo, puntualiza Cortez, las referencias al velo en Hebreos no tienen sentido si se toman simplemente como un marcador geográfico. Las menciones al

⁴¹ Cortés, “Hebreos 6:19-20; 9:4 ‘Día de la expiación’ o ‘inauguración’”, 58.

⁴² Nunes, “Function and nature of the heavenly sanctuary/temple...”, 355.

⁴³ En tal sentido, declara que el objetivo de su trabajo en esta sección ha sido “to detect the presence of the inauguration event and to examine some particulars of the function of the heavenly sanctuary/temple in 6:19-20” (*ibid.*, 350).

⁴⁴ Carl P. Cosaert et al., *Seventh-day Adventist international Bible commentary: 1 & 2 Timothy, Titus, Philemon, Hebrews, James* (Nampa, ID: Pacific Press, 2024), 794.

velo en Hebreos sugieren, más bien, que la descripción del paso de Jesús a través de este tienen un significado teológico y no simplemente espacial.⁴⁵

Una interpretación teológica del velo estaría en armonía con la manera en que el autor de Hebreos describe el ministerio sacerdotal de Cristo en el cielo.⁴⁶ Si se entiende el velo como un símbolo teológico que señala el ministerio de Jesús en la presencia directa de Dios, entonces la entrada al santuario celestial y la entrada a través del velo se vuelven sinónimas.⁴⁷ Esto podría explicar por qué el autor de Hebreos nunca se refiere, en la carta, al lugar santo del santuario celestial.⁴⁸ Por último, de acuerdo con Hebreos 6,19-20, Jesús ingresó “dentro del velo” para inaugurar su ministerio sacerdotal (cf. Hb 5,5-10).⁴⁹

*Velo: designa todo el santuario
(sentido colectivo)*

William W. Fletcher (1925, 1932)

Fletcher sostenía inicialmente que la expresión “dentro del velo” en Hebreos 6,19 debía aplicarse a todo el santuario, sin limitarla a un velo específico.⁵⁰ Luego, Fletcher cambia de posición, abogando por la entrada

⁴⁵ *Ibid.*, 795.

⁴⁶ E.g., el uso de términos generales como que él “intercede” (7,25) y que “se sienta” (10,11-14), referencias que, en opinión de Cortez, son más teológicas que geográficas (Cosaert, *Seventh-day Adventist international Bible commentary*, 795).

⁴⁷ En esta misma línea de pensamiento, Cortez menciona que las expresiones “dentro del velo” y “a través del velo” son sinónimas de otras afirmaciones que hace Hebreos acerca del lugar a donde ascendió Jesús, a saber, “al mundo venidero” (1,6; cf. 2,5), “atravesando los cielos” (4,14), “santuario celestial” (9,12; 10,19), “al mismo cielo” (9,24) (Cosaert, *Seventh-day Adventist international Bible commentary*, 796). Para un estudio detallado de los pasajes referentes a la ascensión en Hebreos, véase Cortez, “The anchor of the soul that enters within the veil”.

⁴⁸ Para más detalles sobre el fundamento del autor para este punto, véase Cosaert, *Seventh-day Adventist international Bible commentary*, 795-796.

⁴⁹ *Ibid.*, 796.

⁵⁰ La postura inicial de Fletcher fue presentada en una serie de estudios bíblicos ofrecidos en la Australasian Union Conference en 1925 (W. W. Fletcher, *Studies on the subject of the sanctuary* [Cooranbong, 1925], 81f), citado en Young, “The chequered history of the phrase ‘within the veil’”, 14-15.

de Cristo al lugar santísimo con ocasión de su ascensión y negando, entre otras cosas, un ministerio sumo sacerdotal en dos fases.⁵¹

Charles H. Watson (1934)

Watson aplica el término velo a todo el santuario, considerando que Cristo ingresó a través del lugar santo.⁵² Su interpretación sostiene que el velo funciona como una designación general del santuario celestial y que el ministerio de Cristo comienza en el lugar santo, siguiendo el modelo del santuario terrestre. Así, el velo no se limita a un compartimento específico, sino que representa el acceso al santuario en su totalidad.⁵³

Warren E. Howell (1940)

Howell entiende el término *καταπέτασμα* como una metonimia que representa todo el santuario;⁵⁴ por consiguiente, aunque el ingreso se hace a través del lugar santo, el velo simboliza el santuario completo. Fundamenta su interpretación en el uso del término hebreo *פרכת* en el Antiguo Testamento, que en ocasiones funciona como metonimia para designar todo el santuario.⁵⁵ Para Howell, la expresión “dentro del velo” en

⁵¹ Bajo esta nueva posición, Fletcher declara que, cuando Cristo ascendió al cielo, fue exaltado a la diestra del Padre, el lugar más exaltado del universo ante la presencia inmediata de Dios. Identifica este lugar como el lugar santísimo y lo equipara con el cielo mismo (cf. Hb 9,24 y Ef 4,10). En consecuencia, Fletcher afirma que no hay un lugar más santo al que Jesús haya podido entrar 1800 años después. Creía que la posición que mantiene la iglesia acerca de que Cristo ingresó al lugar santísimo recién en 1844 estaba en conflicto con lo que la Epístola a los Hebreos y otras epístolas enseñan (cf. Hb 9,11.12). Fletcher, además, postulará otras dos ideas, a saber: que la contaminación por el pecado no se transfiere al santuario y que es necesario modificar la comprensión de que los testimonios de la Sra. White son una revelación directa de Dios. Finalmente, Fletcher abandonó el adventismo. Véase William W. Fletcher, *The reasons for my faith: An appeal to Seventh-Day Adventists, concerning vital truths of the gospel* (Sydney: William Brooks & Co., 1982), 12-29.

⁵² Charles H. Watson, *The atoning work of Christ: His sacrifice and priestly ministry* (Washington, DC: s. e., 1934), 189-190.

⁵³ Para un desarrollo completo de la postura de Watson y sus fundamentos, véase Watson, *ibid.*, 181-191.

⁵⁴ W. E. Howell, “The meaning of the veil”, *Ministry* (noviembre de 1940): 15.

⁵⁵ Reconoce que, en la mayoría de las instancias (22 de ellas), este término identifica al segundo velo, pero que, en dos ocasiones, funciona como una metonimia para referirse a todo el santuario (cf. Nm 18,7; Lv 21,23). *Ibid.*, 14-15.

Hebreos 6,19 debe entenderse en este sentido, con el ministerio de Cristo comenzando en el lugar santo, conforme al patrón establecido por el sacerdocio aarónico.⁵⁶

Gerhard F. Hasel (1980)

Hasel propone un sentido colectivo para el término velo, aplicándolo a todo el santuario.⁵⁷ Para fundamentar su propuesta, comienza destacando el uso de *καταπέτασμα* dentro de la literatura bíblica y extrabíblica.⁵⁸ Si se toman en cuenta estos antecedentes, dice Hasel, *καταπέτασμα* puede hacer referencia a cualquiera de los velos del tabernáculo; por ello, concluye que es poco válido aducir que el término *καταπέτασμα* se aplique únicamente al segundo velo.⁵⁹

Erwin R. Gane (1983)

Gane sostiene que “dentro del velo” se aplica de manera dual⁶⁰ tanto al ministerio mediador de Cristo en el lugar santo (entre el año 31 d. C. y 1844) como al ministerio del juicio en el lugar santísimo desde 1844. En síntesis, para Gane, la expresión “dentro del velo” tiene un sentido metafórico e implica ambos departamentos del santuario celestial,⁶¹ reflejando la continuidad y progresión del ministerio sacerdotal de Cristo en dos fases distintas.

⁵⁶ *Ibid.*, 15.

⁵⁷ Gerhard F. Hasel, *Redención divina hoy: estudios sobre la doctrina del santuario* (Brasilia: Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, 1981), 186-189.

⁵⁸ Principalmente, realiza un estudio filológico de los términos פרכת y *καταπέτασμα* en la literatura bíblica (TM, LXX y NT) y en la literatura judía helenística (apócrifa, pseudoepigráfica, filoniana y josefiana). Para más detalles acerca de su estudio, véase Hasel, *Redención divina hoy*, 186.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Erwin R. Gane refuerza la concepción del velo con un sentido dual cuando afirma: “A further indication of the dual application of this phrase ‘within the veil’ is provided by the fact that the earthly sanctuary depicted Christ in two main ways: by the Shekinah glory above the ark, or throne, and by the priest whose ministry was a type of His intercession [...] while the earthly priest, who represented Him, was ministering daily in the holy place, Christ Himself was dwelling in the Most Holy Place” (“Within the veil: Where did Christ go?”, *Ministry* [diciembre de 1983]: 5).

⁶¹ *Ibid.*

George Rice (1987)

Rice presentó su postura con respecto a la frase “dentro del velo” en un artículo publicado en 1987. Allí expresa que el término *καταπέτασμα* es usado metafóricamente para referirse al santuario celestial como un todo, en el cual Cristo entró tras su ascensión.⁶² En su trabajo, Rice confronta los argumentos de aquellos que sostienen que el velo al que se refiere el texto es el del lugar santísimo.⁶³ Para Rice, el contexto de Hebreos 6,19-20 no especifica a qué velo se hace referencia. En síntesis, concluye que:

katapetasma, within the context of Heb 6:19 and the broader context of the entire book of Hebrews, may be understood metaphorically as the sanctuary in heaven, into which Jesus has entered as our forerunner, into which our hope has entered, and from which Jesus dispenses the blessings of the Abrahamic covenant.⁶⁴

Alberto Treiyrer (1987)

Treiyrer sugiere que la expresión “dentro del velo” se aplica al santuario como un todo. Dicha expresión significa entonces “dentro de los lugares interiores del santuario celestial” y hace referencia a todo el ministerio de Cristo en dicho lugar; tanto la obra en el lugar santo como en el santísimo.⁶⁵ Para Treiyrer, en la entrada de Jesús está implícita, *virtual* o *prolépticamente*, la consumación de todo su ministerio en el cielo. Sostiene que la idea en este y otros pasajes (*e.g.*, Hb 10,20) está asociada con un ministerio que comienza y no con uno que termina; este ministerio lleva a la obra de Cristo en el lugar santísimo y a su etapa final. Sin embargo, la

⁶² Rice, “Hebrews 6:19: Analysis of some assumptions concerning *katapetasma*”, 71. Una reimpresión del artículo de Rice fue publicada posteriormente en Holbrook, *Issues in the Book of Hebrews*, 229-234. Una síntesis del artículo de AUSS se encuentra en George E. Rice, “Within which veil?”, *Ministry* (junio de 1987): 20-21.

⁶³ Si bien Rice hace referencia a cuatro supuestos, solo desarrolla y argumenta contra dos de ellos: (a) que el término *καταπέτασμα* en 6,19 se refiere al segundo velo del santuario que separa el lugar santo del santísimo; (b) que la expresión τὸ ἐσώτερον (dentro, más allá) hace alusión al lugar santísimo (“Hebrews 6:19: Analysis of some assumptions concerning *katapetasma*”, 65).

⁶⁴ *Ibid.*, 75.

⁶⁵ Alberto R. Treiyrer introduce un concepto que no había sido enunciado en las interpretaciones anteriores, el de una entrada donde se implica prolépticamente todo el ministerio de Cristo (*El día de la expiación: y la purificación del santuario* [Buenos Aires: ACES, 1988], 403).

frase “dentro del velo” no establece el momento exacto en que cada fase de ese ministerio tiene lugar, sino que lo proyecta como un todo a la nueva dispensación.⁶⁶

Ángel Manuel Rodríguez (2009)

Rodríguez aborda la discusión de Hebreos 6,19 en el *Tratado de teología adventista*, bajo el tema del santuario.⁶⁷ Interpreta que la frase εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος apunta al santuario como un todo. Para Rodríguez, la naturaleza general de la declaración y el contexto inmediato en Hebreos indican que el apóstol no estaba sugiriendo que Cristo entró en el lugar santísimo inmediatamente después de su ascensión para cumplir el significado tipológico del día de la expiación.⁶⁸

William Johnsson (2022)

Johnsson comienza mencionando la posición de Ballenger, quien sostuvo que el velo al que se hace referencia es el del lugar santísimo, pero objeta que Ballenger pasó por alto el hecho de que el acceso al santísimo ocurría tanto en el día de la expiación como en la inauguración del santuario. Ante esta doble opción, Johnsson indaga el antecedente veterotestamentario y concluye que el contexto inmediato no apunta al día de la

⁶⁶ Treiyer, *El día de la expiación: y la purificación del santuario*, 403.

⁶⁷ Ángel M. Rodríguez, “Santuario: Hebreos 6:19-20”, en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, 471-472.

⁶⁸ Los argumentos de Rodríguez para tal enfoque podrían sintetizarse de la siguiente manera: (a) el uso del término καταπέτασμα en la LXX es ambiguo, dado que puede aplicarse a cualquiera de los velos del santuario, por ende, no puede usarse para determinar a qué velo se hace referencia en Hb 6,19; (b) en Hb 6,19, la preposición “detrás-dentro” (ἐσώτερον) no se refiere a una parte específica del santuario, como en Lv 16,2, sino al santuario celestial en su totalidad, ya que no se menciona un lugar concreto como antecedente (τὸ ἅγιον), cosa que sí se hace en la LXX; (c) una comparación de Hb 6,19 con 7,19 revela que el texto no discute un lugar específico donde Jesús entró, sino que Cristo tiene pleno acceso a Dios; (d) consideraciones contextuales de Hb 6,19 excluyen la referencia al día de la expiación; para Rodríguez, el contexto de 6,13-20 es el de la certeza de las promesas de Dios a Abrahán; (e) el paralelismo entre Hb 6,19 y 10,19-22 sugiere que 6,19 alude a la entrada inicial de Cristo al santuario celestial tras su ascensión; este argumento se ve reforzado por el uso del aoristo εἰσῆλθεν, que indica un momento particular en el tiempo cuando entró por primera vez.

expiación, mientras que el marco más amplio sí sugiere un trasfondo de inauguración (Hb 5,5-6; 9,11-14.23-24; 10,19-20).

Por último, cuando se considera en conjunto la sección que comprende 8,1 a 10,25, se observa que el argumento entero se centra en dos grandes ideas que muestran la magnificencia de la ofrenda que Jesús ha hecho de sí mismo: la finalidad de su sacrificio y el acceso al santuario celestial entero, no solo al lugar santísimo. Es en este contexto más amplio donde la expresión “dentro del velo” debe ser entendida, y no como una referencia a Cristo entrando a un departamento específico del templo celestial.⁶⁹

*Velo: acceso a la presencia de Dios
(sentido metafórico-simbólico)*

Glacier View Statement (1980)⁷⁰

Para el comité, cuando el autor de Hebreos usó la frase “dentro del velo”, tenía la intención de transmitir que, desde la ascensión de Cristo, tenemos un acceso pleno, libre y directo a la presencia misma de Dios.⁷¹ Por lo cual, afirma:

“Within the veil” refers to this *symbolic picture* of the presence of God in a first-century application of the Day of Atonement imagery rather than the antitypical fulfillment of the Old Testament type. This way of speaking in no way precludes our understanding of Christ’s two-phased mediatorial ministry in the heavenly sanctuary, which the letter to the Hebrews neither teaches nor denies.⁷²

En otras palabras, la frase no sugiere una relación antitípica con el día de la expiación, como Ford sostenía, sino que debe interpretarse como una imagen simbólica de la presencia de Dios. Se aplicarían las imágenes del día de la expiación para hablar del libre acceso, pero no su tipología.

⁶⁹ Ángel M. Rodríguez, ed., *Andrews Bible commentary: Light, depth, truth* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2022), 1836.

⁷⁰ Para la publicación de la declaración de Glacier View, véase Sanctuary Review Committee, “Statement on Desmond Ford document”, 8-11. Una reimpresión de la declaración fue publicada en Frank B. Holbrook, ed., *Doctrine of the Sanctuary: A historical survey [1845-1863]* (Silver Spring, MD: Review and Herald, 1989), 217-224.

⁷¹ Holbrook, *Doctrine of the Sanctuary*, 219.

⁷² *Ibid.* Énfasis añadido.

Daniel and Revelation Committee (1989)

Las siguientes interpretaciones fueron presentadas principalmente en el cuarto volumen de la serie Daniel and Revelation Committee.⁷³ En primer lugar, se expone la posición oficial del comité y luego la de otros autores que abordan la temática en dicha obra (Alwyn P. Salom y Herbert Kiesler).⁷⁴

La posición del comité es que el autor de Hebreos está contrastando el acceso limitado a Dios que Israel tenía bajo el sacerdocio levítico (Hb 9,6-7) con el acceso directo que ahora tienen todos los creyentes en Cristo Jesús, quien ministra por ellos como sumo sacerdote en la misma presencia de Dios.⁷⁵ De esa manera, se destaca que el punto principal del texto es el acceso ilimitado a la presencia de Dios.⁷⁶

Alwyn P. Salom (1980, 1989)

La posición de Salom sobre este asunto fue expresada inicialmente en un escrito no publicado.⁷⁷ Posteriormente, vuelve a tratar el tema en el capítulo titulado “Sanctuary theology”, en *Issues in the Book of Hebrews*.⁷⁸

⁷³ Holbrook, *Issues in the Book of Hebrews*. Una síntesis de la postura del comité fue publicada en la *Adventist Review* y en *Ministry*. Véanse Daniel and Revelation Committee, “Issues in the book of Hebrews”, *Adventist Review* (febrero de 1985): 5-10; Daniel and Revelation Committee, “Issues in the Book of Hebrews”, *Ministry* (abril de 1985): 12-16, 21.

⁷⁴ Holbrook, *Issues in the Book of Hebrews*. Para la posición oficial del comité, véanse las páginas 7 y 8; para Herbert Kiesler, pp. 73-75; para la presentación de William Johnsson, pp. 105-120; y para Alwyn P. Salom, pp. 199-218. La posición de William Johnsson con respecto al tema no se incluye aquí; ha sido citada bajo la referencia al velo como designando todo el santuario, dado que esa es su posición más reciente.

⁷⁵ Holbrook, *Issues in the Book of Hebrews*, 6-7.

⁷⁶ *Ibid.*, 4. Considerando que el lenguaje literal puede emplear modismos y figuras retóricas tales como “sentarse a la diestra de Dios” y “diestra de la majestad en las alturas” (e.g., Hb 1,3; 8,1; Ap 3,21 y *passim*), el comité expresa que “The expression ‘within the veil’ is probably also being used in a *figurative manner* to denote access to God” (énfasis añadido).

⁷⁷ Alwyn P. Salom, “Exegesis of selected passages of Hebrews 8 and 9” (artículo no publicado, 1980).

⁷⁸ Alwyn P. Salom, “Sanctuary theology”, en *Issues in the Book of Hebrews*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 1989), 199-218.

Salom postula que Hebreos articula dos ejes teológicos: la entronización de Cristo a la diestra de Dios y el libre acceso del creyente a su presencia. A la luz de estos ejes, propone leer Hebreos 6,19-20 bajo el motivo del “libre acceso”, donde la entrada de Cristo en la presencia divina garantiza la confianza de los lectores. Según su entender, el contexto inmediato (6,13-20) y la temática del libre acceso corroboran que la expresión “el santuario interior detrás del velo” podría aludir al “segundo departamento” sin implicar una segunda fase del ministerio de Cristo iniciada en la ascensión.⁷⁹ En suma, “detrás del velo” funciona como una descripción simbólica del acceso libre a Dios.⁸⁰

Herbert Kiesler (1989)

Kiesler hace referencia al tema del velo en el marco de una exégesis de pasajes seleccionados de la homilía a los Hebreos.⁸¹ Haciéndose eco de la postura de G. Rice, Kiesler reconoce que el término griego *καταπέτασμα* puede referirse a cualquiera de los velos del santuario: el de entrada al atrio, el primer velo o el segundo, que separaba el lugar santo del santísimo.⁸² En este sentido, señala que no existe consenso académico sobre cuál de estos velos se menciona en Hebreos 6,19.

A partir de esta ambigüedad filológica, Kiesler advierte que es difícil precisar la identidad del velo al que alude el texto. Sin embargo, sugiere que el autor de Hebreos, quien a menudo muestra escasa preocupación por detalles minuciosos, podría estar pensando en una realidad más amplia que el velo del lugar santísimo. Así, Kiesler concluye que la

⁷⁹ Dado que, según Salom, Cristo se ha sentado a la “diestra de Dios” y ha ministrado en su presencia desde su ascensión, esto no niega la posibilidad de un ministerio sacerdotal en dos fases. Más bien, sostiene Salom, lo que se rechaza es cualquier concepción literal del santuario celestial que lo confine a un “apartamento” separado de Dios (*ibid.*, 209-210).

⁸⁰ *Ibid.*, 212.

