

Editorial

Hace algunos años, nació en la mente de un grupo de estudiantes el sueño de crear un proyecto académico que brindara a los alumnos la oportunidad de iniciarse en la investigación y la escritura académica. Año tras año, este sueño se ha hecho realidad gracias al compromiso de estudiantes, docentes y colaboradores, pero, sobre todo, a la dirección y guía de nuestro Dios. Hoy tenemos la satisfacción de presentar un nuevo volumen de la revista teológica estudiantil *Memrah*. Nuestra meta continúa siendo la misma: abrir un espacio de diálogo académico serio y fundamentado en la Palabra de Dios, donde convivan la reflexión, el análisis riguroso y la fe viva.

En esta edición, el lector encontrará una variedad de artículos, ensayos y reseñas que abarcan distintas áreas de la teología. En primer lugar, se publican cinco artículos de teología sistemática que abordan temas como el pecado, la justificación y la salvación (Garay, Giordana, Abregú y Varela), junto con un análisis teológico de las leyendas argentinas de Rafael Obligado (Plenc) y un estudio en portugués sobre los pioneros, el ser, el tiempo y el espacio (Mól). Además, se incluyen cuatro ensayos sobre asuntos de gran interés: el Armagedón (Cotro), la espiritualidad (Gutiérrez), el llamado (Bitencour) y, en portugués, una reflexión sobre Juan el Bautista (Suárez). A estos trabajos se suman dos reseñas (Plenc y Bitencour) y una nota sobre Juan 9,3 (Velardo).

Finalmente, no podemos concluir este número sin expresar un especial agradecimiento a los que hicieron posible esta publicación: autores, evaluadores, miembros del comité editorial y docentes, quienes con su dedicación enriquecen esta experiencia formativa. Nuestro mayor reconocimiento, sin embargo, lo dirigimos a Dios, quien sostiene este proyecto y permite que siga creciendo.

Tatiana Moreno
Equipo editorial de *Memrah*

Autoridades UAP

Rector

Mag. Horacio Rizzo

Vicerrector académico

Mag. Carlos Mari

Vicerrector económico

Crc. Marcelo Sapia

**Vicerrector de investigación
y desarrollo**

Dr. Rafael Paredes

Secretaria general

Mag. Nilde Mayer de Luz

Secretaria de Extensión

Mag. Patricia Müller

**Decano de la Facultad de
Ciencias de la Salud**

Mag. Daniel Heissenberg

**Decano de la Facultad de
Ciencias Económicas y de la
Administración**

Dr. Ricardo Costa Caggi

**Decana 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. Os pioneiros do adventismo e a macrohermenêutica teológica: as noções de tempo e espaço nos periódicos entre 1844 e 1915, por Luan Alves Cota Mól	1
2. La salvación universal: ¿una opción para la soteriología adventista?, por Christian Varela	17
3. La justificación temporaria universal: un estudio sistemático de los criterios involucrados, por Matías Josué Abregú Schellhorn y Vincenzo Elías Giordana Casali	45
4. Pecado: una perspectiva en Ellen G. White, por José Luis Garay	65
5. Una mirada teológica al poemario mítico de Rafael Obligado, por Daniel Oscar Plenc	91

Ensayos

1. João Batista: modelo de vida para os cristãos da atualidade, por Adolfo Suárez	109
2. Armagedón: la última batalla, por Hugo A. Cotro	125
3. La espiritualidad en los escritos de Elena G. de White, por Nilson Gutiérrez	129
4. Em busca de uma teologia do chamado ao ministério pastoral, por Joel Bitencourt	135

Notas

Juan 9,3, por Leandro J. Velardo	143
--	-----

Recensiones bibliográficas

Armenteros, Víctor, <i>Cristo: diccionario de la celestial academia de la lengua</i> , por Joel Bitencourt Serra Junior	149
Plenc, Daniel Oscar, comp., <i>Las primeras iglesias adventistas de la Cuenca del Plata: 1894-1906</i> , por Gervasio Echeverría	153

ARTÍCULOS



1. Os pioneiros do adventismo e a macrohermenêutica teológica: as noções de tempo e espaço nos periódicos entre 1844 e 1915

The Pioneers of Adventism and Theological Macrohermeneutics: The Notions of Time and Space in Periodicals between 1844 and 1915

Luan Alves Cota Mól

Associação Mineira Central
Sete Lagoas, Minas Gerais, Brasil
luan.mol@adventistas.org

Recibido: 19 de junio de 2025

Aceptado: 1 de agosto de 2025

Doi: <https://doi.org/10.56487/ncap9r25>

Resumo

Este artigo investiga o papel das pressuposições ontológicas e epistemológicas dos pioneiros adventistas na construção teológica entre 1844 e 1915, com foco na noção de tempo e espaço como categorias hermenêuticas fundamentais. Em contraste com a tradição cristã dominante influenciada pela filosofia grega — que concebe Deus e as realidades celestiais como atemporais e imateriais — os pioneiros adventistas defenderam uma visão alternativa: o céu como lugar físico e temporal, e Deus como um ser pessoal, corpóreo e atuante na história. A partir da análise de periódicos adventistas, evidencia-se que essa cosmovisão material e histórica sustentou a construção doutrinária inicial do adventismo e serviu como fundamento macrohermenêutico para sua teologia.