⁸¹ Los pasajes tratados están relacionados con aquellos que los críticos han utilizado ocasionalmente para afirmar que Hebreos niega un ministerio sumo sacerdotal en dos fases, en la medida en que, según esta interpretación, dichos pasajes aludirían a la entrada inmediata de Cristo al lugar santísimo tras su ascensión. Los textos que aborda Kiesler son: Hb 8,1-16; 9,1-8; 9,11-14; 9,23-24; 10,19-22; 6,13-20 (Kiesler, “An exegesis of selected passages”, 55).

⁸² *Ibid.*, 73.

frase “dentro del velo” (Hb 6,19) podría ser simplemente otra manera de afirmar que Cristo ha entrado en el cielo mismo, en la presencia de Dios (Hb 9,24), donde ejerce su ministerio sacerdotal como mediador.⁸³

Síntesis y consideraciones finales

El estudio de la expresión εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος y sus implicaciones sobre la identidad del velo en Hebreos 6,19 ha sido un tema ampliamente discutido dentro del ámbito teológico adventista. Como se mencionó al comienzo, la resolución que se adopte sobre el significado de la expresión “dentro del velo” impacta sobre el lugar (*locus*) que Cristo ocupó en el santuario celestial tras su ascensión y su función, que incluye un ministerio sumo sacerdotal en dos fases.

Las primeras interpretaciones abogaban por una identificación del término καταπέτασμα como referido al lugar santo (*e.g.*, Crosier, Smith, Branson). Estas interpretaciones se basaron principalmente en considerar la tipología entre el santuario terrenal y celestial para explicar la lógica del texto bíblico, siguiendo los servicios diarios y anuales del santuario (primero, lugar santo; luego, lugar santísimo). Los argumentos esbozados son principalmente teológicos y no evidencian un análisis filológico del texto. Por otro lado, en estas interpretaciones se concibe el santuario celestial como un lugar real y con espacios que implican compartimentos bien definidos, llamados *lugar* santo y *lugar* santísimo. Este no es un punto menor, dado que, en la evolución de la interpretación relacionada con el velo, se pasará a hablar de “fases” del ministerio sumo sacerdotal de Cristo y de “acceso a la presencia de Dios”, en vez de referirse a un lugar claro y definido.

En el marco de la discusión del texto surge luego aquella interpretación que entiende que la expresión “dentro del velo” se refiere al lugar santísimo del santuario celestial. Dicha interpretación fue posiblemente una respuesta a la postura anterior, empleada inicialmente por aquellos que pretendían negar un ministerio sumo sacerdotal de Cristo en dos fases (Canright, Ballenger, Ford, entre otros). Cabe destacar que esta postura

⁸³ Para un desarrollo completo de la posición de Kiesler, véase *ibid.*, 73-77.

ha sido la más robusta desde el punto de vista filológico, aunque aún queda camino por recorrer en ese terreno.⁸⁴ El estudio filológico inicial realizado por Ballenger para identificar el velo fue sólido para su época, más allá de las conclusiones poco felices que luego extrae de este asunto. Se destaca también el aporte de Roy Gane dentro de la evolución en el estudio del texto. Hasta entonces, el abordaje se había centrado principalmente en el término *καταπέτασμα* de manera aislada, pero Gane estudia *καταπέτασμα* dentro del sintagma al que pertenece, comparándolo con sintagmas similares en la LXX y en el contexto del santuario.

Finalmente, dentro del desarrollo y la discusión de esta interpretación se introducirán dos puntos: el primero es traído a colación por Davidson, quien sugiere que lo más importante no es identificar el velo, sino el antecedente veterotestamentario que opera como trasfondo teológico (inauguración del santuario o día de la expiación). De esta manera, el debate se desplaza de una discusión principalmente filológica a una teológica. El segundo punto consiste en introducir, como argumento en favor de un contexto de inauguración, la consideración del aoristo *εἰσῆλθεν* (v. 20), remarcando que este indica indefectiblemente una referencia pretérita (*i.e.*, en cuanto a tiempo absoluto) y que alude a un hecho realizado “una vez y para siempre”. Este es, a mi modo de ver, un asunto que debe ser examinado con mayor rigurosidad lingüística, dado que trasluce una comprensión incorrecta y reduccionista del funcionamiento del aoristo como tal.

⁸⁴ Por ejemplo: (a) fundamentar la identidad del velo mediante un estudio sintagmático, evitando el análisis aislado del término *καταπέτασμα*, que predomina en las interpretaciones planteadas hasta aquí; (b) investigar el trasfondo teológico de Hb 6,19-20 a partir de la red de intertextualidad presente en la perícopa (*e.g.*, Gn 22,16-17; Ex 22,10; Nm 23,19; Lv 16,2.12.15; Sal 110,4), en vez de hacerlo solo tomando en cuenta Lv 16; (c) explorar la terminología legal (jurisprudencia griega) y pactual (AT) empleada en 6,13-20 para determinar su impacto en la configuración del discurso y cómo esto se integra en relación con los modelos propuestos (inauguración frente a día de la expiación u otra alternativa); (d) articular el valor denotativo y connotativo de *καταπέτασμα* con las posibilidades expresivas del aoristo *εἰσῆλθεν* en 6,20. Este último punto exige un análisis riguroso del aoristo de indicativo que evalúe sus diversas funciones aspectuales y cuestione el consenso de que *εἰσῆλθεν* se limita estrictamente a una referencia pretérita y pactual (*una vez y para siempre*).

La interpretación que entiende el término velo en sentido colectivo no ha ganado demasiado terreno dentro del ámbito adventista, tal vez por su escasa fundamentación lingüística. La interpretación de la frase “dentro del velo” como aplicada a todo el santuario se basa principalmente en la implicación teológica que dicha frase tiene dentro del libro de Hebreos, la cual enfatiza el acceso de Cristo a la presencia de Dios y al santuario como un todo.

Finalmente, en la cuarta y última postura, el argumento se desplaza desde una discusión filológica (a qué velo se hace referencia) hacia una cuestión principalmente teológica. De esa manera, el texto no especifica la entrada a un lugar determinado (*i.e.*, énfasis geográfico), sino que constituye una expresión para indicar el acceso libre y sin barreras a la presencia de Dios o incluso al cielo mismo (*e.g.*, H. Kiesler). Se utilizan las imágenes del día de la expiación para expresar tal idea, pero no se aplica su tipología. Dentro de los matices de esta postura se atenúan y, en ocasiones, se anulan las implicaciones geográficas o espaciales de la entrada, primando una “teologización” de la expresión “dentro del velo”. El punto principal es el acceso ilimitado a la presencia divina, no el lugar específico donde se entra.

Conclusión

En definitiva, la trayectoria interpretativa de Hebreos 6,19 dentro del pensamiento adventista revela una tensión persistente entre el rigor lingüístico y la presuposición teológica. Para que las investigaciones futuras alcancen una síntesis superadora, es imperativo robustecer el análisis filológico, permitiendo que el camino exegético parta del texto hacia el concepto y no a la inversa.

Asimismo, es fundamental salvaguardar la dimensión del acceso geográfico en la interpretación del santuario celestial para no terminar en una mera teologización del texto. Si bien el énfasis en el “acceso a la presencia de Dios” es un fruto teológico legítimo, este no debe derivar en un concepto abstracto que desvanezca la espacialidad y la estructura del ministerio de Cristo. En última instancia, la fidelidad al texto de Hebreos exige

mantener el equilibrio: reconocer la profundidad del acceso espiritual sin sacrificar la realidad del *locus* donde nuestro Sumo Sacerdote ejerce su mediación en aquel verdadero tabernáculo que levantó Dios y no el hombre (Hb 8,1-2).



2. God before time? Assessing three stories of God, time, and the world

¿Dios antes del tiempo? Evaluación de tres relatos sobre Dios, el tiempo y el mundo

Ryan T. Mullins

University of Lucerne

Lucerna, Suiza

rtmullins@gmail.com

Recibido: 2 de junio de 2026

Aceptado: 23 de junio de 2026

DOI: <https://doi.org/10.56487/kpnhje15>

Abstract

Part of the task of doing philosophical theology is to provide a coherent and plausible ultimate explanation for reality. The philosophical theologian must provide a plausible story of the world that satisfies humanity's intellectual curiosities, but also a story that captures the imagination in a way that helps individuals find their own place in God's story. William Lane Craig has a particular story to tell about God, time, and creation. I want to explore the coherence and plausibility of Craig's story as compared to other prominent rivals in history such as Plotinus and a view that I will call pure divine temporality. I will argue that Plotinus' view faces certain difficulties, and that Craig's view only appears to overcome them. A closer examination of Craig's view reveals that he does not actually fare much better than Plotinus, and that a pure divine temporality view can better explain the world than Craig's view.

Keywords

God — Time — Eternity — Creation — Providence

Resumen

Parte de la tarea de la teología filosófica consiste en proporcionar una explicación última, coherente y plausible de la realidad. El teólogo filosófico debe ofrecer una explicación plausible del mundo que satisfaga la curiosidad intelectual de la humanidad, pero también una explicación que cautive la imaginación y ayude a los individuos a encontrar su propio lugar en la historia de Dios. William Lane Craig tiene un relato particular que contar



sobre Dios, el tiempo y la creación. Me propongo explorar la coherencia y la plausibilidad del relato de Craig en comparación con otros rivales prominentes en la historia, como Plotino y una perspectiva que denominaré temporalidad divina pura. Argumentaré que la perspectiva de Plotino presenta ciertas dificultades y que Craig solo las supera de forma aparente. Un examen más detenido de la perspectiva de Craig revela que, en realidad, no le va mucho mejor que a Plotino, y que una perspectiva de temporalidad divina pura puede explicar mejor el mundo que la perspectiva de Craig.

Palabras clave

Dios — Tiempo — Eternidad — Creación — Providencia

Part of the task of doing philosophical theology is to provide a coherent and plausible ultimate explanation for reality. The philosophical theologian must provide a plausible story of the world that satisfies humanity's intellectual curiosities, but also a story that captures the imagination in a way that helps individuals find their own place in God's story. William Lane Craig has a particular story to tell about God, time, and creation. I want to explore the coherence and plausibility of Craig's story as compared to other prominent rivals in history such as Plotinus and a view that I will call pure divine temporality. I will argue that Plotinus' view faces certain difficulties, and that Craig's view only appears to overcome them. A closer examination of Craig's view reveals that he does not actually fare much better than Plotinus, and that a pure divine temporality view can better explain the world than Craig's view.¹

Setting the Stage

I need to set the stage by defining some important terms and distinguishing different kinds of questions that one should ask. I start with two important questions about time, and then turn to the concept of God and eternity.

There are many important questions to consider within the philosophy of time, but I want to focus on two particular questions. The first

¹ Thank you to Tyson James, and audiences at the University of Lucerne and the Università Cattolica del Sacro Cuore for helpful feedback on earlier drafts of this paper.

I call the metaphysical question. What is time? The second is the ontological question, or what moments of time exist. I will quickly introduce each question and some potential answers.

The metaphysical question is one that rarely gets addressed in the philosophy of time. Most people quote St Augustine, saying that he knows what time is unless someone asks him, which is not terribly helpful. As Marcello Oreste Fiocco complains, most discussions in physics and the philosophy of time are not interested in the fundamental question of what time is.²

Historically, there are two broad answers to this fundamental question. One view is called the relational view. This is a view that is so nebulous that it is difficult to find someone who will fully articulate it.³ Typically, the claim is that time is not actually an entity in the world. All of our talk about time should be reduced to something else that does exist in the world. A common strategy is to say that time is a relationship between events, or perhaps time is the measure of change. Proponents of the absolute theory of time reject this and affirm that time is a thing in the world. They often claim that time is an uncreated and all-pervasive natured entity that makes change possible, is the source of moments, and is the thing that is responsible for ordering a series of moments into a coherent timeline. A moment of time is the way things are but could be subsequently otherwise. Time is not a moment, nor a series of moments. Time is the thing that produces moments and organizes the series of moments. Historically in the East and the West, there has been a debate about the absolute theory of time. Some take time to be an eternal entity in its own right, whilst others identify time with God. God is the uncreated and all-pervasive natured entity that makes change possible, is the source of moments, and is the being that organizes the series of moments

² Marcello Oreste Fiocco, "What is time?," *Manuscripta* 40 (2017): 43-65.

³ W. H. Newton-Smith, *The structure of time* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 7; John Earman, *World enough and space-time: Absolute versus relational theories of space and time* (London: The MIT Press, 1989), 13.

into a coherent timeline.⁴ Craig affirms the relational theory of time, and I will revisit this below.

The next question is the ontology of time, or which moments of time exist. The two most popular answers are presentism and eternalism. Presentism says that only the present moment of time exists. The past no longer exists, and the future does not yet exist. Prior to Einstein, this was the majority view in the West. In fact, I struggle to find anyone in Western history clearly rejecting presentism prior to this, though some philosophers have tried to identify past thinkers who may have rejected presentism. Eternalism says that all moments of the timeline equally exist. There is a sense in which one can say that the past, present, and future exist on eternalism. Although strictly speaking, eternalism denies an objective present moment. Instead, there is the eternal series of moments that have always existed in their respective temporal locations. The year 1979 has always been earlier than the year 2525, though both eternally exist. The main figures that I shall be considering in this paper affirm presentism, so I shall assume presentism hereafter.

With those basic time questions on the table, I can move on to talk about God. I take the basic concept of God to be that of a perfect being which is the single, ultimate foundation of reality. That is a fairly thin concept, as most concepts are. Things get interesting when philosophers put forward a model of God which is a thicker conception or unique articulation of what it means to be perfect and what it means to be the single, ultimate foundation of reality. There are different models of God being debated throughout history and today. These models of God are typically in agreement on something I call the uncontested divine attributes. These are attributes that explain why God is perfect, and they are not hotly debated. I have in mind attributes like necessary existence, aseity, eternality, omnipotence, omniscience, perfect moral goodness, perfect rationality, and perfect freedom. These are distinct from what I call the contested attributes which are attributes that the models of God

⁴ For a history of this, see Emily Thomas, *Absolute time: Rifts in early modern British metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Ryan T. Mullins, *From divine timemaker to divine watchmaker: An exploration of God's temporality* (New York: Routledge, 2025).

disagree over. I have in mind attributes like timelessness or temporality, immutability or mutability, impassibility or passibility, and simplicity or unity. It is important for readers to understand that attributes like simplicity and timelessness have been hotly contested for all of Western history.⁵

The focus of this essay is time and eternity, so I will limit my attention to defining divine eternity. To be eternal is to exist without beginning and without end. Pretty much everyone agrees that God is eternal, but throughout history there have been two related notions debated. If one wishes to say that God is timeless or temporal, one will need to add some additional claims. To be timeless is to exist without succession, without temporal location, and without temporal relation. A timeless God does not do one thing and then another, but instead exists as a whole or all at once in a timeless present that lacks a before and after. A timeless God did not previously exist, and will not exist in the future. And most certainly a timeless God does not exist right now. If God is simultaneous with a moment of time, then God is located at that moment of time. In which case, God is not doing a very good job at being timeless. A temporal God, on the other hand, can undergo succession and have temporal location. A temporal God can do one thing and then another. A temporal God did exist in the past, will exist in the future, and exists right now. This is the God who was, is, and is to come (Revelation 1,8; 4,8). The overwhelming majority of philosophers and theologians claim that God is either essentially timeless or essentially temporal. Craig seems to be the odd man out by claiming that God is accidentally timeless without the created universe, and accidentally temporal with the created cosmos. I will return to this theme below.

When it comes to articulating how God is the foundation of reality, Craig affirms the doctrine of creation *ex nihilo*. It is best to define this view as compared to its rivals so that contemporary philosophers will stop twisting creation *ex nihilo* into whatever they feel like saying.⁶ His-

⁵ For a history, see Mullins, *From divine timemaker*, chapter 2.

⁶ Cf. Ryan T. Mullins, "The precreation moment is easy to find: A reply to ben page and reflections on rival theories of creation," *International Journal for Philosophy of Religion* 99, no. 9 (2026).

torically, there is a difference between emanationist schemes and theories of creation. Further, there are several different theories of creation.

An emanation occurs when God's essence necessarily produces other things.⁷ On emanationist schemes, like Plotinus', God does not intend nor will the production of anything. The rest of reality just unintentionally and necessarily flows from the nature of God. This is different from a creation which says that God volitionally willed or intends the existence of the universe. However, there are different theories of creation. For example, there is the Platonic view of creation out of pre-existent matter that one finds in Plato's *Timaieus* and is later championed by Gersonides.⁸ This view says that God and prime matter have always existed. There is some state of affairs prior to our universe where only God and prime matter exist. The universe began to exist once God produced it out of the prime matter. This is different from creation *ex nihilo* which says that God once existed all alone. Prior to the universe, there was God and nothing else.⁹ The universe began to exist once God produced it, end of story. This is different from an eternal creation which says that God has always existed with a universe of some sort.¹⁰ Perhaps God has always been producing a single eternal universe, or perhaps God has always been producing an endless succession of universes. Some even say that God has always been producing a multiverse, though "multiverse" is usually just a term which means "our universe is bigger than what we can observe."¹¹ Which is not the sort of sci-fi notion that pop physics usually sells to us.

In order to explore the plausibility of Craig's story of the world in more detail, I want to compare and contrast his views with two rival stories of the world. I will start with Plotinus' incredibly influential story, and point out some problems that the view faces. After discussing

⁷ David Brown, *God in a single vision: Integrating philosophy and theology*, ed. by Christopher R. Brewer and Robert MacSwain (New York: Routledge, 2016), 18-19.

⁸ Levi Ben Gershom Gersonides, *The wars of the Lord*, vol. 3, trans. by Seymour Feldman (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 1999), 330, 338, 342.

⁹ Samuel Lebens, *The principles of Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 31.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. George F. R. Ellis, "Does the multiverse really exist?," *Scientific American* 305 (2011): 38-43.

Plotinus, I will give a deeper exploration of Craig's view, pointing out an assortment of problems. I will end by considering the pure divine temporality view, and argue that it fares much better at giving us a plausible story of the world.

Plotinus' Story of the World

Plotinus affirms a triad of divine beings, though this is not supposed to be the Christian doctrine of a single tri-personal being. For Plotinus, there are three distinct divine beings called the One, the Mind, and the World Soul. These beings are in a hierarchal relation in terms of greatness and fundamentality. Plotinus affirms that the One is the greatest being and the ultimate foundation of reality. According to Plotinus, the One is completely indescribable and unknowable. Plotinus describes the One as timeless, simple, and the greatest good, along with other interesting characterizations of this ineffable One. You might get the impression that Plotinus knows too much about this unknowable being, but I digress. For Plotinus, the One does absolutely nothing, and this mightily produces the Mind.¹² I was unaware that a being can mightily produce by doing nothing, but Plotinus assures me that this is true. The Mind does nothing but contemplate how amazing the One is, and this contemplation somehow unintentionally, and without reason or purpose, produces the World Soul. These three beings make up the Plotinian godhead. The World Soul is a divine being, but lesser in status than the Mind, and certainly lesser than the One. The World Soul is the being that produces our universe.¹³ For Plotinus, the universe is eternal, and so it never began to exist. Plotinus is clear about the entailment from this. He says that since the universe is eternal, God did not providentially plan nor intend for the universe to come about. If God existed prior to the beginning of the universe, then one could understand how God could make a plan and have a specific purpose in mind when creating, but Plotinus denies that

¹² Plotinus, *The Enneads*, trans. by Stephen MacKenna and John Dillon (London: Penguin Books, 1991), 137.

¹³ *Ibid.*, 149.

such a thing happened. Though Plotinus still wishes to maintain some semblance of divine providence, albeit an intentionless providence.¹⁴ This might strike one as implausible, but I shall carry on describing Plotinus' story of the world.

On Plotinus' emanationist scheme, God or the One does not volitionally will the existence of anything else. Everything else in reality just necessarily and unintentionally flows from the divine nature. God is not acting on the basis of reasons, and God has no purpose in producing the universe.¹⁵ This might sound odd to contemporary ears, but emanationism could be recast in terms of the contemporary debates over the metaphysics of grounding.¹⁶ Grounding is typically understood as a non-volitional entailment relation.¹⁷ For example the relationship between God and the singleton set {God} is said to be a non-volitional entailment relation. Emanationism is saying something similar about the One's relationship to the rest of reality.

In order to get a better comparison with Craig, I want to focus on Plotinus' story of how time and the universe came to be. Plotinus gives us his own account of what time is and how it relates to the World Soul's creation of the cosmos. Things get a bit convoluted at this point in Plotinus' story of the world. According to Plotinus, time did not always exist. He says, "Time was not yet: or at least it did not exist for the Eternal beings."¹⁸ Time did not always exist in itself, but was an idea in the Divine Mind. The Soul contemplated this and chose to aim at something more

¹⁴ *Ibid.*, 136.

¹⁵ Cf. Christopher Isaac Noble and Nathan M. Powers, "Creation and divine providence in Plotinus," in *Causation and creation in late antiquity*, ed. by Anna Marmodoro and Brian D. Prince (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); 51-70; Riccardo Chiaradonna, "Plotinus' account of demiurgic causation and its philosophical background," in *Causation and creation in late antiquity*, 41-50.

¹⁶ E.g., M. S. Zarepour, *Necessary existence and monotheism: An Avicennian account of the Islamic conception of divine unity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

¹⁷ For more on grounding, see Kerry McKenzie, *Fundamentality and grounding* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

¹⁸ Plotinus, *The Enneads*, 227.

than the timeless present that the Soul resided in.¹⁹ Of course, as noted above, Plotinus had earlier said that the world is produced necessarily and not by deliberate action, but I will set that continuity error aside.

Plotinus says that the World Soul was timeless and then became temporal along with the production of the universe. He says that the Soul existed in eternity prior to time, and that the Soul's act to create the universe is the same as the act to create time. Time comes to exist with the universe.²⁰ He writes,

To bring this Cosmos into being, the Soul first laid aside its eternity and clothed itself with Time; this world of its fashioning it then gave over to be a servant to Time, making it at every point a thing of Time, setting all its progressions within the bournes of Time. For the Cosmos moves only in Soul—the only Space within the range of the All open to it to move in—and therefore its Movement has always been in the Time which inheres in Soul.²¹

There are several peculiar things here that make Plotinus' view incoherent. One serious problem is how the Soul can be timeless *before* it is temporal since any *before* implies time before time. Which is oddly a problem that Plotinus is aware of but does not address.²² This is actually an incredibly common problem throughout Western history, though it is typically used as an objection for anyone who affirms the doctrine of creation *ex nihilo*. I will return to this problem below.

Here is another problem. Recall that Plotinus says the universe is eternal and has no beginning whatsoever. This makes it difficult to figure out when the World Soul would have been timeless. Plotinus also says that time is necessarily and eternally grounded in the Soul, and thus time is coeval with the Soul.²³ So it is even more difficult to figure out when the Soul could have been timeless. None of this makes sense because Plotinus had earlier told us that time did not always exist, and that the Soul was

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 232.

²¹ *Ibid.*, 227-228.

²² *Ibid.*, 226.

²³ *Ibid.*, 227.

once timeless. If the universe is without any beginning, I don't know why Plotinus told us a story of the universe and time not existing and then it coming to be. It is literally false, and seems to serve no metaphorical purpose either. This whole story of describing the indescribable One's intentionless providence, and the World Soul's timeless existence before time, yet somehow co-eternal with time, is a convoluted mess. The influence of Plotinus on Western thought cannot be understated, but perhaps Craig can offer a more coherent story of the world.

Craig's Christian Story of the World

Craig offers a somewhat different story of the world from Plotinus. Plotinus's Godhead has three distinct beings arranged in a hierarchy of greatness. For Craig, the Godhead does not involve three distinct beings with different ontological statuses. Craig affirms that there is one divine substance and three persons of equal divine status. Further, Craig affirms creation *ex nihilo*, and the commonly associated doctrine of divine freedom on which God freely willed the existence of our universe, but God could have refrained from creating entirely.²⁴ When God freely produced our universe, God did so for a reason and with purpose. Creation *ex nihilo* says that our universe began to exist at some point in the finite past, prior to which God was all alone.²⁵

Recall that Plotinus said if God existed prior to, and without, the universe, then one could make sense of the notion that God created the universe for a reason or purpose. What one sees in Craig's view is the claim that God existed prior to, and without, the universe. Further, Craig is adamant that God has a plan for the cosmos, and Craig develops this view in light of his commitments to Molinism. The sort of divine planning involved in Craig's view as compared to the lack of planning in Plotinus' story of the world appears to give Craig an advantage.

²⁴ William Lane Craig, *Systematic philosophical theology*, vol. 2a, *On God: Attributes of God* (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2025), 328.

²⁵ William Lane Craig, *God, time, and eternity: The coherence of theism II; eternity* (London: Kluwer Academic Publishers, 2001), 255.

In *On God: Attributes of God* (*Systematic Philosophical Theology*, vol. IIa), Craig quotes Luis de Molina as saying that God's act of will reflects "an absolutely complete and unlimited deliberation."²⁶ Molinism famously claims that there are at least three so-called logical moments somehow embedded into God's single timeless moment. Logical moments have a remarkably similar structure to temporal moments, but proponents assure us that these are in no way temporal.²⁷ In his defense of Molinism, Craig describes God's deliberation and decision-making process as follows. At the first logical moment there is God contemplating all of the things that God could create. God has not decided to create at this initial logical moment. Then, at a subsequent logical moment, Craig describes God as considering what creatures would do in hypothetical situations if God decides to create anything at all. Craig goes on in his description to say,

God then deliberates which order he will instantiate, including what decisions he will take and what decisions he would take under other circumstances, and freely chooses to create a certain world order. Finally, then, on the basis of his decision to create some world order, God knows every detail about that order.²⁸

Notice that Craig describes God prior to any divine decision, then God deliberating, and then God making a decision. This might sound better than Plotinus' view since it seems to involve God having robust freedom and creating the universe for a reason or purpose. Unfortunately, Craig also denies that God deliberates, so this might make his story of the world no better than Plotinus.²⁹ I will return to this below.

For now, I want to highlight a striking similarity to Plotinus' World Soul. Craig agrees that time has not always existed, and that time comes to exist with the creation of our universe. Also, much like Plotinus' World Soul, Craig says that "God is simply timeless without creation and

²⁶ Craig, *On God: Attributes of God*, 255.

²⁷ For a deeper exploration of this issue, see Ryan T. Mullins, "Does providence entail divine temporality? Maybe," *Religions* 15 (2024): 1-13.

²⁸ Craig, *On God: Attributes of God*, 260.

²⁹ *Ibid.*, 331.

temporal subsequent to creation.”³⁰ Craig often refers to these as God’s timeless phase and God’s temporal phase. Here is a lengthy quote from Craig on the matter.

Imagine once more God existing changelessly alone without creation, but with a changeless determination of his will to create a temporal world with a beginning. Since God is omnipotent, his will is done, and a temporal world comes into existence. Can God remain untouched by the world’s temporality? It seems not. For at the first moment of time, God stands in a new relation in which he did not stand before (indeed, there was no “before”). For at the moment of creation, God comes into the relation of *sustaining* the universe, or, at the very least, of *co-existing with* the universe, relations in which he did not stand before. Since he is free to refrain from creation, God could have never stood in those relations, had he so willed. But in virtue of his creating a temporal world, God comes into a relation with that world the moment it springs into being. Thus, even if it is not the case that God is temporal prior to his creation of the world, he nonetheless enters into time in virtue of his real relation to the world. So even if God is timeless without creation, his free decision to create a temporal world also constitutes a free decision on his part to exist temporally.³¹

Earlier I pointed out a problem for Plotinus. If the World Soul was timeless *before* the beginning of time, that implies time before time began. This is incoherent, and Craig knows it.³² This is why one will notice that Craig chose his words somewhat more carefully than Plotinus. I say “somewhat” because this quotation from Craig says there is “no before” the universe, but in the very next sentence Craig describes God as existing before the universe. There is a “no before” before there is a “before” which is somewhat confusing. However, as I said before, Craig often speaks of God’s timeless phase of existence and God’s temporal phase of existence, all while refusing to posit any before and after relation between the two phases. This helps avoid the obvious problem that Plotinus encounters. However, Craig’s pen often slips when he is trying to talk about the sense in which God is *prior* to the universe. One of the main criticisms of Craig’s view is that philosophers cannot figure out what exactly the

³⁰ William Lane Craig, *Time and eternity: Exploring God’s relationship to time* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2001), 235.

³¹ Craig, *On God: Attributes of God*, 333-334. Emphasis in original.

³² Craig, *Time and eternity*, 236.

relationship is between God's timeless and temporal phases.³³ This creates a serious plot hole in Craig's story of the world.

Assessing the Timeless and Temporal Phases of God

How exactly is God's timeless phase related to God's temporal phase of existence? Notice that the two phases cannot be in a standard before and after relation, nor can they be simultaneous. Those are temporal relationships and a timeless God cannot stand in temporal relationships. Craig says that God's timeless phase is causally prior, without being temporally prior, to God's temporal phase.³⁴ I don't know what that could mean. A fairly standard causal principle in the philosophy of time is that causes are temporally prior to their effects.³⁵ In fact, the temporal asymmetry of causation is often appealed to in order to establish the direction of time. So, there can be no sense in which God's timeless phase is causally, but not temporally, prior. Some philosophers reject this standard causal principle because they believe that some causes can be simultaneous with their effects. That won't help Craig either since simultaneity is a temporal relationship, and God's timeless phase cannot be in a temporal relationship with His temporal phase.

One suggestion is that God's timeless phase might be ontologically prior to the universe.³⁶ I'm not sure what that could mean without just going back to Plotinus' view. Mere ontological dependence relations are

³³ Paul Helm, *Eternal God: A study of God without Time*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 222.

³⁴ Craig, *Time and eternity*, 233.

³⁵ Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 81-90; Sam Baron and Kristie Miller, *An introduction to the philosophy of time* (Cambridge: Polity Press, 2019), 128; Graham Oppy, "Are there any Gods?," in *Is there a God? A debate*, by Graham Oppy and Kenneth L. Pearce (New York: Routledge, 2022), 11; Alison Fernandes, *The temporal asymmetry of causation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023). This principle is also common place within Indian philosophy. Michael T. Williams, "Analytic philosophy of time in early Modern India," in *Temporality and eternity: Nine perspectives on God and time*, ed. by Marcus Schmucker, Michael T. Williams, and Florian Fischer (Berlin: De Gruyter, 2022), 167.

³⁶ Craig in personal correspondence.

mutually compatible, like the grounding relation between God and the singleton set {God}.³⁷ That does not capture incompatible states of affairs like God existing alone, and God existing with a cosmos. Which is precisely what Craig wants to affirm, so mere ontological dependence cannot help Craig out.

Another suggestion is that God's timeless phase could be logically prior to God's temporal phase, but this won't work either. As Alan Rhoda points out, mere logical priority obtains between items that are co-present. Incompatible states of affairs cannot be co-present.³⁸ God's timeless phase cannot be co-present to God's temporal phase since they describe completely incompatible states of affairs. Remember, one is *God all alone* and the other is *God with the universe*. So mere logical priority is ruled out.

This issue was actually discussed in the 13th century surrounding the controversy over the doctrine of eternal creation vs creation *ex nihilo*. During this time period, there arose a distinction between priority of nature and priority of duration. As one 13th century Franciscan text explains, that which is before and after merely in accordance with nature can and must exist at the same moment. That which is before and after in duration can and must exist at different moments. In light of this distinction, one form of argument in favor of creation *ex nihilo* is called The Turning Argument. The idea is that any state of affairs which involves turning necessarily involves duration and succession. Here are examples of turning: from *unjust* to *just*, from *not good* to *good*, from *non-being* to *being*. This argument was used to establish that God is prior to creation in nature and duration since the universe began to exist, meaning that the universe was preceded by non-existence. The universe turns from *non-being* to *being*.³⁹

³⁷ Fabrice Correia, "Ontological dependence," *Philosophy Compass* 3 (2008): 1013-1032.

³⁸ Alan R. Rhoda, "Foreknowledge and fatalism: Why divine timelessness doesn't help," in *Debates in the metaphysics of time*, ed. by L. Nathan Oaklander (London: Bloomsbury Academic, 2014), 265-266.

³⁹ Richard C. Dales, *Medieval discussions of the eternity of the world* (New York: E. J. Brill, 1990), 160-161.

This raises the most serious problem for Craig—God’s timeless phase comes to an end. This is very odd since to be timeless is to exist without beginning, without end, and without succession. Since this phase ended, it is not doing a very good job at being timeless. Craig’s view looks like a clear case of turning because God turns from one phase to a different incompatible phase, which means that it cannot be a priority of nature but rather is a priority of temporal duration. Which, in turn, entails that the timeless phase is earlier than the temporal phase, and thus is not actually timeless.

The inability to establish a clear and coherent relationship between the timeless and temporal phases introduces a serious implausibility into Craig’s story of the world. With this in mind, I want to return to another continuity error in Craig’s story.

The Timeless Phase Eradicates Divine Deliberation and Freedom

Again, Craig wants to maintain that God is timeless without creation. There is no change or succession, yet Craig also wishes to affirm that God is free to create or not create our universe. As is often pointed out, freedom involves a moment of indecision about what to do at a subsequent moment.⁴⁰ As I quoted earlier, in *On God: Attributes of God*, Craig affirms a detailed theory on God’s deliberation process called Molinism. Molinism offers an account of how God considers whether or not to create anything at all, and which universe in particular to create. Earlier I pointed out that this appears to give Craig an advantage over Plotinus’ view of planless providence. Yet I say it is inconceivable that a truly timeless God could be described as freely deliberating over such things. A truly timeless God is just timelessly doing whatever He is timelessly doing, end of story. There is no moment where God is undecided about what to do, thinks about it, and then selects a course of action. There is God simply doing

⁴⁰ In the 12th century, Peter Lombard follows Aristotle on this point (*The sentences — Book 2: On creation*, trans. by Giulio Silano [Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2008]).

whatever He timelessly finds Himself doing. I fail to see how such a being could be free, nor how such a view is consistent with Molinism. As I alluded to earlier, Craig actually goes on to deny basically everything in his Molinist story.

In *On God: Attributes of God*, about 100 pages after defending Molinism's account of divine deliberation, Craig says that "omniscience alone precludes God's deciding in the sense of making up his mind after a period of indecision."⁴¹ Craig elaborates, "An omniscient being cannot literally reflect and deliberate because he already knows the conclusions to be derived."⁴²

How can Craig defend a view of creation, providence and foreknowledge that is built on divine deliberation and then maintain that God does not deliberate? What is going on here? There is a long history of theologians waffling back and forth over whether or not these so-called logical moments in the life of a timeless God are real or just conceptual distinctions in our head. Much like Molina, Craig waffles between these two views. Craig seems to side with the opinion that these are merely conceptual distinctions. He repeatedly refers to these logical moments as conceptual distinctions.⁴³ However, on one page he refers to this as "conceptual, atemporal priority within the knowledge of God." Yet Craig also says on this page that this is not "a mere figment of the imagination." He says that there is a basis in reality, and that basis is one of "conditionship" between various aspects of God's knowledge.⁴⁴ I must confess that I find this notion of conditionship somewhat murky at best. Given everything I have described before about how logical priority, priority of nature, and ontological priority work, I do not understand how any of this makes sense. Molinism says that God is *undecided* at the logical moment of natural knowledge and *decided* at the logical moment of free knowledge. These are incompatible states of affairs, and thus cannot be

⁴¹ Craig, *On God: Attributes of God*, 331.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 259.

⁴⁴ *Ibid.*, 253.

co-realized in some timeless state of affairs. What is going on is that Molinism is positing a series of eternal contradictions into the timeless life of God!⁴⁵

The Relational Theory of Time is Incoherent

I want to discuss one final problem for Craig's story of the world—it relies on an incoherent metaphysics of time. Again, the relational theory says that time is not a thing in our ontology. Time can be reduced to something else that exists. Throughout his writings, Craig gestures towards different kinds of relational strategies, but like most relationalists, it is little more than gestures. For example, Craig sometimes says that “time would not exist in the utter absence of events.”⁴⁶ I want to briefly run through different relational theories to show that each fails to reduce time away and ends up sneaking time back into the story of the world.

A common strategy is to say that time is reducible to change or movement. Plotinus argues that time is not to be identified with movement. Movement is things being one way and then being another, which all takes place within time. So, time cannot be movement since movement takes place within time. Otherwise, we get the absurd statement that, “Time is the extension of Movement in Time!”⁴⁷

However, a proponent of the relational theory might say that Plotinus' objection is too quick. I disagree. It is quick enough. Why? Because change is typically understood as things being in incompatible ways at different moments of time. D.H. Mellor says, “Change here I take to be temporal variation in the properties of things. By this I mean that changes are things having, at different times, incompatible properties, i.e. properties that no one thing could have at the same time.”⁴⁸ Here is what

⁴⁵ For more details on this argument, see Mullins, “Does providence entail divine temporality?”

⁴⁶ William Lane Craig, “No trouble: A reply to Wielenberg,” *TheoLogica* 5 (2021): 90.

⁴⁷ Plotinus, *The Enneads*, 223.

⁴⁸ D. H. Mellor, *Mind, meaning, and reality: Essays in philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2012): 169.

matters. If “time is the measure of change,” that means “time is the measure of time.” That is nonsense, so I agree with Plotinus that this reduction of time to something else is absurd.

Another common relational attempt to reduce time to something else is to say that time is a relationship between events. Of course, you will need to know what an event is. Unfortunately for the relationalist, an event is typically defined as a substance having a property at a time.⁴⁹ In which case, saying “time is a relationship between events” is to say, “time is a relationship between time.” That is absurd, so I suggest looking elsewhere.

Craig is subject to this critique as well. According to Craig and J. P. Moreland, “An event is the coming, continued possession or going of a property by a substance at or through a time.”⁵⁰ It seems like time is being built into the notion of an event, but events are the very things that are supposed to explain the existence of time on Craig’s view. The problem is that events have an occurrence or a when, thus presupposing the existence of time. Hence, there appears to be a vicious circularity here in the relational understanding of time.⁵¹

I do not know of any relational attempt to reduce time to something else that does not land in some kind of absurdity like this. Plotinus agrees with me. After surveying various attempts to reduce time away to something else and constantly encountering circularity, Plotinus says “Enough.”⁵² Finally, something coherent from Plotinus that I can agree with.

⁴⁹ Ulrich Meyer, *The nature of time* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 15.

⁵⁰ J. P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical foundations for a Christian worldview* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017), 194.

⁵¹ Some might try to complain that the absolute theory of time also faces a circularity objection, but this is to misunderstand the circularity. The relational theory denies that time is an entity, but each attempt at reduction involves sneaking time back into the world as an entity in its own right. So, the reduction is a failure. The absolute theory says time is an entity, and each analysis of time will unsurprisingly involve time being temporal. There is no vicious circularity here.

⁵² Plotinus, *The Enneads*, 226.

Time am I, Destroyer of Worlds

Thus far I have pointed out some serious problems in Craig's story of the world. In order to assess the overall plausibility of Craig's story of the world, I want to contrast it with a third option. For lack of a better term, I will call this the pure divine temporality view. I will argue that this story of the world fares better than Plotinus and Craig. On this view, God has no timeless phase of existence. God is temporal through and through. There are many proponents of this view throughout history and today. Today we have Nicholas Wolterstorff, Richard Swinburne, and Keith Ward affirming this view, though this is by no means a modern notion. Some scholars say that divine temporality was the majority view at Oxford in the early 14th century.⁵³ There is some debate as to whether or not Rene Descartes affirmed temporality.⁵⁴ Within the Islamic tradition, the 9th century group called the Karrāmīs embraced pure divine temporality, as did 12th century thinkers like Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī and Abū Barakāt al-Baghdādī.⁵⁵ There is even the famous hadith Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 4826, Ṣaḥīḥ Muslim 2246. This text says that one should not curse time for Allah is time.

The suggestion that God is time often sounds crazy to contemporary theologians who are unfamiliar with the history of ideas. Many who endorse pure divine temporality in the past suggest that there is a sense in which time should be identified with God. Within Indian philosophy, this is a major theme. Anindita Niyogi Balslev claims that some of the earliest sacred texts within Indian philosophy engage in “identifying the supreme Lord with time.”⁵⁶ Balselev has in mind texts like the Atharva Veda and the Kāla-sukta. The Bhagavad Gita is another example. In 10:33-34, God says, “I also am imperishable time and I the creator

⁵³ Dales, *Medieval discussions of the eternity of the world*, 199.

⁵⁴ Geoffrey Gorham, “Descartes on God's relation to time,” *Religious Studies* 44 (2008): 413-432.

⁵⁵ Jon Hoover, “The Muslim theologian Ibn Taymiyyah on God, creation, and time,” in *Temporality and eternity: Nine perspectives on God and time*, ed. by Marcus Schmucker, Michael T. Williams, and Florian Fischer (Berlin: De Gruyter, 2022), 94-95.