Palavras-chave

Adventismo — Macrohermenêutica — Tempo — Espaço — Ontologia — Teologia histórica



Abstract

This article examines the role of ontological and epistemological assumptions held by early Adventist pioneers in shaping theological construction between 1844 and 1915, focusing on time and space as fundamental hermeneutical categories. In contrast to the dominant Christian tradition—heavily influenced by Greek philosophy, which conceives God and heavenly realities as timeless and immaterial—Adventist pioneers advocated for an alternative view: heaven as a physical and temporal place, and God as a personal, corporeal being actively involved in history. Through analysis of Adventist periodicals, the study reveals that this material and historical worldview underpinned the early doctrinal development of Adventism and functioned as a macro-hermeneutical foundation for its theology.

Keywords

Adventism — Macro-hermeneutics — Time — Space — Ontology — Historical theology

Introdução

Segundo Millard Erickson a “interpretação da Bíblia é afetada por nossos pressupostos filosóficos”.¹ Isso quer dizer diferentes interpretações da realidade derivam de diferentes pressupostos. Para Kant, a razão humana organiza as ideias a partir de três pressupostos universais (conceitos *a priori*). Esses três conceitos que unificam todo o conhecimento humano são (a) a ideia sobre a alma humana; (b) a ideia sobre o mundo e universo e (c) a ideia sobre Deus ou Ser supremo. São estes os conceitos elementares de todo processo hermenêutico. Isso quer dizer que esses conceitos funcionam como uma lente para compreender os demais assuntos da realidade.²

Esses pressupostos operam, segundo Peckham, em três níveis; a microhermenêutica, a mesohermenêutica e a macrohermenêutica.³ A microhermenêutica envolve o “exame de textos individuais e perícopes”, a

¹ Millard Erickson, *Truth or consequences: The promise and perils of postmodernism* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 326.

² Immanuel Kant, *Critique of pure reason* (London: Macmillan, 1922), 272.

³ John Peckham, *Canonical theology: The biblical canon, sola Scriptura, and theological method* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 213.

mesohermenêutica envolve as “doutrinas individuais” que são formadas por um conjunto de textos e (c) o nível macrohermenêutico, que trata dos “parâmetros ontológicos e epistemológicos”, ou seja, os conceitos universais e mais fundamentais, a saber o ser de Deus, o homem e o mundo.⁴ É baseado no conceito universal de Deus, homem a relação de ambos no mundo que as doutrinas e demais textos bíblicos são interpretados. É a respeito deste terceiro e mais fundamental nível hermenêutico que esta pesquisa se dedica ao contexto da teologia adventista.

O adventismo surge no século 19 em um contexto norte-americano e protestante. Os pioneiros do movimento eram oriundos de diversas denominações protestantes. Para a tradição protestante (e católica), de onde vieram os primeiros adventistas, o ser de Deus é atemporal (fora do tempo), imaterial (fora do espaço), sem divisão ou partes, para quem não há antes ou depois.⁵ A partir deste paradigma filosófico, a realidade celestial está separada da realidade física e temporal humana e, portanto, impassível a mudanças ou eventos sequenciais como se dá no mundo criado. As próprias doutrinas do cristianismo serão interpretadas a partir dessas realidades fundamentais.

Alguns estudiosos, no entanto, afirmam que a visão atemporal e imaterial de Deus provém da filosofia grega e não das Escrituras. Para estes, essa visão teológica surge nos primeiros séculos da era cristã, quando, no cristianismo, a visão sobre Deus, ser humano e mundo passou a refletir conceitos derivados da filosofia dualista platônica. Zukowski afirma que, após

⁴ *Ibid.*

⁵ Para Martinho Lutero, pioneiro do movimento protestante, “é loucura discutir muito sobre Deus [...] antes do tempo, porque este é um esforço para entender a Divindade sem uma cobertura, ou a essência divina descoberta”, que é “uma área onde não há medida, nem espaço, nem tempo” (*Luther works: Selected Psalms II*, vol. 13 [Saint Louis, MO: Concordia, 1956], 315). Calvino, outro líder do protestantismo, considerava a Deus como um Ser que não possui corpo, sem lugar físico de habitação e sem experimentar o tempo como conhecido pelos seres humanos (John Calvin, *Institutes of the Cristian religion* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989] 1:110, 2:187). Esse pensamento protestante segue a mesma linha proposta pelos principais teólogos católicos, como Agostinho e Aquino, onde os autores católicos medievais afirmam que Deus é imaterial, sem corpo, partes ou mudanças temporais (Agustine of Hippo, *The Trinity* [Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1963], 70, 186; *ibid.* q. 14, a. 3.; ver também Thomas Aquinas, *Summa theologica*, vol. 1 [New York: Benziger, 1948/Westminster, MD: Christian Classics, 1981], 14).