⁵⁶ Anindita Niyogi Balslev, “Time and the Hindu experience,” in *Time and religion*, ed. by Anindita Niyogi Balslev and J. N. Mohanty (Leiden: Brill, 1992), 166.

whose face is turned on all sides. I am death, the all-devouring and (am) the origin of things that are yet to be.” In 11:32 God says, “Time am I, world-destroying, grown mature, engaged here in subduing the world.” The Indian philosopher Raghunātha Śīromaṇi (c. 1460-1540 CE) made some effort to develop the metaphysics of identifying time with God.⁵⁷

The notion that absolute time is to be identified with God can also be found within the Christian tradition. The earliest example I know of is the 14th century philosopher Nicole Oresme who argues that absolute duration is the eternity of God.⁵⁸ Though this is an odd example since Oresme clearly affirms divine timelessness.⁵⁹ Henry More, Isaac Newton, and Samuel Clarke are classic examples of thinkers who affirm divine temporality and believe that time is to be identified with God in some sense, perhaps as an essential divine mode or attribute.⁶⁰ Today, the metaphysician Timothy O'Connor makes a similar suggestion. He writes,

An adequate theory of God's temporality plausibly should have it that time—or perhaps “God's time”—is fundamentally a mode of God's own being, rather than being an external dimension that conditions Him as it does his creatures.⁶¹

In my book *From divine Timemaker to divine Watchmaker*, I develop this view in more detail. Here is the idea in brief. The absolute theory of time says that time is an uncreated and all-pervasive substance that has a particular nature. Something about that nature is what makes change possible, is the source of moments, and is the thing that unifies a series of moments into a coherent timeline. Also recall that a moment of time is the way things are but could be subsequently otherwise. When one

⁵⁷ Debika Saba, “Hinduism, Nyaya-Vaisesika,” in *Encyclopedia of time: Science, philosophy, theology, and culture*, ed. by H. James Bix (London: SAGE Publications, 2009), 663.

⁵⁸ Nicole Oresme, *Le Livre du ciel et du monde* (London: The University of Wisconsin Press, 1968), 177.

⁵⁹ *Ibid.*, 163-165.

⁶⁰ For more, see Mullins, *From divine Timemaker to divine Watchmaker*, chapter 5. Cf. Thomas, *Absolute time*.

⁶¹ Timothy O'Connor, “The unity of the divine nature: Four theories,” in *Classical theism: New essays on the metaphysics of God*, ed. by Jonathan Fuqua and Robert C. Koons (London: Routledge, 2023), 143-144.

claims that time is to be identified with God in some sense, one is claiming that it is proper to attribute *time* of God. Why? God is an uncreated and all-pervasive substance with a particular nature. Given that God is omnipotent and free, there is a way things are, but could be subsequently otherwise. Hence God merely existing is enough to produce or ground a moment. Any subsequent actions that God may perform will bring about the next moment and so on. Whatever theory of providence one may affirm, that is how one will articulate the sense in which God unifies a series of moments into a coherent timeline.

On my view, God creates the universe out of nothing, and thus the universe has an absolute beginning. Within Western and Eastern thought, there is a very common definition of what it means for a thing to begin to exist. A thing begins to exist when it is preceded by nonexistence.⁶² First, that thing does not exist, and then at the next moment it does exist. As Al-Māturīdī says, “it is known that [something] *Creatio ex Nihilo* comes into existence after it did not [exist].”⁶³ He goes on to say, “Therefore, it is established [that the relationship between God and the Universe] is that of succession, [God] being the first and [the Universe] the second, in that order.”⁶⁴ Historically, this is why proponents of creation *ex nihilo* affirmed that there is a state of affairs prior to creation in which God alone exists.

Some proponents of this view, like Newton and Clarke, posit an infinite number of moments prior to God’s creation of our universe. In agreement with Craig’s discussions on the kalam cosmological argument, I think this runs into some serious problems since it is impossible to traverse an infinite series of moments. However, not everyone who affirms this pure divine temporality view agrees with Newton and Clarke

⁶² Hoover, “The Muslim theologian Ibn Taymiyyah on God, creation, and time,” 90; Bonaventure, *The Breviloquium* 2.1.3, in *The works of Bonaventure*, vol. 2, trans. by Jose de Vinck (New York: St Anthony Guild Press, 1963), 71.

⁶³ Shaykh Abu Mansoor al-Maturidi, *The book of monotheism: Kitaab at-Tawheed; God and the universe, a manual of Sunni theology*, trans. by Sulaiman Ahmed (London: Maturidi Publications, 2019), 65. Bracketed in original.

⁶⁴ *Ibid.* Bracketed in original.

on this point. For example, Dean Zimmerman says that there is a single state prior to the beginning of the universe.⁶⁵ This is a single moment of time that never began to exist because it is not preceded by non-existence. As Craig admits, this is consistent with the kalam cosmological argument. He says, “strictly speaking, none of the arguments I have defended implies that time itself had a beginning. Rather what they entail is that time which is divisible into distinct intervals must have had a beginning.”⁶⁶

At this precreation moment, there is God all alone deciding whether or not to create a universe, and if so, which universe to create. God can even be described as plotting and planning to take over the universe. After God devises His plan for the universe, He freely produces the universe out of no pre-existent material. Subsequently, God exists with the universe that He has freely created. If one is so inclined towards Molinism, one can describe a series of three moments prior to creation in order to account for God’s deliberation process and free choice to produce our particular universe. What matters, though, is that the initial moment of reality did not begin to exist.

Notice that this view has God existing alone *before* the universe began to exist. Since God is purely temporal, there is no funny business in describing this. God once existed all alone and then created the universe. There is no need to avoid saying “before” because God did exist before the universe. So, this avoids the problem that Craig has in describing God’s prior timeless phase. In fact, Craig concedes that it might seem more attractive to affirm such a view since, “It enables us to speak literally of God’s existing before creation. And yet we seem to avoid the problematic claim that God has endured through infinite time prior to creating the universe.”⁶⁷

Someone like Craig might complain that this single precreation moment still looks like God begins to exist, but I say this is to ignore

⁶⁵ Dean W. Zimmerman, “God inside time and before creation,” in *God and time: Essays on the divine nature*, ed. by Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff (New York: Oxford University Press, 2002), 88-89.

⁶⁶ Craig, *God, time, and eternity*, 268.

⁶⁷ Craig, *Time and eternity*, 234.

the definition of what it means for something to begin to exist. Further, I don't see why Craig's view would be preferable here. Craig has a single precreation moment for God as well, although it is said to be a timeless moment. Merely adding "timeless" to it does not illuminate how this would avoid God beginning to exist. What avoids God beginning to exist is paying attention to the definition of what it means for something to begin to exist.

In at least one writing, Craig affirms a different definition of what it means for something to begin to exist. In one place, Craig says,

Something comes into being at a time t if and only if the following three conditions are met: (i) The thing exists at t , (ii) t is the first time at which the thing exists, and (iii) the thing's existing at t is a tensed fact.⁶⁸

This definition would imply, on my view, that God begins to exist, which would be a problem. However, I think Craig's definition fails to capture what it means to begin to exist. In fact, I think Craig unwittingly concedes this point. To see this, I want you to notice something very important about this definition. It starts with the phrase, "Something *comes* into being at a time," which implies that the thing was not there and then came to exist. Yet nothing in Craig's definition captures this *coming to be* like the traditional definition does. Again, the traditional definition says that X begins to exist if X is preceded by nonexistence. There was no X, and then X came to be.

To see this point more clearly, consider someone like Paul Helm who affirms an eternalist ontology of time. On his view, God and the universe are co-eternal. There is no state of affairs where God exists alone without the universe. Yet Helm maintains that he is affirming creation out of nothing because there is a first moment of time. Craig has been highly critical of this view. He says,

All this adds to the doctrine of ontological dependence is that the tenselessly existing block universe has a front edge. It has a beginning only in the sense that a yardstick has a beginning. There is in the actual world no state of affairs of God

⁶⁸ *Ibid.*, 214.

existing alone without the space-time universe. God never really brings the universe into being; as a whole it co-exists timelessly with Him.⁶⁹

I think Craig is right to criticize Helm on this point because there is no legitimate sense in which the universe comes into being. Yet Craig cannot push this objection and stick with his definition of what it means to begin to exist. For the proponent of an eternalist ontology of time can easily affirm all three of the conditions of Craig's definition. The first two conditions are obviously satisfied, though Craig might doubt the third condition. This is because some 20th century philosophers who affirmed an eternalist ontology of time tried to rid the world of tensed facts. However, this de-tensing project was largely abandoned several decades ago, and today most eternalists think that tensed facts are somehow grounded in tenseless facts.⁷⁰ What this means is that the eternalist can and does affirm condition (iii) of Craig's definition. So here is the problem for Craig. If he keeps his definition of *begins to exist*, then he cannot run his objection against Helm and others who affirm eternalism and creation *ex nihilo*. I think the better option is for Craig to ditch his definition and go with the traditional definition of something beginning to exist.

Craig has another objection to the pure temporality view worth considering. This one also focuses on God's precreation moment. He says,

The problem is that such a changeless, undifferentiated state looks suspiciously like a state of timelessness! It seems to have the topology of a point, the traditional representation of timeless eternity. The only sense in which such a state can be said to be temporal is that it exists literally before God's creation of the world and the beginning of differentiated time.⁷¹

⁶⁹ *Ibid.*, 213.

⁷⁰ This is why so-called ersatz presentism has been developed as a possible solution to the grounding objection. This view tries to ground tensed facts on tenseless facts. *E.g.*, Craig Bourne, *A future for presentism* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Thomas M. Crisp, "Presentism," in *The Oxford handbook of metaphysics*, ed. by Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman (Oxford: Oxford University Press, 2003).

⁷¹ Craig, *Time and eternity*, 234.

I must confess that I don't understand the problem here. Any given single moment of time has the topology of a point, and nothing about this somehow renders a single moment of time as timeless. Recall that a timeless being lacks temporal location, cannot stand in temporal relations, and cannot undergo succession. With that in mind, consider three reasons for thinking that the pure temporality view's precreation moment is not timeless. On the pure temporality view, God literally exists before the creation of the universe. That temporal relation is enough to not be timeless. Further, there is the tensed fact <God exists right now> which means that God has a temporal location. Finally, a temporal God can undergo succession, whereas a timeless God cannot undergo succession. The pure temporality view clearly sees it as possible for God to undergo succession.

Craig has one final worry about this view that I wish to consider before concluding. Craig thinks it sounds odd to say that God is time. He asks, "Should we say that time died on the cross?"⁷² Personally, I don't find it an odd thing to say that God is time. It is no more odd than saying that God is omnipotent or that God is omniscient. When I say "God is time," I am making a standard attributional statement. Could I say that time died on the cross? I suppose I could if I were feeling poetic, somewhat like saying "On that cross the immortal did die." I could also say, "Omnipotence died on the cross," or "Necessary existence died on the cross." It sounds funny, but so would saying "Omniscience died on the cross," or "Love died on the cross." Strictly speaking it is better to say that a person with those divine attributes and a human nature died on the cross. God the Son has a human nature, died on the cross, and God the Son has various attributes such as omnipotence, omniscience, time, and love. So, what's the big deal?

⁷² Personal dialogue with Craig.



3. Hacia una nueva tabla de valores: Nietzsche como “profeta” de la posmodernidad

Toward a New Table of Values: Nietzsche as a “Prophet”
of Postmodernity

Ramón L. Pérez Soto

Facultad de Teología
Universidad Adventista de Chile
Chillán, Chile
ramonperez@unach.cl

Recibido: 1 de diciembre de 2025

Aceptado: 14 de junio de 2026

DOI: <https://doi.org/10.56487/sjj6d519>

Resumen

A pesar de la resistencia que pueda generar en algunos ambientes, es un hecho, y no se puede ignorar, que la figura de Nietzsche es fundamental para comprender el desarrollo del pensamiento durante los siglos XX y XXI. Más aún, su proyecto filosófico parece guardar una interesante coincidencia con el fenómeno denominado *posmodernidad*. En este sentido, resulta pertinente la pregunta por el punto o puntos específicos de contacto entre la filosofía nietzscheana del futuro y su aparente cumplimiento epocal. Por otro lado, se debe recordar que su filosofía conlleva una crítica corrosiva del cristianismo, sobre todo en cuanto a la cuestión moral. De hecho, Nietzsche considera al cristianismo como perpetuador de aquel sistema perverso, que sujeta a los individuos a la esclavitud moral, originada en el resentimiento. Luego de una impecable genealogía de la moral, que explicita la génesis de tal condición, Nietzsche hace evidente su propuesta moral. Una nueva tabla de valores, que redima a los esclavos en moral, *más allá del bien y del mal*. En este punto, resulta interesante detenernos en la evaluación de dicha propuesta moral de Nietzsche —o nueva tabla de valores— para encontrar los puntos de cercanía o lejanía respecto de la propuesta moral posmoderna.

Palabras clave

Nietzsche — Posmodernidad — Genealogía de la moral — Cristianismo — Tabla de valores — Nihilismo — Transvaloración



Abstract

Despite the resistance it may generate in some circles, it is a fact, and cannot be ignored, that Nietzsche's figure is fundamental to understanding the development of thought during the 20th and 21st centuries. Moreover, his philosophical project seems to maintain an interesting coincidence with the phenomenon known as postmodernity. In this regard, the question about the specific point or points of contact between Nietzschean philosophy of the future and its apparent epochal fulfillment becomes pertinent. On the other hand, it must be remembered that his philosophy entails a corrosive critique of Christianity, particularly regarding the moral question. In fact, Nietzsche considers Christianity as a perpetuator of that perverse system, that subjects individuals to moral slavery, originating in resentment. Following an impeccable genealogy of morals that explicates the genesis of such condition, Nietzsche makes evident his moral proposal: a new table of values that redeems the morally enslaved, beyond good and evil. At this point, it becomes interesting to pause in the evaluation of Nietzsche's moral proposal—or new table of values—to find the points of proximity or distance with respect to the postmodern moral proposal.

Keywords

Nietzsche — Postmodernity — Genealogy of moral — Christianity — Table of values — Nihilism — Transvaluation

*Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos.
 Describo lo que viene, lo que no puede ya
 venir de otra manera: la ascensión del nihilismo.
 Esta historia ya se puede contar ahora:
 pues la necesidad misma está aquí trabajando.
 Este futuro ya habla en cien signos,
 este destino se anuncia por todas partes;
 para esta música del futuro
 ya están aguzados todos los oídos.¹*

Consideraciones iniciales

El anuncio formulado por Nietzsche acerca de la “muerte de Dios” en *La gaya ciencia* puede ser considerado como anticipatorio del devenir que

¹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 4, ed. de Diego Sánchez Meca (Madrid: Tecnos, 2006), 489.

seguiría el pensamiento occidental en los próximos siglos; un reconocimiento de aquel proceso histórico de enormes proporciones —el nihilismo— que marcaría el derrumbe del sistema de valores imperante que había servido de soporte existencial hasta entonces. Esto, por sí solo, alcanza para subrayar el carácter anticipatorio de la filosofía de Nietzsche, lo que ha llevado a algunos de sus investigadores a reconocer en ella rasgos premonitorios o “proféticos”.

El estudio presentado en las siguientes páginas abordará lo que nuestro filósofo llama la “nueva tabla de valores”, en el contexto “profético” recién señalado. Como veremos, Nietzsche entiende su trabajo intelectual más que como un simple “filosofar a martillazos”, es decir, no solo derribar las antiguas certezas; su proyecto busca, ante todo, establecer las condiciones para una reconfiguración de los marcos valorativos. A través de su método genealógico, intentó principalmente poner en evidencia el origen “humano, demasiado humano” de los valores rectores de la humanidad. Estos se originan, sentenciaría, en relaciones de poder antes que en obligaciones provenientes de un plano trascendente.

Por otra parte, existen similitudes evidentes entre algunos conceptos nietzscheanos y el decurso del pensamiento posmoderno, entre otros: la crítica a la razón instrumental, que anticiparía las reflexiones de la Escuela de Frankfurt; la propuesta nietzscheana de deconstrucción que anuncia la obra de Derrida; su afirmación vital que encuentra eco en la ontología del devenir de Deleuze.² Todas estas se nos presentan como claves hermenéuticas que abren un horizonte interpretativo para comprender el siglo XX, más que como un sistema cerrado. Particularmente valioso para nuestra aproximación resulta el trabajo de Michele Maffesoli respecto de la interpretación sociológica de los fenómenos posmodernos contemporáneos, al cual dedicaremos especial atención más adelante.

² Véanse Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, 2.ª ed. (Madrid: Trotta, 2010); Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 1998); Jacques Derrida, *Espolones: los estilos de Nietzsche* (Valencia: Pre-textos, 1981); Jacques Derrida, *De la gramatología* (México: Siglo XXI, 1971); Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998).

Este trabajo abordará algunos puntos de conexión entre el pensamiento de Nietzsche y la condición posmoderna, siguiendo esta clave anticipatoria o perfil profético, como aquí lo llamamos, y se organiza en tres ejes principales: primero, atenderemos al supuesto carácter profético del pensamiento de Nietzsche y su eventual cumplimiento en la posmodernidad; segundo, se presentará la propuesta nietzscheana de una nueva tabla de valores como alternativa a la moral cristiano-platónica; por último, se realizará una evaluación crítica de dicha propuesta moral en relación con la ética posmoderna, identificando puntos de convergencia y divergencia, y ofreciendo una lectura complementaria que atienda a los desafíos planteados por la crítica nietzscheana.

Nietzsche como “profeta” de la posmodernidad

Primero que todo, recordemos que frente a las tesis que han intentado circunscribir la obra de Nietzsche a un determinado rango de influencia —téngase presente la expresión de Habermas de que Nietzsche “ha perdido por completo su capacidad de contagio”³, para acotarlo en términos históricos bien precisos— aparece otro tipo de visión que considera a Nietzsche como representante de un tipo de discurso ahistórico o, más precisamente, metahistórico, con lo cual Nietzsche aparece como autor intemporal.⁴ En el pasaje citado previamente, el filósofo expone su propia comprensión profética al afirmar: “Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene”.

Los rasgos *proféticos*⁵ del discurso de Nietzsche se verían especialmente en el sentido de crisis epocal que subyace en su obra y que influyó en otros

³ Véase a Jürgen Habermas, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, trad. por Carmen García Trevijano y Silverio Cerca (Madrid: Tecnos, 1982).

⁴ Véase a Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. por Emilio Estiú (Buenos Aires: Katz Editores, 2008).

⁵ “Nietzsche siente que su nombre está ligado a acontecimientos venideros de proyección apocalíptica. Períodos de grandes destrucciones y cambios sucederán antes de que despunte un nuevo amanecer. A su hermana escribió: ‘¿Me tienes todavía por un escritor? Mi hora ha llegado’ (19 de junio de 1881). Y esta hora es, evidentemente, la de la acción. Nietzsche está convencido de que su palabra no sólo anuncia los acontecimientos venideros, sino que los incita. Cree ser la *causa* de

pensadores que siguieron más tarde su huella, como Freud, Jung, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y Foucault.⁶ Se debe recordar, además, el hecho de que la filosofía de Nietzsche se construye en oposición al cristianismo, y es justamente esa relación de oposición la que hace que comparta, en cuanto al tema “profético”, un rasgo que vale la pena resaltar. En la profecía bíblica, el profeta actuaba como portador de un mensaje que debía provocar un cambio en la vida de los receptores. En este sentido, el profeta era una especie de reformador y su mensaje contenía la semilla del cambio. Este elemento se deja ver con fuerza en toda la puesta en escena del *Zaratustra*. Se encuentra allí la figura del profeta, en el sentido antes mencionado, unido a la fuerza del mensaje transformador —en este caso, *transvalorador*—. Pero existe otro elemento para tener en cuenta. En la profecía bíblica aparecen profecías *escatológicas*, las cuales, como el nombre lo indica, proyectan su luz hacia un lejano futuro, los últimos días. En el caso de Nietzsche, su filosofía apunta en la misma dirección; atisba el horizonte y descubre los rasgos principales del siglo venidero.⁷

En este contexto, Laura Laiseca menciona algunas de las predicciones o anuncios proféticos de Nietzsche cuyo cumplimiento es posible constatar: el advenimiento de “una época de barbarie donde las ciencias servirán a la misma”, la caída del hombre en el “hedonismo”, el mecanicismo, la búsqueda de narcóticos, la llegada de un hombre falto de reflexión, entre otros.⁸ En una época donde se afirmaba la supremacía germana en el

cambios terribles” (Victor Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión* [Buenos Aires: Sudamericana, 1985], 18).

⁶ David Levin, *Opening of vision: Nihilism* (Florence, KY: Routledge, 1988), 6.

⁷ No debe sorprendernos esta similitud en el “estilo” empleado por Nietzsche, respecto del contenido y mensaje bíblico. En el caso de *Así habló Zaratustra*, la obra se presenta como un anti-evangelio, que incorpora citas bíblicas “invertidas”, lo que responde al proyecto “transvalorador” emprendido por Nietzsche. Lo mismo se puede decir en relación con el tono premonitorio o “profético”: Nietzsche “se pone al margen de su época, opta por la soledad expectante, marginal y altiva de un profeta del Antiguo Testamento, cuya patria verdadera radica en aquel mundo que sus visiones preanuncian. Esta actitud profética tiene sus raíces en la aceptación de la soledad” (Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, 26).

⁸ Laura Laiseca, *El nihilismo europeo* (Buenos Aires: Biblos, 2001), 131. Carlo Sini apunta otras: “El estallido futuro de guerras mundiales de alcance desconocido hasta entonces, además del

continente y la ciencia y la tecnología experimentaban grandes avances, su inconformidad y falta de optimismo son comparables con la actitud de los “antiguos profetas”.⁹ De hecho, Nietzsche siente la angustia de quien ve las terribles consecuencias de las acciones humanas; consecuencias que parecieran no ser advertidas por los demás. Experimenta el filósofo un sentimiento de participación, es decir, de experiencia anticipada de lo que está por venir.¹⁰ Además, el mensaje de Nietzsche puede ser considerado profético, nos recuerda Kaufmann, en otro punto: en que sus anuncios se validan al anunciar “males, pestilencias y guerras”, a diferencia de los falsos profetas que proclaman “paz, paz, cuando no hay paz”.¹¹

Pero intentar explorar el nivel de cumplimiento del mensaje de Nietzsche en nuestros días supone atender de un modo preferente —por la centralidad que ello tiene en el pensamiento del filósofo— a aquella forma de religiosidad o elementos religiosos que Nietzsche coloca en el centro de su filosofía y que corresponden a los elementos dionisiacos de la religiosidad griega. Este asunto se desarrolla como un continuo en la producción literaria de Nietzsche, desde aquellos elementos cubiertos

desencadenamiento cruel de una conflictividad social interior a los estados en la que los hijos combatirían contra los padres y los hermanos entre sí [...] el inminente desmoronamiento de los valores morales compartidos, vaticinando un siglo que haría tabla rasa de toda norma ética y toda ideología [...] intuyó antes que nadie lo que daría de sí el fenómeno de wagnerismo, tanto en términos políticos como en términos de degeneración del arte, reducido a emociones populares (y lucrativo para algunos). [...] Fue el primero en preguntarse a qué resultados, no por cierto pacíficos, abocaría el movimiento de la liberación del proletariado y de la mujer [...] se dio cuenta [...] del progresivo desmantelamiento de las universidades, reducidas a lugares de cultura ‘periódica’ y ‘del encanallamiento de la escuela y de la cultura, traducida, ésta, a un enciclopedismo de estar por casa o a la vulgaridad. [...] Imaginó escenarios apocalípticos y la ‘desertización’ del planeta, además del desencadenamiento de un irracionalismo difuso. [...] Vio en resumidas cuentas, la catástrofe de la ‘modernidad’ y de su superficial, y a menudo ni siquiera inocente, optimismo” (“Las profecías de Nietzsche”, en *Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 40 [2000]: 74-75). También para Fernández del Riesgo, Nietzsche “realmente [...] fue un profeta”, y menciona dentro de sus “profecías”: “el fin de la época moderna”, el surgimiento de una forma de hacer ciencia que raya en el idiotismo, la aparición de un nuevo ateísmo que posibilita la completa superación del hombre, entre otras (“Nietzsche, profeta de la postmodernidad”, *Cuadernos de realidades sociales*, n.ºs 43 y 44 [enero de 1994]: 224-226).

⁹ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Psychologist, antichrist* (Ewing, NJ: Princeton University Press, 1975), 98.

¹⁰ *Ibid.*, 98.

¹¹ *Ibid.*, 98-99.

primero en su *Nacimiento de la tragedia* hasta sus obras finales.¹² Sin embargo, es necesario precisar que la “religiosidad dionisiaca” o “espiritualidad nietzscheana” a la que nos referimos no consiste en la atribución a Nietzsche de un tipo de religión positiva o panteísta de tipo doctrinal. Es más bien una designación de su afirmación trágica del devenir, su rechazo al trasmundo de tipo metafísico y su intento de preservar un tipo de “sacralidad de la vida”, inmanente a ella, sin un Dios moral. Se da forma así a una sensibilidad o espiritualidad nietzscheana; “espiritualidad libre”, cuyo centro es, en último término, el de un “renacimiento de la espiritualidad”. La prueba se encontraría en el hecho de que “Nietzsche da a entender que él apoya un sentido de santidad en la naturaleza, cuando se describe a sí mismo como un ‘discípulo’ de Dioniso”.¹³

Como vemos, la característica fundamental de la religiosidad dionisiaca, que Nietzsche asume e incorpora en su proyecto de transvaloración y transmutación, es la afirmación de la vida, lo que la constituye en una religión de la vida.¹⁴ La ligazón que esta promueve con la naturaleza la hace aparecer, además, como una religión panteísta que, dado su carácter extensivo, globalizador, no atomizante, representa para Nietzsche el más elevado estado de salud espiritual.¹⁵ La experiencia de identificación con un todo extendido supone también la amarga renuncia a la identidad propia; la individualidad debe ser sacrificada para que, en la fusión con la

¹² Véase Friedrich Nietzsche, “Introducción”, en *La ciencia jovial*, trad. por J. Jara (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), xix.

¹³ Robert C. Solomon, *What Nietzsche really said* (Westminster, MD: Schoken Books, 2000), 97. “¿Cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, a naturalizarnos con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?” (Nietzsche, *La ciencia jovial*, 109).

¹⁴ *Ibid.*, 276 (“Amor fati: ¡que éste sea mi amor de ahora en adelante! [...] alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!”).

¹⁵ “El más rico en plenitud de la vida, el dios y el hombre dionisiaco [...] lo malvado, insensato y espantoso aparece en él, por decirlo así, permitido, a consecuencia de un exceso de fuerzas generadoras, fecundantes, que están en condiciones de producir en cada desierto una abundante tierra fértil todavía” (*ibid.*, 370). A la imagen trágica de la cultura griega, por lo tanto, desde esta perspectiva saludable, Nietzsche opone la “decadente civilización europea moderna”, cuya principal característica “es su exclusión o su obsesivo intento de exclusión del dolor del estado creador artístico original, o sea, de la experiencia con la que los instintos interpretan y dan forma a la realidad para asimilarla como condición de vida” (Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* [Madrid: Tecnos, 2005], 169).

enteridad, completemos nuestra propia existencia. Tal desgarrar existencial, vivido en la propia experiencia de Nietzsche con la tensión máxima del sacrificante, pareciera tener solo un camino de ida, con un destino que, aunque cierto, no ofrece expectativas demasiado halagüeñas.¹⁶ Por otro lado, dicha identificación o integración del ser humano en la totalidad —en ese todo que fluye eternamente— conecta los temas del eterno retorno con el panteísmo. En realidad, la “fe” dionisiaca termina en una teodicea panteísta, fe dionisiaca en la perfección del todo; todo en el que también se unen pasado y futuro, donde todas las cosas terribles y cuestionables se fundirán en una economía que tornará “cada desierto en una abundante tierra fértil”.¹⁷

Hasta aquí lo declarado por Nietzsche en relación con el hombre y la sociedad, particularmente acerca de su reencantamiento y la recuperación del elemento trágico. Intentemos, a continuación, establecer el posible nivel de cumplimiento entre sus declaraciones y la realidad social. Proponemos, para ello, una mirada más detenida a lo cotidiano —una especie de “sociología de la vida cotidiana”¹⁸— con la intención de des-

¹⁶ “De aquí la tensión que simboliza la oposición del principio dionisiaco, por el que el hombre es arrancado a sí mismo y participa en algo más vasto y más profundo, y del principio apolíneo, fuente de vida individual y de conciencia personal [...] La angustia es el sentimiento del conflicto absoluto e insoluble, por el que el existente se halla triturado. Al final, una angustia semejante tiene que desembocar en la locura” (Regis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas* [Madrid: Gredos, 1976], 75-76).

¹⁷ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 370. “Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guirnaldas está recubierto el carro de Dioniso: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. Transfórmese el *Himno a la alegría* de Beethoven en una pintura y no se quede nadie rezagado con la imaginación cuando los millones se postran estremecidos en el polvo: así será posible aproximarse a lo dionisiaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la ‘moda insolente’ han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial” (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* [Madrid: Alianza Editorial, 2004], 46).

¹⁸ Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus* (Barcelona: Icaria, 1990), 276. “Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse en sí mismo: como un eterno huir-de-sí-mismos y

cubrir los puntos de cercanía entre esta y el pensamiento de Nietzsche. En esta aproximación nos resultarán de utilidad los planteamientos de Michel Maffesoli,¹⁹ quien se ocupa extensamente del regreso de lo trágico en la sociedad posmoderna. Maffesoli no debe ser entendido como una prueba del cumplimiento literal de los asertos nietzscheanos, sino como un interlocutor sociológico que nos permite constatar que ciertas categorías posmodernas guardan relación con aspectos del pensamiento de Nietzsche; la figura de Dioniso, el presentismo, el retorno de lo arcaico, entre otras.

Para Maffesoli se ha producido la reactualización de tal pensamiento, que, en definitiva, conlleva una nueva forma de relacionarse con la naturaleza y recupera el aspecto reverencial hacia esta; la naturaleza aparece reencantada, provocando una atracción adolescente, que se expresa en el “presentismo y la sensibilidad ecológica”.²⁰ En definitiva, “el mundo es amado, aquí y ahora, por lo que es, por sus bellezas específicas”.²¹ Opera en todo este proceso una suerte de *presentación* de las cosas como son —“un pensamiento sin mediaciones”—, a diferencia de un pensamiento de la representación, que puede parecer en un primer momento más atractivo, pero que, en definitiva, oculta la *cosa en sí*.²² Por supuesto que una actitud como esta nos enfrenta, como ya lo anticipaba Nietzsche, con la

volver-a-buscarse-así-mismos de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses” (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* [Madrid: Alianza Editorial, 2003], 280).

¹⁹ La elección de Maffesoli nos parece adecuada, entre otras razones, por ser este, precisamente, un “sociólogo de la vida cotidiana” que escribe “*in praesentia*” (Jesús Ibañez, “Prólogo”, en Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, 9).

²⁰ Michel Maffesoli, *El instante eterno* (Buenos Aires: Paidós, 2001), 158.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 159. “Tomar en serio lo que nos toca ver y vivir, participando de una manera casi mágica de la vida. Por eso entramos, deliberadamente, en un vasto sistema simbólico donde las cosas, las palabras y los hombres vibran juntos en un sorprendente y complejo juego de correspondencias” (*ibid.*). “La representación ha sido, en todos los ámbitos, la palabra clave de la modernidad [...] la volvemos a encontrar en los diversos sistemas interpretativos, actuando por mediaciones sucesivas y teniendo como ambición, más allá de la simple factualidad, el querer representar el mundo en su verdad esencial, universal e indeformable. En ambos casos, el proceder se funda en la depuración, que se debe entender aquí en su sentido estricto, en la reducción y en la búsqueda de la perfección. En cambio, la presentación de las cosas es algo totalmente distinto. Se contenta con

problemática de la afirmación del lado oscuro de la existencia, lo que abre las puertas para la irrupción de elementos altamente *disgregadores* y *desagradables*. En este sentido, nos recuerda Maffesoli que “lo bárbaro” —esa forma de “pensamiento salvaje”²³— “ya no está a nuestras puertas, está dentro de nuestras paredes, está en cada uno de nosotros. De nada sirve, pues, juzgarlo ni negarlo. Su fuerza es tal que corre el riesgo de sumergirlo todo”.²⁴

El tiempo, por otro lado, no presenta la misma orientación, no está nada asegurado en el tránsito, no existe la idea de proyecto, sino la idea de duración. Asistimos, pues, a la instalación de un tiempo *policromo*, presentista y que afirma simplemente la existencia de lo que es, en lugar de la monocromía de la modernidad, con su tiempo asegurado, lineal y proyectista.²⁵ Más bien, se establece el primado de la circularidad, lo que posibilita el *retorno* en el sentido del *regreso de lo arcaico*, lo que parecía superado en la modernidad, con su orientación progresista. Maffesoli apunta:

Pueden volver maneras de ser o de pensar que creíamos relegadas a los siglos vergonzosos del oscurantismo. Ya lo he señalado, dionisíacos, tribales, nómades, los modos de vida arcaicos ya no son simplemente marginales. Poco a poco contaminan el conjunto de las prácticas posmodernas, y raros son los individuos o grupos sociales que pueden creerse indemnes.²⁶

La idea de retorno se entiende mejor si recordamos que este es un rasgo eminentemente trágico. De esta manera, nuestro tiempo, en tanto dionisíaco, es trágico y, por tanto, cíclico, lo que subraya la preeminencia del destino.²⁷ Destino al que es llamado el hombre no en solitario,

dejar ser lo que es y se esfuerza por resaltar la riqueza, el dinamismo y la vitalidad de este ‘mundo de aquí’” (Michel Maffesoli, *Elogio de la razón sensible* [Barcelona: Paidós Ibérica, 1997], 24).

²³ Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, 259.

²⁴ *Ibid.*, 12.

²⁵ Maffesoli, *El instante eterno*, 11. “Reconociendo que todo lo que llega justamente, el ‘gran decir sí a la vida’ nietzscheano, no es sino el eco de la humilde grandeza de la vida ordinaria: toda existencia humana está llena de humus. El tomar en cuenta esa sombra asegura, a lo largo plazo, la perduración en el ser” (*ibid.*, 17).

²⁶ *Ibid.*, 12.

²⁷ *Ibid.*, 28.

sino socialmente;²⁸ llamado a asumir una *conciencia trágica* de la vida, a participar en la puesta en escena de la vida —o de la muerte— de acuerdo con el empuje de los sentidos, del placer o de la simple imitación.²⁹ Lo lúdico cobra fuerza en este contexto amplio del que hablamos. Y es que “la sombra de Dioniso’ se propaga en nuestras megápolis”.³⁰ Con ella, el regreso de la celebración, del elemento festivo, del carnaval, la sacralización; en definitiva, del simple fluir, de la “sucesión de instantes eternos”.³¹ “¿No es posible imaginar que, en lugar del trabajo, con su aspecto crucificador, el nuevo paradigma cultural sea lo lúdico, con su dimensión creativa?”³² El juego nos conecta con el elemento pueril, y lo pueril con el Zaratustra: “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto”.³³ Y lo pueril aquí como elemento positivo: “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”.³⁴ Por ello, apunta acertadamente Maffesoli:

Propongo aquí mi hipótesis, que, como un hilo rojo, recorrió todo *El tiempo de las tribus*: así como la figura del hombre adulto y realizado, dueño de sí y de la naturaleza, dominó la modernidad, ¿no veremos resurgir, en esta modernidad

²⁸ “Tal es la marca, esencial, del sentimiento trágico de la vida: reconocimiento de una lógica de la conjunción (y...y), más que de una lógica de la disyunción (o...o) [...] Viscosidad omnipresente, dije. Y habrá que acostumbrarse. En todo caso, es necesario encontrar las categorías adecuadas para describir y analizar sus manifestaciones más evidentes. Todas las ‘love paredes’, ‘gay prides’, ‘fiestas tecno’ y otras ‘fiestas rave’ dan fe de ello, el espíritu de la época empuja hacia los otros a aquellos que, hasta entonces, estaban encerrados en la lejana soledad de su identidad” (*ibid.*, 13).

²⁹ *Ibid.*, 147.

³⁰ *Ibid.*, 14.

³¹ *Ibid.* “Muy a menudo los períodos trágicos son los de júbilo, momentos de efervescencia, himnos de alegría y a la vida. Es tan frecuente gritar contra el mundo tal como es, que hace falta a veces saber celebrarlo [...] Y la gran risa del paganismo, la de la pluralidad de las cosas, hace envejecer el espíritu de seriedad de todos los sistemas de la sociedad programada, cualesquiera que sean” (*ibid.*, 11-12).

³² *Ibid.*, 12.

³³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 34.

³⁴ *Ibid.*, 55.

naciente, el mito del *puer aeternus*, ese niño eterno, juguetón y travieso que impregnaría modos de ser y de pensar?³⁵

Por otro lado, el reencantamiento religioso que actualmente parece experimentar nuestra sociedad correspondería a un rasgo del elemento trágico antes mencionado, en tanto circular; es decir, su capacidad de permanente retorno, por lo cual puede ser denominado adecuadamente un *renacimiento*. La religión ha vuelto, pero de una manera diferente, “completamente nueva”. Su rasgo característico, como en todo lo trágico, según hemos visto, es su presentismo. De esta manera asistiríamos a la sacralización del ahora, como en el cuadro de Paul Klee *Angelus Novus*, que para Benjamin “representaba la llegada diaria del mesías”;³⁶ “el presente es divino en la medida que es un ‘sí’ a la vida”,³⁷ la “valorización de ‘este instante’”.³⁸ Además, la presencia de lo sagrado, apunta Maffesoli, “remite a una trascendencia inmanente, la constituida por el sentimiento de pertenencia, por la pasión compartida o por la

³⁵ Maffesoli, *El instante eterno*, 14. “El ‘juvenilismo’, que no hay por qué interpretar en un sentido peyorativo, no es simplemente un problema de generación. Ser joven, en su manera de vestirse, de hablar, de ‘construir’ y de cuidar su cuerpo, o incluso de pensar y meditar, es un nuevo imperativo categórico que no deja a nada ni a nadie indemne [...] La vida, que creíamos extenuada, retoma fuerza y vigor. Nueva juventud, la del niño eterno. Nueva sabiduría. La que no perdieron todos aquellos que se mantuvieron atentos al ‘centro pleno’ de la reflexión, es decir, a la afirmación, a pesar y contra todo, de los valores humanos en su enteridad y no reducidos a ese humanismo sucinto propio de la modernidad occidental” (*ibid.*, 14-15).

³⁶ *Ibid.*, 47.

³⁷ *Ibid.*, 48. “Nietzsche insistió con frecuencia en este punto: diciendo sí ‘en un solo instante, decimos sí, por ello, no solo a nosotros mismos sino a toda la existencia’. En un solo instante, prosigue, todas las eternidades se expresan. Aceptando un solo instante, toda la eternidad se encuentra aprobada, redimida, justificada y afirmada [...] Análisis juicioso ya que muestra en qué sentido la vida, ya sea individual o social, no es de hecho sino una sucesión de ahora, una concatenación de instantes vividos con más o menos intensidad, pero expresando un querer-vivir irreprimible que, a largo plazo, es el mejor garante contra todas las formas de imposición, de explotación, de alienación, de las cuales las historias humanas dan bastante muestra. De hecho, habría que ver si la acentuación del presente no va de la mano, indefectiblemente, con una forma de vitalismo, más o menos consciente de sí mismo, pero que asegura la perduración del Ser en esas diversas modulaciones” (*ibid.*).

³⁸ *Ibid.*, 53.

correspondencia casi mítica, con lo que me rodea”.³⁹ Nuevamente aquí, como en Nietzsche, la conexión con la neorreligiosidad de oriente.

El elemento sincrético de esta neorreligiosidad es evidente, ya sea en las pretensiones pseudocientíficas de la New Age⁴⁰ o en la práctica de la astrología.⁴¹ Por otro lado, se deja ver aquí, y esto vale la pena señalarlo con claridad, un agotamiento de la racionalidad de base que animó a la modernidad; es su bancarrota la que hace emerger el elemento fabulador y, en este caso, sincrético al que nos referimos. Esto nos deja expuestos a influencias exteriores variadas, pues “el sí individual no vale más que si cumula, de diversas maneras, con el Sí trascendente al que cada uno aspira”.⁴² Dicha exposición nos coloca entonces en la posición del poseído, al quedar a merced de una fuerza superior que nos contiene y nos supera.⁴³

Desde una óptica semejante conviene apreciar los diversos excesos juveniles, que suceden a lo que no era sino atributo de un vanguardismo bohemio, y cuyo retorno puede ser considerado como el de Dioniso, a quien la mitología llama, entre otros, el “ruidoso”. Música estruendosa y bárbara, carreras de automóviles, ruidos sin razón ni objetivo preciso, trances deportivos, son numerosos los desenfrenos que la moral reprueba, pero que no dejan de ser moneda corriente en la vida de nuestras ciudades.⁴⁴

³⁹ *Ibid.*, 57. “Sucede que esta ‘vibración’ común está confortada por el desarrollo tecnológico. En particular por la televisión, que da a cada uno la impresión de participar en un verdadero ‘cuerpo místico’ cuyo vector esencial no es la separación o la autonomía característica de la modernidad, sino una especie de viscosidad o de heteronomía que funda el vínculo social posmoderno” (Maffesoli, *Elogio de la razón sensible*, 268). En el mismo lugar, Maffesoli, a propósito de Malcolm de Chazal, habla de nueva gnosis, de materialismo místico y de corporeísmo espiritual.

⁴⁰ Maffesoli, *El instante eterno*, 44.

⁴¹ *Ibid.*, 76-77.

⁴² *Ibid.*, 77.

⁴³ *Ibid.*, 81.