essa síntese, “nenhum movimento religioso cristão havia desafiado este paradigma de forma direta”.⁶ Nesse contexto, em 1983, Canale defendeu a tese da temporalidade de Deus, indicando que a teologia adventista desenvolvida nas décadas de 1840 e 1850 desconstrói o modelo clássico e protestante e propõe para o mundo cristão uma nova forma de fazer teologia.⁷

Uma das premissas propostas por este movimento teológico adventista é que os estudiosos pioneiros do adventismo, que experienciaram o desapontamento de 1844, teriam abandonado a tradição teológica e filosófica do cristianismo vigente em sua época (católico e protestante), extraindo toda a sua teologia diretamente das Escrituras e não da filosofia helenista.⁸ Neste sentido, Graf afirma que os pioneiros adventistas teriam chegado à conclusão de que o céu é um lugar material, onde há sucessão temporal de eventos e movimento, rompendo totalmente com a teologia cristã clássica e moderna.⁹ Canale reconhece que a teologia formulada pelos primeiros adventistas assumiu, de maneira implícita, que Deus é temporal e age em uma sequência histórica, desafiando o paradigma teológico e filosófico vigente deste a patrística até a modernidade.¹⁰

É neste contexto que Torres sugere que antes de 1983 poucos teólogos adventistas criam em um Deus temporal e físico.¹¹ Para ele, a ideia de que os pioneiros do movimento já possuíam uma visão temporal e física das realidades carece de fundamento e essa mudança de paradigma nunca

⁶ Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez e Reinaldo Siqueira, *Ellen G. White: seu impacto hoje* (Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2017), 228.

⁷ Tiago Arrais, Kenneth Bergland e Michael F. Younker, “Hermeneutics of doctrine and theological deconstruction: The contribution of Fernando Canale for doctrinal studies”, em *Scripture and philosophy: Essays honoring the work and vision of Fernando Luis Canale*, ed. por Adriani Rodrigues (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 2016), 152.

⁸ Fernando Canale, “From vision to system: Finishing the task of Adventist theology. Part I: Historical review”, *Journal of the Adventist Theological Society* 15, n° 2 (2005): 9.

⁹ Roy Graf, “The principle of articulation in Adventist theology: An evaluation of current interpretations and a proposal” (tese de doutorado, Adventist International Institute of Advanced Studies, Silang, 2017), 164.

¹⁰ Fernando Canale, “From vision to system: Finishing the task of Adventist theology. Part III: Sanctuary and hermeneutics”, *Journal of the Adventist Theological Society* 17, n° 2 (2006): 56.

¹¹ Milton Torres, “A relação entre Deus e o tempo: uma mudança de paradigmas teológicos na Igreja Adventista do Sétimo Dia?”, *Protestantismo em Revista* 41 (2016): 151-169.

teria ocorrido tal como defendida por alguns. Sendo assim, o objetivo desta pesquisa é, ao analisar as publicações adventistas no primeiro século de história da denominação, definir se, implícita ou explicitamente, os pioneiros romperam com a cosmovisão teológica de sua época e identificar sua compreensão a respeito da temporalidade e espacialidade das realidades celestiais como pressuposição elementar no fazer teológico.

Período inicial (1844-1863)

Antes da organização institucional do adventismo, que ocorreu somente em 1863, os pioneiros adventistas escreviam artigos e publicavam suas novas descobertas teológicas que estavam fornecendo uma visão ao recém formado movimento. Neste período, em um artigo publicado em 1846, Tiago White, um dos líderes do movimento adventista, discordou da visão daqueles que “espiritualizam a existência do Pai e do Filho como duas distintas pessoas literais e tangíveis, bem como a existência de uma Cidade Santa e do trono de Davi”.¹²

Tiago White continuou negando que o céu seja imaterial e acrescentou que Deus “é material, com inteligência organizada, possuindo corpo e partes”. Neste sentido, a *imago dei* é relacionada com todos os aspectos da realidade humana. Ou seja, se a criação é física e experiencia o tempo, refletindo a imagem de Deus, o criador também é um ser físico e temporal uma vez que a humanidade possui aspectos derivados de seu criador.¹³ Segundo White, o Pai e o Filho possuem personalidades e corpos distintos, sendo que Deus se faz presente em todo lugar não pela ausência de

¹² Para James White, Daniel 7,9 e Hebreus 1,3 indicam que “ambos [o Pai e o Filho] existem com corpo e partes” (James White, “Letter from Bro. White”, *The Day Star: Cincinnati* 9, n°s 7-8, 24 de janeiro de 1846, 25). Todos os textos entre parênteses no artigo são uma tradução pessoal.

¹³ James White, *Personality of God* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1861), 5. Para Tiago White, Cristo está realizando uma obra no santuário celestial, que, por sua vez, é um lugar específico e material. Ele contrasta sua visão com a visão filosófica espiritualizada da seguinte forma: “Diz-se que Jesus está à direita da Majestade no alto. Hebreus 1:3. ‘Então, depois que o Senhor lhes falou, foi recebido no céu e assentado à direita de Deus’. Marcos 16:19. Mas se o céu está em toda parte, e Deus em toda parte, então a ascensão de Cristo ao céu, à direita do Pai, significa simplesmente que ele foi a todos os lugares!”

um corpo material mas pela atuação do Espírito Santo que é seu representante e manifesta a presença do Pai onde estiver.¹⁴

No mesmo período, Crosier escreve um artigo concluindo que Cristo exerce no céu uma obra no lugar santo e, após a passagem de tempo em 22 de outubro de 1844 ele iniciou uma nova obra no lugar santíssimo do Santuário Celestial, indicando que o céu é um lugar físico, mutável e complexo, onde novas coisas acontecem. Para ele “eventos ocorrem no céu” onde diferentes obras são realizadas em diferentes ambientes espaciais e em momentos sequenciais da história.¹⁵

Se referindo às “tradições” sustentadas pelo cristianismo do século 19, uma edição da revista *Review and Herald* cita a crença em almas imateriais e imortais relacionadas a um reino abstrato “além dos limites do tempo e do espaço”, em contraste com o reino e domínio concreto que o profeta Daniel afirma que os cristãos receberão nesta terra.¹⁶ Na primeira década do movimento, os pioneiros adventistas já entendiam que cosmovisão dualista-espiritualista estava em contraste com a doutrina de Deus que estavam descobrindo.

Comentando sobre Colossenses 3,1, White aponta que o texto bíblico fala a respeito de “coisas” celestiais como estando no plural, indicando que tanto o céu como Deus, anjos e espíritos não são intangíveis e simples, mas físicos e complexos. Ele ainda entende que o céu, conforme Hebreus 11, possui uma cidade com fundamentos, onde os santos

¹⁴ *Ibid.*, 1-7. Para White, Daniel 7 é um capítulo da Bíblia que ensina o início de um juízo no céu, apresentando espacialidade e temporalidade na realidade celestial: “Diz o profeta Daniel: ‘Eu vi até que os tronos foram derrubados, e o Ancião dos dias se assentou, cuja vestimenta era branca como a neve, e os cabelos de sua cabeça como a lã pura; seu trono era como a chama ardente, e suas rodas como fogo ardente’. Cap. 7:9. ‘Eu vi nas visões da noite, e eis que alguém como o Filho do homem veio com as nuvens do céu, e chegou ao Ancião de dias, e eles o trouxeram para perto dele, e ali lhe foi dado domínio, glória e reino’. Versículos 13, 14. Aqui está uma descrição sublime da ação de dois personagens; a saber, Deus Pai e seu Filho Jesus Cristo. Negue sua personalidade, e não há uma ideia distinta nessas citações de Daniel” (*ibid.*, 2-3).

¹⁵ Owen Russel Loomis Crosier, “The law of Moses”, *The Day Star*, fevereiro de 1846, 37-44. Segundo Crosier, perfeição não é sinônimo de imutabilidade: “As pessoas têm a ideia de que no céu, para onde nosso Salvador foi, tudo é [...] perfeito, além de mudanças ou melhorias” (*ibid.*, 43).

¹⁶ John N. Andrews, “Remarks of O. R. L. Crozier on the institution, design and abolition of the Sabbath”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 2, n° 11 (3 de fevereiro de 1852): 81.

habitarão eternamente após a união da cidade celestial com a terra renovada.¹⁷ Quanto aos anjos, Smith, aponta que, além de visitarem Abraão, Ló e outros, eles também beberam, andaram e conversaram com eles, indicando que são seres físicos. A humanidade, por sua vez, será materialmente ressuscitada. Para Smith, então, não há algum dualismo físico ou temporal entre a criação e o céu. Ele nega um “céu ‘além dos limites do tempo e do espaço’ e rejeita o conceito de “espíritos incorpóreos”.¹⁸