⁴⁴ *Ibid.*, 91. “Sería fácil ver en qué sentido tal ‘fuerza’ anónima está efectivamente presente en lo contemporáneo, y cómo en efecto traduce el retorno de los salvajes. Lo salvaje de los diversos relatos ‘mitológicos’ de la publicidad, lo salvaje musical, por supuesto, omnipresente en la vida cotidiana, lo salvaje en la utilización de los elementos naturales, lo salvaje en la creación artística como en la creación de la vida corriente, llamando al animal que duerme sólo con un ojo en cada uno de nosotros. Animal que la ‘civilización’ moderna no llegó a domesticar por completo, y que surge constantemente en la vida de todos los días” (*ibid.*, 163). “Así es como podemos recordar que los valores dionisíacos pueden vivirse en ‘hiper’ o en ‘hipo’, Don Juan y Santa Teresa de Ávila.

Se trata, en definitiva, de una “religiosidad ambiente”⁴⁵ que nos hermana con los otros y con el todo, incitándonos a participar en términos de comunión. Estaríamos frente a una especie de “metafísica de la tragedia”, como opuesta a la metafísica tradicional con sus dicotomías de “bien o mal, la sombra o la luz, lo justo o lo injusto”;⁴⁶ una, más bien, que se instala “más allá del bien y del mal” y ofrece una gran similitud con la propuesta de Nietzsche. Nuestro tiempo es, entonces, el tiempo de los “pequeños dioses”;⁴⁷ de nuestros dioses personales, de nuestros dioses colectivos. Son dioses surgidos en la inmanencia, a partir de nuestra contingencia y de nuestras experiencias. De lo sentido, de lo vivido, de lo experimentado y gozado. Dioses que prueban, en síntesis, que ha llegado a su fin la época inaugurada por Agustín, la época de la victoria del espíritu sobre el cuerpo,⁴⁸ para inaugurar la de la celebración de lo corporal y lo placentero; tiempo de “comuniones alrededor de tótems diversos”.⁴⁹

La tabla de valores propuesta por Nietzsche

Luego de constatar el nivel de coincidencia entre el proyecto filosófico de Nietzsche y el fenómeno epocal que se ha venido a llamar posmodernidad —o, lo que es lo mismo, señalar algunos puntos específicos de contacto entre la filosofía nietzscheana del futuro y su aparente cumplimiento epocal—, nos proponemos ahora explorar la propuesta de una nueva tabla de valores realizada por el filósofo. Con todo, es necesario plantear un matiz importante: si bien estos fenómenos pueden guardar relación con lo declarado por Nietzsche, no equivalen exactamente a aquello a lo que apunta la transvaloración nietzscheana. Muestran, por una parte, la

En cada uno de estos casos, un exceso de lo sensible cuyo resultado es un poco diferente, pero cuya motivación es parecida” (*ibid.*, 99).

⁴⁵ *Ibid.*, 132.

⁴⁶ *Ibid.*, 164.

⁴⁷ *Ibid.*, 183.

⁴⁸ *Ibid.*, 182.

⁴⁹ *Ibid.*, 183.

vigencia cultural de los motivos dionisiacos o la crisis de formas de moralidad trascendente; pero, a su vez, apuntan hacia formas débiles de nihilismo y dispersión del sentido. Aquí es donde se vuelve más explícita la aporía: si bien la posmodernidad pareciera confirmar aspectos del diagnóstico nietzscheano, no necesariamente constituye la solución a la que Nietzsche apuntaba.

Una advertencia inicial debe ser tomada en cuenta: resulta muy difícil hablar de una propuesta ética en Nietzsche o, dicho de otra manera, precisar los contornos aproximados de una propuesta moral, como muchos autores reconocen. No obstante, es evidente que su filosofía se articula utilizando como variable decisiva el tema de la transvaloración —la inversión de todos los valores— como superación definitiva del nihilismo, tema que, aunque resulta imposible abarcar de modo completo en este trabajo, requiere al menos una consideración general.

Comencemos por el principio. Se debe recordar que la filosofía de Nietzsche conlleva una crítica corrosiva del cristianismo, que aparecerá de manera temprana. Dicha disputa se inicia, curiosamente, con el silencio de *El nacimiento de la tragedia*; silencio que es ignorancia, desprecio y, en definitiva, resulta peor que el enfrentamiento, la virulencia y el sarcasmo. Dice Nietzsche acerca de esta obra: “en todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo”.⁵⁰ Luego, en el mismo lugar: “el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido”; y, a continuación, el contraste y la razón de su rechazo: “mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación”.⁵¹

El silencio inicial pasará pronto a ser enfrentamiento permanente, lucha y porfía en toda la filosofía de Nietzsche; el cristianismo será el centro principal de sus ataques, como símbolo de aquella metafísica platónica y su recurso a un trasmundo inexistente, hasta el punto de que resulta inconcebible su filosofía sin esta insistencia prácticamente constante. Nos parece valioso recordar aquí una figura que oímos mencionar a Paul Valadier hace algunos años, la figura de dos barcos en la bahía, anclados en la

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (Madrid: Alianza, 2005), 76.

⁵¹ *Ibid.*

orilla, uno al lado del otro.⁵² Así ve Valadier la relación de Nietzsche con el cristianismo, como “otro” con el que, sin embargo, hay que contar; es que nada en la filosofía de Nietzsche se entiende si no es en relación con este. Como señala John Walker: “Esta dialéctica en la actitud filosófica de Nietzsche hacia la cultura de su época solo puede ser comprendida en el contexto de su concepto de la relación de su pensamiento con la historia filosófica del cristianismo”.⁵³

Por otro lado, y en contraste con Dioniso, el cristianismo aparece, básicamente, como una ideología de la negación. Su estructura interna está orientada por el impulso a la renuncia, a la castración de los instintos vitales en aras de un lejano e inexistente más allá; para Nietzsche, “tanto el cristianismo como la metafísica son formas de conciencia que están en lucha contra la vida”.⁵⁴ Dioniso, en cambio, es símbolo de la auténtica libertad, la espontaneidad y la inocencia del vivir; no pide trasladar su proyecto humano a un más allá de contornos poco claros, sino que ofrece el goce ya en la afirmación y en el ahora. Si nos impone un imperativo, este será el del “ser”, en términos de fluir y dejar desarrollarse el boceto que originalmente somos, para que la vida celebre en nosotros una nueva victoria.

Pero será en el aspecto moral donde Nietzsche mantendrá su más encendida contienda contra el cristianismo. Y para explicitar el origen de lo que considera falacia moral, recurrirá al método genealógico, remontándose contracorriente para descubrir el origen de nuestras concepciones morales.⁵⁵ En esto, Nietzsche se siente un *creador*; primero, un destructor, o filósofo que filosofa a martillazos. Nunca nadie hurgó en el pasado y ofreció una idea sumaria del origen de los conceptos morales como él. Para Nietzsche, todas las filosofías morales, hasta entonces, habrían aceptado

⁵² Paul Valadier, “Nietzsche y el cristianismo” (conferencia magistral, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, octubre de 1994).

⁵³ John Walker, *Nietzsche and modern German thought*, ed. por Keith Ansell-Pearson (Londres: Routledge, 1991), 19.

⁵⁴ *Ibid.*, 20.

⁵⁵ Lo que se presenta de aquí en adelante está basado en el texto de Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 35ss.

la validez de los conceptos de bueno y malo, sin hacer cuestionamientos mayores de la validez de la moral misma. ¿Y qué aparece ante el método genealógico aplicado a la moral? Simplemente el origen “humano, demasiado humano” de las construcciones morales. Lejos de surgir estas como conceptos ligados a las buenas o malas acciones, tendrían su origen en la condición social, expresando relaciones de señorío o sujeción. En otras palabras, el análisis genealógico, unido a un acercamiento psicológico y a la utilización del lenguaje, permitiría discernir en el origen del concepto *bueno* una forma de referirse al valiente, al poderoso, al “señor”, por lo tanto, a lo aristocrático, bello y refinado; y en su opuesto, *malo*, una manera de referirse al desvalido, al despreciado, al común, al vulgar.

Será precisamente la condición infeliz del *malo*, para Nietzsche, su resentimiento natural, lo que le llevará en algún momento a oponerse a la valoración noble. En otras palabras, su resentimiento se vuelve creativo y cambia la valoración inicial. Se produce entonces la *revolución de los esclavos en moral*, la cual invierte las valoraciones de bueno y malo. A partir de entonces se llamará *bueno* al sufriente, al desposeído, al infeliz, al esclavo; y, por oposición, se denominará *malvado* al fuerte, al poderoso, al noble, al señor. Una forma de venganza, en otras palabras, por parte de aquellos que no poseen las condiciones naturales de la clase superior; una manera perversa, para Nietzsche, de perpetuar los valores y condiciones decadentes.

Por mediación de la clase sacerdotal, en particular, la judía —y más tarde perpetuado por el cristianismo—, se habría producido una interiorización de tales formas de valoración moral, agregando un componente altamente nocivo para Nietzsche, el concepto de culpa. Mediante este mecanismo, el sacerdote lograría eficazmente su propósito de controlar las conciencias, estableciendo así una moral del rebaño, de la masa y de la sumisión. Y con ella se habría efectuado una castración de los instintos vitales, que la valoración noble encarnaba —a partir de ahora, despreciada—, a la vez que, y en razón de lo mismo, una afirmación del ideal ascético, del espíritu de la renuncia —de la decadencia para Nietzsche—, que antes que aceptar el mundo con su carga de sufrimiento y muerte tal como es, y a fin de escapar del poder asfixiante de la nada, proyecta sus

anhelos de vida y gozo en una estructura superior y en un mundo mejor: el reino de los cielos.

¿Y en qué consiste la nueva tabla de valores propuesta por Nietzsche o, lo que es lo mismo, su solución para este estado de cosas? En primer lugar, y comenzando por lo recién señalado, hay que decir que no se trata simplemente de destruir el plano trascendente para establecer en su lugar un *nuevo* plano, el immanente. La perspectiva horizontal ha existido siempre; el recurso a la verticalidad es el que aparece como ilusorio, como una enfermedad lamentable en la historia de la humanidad; de una extensión enorme, es cierto, pero, en todo caso, solo una ilusión. En ella el hombre ha depositado sus afectos, robándole a este mundo sus imágenes para vestir “el luminoso reino de las ideas eternas, imperecederas”.⁵⁶ La invitación parece clara: es necesario reconocer el daño hecho y reivindicar la “Gran Madre”; esto se hace reinstalando la existencia humana en la tierra⁵⁷ y, de esta manera, afirmando el aspecto trascendente —no de un lejano más allá, sino del hombre mismo—. La afirmación del sentido de la tierra, entonces, sería la condición de posibilidad para el pleno desarrollo de lo humano, del hombre en tanto promesa de algo mejor, y de la aparición, por tanto, del superhombre. Este no depende de una supuesta estructura dadora de sentido, sino que convierte en sentido justamente aquello que antes parecía un mero reflejo: este mundo, esta tierra. Luego, habiendo tomado esta nueva orientación, estará preparado para dar el paso siguiente: la subversión o transvaloración de los “valores supremos”.⁵⁸

⁵⁶ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 81.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ “De ahí se hace patente: bien es verdad que la ‘subversión de todos los valores anteriores’ es propia del nihilismo completo, consumado y en consecuencia clásico, más la subversión no se limita a sustituir los antiguos valores con otros nuevos. La subversión se convierte en inversión de la clase y modo del valorar. La posición de valores necesita un nuevo principio, esto es, aquel de que parte y a que se atiene. La posición de valores necesita otro dominio. El principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible, que ha pasado a ser inerte. Por consiguiente, el nihilismo que aspire a una subversión así entendida buscará lo más viviente. El nihilismo se convertirá de esta suerte en ‘ideal de la vida pletórica’ [...] En ese nuevo valor supremo se esconde otra valoración de la vida, esto es, de aquello en que consiste la esencia determinante de todo lo viviente” (Martin Heidegger, *Sendas perdidas* [Buenos Aires: Losada, 1969], 189).

Lo anterior se logra, de acuerdo con Nietzsche, con la constatación de que lo que llamamos valores supremos —que acostumbramos a remitir a una estructura suprasensible— son en realidad manifestaciones de nuestra voluntad de poder débil, en tanto capacidad proyectante. Se deja ver aquí claramente una resistencia connatural a la voluntad humana, que la empuja contra la realidad y lo que tiene una evidente consistencia material, para abrirse, movida por el ideal ascético, hacia una meta. Aunque dicha meta no contenga más que *nada*, prefiere “querer la nada a no querer”.⁵⁹

Por otro lado, el filósofo no propone reordenar esos valores —establecer una nueva jerarquización de ellos—, sino reconocer precisamente la voluntad que opera en todo este proceso de proyección de valores.⁶⁰ Una vez asumido esto, se debe dar el paso final: servirnos de la voluntad de poder para proyectar nuestros propios valores, expresión de una voluntad de poder fuerte.⁶¹ El superhombre, entonces, que tiene por misión la subversión de los valores, está llamado a la recuperación de una valoración que esté *más allá del bien y del mal*, esto es, “más allá del bien y del mal” de la moral grecocristiana.⁶² Dicha valoración, que en *La genealogía de la moral* aparece denominada como la valoración del “señor”, en contraposición a la moral de los “esclavos”,⁶³ en *El nacimiento de la tragedia* corresponderá a la valoración “estética”, fusión de los sentidos artísticos y trágicos —representados en la cultura griega por Apolo y Dioniso

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 128.

⁶⁰ Cristóbal Holzapfel, *Deus absconditus* (Santiago de Chile: Dolmen, 1995), 137.

⁶¹ “En consecuencia con esto, Nietzsche ve cómo está todo en manos del hombre mismo, vale decir, desde su perspectiva, que él ya no se enajene proyectando algo otro, unos ideales que no calzan con la realidad humana (lo cual ya lo atisbaron de distinta manera Maquiavelo y Schopenhauer), sino que se proyecte él ahora a sí mismo y a la Tierra como su propia finalidad. Esta proyección del hombre mismo implica así que lo proyectado es el super-hombre. Este es precisamente la esencia del hombre, albergada en él como la posibilidad más radical y la más grande de todas” (*ibid.*).

⁶² José Ortega y Gasset, “El sobrehombre”, *Revista de Occidente*, n.º 125 y 126 (1973): 318.

⁶³ Véase Ana Escribar, “Nietzsche y la vida como fundamento del valor”, en *Serie Textos*, vol. 15, 2.ª ed. (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1987): 9-34.

respectivamente— en contraposición a la valoración “moral”, representada por el conocimiento teórico socrático.⁶⁴

Sin duda, lo anterior supone una dura tarea que demanda del hombre sus mejores energías y que puede resultar poco apetecible como proyecto. Parece más cómodo, siempre siguiendo a Nietzsche, quedarnos en nuestra condición presente, esclavos de una moralidad añeja y desnaturalizante de la verdadera esencia de lo humano, pero que, en todo caso, representa un puerto seguro —no el mar turbulento que la muerte de Dios inaugura y que nos deja nadando en una “nada infinita”—.⁶⁵ Dicha actitud está caracterizada en el *Zaratustra* por la figura del camello, “que representa al hombre de gran respeto, que se inclina ante la omnipotencia de Dios, ante la sublimidad de la ley moral”.⁶⁶

Al hombre, en cambio, se le invita a avanzar por un camino de transformaciones sucesivas —de camello a león y de león a niño⁶⁷— para así alcanzar el estado y “soltura del querer creador”,⁶⁸ superando los estados morales del “tú debes”, propio del camello, y del “yo quiero”, que caracteriza al león.⁶⁹ Un estado, en definitiva, que permita al hombre la reapropiación de lo que la vieja moral le ha quitado y que actúe a la vez como acicate para su completo desarrollo. Una moral de la afirmación, no más de la negación; “una afirmación dionisiaca del mundo” tal y como este es.⁷⁰ Con la materialización de lo anterior, Nietzsche ve el comienzo de una nueva historia o de la historia misma.⁷¹

⁶⁴ Véase Ana Escribar, “Nietzsche y el arte como superación de la dualidad sujeto-objeto”, *Revista de filosofía*, n.º 29 y 30 (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1987): 45-52.

⁶⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 125.

⁶⁶ Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 83. Nietzsche comenta: “La entrega absoluta (en la religión) como reflejo de la entrega del esclavo o de la mujer (el eterno femenino es el sentido idealizado de la esclavitud)” (Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 51).

⁶⁷ Véase a Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 53ss.

⁶⁸ Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 85.

⁶⁹ *Ibid.*, 84.

⁷⁰ Richard Schacht, *Nietzsche: Great philosophers* (Londres: Routledge, 1985), 397.

⁷¹ Holzapfel, *Deus absconditus*, 138. “En efecto, Nietzsche está transido por la convicción —convicción que hace de él un destino— de que con la proyección de sí del hombre a partir del hecho parejo de la muerte de Dios, la humanidad es capaz de hacer lo verdaderamente grande” (*ibid.*).

Evaluación de la propuesta moral de Nietzsche

Finalmente, resulta pertinente examinar la propuesta moral nietzscheana —o nueva tabla de valores formulada por el filósofo— en relación con la propuesta moral posmoderna, a fin de identificar los puntos de convergencia y divergencia entre ambas perspectivas. Conviene recordar, en primer término, que la crítica moral de Nietzsche está unida a su crítica metafísica. Del mismo modo que su propuesta en el plano metafísico se articula a partir de la recuperación del elemento dionisiaco —configurando así una metafísica dionisiaca, panteísta y fatalista— o, más precisamente, un tipo de afirmación trágica de la existencia que se funda en el amor fati; una propuesta de superación del trasmundo metafísico, pero que no implica una atribución a Nietzsche de un tipo de panteísmo doctrinal o fatalismo pasivo. Su propuesta ética, o nueva tabla de valores, pareciera ser de igual naturaleza; una moralidad, en definitiva, que se basa en la simple inocencia del devenir, en el sí a la vida, en la afirmación de lo sensitivo/sensorial, liviana y en tanto inocente, alejada del sentido de culpa de la moral tradicional, del espíritu de “gravedad del cristianismo”. La ética, en definitiva, de Zaratustra, el danzarín, que aparece más ligada a lo jovial, a lo lúdico, a lo sensitivo. Esa propuesta “moral”, que se inscribe “más allá del bien y del mal”, es la que pareciera guardar cierta similitud con la propuesta de ética posmoderna, en tanto ética *light*, liviana, del no deber —o que excluye el deber—; una ética de la afirmación de lo que se es esencialmente en el *ahora*, de la *instantaneidad*, del eterno presente o *presentismo*.

Nihilismo y valores débiles. De nuevo en la posición inicial. De regreso ante el terrible cuadro del demente en el párrafo 125 de *La ciencia jovial*:⁷² el loco que busca a Dios con una linterna, al mediodía, provocando las risas de la gente del mercado. Luego, el silencio provocado por la mirada penetrante y la pregunta que a nadie deja indiferente: “¿a dónde fue Dios?”. Seguidamente, la afirmación más dura, interpretada de manera imprudente como fórmula de ateísmo por los ateos superficiales

⁷² Nietzsche, *La ciencia jovial*, 114 y ss.

y, sin embargo, cargada de negros augurios para ellos: “¡voy a decíroslo! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo—! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”. Entonces, la terrible conclusión: mientras que la gente se ríe del loco, en la seguridad inmadura de que no hay nada de qué preocuparse, ahora que la imagen de su infancia permanece destruida en el suelo. O, dicho en palabras del filósofo de Sils María, ahora que la sangre en sus cuchillos prueba que el trabajo fue bien realizado, se evidencia la cruda verdad: el hombre no ha alcanzado la madurez con ese acto extraordinario, sino que su acción deja ver sencillamente la mano adolescente y el gesto juvenil de quien la ha realizado. Más aún, ¿cómo hemos de concebir a partir de ahora un “arriba” o un “abajo”, luego de haber “desencadenado esta tierra de su sol”, de haber borrado “todo el horizonte” y de “beber el mar”? Después de una acción como esta, una vez removidas todas las seguridades y eliminados todos los puntos de apoyo, no queda nada, salvo la nada en la cual nos movemos, “una nada infinita”. ¿Qué podemos hacer en este punto? ¿Persistir aún en avanzar al estadio de nihilismo completo, en procura del superhombre? ¿Servirnos de la voluntad de poder, como dijimos antes, para proyectar nuestros propios valores, expresión de una voluntad de poder fuerte, y fundar así una ética que esté “más allá del bien y del mal”?

No obstante, la propuesta nietzscheana levanta una seria preocupación: la indefinición y ausencia de contornos precisos que caracterizan el nuevo escenario planteado por el filósofo. Esto podría resultar más problemático que la enfermedad que el método genealógico ayudó a diagnosticar. Pareciera que el anuncio nietzscheano hubiese experimentado una ironía cruel: sin pretenderlo, su profecía moral —guiada por Dioniso como maestro— se habría cumplido en dirección contraria a la esperada, produciendo una intensificación del horizonte del sinsentido —nihilismo— y la emergencia de una forma de valoración aún más débil que aquella que su filosofía aspiraba a superar. La promesa de una nueva tabla de valores permanece incumplida.