Ainda neste período, Rhodes e Frisbie, afirmaram que dentre os enganados pelas igrejas cristãs no século 19 se encontram a tradição de que Deus é atemporal e imaterial, sem corpo físico, tornando o Filho e Pai em uma só pessoa.¹⁹ Além disso, ele adiciona na lista de erros teológicos a tradição de que o céu é um lugar imaterial, relacionando a esse pensamento a doutrina da imortalidade da alma e do inferno. No mesmo período, em uma carta escrita a Uriah Smith, Hallock descreve que, segundo as Escrituras, a cidade santa possui “fundamentos, cujo construtor e criador é Deus”, que o céu não está “além dos limites do tempo e espaço”, como ensina a teologia moderna.²⁰ Seguindo a mesma lógica, McCormick argumenta que ao se tornar adventista descobriu duas coisas: (a) a alma não é imaterial e atemporal e (b) o céu é um reino que tem fundamentos (substância física) e não está além do tempo e espaço.²¹

James White argumenta que, assim como a vida na terra antes do pecado era temporal e espacial, também será na nova terra, uma vez que o plano da salvação é uma restauração do estado original da humanidade.²² Nesta restauração final, as realidades celestiais e terrenas se unem em

¹⁷ James White, “Things”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 19, n° 2 (10 de dezembro de 1861): 12.

¹⁸ Uriah Smith, *The Advent Review and Sabbath Herald* 9, n° 5 (21 de julho de 1853): 34.

¹⁹ W. Rhodes e J. Frisbie, “Meetings in Northern Mich”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 12, n° 10 (22 de julho de 1858): 80.

²⁰ Sarah Hallock, “From Sister Hallock”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 11, n° 8 (31 de dezembro de 1857): 63.

²¹ William McCormick, “From Bro. McCormick”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 16, n° 23 (23 de outubro de 1860): 183.

²² James White, “The kingdom of God”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 12, n° 12 (18 de dezembro de 1855): 89-91.

uma só, indicando que céu e terra experienciam o mesmo fluxo temporal. Na mesma linha de pensamento, Robbins afirma que a matéria não é má e que ela não está, portanto, relacionada com o pecado. Como o mundo era material antes do pecado surgir, ele argumenta que o plano da salvação visa extirpar o pecado e não a matéria, pois após o fim do pecado o mundo físico criado por Deus continuará sua existência. Além disso, a crença no dualismo material/espiritual, segundo Robbins, cria um problema hermenêutico, pois destrói os fundamentos do cristianismo, substituindo a interpretação literal e histórica da bíblia por uma mística espiritual e alegórica.²³ As implicações dessas pressuposições na hermenêutica bíblica serão abordadas em períodos posteriores, por meio destes e outros escritores adventistas que serão brevemente citados neste trabalho. Nas duas primeiras décadas, portanto, é possível identificar escritores adventistas que negavam o dualismo matéria-imaterialidade e tempo-atemporalidade.

Período mediano (1863-1888)

Neste segundo momento da história do adventismo, enquanto estava ocorrendo uma solidificação e sistematização das crenças da recém fundada igreja, os pioneiros concluíram que, realmente, as demais denominações religiosas criam em um céu etéreo e imaterial.²⁴ Escritores adventistas continuaram afirmando que o céu é um lugar real e concreto “não um imaginário, imaterial, intangível (...) além dos limites do tempo e espaço”. Em 1886, foi publicada a seguinte explicação a respeito da obra de Cristo no santuário celestial, afirmando que Jesus:

foi para o Céu onde Deus está, e ele foi lá para preparar um *lugar* para seus discípulos, para todos que depositam sua confiança nele. O céu, portanto, é um lugar, e não um nada imaginário, imaterial, intangível, “além dos limites do tempo e do espaço”. O povo de Deus será levado para um lugar real. “Que eu possa levar aqueles que me amam para herdar substância”, diz Provérbios 8:21. E Paulo diz que certas pessoas receberam alegremente o espólio de seus bens, “sabendo

²³ F. Robbins, “Materialism”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 15, n° 22 (19 abril de 1860): 173.

²⁴ Carl Palmer, “Progressing”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 23, n° 12 (16 de fevereiro de 1864): 94.

em si mesmos que vocês têm no Céu uma substância melhor e duradoura.” Hebreus 10:34. Há então no Céu um lugar substancial para os crentes em Deus e em Cristo.²⁵

Cottrell afirma que os adventistas acreditam na ressurreição do corpo.²⁶ Por este motivo, ele questiona: “onde está a evidência de que um corpo espiritual ressuscitado é imaterial — que não tem ‘carne e ossos’ como nosso Senhor teve após sua ressurreição? Por que os homens materiais suspiram por imaterialidade?” Ele ainda afirma que, para adorar “em espírito e em verdade” os seres humanos não precisam se tornar imateriais, uma vez que o conceito de espírito, para ele, não é algo intangível, mas físico, o que pode ser concluído ao observar o convite de Cristo para que os cristãos adorem em espírito agora, em um corpo físico. Espírito não estaria em contraste com a matéria, em sua visão. Neste sentido, “não precisamos nos tornar imateriais para adorar a Deus corretamente”, tanto nesta terra como na vida futura. O conceito de perfeição e vida espiritual, portanto, até este momento, não estava relacionado a ausência de matéria ou variação.

Segundo Littlejohn, a matéria não está em um nível inferior em relação ao nível celestial, pois ambos tanto céu como a terra são materiais. A separação entre o ser humano e Deus, segundo o artigo, não se dá por fatores materiais, mas pelo pecado, como já era afirmado pelos adventistas.²⁷ Priest ainda vai retomar o assunto de que a interpretação alegórica e mística das Escrituras está relacionada com a visão atemporal e imaterial

²⁵ “Jesus comforting his disciples”, *The Sign of the Times* 12, n° 32 (19 de agosto de 1886): 506-507.

²⁶ Roswell Fenner Cottrell, “A very materialistic Christianity”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 26, n° 23 (7 de novembro de 1865): 182.

²⁷ Wolcott Littlejohn, “Heaven: Is it a place, or merely a condition?”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 61, n° 12 (1884): 97. Os pioneiros reconheciam que a filosofia humana era a fonte da visão imaterial e atemporal: “Vimos que o céu contém Deus Pai, Cristo Filho, os anjos, alguns dos santos ressuscitados, o templo de Deus, a arca do testamento, o trono de Deus, o registro dos nomes dos santos; e como algumas das coisas mencionadas são compostas de substância tangível e visível — como, por exemplo, os corpos ressuscitados de Cristo e dos santos, o templo, a arca e o trono de Deus — é manifesto que o céu deve ser um lugar com localidade e limites (...) Os teólogos modernos roubaram do homem aquele corpo substancial que Deus lhe deu no princípio e o transformaram em um espírito sombrio, para então introduzi-lo em um mundo de mitos e fantasias tão vazio quanto a filosofia da qual ele nasceu.”

do céu e dos seres celestiais.²⁸ As descrições físicas e temporais e de Deus e das realidades celestiais são negadas a partir da premissa de que o céu é atemporal e imaterial.

Smith, no mesmo período, argumenta que, assim como o termo “coisas” quando aplicado à terra se refere a itens tangíveis e materiais, o mesmo ocorre em relação ao céu.²⁹ Citando Colossenses 3,2, ele afirma que o céu e a terra são ambientes reais e materiais, sendo que a realidade do santuário celestial como descrita em Hebreus e Apocalipse aponta para um ambiente real no céu, com “coisas” celestiais, indicando um ambiente complexo e não simples sem variação temporal e espacial.

Canright, ainda neste período, faz uma análise teológica das realidades celestiais. Ele escreve o seguinte:

O céu é o lugar onde Deus habita (Mateus 6:9), o lugar de onde Jesus veio (João 6:51); e para o qual ele foi quando deixou a terra (Atos 1:11); o lugar onde os anjos habitam (Lucas 2:8-15); e o lugar do qual os demônios foram lançados pela desobediência (2 Pedro 2:4). Não é simplesmente um lugar imaterial, imaginário, como é agora comumente ensinado [...] Comparando coisas terrenas com celestiais, Paulo diz “que vós tendes no Céu uma *substância* melhor e duradoura”. Hebreus 10:34. Webster define substância assim: “Algo real; não imaginário, corpo; matéria”. Isso então decide a questão de que o Céu é um lugar real e material. Nós lemos também que há montanhas lá (itálico nosso) [...] Pensar no Céu como um lugar real, composto de montanhas e vales, repleto de árvores, frutas e flores, adornado com belas cidades e vilas e habitado por seres reais, vivos e inteligentes, confere-lhe uma beleza e uma sublimidade que de outra forma não poderia possuir. A educação tornou heresia e fanatismo pensar no Céu como tal lugar; mas a Bíblia e a razão declaram a seu favor.³⁰

Ainda no sentido de mostrar que o adventismo é um movimento que estava rompendo com os paradigmas filosóficos das igrejas cristãs do século 19, Davis afirma que crer no céu como uma região “além dos limites do tempo e espaço”, onde há almas imortais “sem corpo ou partes”, é um dos

²⁸ M. Priest, “From Sister Priest”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 25, n° 5 (27 de dezembro de 1864): 39.

²⁹ Uriah Smith, “Things”, *The Sign of the Times* 7, n° 32 (25 de agosto de 1881): 379.