La cuestión decisiva permanece: ¿qué ocurre después de la muerte de Dios? En la posmodernidad, parece haberse consolidado un tipo de nihilismo pasivo: se echan por tierra los antiguos fundamentos, pero en

su lugar aparecen el consumo, la técnica, la imagen, la búsqueda individualista de la felicidad y el mero entretenimiento. En este punto puede resultar útil la referencia a Lipovetsky. La denominada ética posmoderna no suprime sin más el deber; lo transforma más bien en un tipo de moralidad indolora, que resulta compatible con el individualismo y la búsqueda de realización. Así, en vez de aparecer una voluntad fuerte, capaz de crear valores fuertes, toma forma una voluntad débil, ligera y hedonista, más bien preocupada por evitar el sufrimiento antes que afirmar la existencia trágica.⁷³

Paul Ricoeur nos ofrece una alternativa a la crítica realizada por Nietzsche. Ricoeur la llama una ética pre-ética, del deseo y del esfuerzo por ser; pre-ética en cuanto su ámbito se despliega antes de que aparezca la noción de obligación y, con ella, las de castigo y premio, ajena, por lo tanto, a la acusación. Sería más bien una ética que parte del ser y afirma la propia existencia: yo soy.

Pero esta afirmación debe ser recuperada, restaurada, porque, y es aquí donde viene el problema del mal, ha sido alienada en diversas maneras; es por ello que debe reconquistársela, restaurársela, restituírsela. De este modo, la reapropiación de nuestro esfuerzo de existir llega a ser una tarea de la ética. Pero, dado que nuestro poder de ser está alienado, este esfuerzo queda en deseo, el deseo de ser, deseo, aquí como en cualquier otro lugar, significa carencia, necesidad, petición... La afirmación del ser en la carencia del ser, tal es la estructura más original, donde arraiga la ética.⁷⁴

Unido a lo anterior, nos parece que la alternativa al camino elegido por Nietzsche puede ser expresada como uno de regreso y no de ida. De regreso para la recuperación del fundamento de cualquier constructo moral sólido, el Absoluto; un camino que incluye el oír como punto de inicio. Vuelta al *Schemá* de Israel: “Oye, Israel...” (Dt 6,4). ¿Será que la ética también debiera comenzar con oír a Dios, con la apertura auditiva a lo trascendente? Como dice Jorge Eduardo Rivera:

⁷³ Véase Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 1986) y *El crepúsculo del deber* (Barcelona: Anagrama, 2005).

⁷⁴ Paul Ricoeur, “Religión, ateísmo y fe”, en *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975), 190.

Oír a Dios es, como todo oír, salir fuera de sí mismo hacia lo sonoro, hacia lo otro que es la cosa sonante. Oír a Dios es someterse a Dios, quedar a merced de Dios. Quizás lo más alto que pueda hacer el hombre sea abrirse auditivamente al infinito silencio de Dios, hacia aquel abismo donde no hay nada en qué sostenerse a sí propio, sino tan sólo la infinitud sin fondo en que nos es dado sumergirnos para ser nosotros mismos desde ese otro, desde el Dios silente y oculto, desde el *Deus absconditus*.⁷⁵

La respuesta auditiva del hombre, entonces, nos permitiría conectar con lo divino; en ella confesaríamos nuestra situación de ruptura y dispersión existencial. En ella, a la vez, recuperaríamos el paraíso perdido, en la medida en que fuésemos capaces de escuchar nuevamente, ahora con oídos más aclarados, la interrogación divina “¿dónde estás tú?” (Gn 3,9). En la perspectiva de Ricoeur, cabría decir que esta preocupación por lo sagrado revela una esperanza de ser interpelados por lo sagrado mismo. El lenguaje vuelve a ser así el vehículo privilegiado para salir de las limitaciones del devenir y tomar contacto con lo trascendente, aunque sea de manera direccional.⁷⁶ Ocurre aquí, como en el lenguaje poético, una suerte de superación de la caracterización propia del discurso racional como discurso descriptivo —que se da entre las variables “verdad-adeacuación”— para instalarnos en un eje “verdad-manifestación”, donde auténticamente se revela un mundo.⁷⁷ El discurso religioso, más propiamente, “desplegaría nuevos modos posibles de ser o de habitar en el mundo o, lo que es lo mismo, ofrecería una especie de re descripción de la existencia”.⁷⁸ Como el mismo Ricoeur nos recuerda:

La meditación sobre los símbolos parte de la plenitud del lenguaje y del sentido que ya están allí. Siempre parte del centro del lenguaje que ya se dio y en el cual todo ha sido dicho de una manera determinada. Pretende ser el pensamiento, no

⁷⁵ J. E. Rivera, presentación del libro de Cristóbal Holzapfel, *Deus Absconditus*, en la Casa Central Universidad de Chile, Santiago, 28 de junio de 1996.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Ana Escribá, “El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación”, *Revista Chilena de Humanidades*, n.º 14 (1993): 33.

⁷⁸ *Ibid.*, 35.

sin supuestos, sino en y con todos sus supuestos. Para ella, la primera tarea no consiste en comenzar sino en volver a recordar desde el seno de la palabra.⁷⁹

Esta recuperación del lenguaje como vehículo de lo sagrado adquiere una particular relevancia cuando se la enfrenta a la crítica nietzscheana de la moral cristiana. Juan de Dios Vial Larraín observa con agudeza que Nietzsche “vio penetrantemente, pero por el revés. Miró la cara invertida del amor, y la denunció con atroz fuerza”. La denuncia del amor cristiano como “flor del resentimiento” revelaría, según Vial Larraín, no tanto la verdad del cristianismo como la propia inmolación de Nietzsche en su crítica. Hay algo profundamente significativo en que el filósofo firmara “el Crucificado” durante sus años de locura: una “odiosa simetría” que revelaba otra cara, “la contra-carra: la cara del odio en la figura del amor”.⁸⁰

Frente a un proyecto de transvaloración como el que Nietzsche nos ofrece, la propuesta de una ética que se origina en la escucha de lo divino aparece, pensamos, como reconocimiento de que el hombre no determina su propia medida. La pregunta “¿dónde estás tú?” se revela como una palabra que viene de fuera, no una interpelación que el hombre se dirige a sí mismo. En este sentido, como dice Ricoeur, la meditación sobre los símbolos religiosos busca reconectarnos con una palabra, con el lenguaje que “ya se dio” y en la que “todo ha sido dicho de una manera determinada”. Es precisamente esta apertura a lo otro que nos constituye, lo que distingue una ética de la escucha de esa ética autosuficiente que Nietzsche denunció y en la cual, trágicamente, terminó inmolándose, como sugiere Vial Larraín.

Con todo, pensamos que la crítica de Nietzsche no debiera ser descartada desde una posición confesional. Ella interpela al cristianismo para realizar un examen honesto de sus creencias y la forma como estas se

⁷⁹ Paul Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica”, en *Introducción a la simbólica del mal*, 25-26. Vale la pena aclarar que la referencia a Ricoeur no implica una lectura proposicionalista del lenguaje bíblico. Para él, la Biblia apunta a un horizonte simbólico, como metáfora. Su aporte, en definitiva, está en la propuesta de la Escritura como palabra que abre un mundo de sentido, pero no conectada a una metafísica ingenua.

⁸⁰ Juan de Dios Vial Larraín, *Breve tratado de filosofía moral* (Santiago de Chile: Universidad de los Andes, 1993), 83. “¿Cuál es la fuente esencial y escondida de la ética? A mi entender ella está en la verdad esencial del cristianismo. Esta verdad no es otra que el propio Cristo” (*ibid.*, 79).

conectan con ciertos desarrollos históricos, como la reducción de la fe a la culpa, el desprecio del cuerpo o la maximización del horizonte escatológico en desmedro del plano de existencia actual en el mundo. Nos parece que una respuesta efectiva a Nietzsche no debiera centrarse solo en su diagnóstico, que en algunos aspectos pareciera estar orientado en la dirección correcta, sino principalmente en la solución que aporta. Una ética de la escucha, como sugiere Ricoeur, podría acoger la crítica sin disolverse en el nihilismo. Además de no quedar presa en una moral del resentimiento.

Conclusiones

Habiendo realizado una detallada exploración de la filosofía nietzscheana y su relación con la posmodernidad, nos resta extraer algunas conclusiones respecto del carácter premonitorio de su obra y la posible actualidad del proyecto de transvaloración propuesto por el filósofo en nuestros días.

Debemos señalar, en primer lugar, que Nietzsche fue capaz de anticipar los elementos centrales de la condición posmoderna. De hecho, su frase “Dios ha muerto” es la afirmación de un proceso histórico de cambio y transformación cultural que se desplegaría en los siguientes siglos, antes que una simple sentencia provocativa: “Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos”. Este proceso de muda, en definitiva, el nihilismo que Nietzsche caracteriza como “el más inquietante de todos los huéspedes”,⁸¹ ha mostrado su cumplimiento, nos parece, en la crisis de fundamento que caracteriza a la posmodernidad, donde las certezas metafísicas, los relatos totalizantes, omniabarcadores y legitimadores, así como los sistemas morales apoyados en referentes trascendentes, se han visto socavados y expuestos a un contexto de fragmentación, que Nietzsche supo anticipar en medio de la ilusión y optimismo positivista de su época. En este sentido, en la posmodernidad asistiríamos a la confirmación del diagnóstico nietzscheano, por una parte, pero, a la vez, observaríamos cómo su anunciada transvaloración choca con una subjetividad débil, propia del último hombre, antes que del superhombre.

⁸¹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 114.

Por otra parte, las consideraciones presentadas por Maffesoli en su “sociología de lo cotidiano” permiten advertir la presencia de elementos dionisiacos en la cultura contemporánea. Así, el presentismo característico de la sensibilidad posmoderna, la reactualización y valorización de lo festivo y lúdico, y el sincretismo religioso y la búsqueda de experiencias de trascendencia en la inmanencia pueden ser leídos como signos que parecen confirmar la premonición nietzscheana sobre el retorno de formas de religiosidad paganas, que afirman la vida y el vínculo, y la reconciliación con la naturaleza. Adicionalmente, la idea nietzscheana de circularidad del tiempo, antepuesta a la concepción lineal, propia del pensamiento judeocristiano, encontrará su contraparte en la cultura de afirmación del instante —presentismo— que predomina en nuestras sociedades. Así, el desencantamiento del mundo que Weber anunciaba terminó, curiosamente, dando paso a un reencantamiento del mundo, de tipo inmanente; uno que afirma, ante todo, la experiencia sensorial aprendida de manera directa por sobre expectativas de salvación o redención futuras.

En relación con la crítica del cristianismo, esta se presenta como el aspecto más polémico de su filosofía. Se ofrece desde una perspectiva que toma en cuenta las consecuencias existenciales de la moral cristiana, antes que desde un mero ateísmo militante. El núcleo de dicha crítica consiste en la afirmación de que el cristianismo ha promovido valores que niegan la vida, que condenan los instintos naturales y que glorifican la debilidad, a expensas de una redención ultraterrena. La moral cristiana aparece así como una victoria de la moral de esclavos que se alimenta del resentimiento; una inversión grotesca, en definitiva, efectuada por aquellos que se movilizaron en contra de todo lo que consideraron malo, en lugar de afirmar los valores fuertes, que para Nietzsche eran expresión de poder y vitalidad.

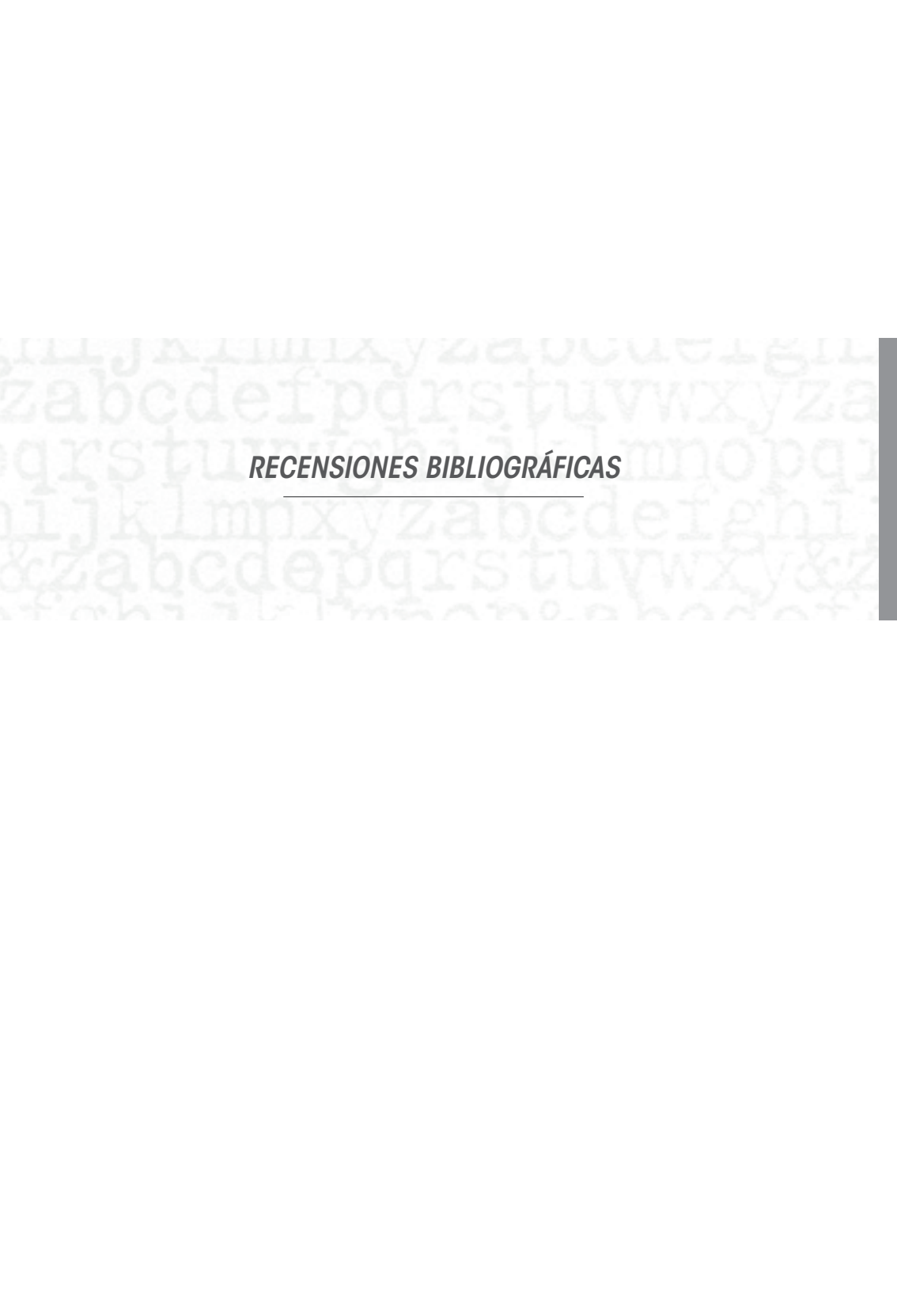
Se debe decir, sin embargo, que la crítica nietzscheana no fue solo destructiva. Incluyó la propuesta de un proyecto alternativo: la creación de una nueva tabla de valores “más allá del bien y del mal”, basada en la afirmación de la vida y en la voluntad de poder. En este contexto, se comprende mejor el rol jugado por el superhombre, el cual representaría el ideal

humano capaz de crear sus propios valores y asumir la responsabilidad total de su existencia, en un mundo sin fundamentos trascendentes.

Unido al talante “profético” de la obra de Nietzsche, nuestro trabajo dejó ver una paradoja interesante. El proyecto de transvaloración anunciado por el filósofo, y ofrecido como antídoto al nihilismo, habría terminado acentuando lo que pretendía superar. Siguiendo a Lipovetsky, nos encontraríamos hoy en la era “del vacío”, caracterizada por el predominio de una ética *light*, individual y hedonista, carente de obligación, muy distante de la voluntad de poder creadora preconizada por Nietzsche. Junto con ello, la promesa del superhombre aparece como una promesa incumplida y, en su lugar, se perpetúa la temida figura del “último hombre”. Estas consideraciones ponen en cuestión la suficiencia del proyecto nietzscheano, pues si el ser humano queda expuesto a la orfandad metafísica con la muerte de Dios, ¿resulta suficiente la voluntad de poder como principio orientador? El devenir histórico, así como la deriva consumista propia de la posmodernidad, muestran la problematicidad de la respuesta. Se hace necesario, nos parece, un diálogo con otras tradiciones de pensamiento, lo que podría contribuir a abordar creativamente la encrucijada en que nos ha dejado su filosofía.

El desafío persiste, entonces, como necesidad de articular una respuesta y una propuesta ética a la vez, que integre los logros que la herramienta genealógica hizo posible, en cuanto metodología crítica, sin caer en el nihilismo. Se necesita de un tipo de pensamiento, en definitiva, que reconozca la historicidad de nuestras construcciones valorativas —asumiendo la muerte de formas ingenuas de trascendencia— sin considerar imposible toda forma de trascendencia. Por eso, nuestro trabajo terminó esbozando algunas alternativas que pueden ser consideradas. Por una parte, la propuesta ética de Ricoeur, con su tensión dialéctica entre la afirmación de la vida y el reconocimiento de la ruptura existencial —y que se origina en el deseo y esfuerzo por ser—. Adicionalmente, enfatizamos la necesidad de recuperar el acto de la escucha como una actitud vital. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que lo que libera al ser humano no es la muerte de Dios, sino la apertura a la trascendencia, que puede además ofrecerse como espacio para, desde allí, proponer una ética no

relativista. Según la perspectiva de Vial Larraín, ese espacio —o, mejor dicho, esa “fuente”, en sus propias palabras— se encuentra en el cristianismo, o más precisamente, en Cristo.



RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS



Vanderlei Dorneles. *Armagedom: A missão do povo de Deus no clímax do conflito cósmico*. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2025. Pp. 376. ISBN 978-65-5405-075-3.

Vanderlei Dorneles es doctor en Comunicación por la Universidad de São Paulo (USP) y en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP). También posee una maestría en Comunicación Social (UMESP) y es licenciado en Periodismo por la Universidad de Sorocaba (UNISO) y en Teología por el Centro Universitario Adventista de São Paulo (UNASP). Realizó un posdoctorado en Teología (Nuevo Testamento) en Andrews University (Estados Unidos), donde desarrolló la investigación que dio origen a este libro. Tiene experiencia como pastor, editor y profesor universitario, y actualmente coordina la Maestría en Teología del UNASP, donde también enseña en programas de grado y posgrado.

Esta versión en portugués es una traducción ampliada del libro *The battle of Armageddon: The time of the final war and the role of spiritualism and political powers*. La obra fue presentada como requisito para el posdoctorado en Teología en Andrews University, bajo la supervisión de Ranko Stefanovic. El libro sostiene que Apocalipsis 16,13-16 constituye una visión parentética que describe acontecimientos anteriores a las plagas finales y no parte de su secuencia cronológica. Esta propuesta tiene implicaciones teológicas relevantes para la comprensión de la adoración y de la decisión humana en el conflicto escatológico. Para sustentarla, Dorneles combina análisis literario, intertextualidad y un examen de la historia de la interpretación dentro de la tradición adventista.

Además de la introducción y la conclusión, la obra está organizada en once capítulos que desarrollan progresivamente la tesis del autor. La introducción examina el significado y el momento de la batalla de Armagedón en Apocalipsis 16,12-16, discutiendo si el conflicto ocurre antes o después de la sexta plaga (pp. 8-12). El autor revisa la evolución de las interpretaciones adventistas, desde una lectura espiritual hasta enfoques político-militares, seguidos por un retorno a la perspectiva religiosa. Ante las dificultades de lo que denomina “visión futurista”, que sitúa el Armagedón después de la sexta plaga, propone reevaluar el tema a la luz



de la estructura literaria del Apocalipsis y de sus conexiones intertextuales con el Antiguo Testamento.

El primer capítulo establece el marco metodológico de la investigación, con énfasis en los conceptos de alusión intertextual, recapitulación y narraciones retrospectivas (*flashbacks*) en la literatura apocalíptica (pp. 30-51). Dorneles dialoga con estudiosos que han aplicado el concepto de intertextualidad a la exégesis bíblica, entre ellos, Gregory Beale, Steve Moyise y Jon Paulien. Su argumento fundamental es que el Apocalipsis funciona como una compleja red de alusiones al Antiguo Testamento y que la identificación de esas conexiones constituye una clave hermenéutica esencial para interpretar el libro.

El segundo capítulo examina las principales escuelas de interpretación del Apocalipsis —preterista, futurista, idealista, ecléctica e historicista—, situando la propuesta del autor dentro de la tradición historicista, predominante en la teología adventista (pp. 52-73). Dorneles describe las características principales de cada escuela y muestra cómo cada una interpreta el tema del Armagedón. También presta especial atención a la evolución histórica de la interpretación adventista del Armagedón, destacando cambios significativos desde el siglo XIX.