³⁰ Dudley Canright, “Heaven”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 26, n° 11 (15 de agosto de 1865): 88.

grandes erros do cristianismo moderno.³¹ Kilgore reconhece que existe um contraste entre o ensino popular do céu imaterial com a promessa feita por Cristo de que a terra, um lugar físico, seria a habitação final dos salvos. Para alguns, ele afirma, “os santos habitarão num Céu espiritual ou imaterial por toda a eternidade.”³² Mas a Bíblia contradiz isso”, citando Isaías 45,17-18.

Além disso, segundo Edson, a existência de uma vida além dos limites do tempo e do espaço, onde os santos habitarão com Deus em uma vida etérea é incoerente com a realidade trinitária descrita pela bíblia.³³ Pois como um Deus seria, ao mesmo tempo complexo (três pessoas) mas imaterial, indivisível e impessoal? É neste sentido que Canright pontuou a respeito da tradição trinitária e seu ensinamento de que Deus não possui corpo, partes ou paixões, não ocupa espaço físico, sendo uma mera essência sem forma e impessoal. Segundo Canright, a Bíblia ensina que tanto o Deus Pai quanto o filho possuem corpos e personalidades distintas. Ainda vai ser escrito neste período que Deus é um ser pessoal com forma humana, possuindo paixões e sentimentos.³⁴ Um maior desenvolvimento da argumentação bíblica pode ser notado neste período ao observar o pensamento de Uriah Smith que, comentando sobre Êxodo 33,21-23, cita que partes da pessoa divina foram vistas por olhos mortais. Para ele, “um ser

³¹ E. Davis, “Future condition of the wicked and righteous contrasted”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 25, n° 20 (18 de abril de 1865): 153, 154.

³² George Kilgore, “The saints’ inheritance”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 47, n° 22 (1 de junho de 1876): 171.

³³ O. Edson, “Popular theology vs. Bible”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 50, n° 18 (3 de junho de 1866): 38.

³⁴ Dudley Canright, “Answer to ‘Inquirer’”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 50, n° 18 (1 de novembro de 1877): 144; “O que é ‘Deus?’”, *The Signs of the Times* 1, n° 24 (1875): 189. “Ele é um ser pessoal e organizado, possuindo corpo e partes: Ele é em forma de homem. O que é Jesus Cristo? Ele é o Filho de Deus, e é como seu Pai, sendo ‘o resplendor da glória de seu Pai e a expressa imagem de sua pessoa’. Ele é uma inteligência pessoal, com corpo, partes e paixões; possuindo carne e ossos imortais. O que são os homens? Eles são descendentes de Adão (...) que podem ser ressuscitados dos mortos com um corpo como o de Jesus Cristo e possuir carne e ossos imortais. Assim aperfeiçoados, eles possuirão o universo material, isto é, a Terra, como sua ‘herança eterna’”.

imaterial... sem corpo ou partes, não pode ser visto por olhos mortais”.³⁵ Neste momento é possível observar que a doutrina da trindade como realidade percebida pelos pioneiros diferente substancialmente da trindade como concebida pela teologia cristã pré 1844, sem corpo ou partes.

Neste período secundário, então, Palmer reconhece que o cristianismo tradicional possuía as mesmas bases dualistas. Ele defende que tanto o protestantismo como o espiritismo creem na “imaterialidade de Deus, e em um céu místico, etéreo, localizado em nenhum lugar e ao mesmo tempo em todos os lugares”.³⁶ No desenvolvimento e solidificação da teologia adventista, portanto, a escatologia bíblica é compreendida segundo o panorama bíblico-histórico relaciona céu e terra no mesmo fluxo temporal e material, em contraste com a filosofia cristã-dualista do século 19.

Período final (1888-1915)

Após o período em que a igreja adventista havia estabelecido sua base doutrinária (1844-1863) e institucional (1863-1888), houve também um crescimento missionário que em nada diminuiu a ênfase teológica dos pioneiros deste movimento. Neste último período analisado por esta pesquisa, Tiago White comenta que os movimentos religiosos corromperam as “puras verdades da Bíblia”, ensinando que a “herança dos santos não é a terra renovada, mas uma região imaterial e intangível além dos limites do tempo e do espaço”.³⁷ Para Smith, afirmar que a recompensa dos salvos será em uma região indefnida, “além dos limites do tempo e espaço” é um erro de interpretação.³⁸ Loughborough, outro escritor

³⁵ Uriah Smith, *The state of the dead and the destiny of the wicked* (Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-Day Adventist Publishing Association, 1873), 28.

³⁶ Carl Palmer, “Progressing”, *The Advent Review and Sabbath Herald* 23, n° 12 (16 de fevereiro de 1864): 94.

³⁷ James White, *Minha história no contexto do grande movimento adventista conforme ilustrado pelos três anjos de Apocalipse 14* (Engenheiro Coelho, SP: Editora dos Pioneiros, 2018), 191.