En el capítulo 3, Dorneles analiza el lugar literario del Armagedón dentro de la estructura del Apocalipsis, especialmente en el contexto de las siete últimas plagas (pp. 74-119). Propone un paralelismo entre las tres series de juicios (sellos, trompetas y copas) y sostiene que Apocalipsis 16 sigue el mismo patrón estructural (4-2-1). A partir de la idea de recapitulación e interludios, argumenta que Apocalipsis 16,13-16 funciona como una visión parentética que describe eventos previos al derramamiento de las plagas, particularmente el engaño y la movilización de las naciones. Así, el Armagedón no se limita a un evento posterior, sino que comienza antes y se desarrolla dentro del escenario escatológico.

El cuarto capítulo examina el simbolismo del secamiento de las aguas del Éufrates en Apocalipsis 16 a la luz de su trasfondo veterotestamentario (pp. 120-145). Dorneles argumenta que esta imagen evoca la caída histórica de la antigua Babilonia, cuando la desviación de las aguas del río permitió la conquista de la ciudad. Aplicada al Apocalipsis, la metáfora

representa el colapso del sistema simbolizado por Babilonia, entendido como la retirada del apoyo que sostiene ese poder. Así, el secamiento del Éufrates simboliza el derrumbe del sistema babilónico dentro del desarrollo del conflicto escatológico descrito como Armagedón.

En el capítulo 5, el autor investiga el significado del término “Armagedón” a partir de sus posibles conexiones con Megido y con batallas decisivas en la historia de Israel (pp. 146-161). Dorneles sostiene que Megido funciona como un símbolo teológico de confrontaciones determinantes entre el pueblo de Dios y sus enemigos. Con base en esta lectura intertextual, el Armagedón del Apocalipsis es interpretado como una representación simbólica del conflicto escatológico entre Cristo y las fuerzas del mal, y no como una guerra literal localizada geográficamente.

El capítulo 6 aborda la cuestión del momento en que comienza el Armagedón (pp. 162-187). Dorneles analiza especialmente la descripción de los tres espíritus inmundos como ranas en Apocalipsis 16,13-14 relacionándolos con la actividad de la segunda bestia en Apocalipsis 13,11-18 y entendiéndolos como fuerzas demoníacas responsables de engañar a los gobernantes del mundo. Estos espíritus actúan en paralelo y en oposición a los tres ángeles de Apocalipsis 14,6-12, que realizan señales para reunir a las naciones para el conflicto final. Según el autor, este proceso de engaño y movilización global constituye el inicio del Armagedón.

En el capítulo 7 se examina el papel de las señales y del engaño en el contexto escatológico, destacando que los milagros realizados por los poderes apocalípticos funcionan como instrumentos de seducción religiosa (pp. 188-209). Dorneles relaciona esta dinámica con la actividad de la segunda bestia de Apocalipsis 13, cuya función es promover la autoridad de la primera mediante señales que persuaden a las naciones. El capítulo describe las diferentes fases de la actuación de este poder y su papel en la formación de un sistema religioso global que utiliza manifestaciones sobrenaturales para legitimar su autoridad y conducir al mundo hacia la falsa adoración.

En el capítulo 8, el autor establece un paralelo entre los tres espíritus inmundos de Apocalipsis 16,13-14 y las fuerzas demoníacas descritas en la quinta y sexta trompetas de Apocalipsis 9 (pp. 210-239). Dorneles

sostiene que estas imágenes representan manifestaciones de un mismo fenómeno escatológico: la acción de poderes espirituales malignos que producen señales y engaños a escala global. Según su análisis, estos elementos simbolizan una intensificación del engaño religioso en el tiempo del fin.

El capítulo 9 describe el clímax del conflicto escatológico a partir de la visión del jinete del caballo blanco en Apocalipsis 19 (pp. 240-273). Dorneles relaciona esta figura con la visión del primer sello y la interpreta como la manifestación triunfante de Cristo, cuya victoria es simbolizada por la espada que sale de su boca, imagen de la palabra divina. En este contexto, el Armagedón no aparece como una batalla militar convencional, sino como el desenlace del conflicto espiritual entre Cristo y las fuerzas del mal.

El capítulo 10 examina la comprensión de Elena de White sobre la misión de la iglesia en el contexto escatológico del Armagedón (pp. 274-315). El conflicto final es presentado como parte de la gran controversia espiritual centrada en la fidelidad a la ley de Dios, particularmente en la cuestión del sábado. En este marco, la misión de la iglesia consiste en proclamar la verdad bíblica bajo el poder del Espíritu Santo y llamar al mundo a tomar posición a favor de Dios.

El capítulo 11 presenta la perspectiva de Elena de White sobre el desenlace del Armagedón y la victoria final de Dios (pp. 316-353). El autor ofrece una síntesis de los últimos capítulos de *El conflicto de los siglos*, en los cuales White describe el cumplimiento de las últimas plagas, la derrota de las fuerzas del mal y el tiempo de angustia previo a la intervención divina. Estos acontecimientos se relacionan con el Armagedón escatológico, la caída de Babilonia y el destino final de justos e impíos, reafirmando la esperanza de la victoria definitiva de Dios.

El libro incluye además una lista de referencias con 122 obras (pp. 366-376). Esta demuestra familiaridad con la literatura relevante sobre el Apocalipsis. El autor dialoga con estudiosos de diversas tradiciones interpretativas, como David Aune, Alan F. Johnson y Gregory Beale, así como con autores adventistas, entre ellos, Hans LaRondelle, Jon Paulien y Ranko Stefanovic. Sin embargo, se observa la ausencia de estudios más

recientes, como los comentarios de Schreiner¹ y Tonstad.² Asimismo, se omiten investigaciones importantes sobre las siete últimas plagas del Apocalipsis, como las de Scharneck,³ Müller⁴ y Sommer.⁵ Por otro lado, tampoco se observan los estudios adventistas de Torres,⁶ Alomía⁷ y Ramos.⁸

Una de las características notables de la obra es la aplicación de la intertextualidad a la interpretación del Apocalipsis. Dorneles demuestra un buen conocimiento del debate académico sobre el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo y explora adecuadamente sus implicaciones hermenéuticas. Su argumento de que el simbolismo del Armagedón debe interpretarse a la luz del Antiguo Testamento cuenta con amplio respaldo en la literatura especializada. En este sentido, su estudio se inscribe dentro de una tradición interpretativa ampliamente reconocida en la investigación bíblica contemporánea.

No obstante, su enfoque parece pasar por alto algunos problemas asociados al uso de la intertextualidad en los estudios bíblicos. Desarrollada por Julia Kristeva en el contexto del posestructuralismo, la teoría sostiene que los textos no poseen un significado fijo y desplaza la autoridad interpretativa del autor hacia el lector. Este planteamiento genera cierta tensión con la interpretación bíblica, que con frecuencia recurre

¹ Thomas R. Schreiner, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023).

² Sigve K. Tonstad, *Revelation*, PCNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019).

³ Rudolph Scharneck, "New perspectives on the bowl plagues in Revelation 16" (tesis de doctorado, Universidade de Pretoria, 2019).

⁴ Hans-Peter Müller, "Die Plagen der Apokalypse: Eine formgeschichtliche Untersuchung", *ZNW* 51 (1960): 268-278.

⁵ Michael Sommer, *Der Tag der Plagen: Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7-11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag-des-Herrn-Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015); Michael Sommer, "Pech und Schwefel: Das Motivfeld Sodom und der Tag YHWHs in der Offenbarung", en *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, WUNT 346, ed. por S. Alkier, Thomas Hieke y Tobias Nicklas (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 319-342.

⁶ Kevin E. Torres, "Las siete plagas: entre realidad y ficción", *Berit Olam* 17, n.º 1 (2020): 19-46.

⁷ Merlin Alomía, "Las siete postreras plagas de Apocalipsis 15-19", en *Apocalipsis: el evangelio del tiempo del fin*, ed. por Roy E. Graf, Álvaro F. Rodríguez y Sergio C. Cuellar (Lima: Ediciones Theologika, 2019), 155-170.

⁸ José C. Ramos, "As sete últimas pragas", *Parousia* 1, n.º 2 (2000): 31-42.

a la intertextualidad para esclarecer las intenciones del autor, un uso que difiere del sentido original de la teoría. Al privilegiar al lector y relativizar la intención autoral, la intertextualidad puede favorecer lecturas más abiertas; por esta razón, algunos estudiosos prefieren hablar de exégesis o de alusión intrabíblica cuando se refieren a la dependencia textual o a la intención del autor.

La obra también deja espacio para algunas observaciones críticas. En primer lugar, existen aspectos editoriales que podrían revisarse. Se observa cierta inconsistencia entre la paginación del índice y la del cuerpo del texto; por ejemplo, el índice indica que la introducción comienza en la página 8, mientras que en el libro se inicia en la página 10. Asimismo, hay variaciones en la presentación de los números de las notas a pie de página, que en algunos casos aparecen en superíndice y en otros insertos dentro del propio texto. Además, se repiten referencias completas en distintas partes de la obra, cuando el estándar académico recomienda presentar la primera cita de forma completa y las posteriores en forma abreviada. A esto se suma la reiteración de algunas ideas, lo que ocasionalmente hace que la exposición resulte más extensa de lo necesario.

Desde el punto de vista metodológico, en ciertos momentos la argumentación teológica parece preceder y orientar el propio análisis exegético. La interpretación del Armagedón como un conflicto esencialmente religioso, la lectura de Apocalipsis 16,13-16 como un interludio parentético, la ubicación del evento durante la intercesión de Cristo y la centralidad atribuida al sábado se presentan como marcos interpretativos iniciales. En estos casos, el análisis bíblico parece desarrollarse dentro de un esquema teológico previamente establecido. Aunque esto no invalida la interpretación, puede sugerir que algunas conclusiones orientan el proceso exegético en lugar de surgir principalmente del propio texto bíblico.

Por otra parte, la fundamentación teórica de la intertextualidad ocupa un espacio considerable al inicio del estudio, con amplias discusiones provenientes de la teoría literaria y de la semiótica cultural. Si bien esta revisión ofrece un panorama útil del concepto y de su aplicación a los estudios bíblicos, no siempre se traduce en aplicaciones exegéticas proporcionales a lo largo del análisis del Apocalipsis. En varios momentos,

la discusión conceptual parece exceder las necesidades metodológicas del argumento central. Una integración más directa entre el aparato teórico y la exégesis podría contribuir a que la metodología resultara más clara y funcional.

A pesar de estas consideraciones, el estudio de Dorneles contribuye de manera significativa al debate sobre la naturaleza del Armagedón en la escatología bíblica. El autor propone una síntesis interpretativa que preserva el carácter espiritual del conflicto sin comprometer la coherencia narrativa del Apocalipsis. Al situar su preparación antes de las plagas finales, busca mantener la centralidad de las decisiones religiosas humanas dentro del drama escatológico y recuperar elementos de la interpretación de los pioneros adventistas, quienes entendían el Armagedón principalmente como un enfrentamiento espiritual entre las fuerzas del bien y del mal.

El desarrollo sistemático de esta perspectiva constituye una de las principales aportaciones de la obra. Dorneles aborda el tema desde enfoques literarios, teológicos e intertextuales, integrando la estructura del Apocalipsis, las alusiones veterotestamentarias y el papel del engaño espiritual en la reunión de las naciones. En este marco, sostiene que el núcleo del conflicto escatológico reside en la disputa por la lealtad y la adoración, ofreciendo así una fundamentación más robusta para esta interpretación dentro del debate adventista contemporáneo.

En estrecha relación con lo anterior, otra contribución relevante es el paralelismo que establece entre las tres series de juicios numerados (sellos, trompetas y copas) y el relato de la creación. Según el autor, la organización de estas visiones en heptadas refleja intencionalmente el patrón de los siete días de Génesis. Aunque no propone correspondencias rígidas entre cada día y cada juicio, observa que estas series comparten una estructura similar (4-2-1), lo que sugiere una relectura teológica del orden creado en el marco del juicio escatológico y sustenta su comprensión del tiempo histórico implicado en la sexta plaga.

En síntesis, la obra constituye una contribución relevante tanto para los estudios del Apocalipsis como para el debate escatológico dentro del pensamiento adventista. Si bien algunos aspectos exegéticos y ciertas premisas metodológicas pueden suscitar discusión, el libro presenta

una argumentación cuidadosamente articulada y evidencia un sólido dominio de la literatura especializada. Al integrar análisis intertextual, reflexión teológica e historia de la interpretación, Dorneles ofrece una lectura coherente y bien fundamentada del Armagedón que merece ser considerada en el diálogo académico contemporáneo.

Edcarlos Vera de Menezes
Asociación Leste Mato-Grossense
Mato Grosso, Brasil
edcarlos.menezes@adventistas.org



Dan-Adrian Petre, Joel Iparraguirre y J. Vladimir Polanco, eds. *Afirmando nuestra identidad: el adventismo frente a sus desafíos teológicos contemporáneos*. 1.ª ed. Trad. Mónica Ledesma y Joel Iparraguirre. Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2024. Pp. 334. ISBN 978-631-305-056-7.

Los editores del presente volumen se unieron para ofrecer en español el libro *Affirming our identity* (Safeliz, 2023), una obra de autoría colectiva acerca de la identidad del adventismo, con catorce capítulos y en la que participaron diecisiete académicos e intelectuales de la denominación. Los mueve la percepción de “un debilitamiento gradual e incluso preocupante de su fortaleza doctrinal” y el desafío de renovar “una identidad sólida basada en las Escrituras” (p. xi).

Jiří Moskala se plantea la cuestión de la identidad del movimiento adventista con sus rasgos distintivos. En conclusión, afirma: “Nuestra identidad adventista se origina de un meticuloso estudio de las Escrituras, guiado por el Espíritu Santo y centrado en Jesucristo” (p. 21). Richard M. Davidson, Miguel Patiño-Hernández y Joel Iparraguirre plantean como punto de partida para el estudio de la identidad la necesidad y la importancia de la hermenéutica bíblica, con sus presuposiciones y métodos (pp. 23-50). Por su parte, John C. Peckham aborda la vigencia y el debatido significado del principio de *Sola Scriptura* (pp. 51-61). El fundamento bíblico de la teología continúa con el aporte de Clinton Wahlen: “Razones para creer en la autoridad de la Biblia” (pp. 63-87). Acto seguido, los profesores Ekkehardt Mueller y Elías Brasil de Souza reflexionan sobre la tendencia posmoderna de preferir una conexión emocional con Jesús en lugar de un compromiso con las Escrituras (pp. 89-111). Por su parte, Ángel Guzmán-Lizardo, en un apartado puntual, señala la relevancia que supone la interpretación actual de las profecías apocalípticas para la identidad del adventismo, sobre todo por el modo en que las alternativas hermenéuticas parecen eclipsar el historicismo como forma de entender las profecías (pp. 113-137).

Una vez resaltado el asunto de la identidad religiosa con base en la Escritura, la obra parece continuar con ciertos títulos vinculados con la singular escatología del adventismo. Roy E. Gane discute extensamente



la doctrina del juicio investigador preadvenimiento por medio de respuestas a las preguntas y objeciones que aparecen con cierta frecuencia (pp. 139-169). Laurentiu Florentin Mot presenta un abordaje más breve, pero imprescindible, que conduce al complejo tema del “pronto” regreso de Jesús (el reñido tópico de la demora o retraso de la parusía), a la luz del lenguaje empleado por los escritores del Nuevo Testamento (pp. 171-191).

La obra entra finalmente en una variedad de contenidos que se plantean con alguna intermitencia en los ámbitos de reflexión del adventismo. Por ejemplo, Dan-Adrian Petre busca claridad y equilibrio ante el dilema de la perfección cristiana y el perfeccionismo humano (pp. 193-221). El autor se pregunta por el tema de la perfección en el lenguaje de la Biblia y en la identidad confesional, con alguna evaluación de la llamada teología de la última generación. Existe un espacio dedicado a la perspectiva adventista acerca de la creación y la evolución escrito por George Razmerita (pp. 223-251). Es decir, el lugar de la doctrina de la creación en la teología, además de una evaluación crítica del evolucionismo teísta. Los espinosos y disputados conceptos acerca de la sexualidad humana no podían estar ausentes en una obra sobre la identidad cristiana. En primer lugar, Richard M. Davidson y Jahisber Peñuela-Pineda buscan desentrañar los designios divinos para la sexualidad humana en un tiempo de continuos cambios, para luego expresar la necesidad de un retorno al orden de la creación (pp. 253-266). Por su parte, Mark Finley sugiere una perspectiva bíblica de la llamada comunidad LGBTQ+ (pp. 267-280). Queda aquí planteada la posición del adventismo respecto a las uniones del mismo sexo.

Por último, las dos últimas divisiones discurren sobre una temática siempre vigente en la denominación acerca de la experiencia, visiones y escritos de Elena G. de White. En el primer caso, Denis Kaiser regresa al abordaje frecuente de la revelación, la inspiración y la autoridad de los escritos proféticos, con un oportuno apéndice acerca de la “luz mayor” y la “luz menor” en los escritos de Elena G. de White (pp. 281-302). La contribución final de Alberto R. Timm plantea un panorama histórico

con algunas valoraciones críticas del papel de Elena G. de White como expositora de las Escrituras (pp. 303-334).

Imposible no reconocer la importancia de tratados de este tipo, en los cuales el adventismo se mira a sí mismo con interés y preocupación respecto de su esencia identitaria. Quienes han leído la obra coinciden en su oportunidad y beneficio para la reflexión profunda y comprometida porque obliga a centrar el pensamiento en cuestiones de valor crucial. Habrá lectores que hallarán innecesarios algunos enunciados sobre cuyo sustento revelado no albergan inquietudes; otros, quizá, verán como insuficiente el fundamento ofrecido para la asunción de ciertas posturas teológicas, morales o intelectuales. Como cualquier obra colectiva es posible encontrar en ella alguna disparidad de enfoques o de profundidad conceptual, lo cual no disminuye el interés que los autores quisieron despertar.

En *Afirmando nuestra identidad* se hallan dispersas algunas propuestas importantes para la sistematización de una identidad doctrinal adventista. Sirva de paradigma la tipificación de la doctrina del santuario como “clave hermenéutica” del sistema bíblico, o la doctrina del gran conflicto como la metanarrativa que permite organizar todas las demás enseñanzas individuales. La toma de conciencia respecto del impacto de la actual cultura antropocéntrica, individualista y secularizada en la interpretación de las Escrituras es otra de las virtudes del material que se reseña aquí.

El libro carece de una bibliografía final, aunque las notas a pie de página son abundantes y apropiadas. Si bien los editores ofrecen una introducción general, no creyeron necesario presentar una conclusión de las materias abordadas. Siempre es posible señalar otras problemáticas que enfrenta el adventismo contemporáneo, como las discusiones respecto de la doctrina de Dios, o aquellas que atañen a la doctrina de la iglesia, su liderazgo, misión y crecimiento, o los extremismos relativos a la experiencia soteriológica. A lo menos en América Latina no habría que subestimar el impacto de la espiritualidad evangélica y carismática con su carga de misticismo que se traduce en un estilo de alabanza, adoración y predicación. Tal vez también debieran considerarse lecturas alternativas de la Biblia, con nuevas convicciones respecto de la espiritualidad y de la vida en comunidad. Como quiera que sea, bienvenido este libro que los

editores han tenido el acierto de poner en manos de los lectores hispanos interesados en los desafíos del adventismo contemporáneo.

Parece evidente que esta obra sobre la identidad adventista edifica sobre ciertos trabajos académicos o de divulgación anteriores, también disponibles en español.¹

Tal vez sea pertinente continuar estimulando la producción de materiales sobre la identidad bíblica y cristiana del adventismo, siempre expuesto a las transformaciones planteadas por los embates del pensamiento actual. Vaya también una expresión de felicitación para iniciativas como las observadas en los Congresos de Identidad Adventista realizados en universidades adventistas y en cursos de estudios como la Diplomatura Identidad con la Iglesia, ofrecida por el Sistema Institucional de Educación a Distancia (SIED) de la Universidad Adventista del Plata.

Daniel O. Plenc
Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
daniel.plenc@uap.edu.ar

¹ Así, entre otros, William G. Johnsson, *¿Se fragmentará la iglesia? Peligros reales para el adventismo de hoy* (Miami, FL: APIA, 2004); Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los adventistas del séptimo día*, 2.^a ed. (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2007); George R. Knight, *Nuestra identidad: origen y desarrollo*, 1.^a ed. (Colonia Narvarte, MX/Doral, FL: Gema Editores/APIA, 2007); George W. Reid, ed., *Tratado de teología adventista del séptimo día* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009); Fernando L. Canale, *Creación, evolución y teología: una introducción a los métodos científico y teológico* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2009); Jiří Moskala y John C. Peckham, eds., *El carácter de Dios y la última generación* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2021).