³⁸ Uriah Smith, *Daniel e Apocalipse*, 2ª ed. (Engenheiro Coelho, SP: Centro White Press, 2014), 418-419. Para Smith, a doutrina da alma imaterial e eterna (atemporal) “se derivou do mundo pagão, e foram os ‘pais da igreja’ que introduziram esta perniciosa doutrina como parte da verdade divina. Este erro anula duas grandes doutrinas bíblicas: a ressurreição e o juízo geral, e abre uma porta para o espiritismo moderno. Deste erro se originaram outras doutrinas

adventista, citando Daniel 7,27, afirma que não um reino “além dos limites do tempo e espaço” mas “o reino e domínio, e a grandeza do reino”... “será dado ao povo dos santos do Altíssimo”. A herança dos santos, na visão destes três autores, consiste em um reino literal, com território físico, ao invés de habitar com Deus em um mundo superior onde não há material ou contagem temporal.³⁹

Escrevendo a respeito das pressuposições sobre o tempo e espaço e sua relação com a doutrina da salvação, Waggoner afirma que “muitos acreditam na salvação, mas poucos, aparentemente, pensam que ela deve ser tornar uma realidade atual em sua vida”.⁴⁰ Para esses, a salvação é uma obra divina que ocorre “além dos limites do tempo e espaço”, não tendo relação com a vida física e o fluxo físico-temporal da realidade. Neste sentido, a justificação seria uma obra divina-espiritual sem relação com a vida concreta.

Ainda quanto à interpretação das Escrituras, afirmou A. T. Jones que o texto da Bíblia sempre significa “exatamente o que diz”, não havendo um sentido espiritual por trás do texto histórico, assumindo que a natureza divina do texto é essencialmente histórica.⁴¹ Neste momento, Smith vai afirmar que a alegorização das Escrituras é articulada a partir do prisma espiritualista. Os elementos espirituais contidos na Bíblia seriam as verdades eternas, sendo que o texto escrito seria somente o instrumento histórico da verdade atemporal. Nas palavras dele, o fundamento desse falso sistema é a concepção sobre o Ser de Deus, sendo que a divindade “sem corpo e sem partes” habita “além dos limites do tempo e espaço” com seres

funestas, como o estado consciente dos mortos, o culto dos santos, a mariolatria, o purgatório, as recompensas dadas ao morrer, as orações e batismos pelos mortos, o tormento eterno e a salvação universal. A doutrina de que os santos, como espíritos desincorporados, encontram sua herança eterna em regiões longínquas e indefinidas, ‘para além dos limites do tempo e do espaço’. Ela desviou multidões do ensino bíblico de que esta terra há de ser destruída pelo fogo no dia do juízo e da perdição dos ímpios, e que das suas cinzas a voz do Onipotente fará surgir uma nova Terra, que será o futuro reino eterno de glória, que os santos possuirão como sua herança eterna”.

³⁹ John Loughborough, *The saints' inheritance* (Oakland, CA: Pacific Press Publishing Company, 1893), 3.

⁴⁰ E. Waggoner, “The hope of salvation”, *The Present Truth* 9, n° 29 (19 de outubro de 1893): 452.

⁴¹ A. T. Jones, “The third angels message”, *Daily Bulletin of the General Conference* 5, n° 15, 23 de fevereiro de 1893, 361.

angelicais sem corpo. Assim, para ele as descrições temporais e espaciais do céu não devem ser alegorizadas. Smith entende que Deus

é uma pessoa, tem mãos, pés, olhos, ouvidos, um coração, etc., e que ele segura, caminha, vê, fala, respira e se senta sobre um trono. Moisés nos diz, em seu registro da criação, que Deus criou o homem à sua própria imagem. [...] Paulo também nos diz Hebreus 1:3 que Cristo é a imagem expressa da pessoa de seu Pai.

Entendendo que os textos bíblicos descrevem as realidades celestiais tal como são, o texto de Isaías 66 e a temporalidade da realidade divina, White afirma que seria logicamente impossível os salvos imortais irem de um Sábado a outro, e de uma lua nova a outra, adorar diante do Senhor, se a nova terra e a vida eterna estivessem “além dos limites do tempo e do espaço”.⁴² A existência dos indicadores temporais “sol” e “lua” descritos na Bíblia também não seria possível. Além disso, não existiriam santos ressuscitados em corpo físico e glorioso e a descrição bíblica, então, seria metafórica e questionável, afirma. A semana de sete dias com um dia (sábado) separado para adoração a Deus continuará sua existência. Os redimidos também comerão do fruto da árvore da vida mensalmente, indicando uma vida temporal e espacial. A vida eterna, para White, é a sucessão infundável de eventos históricos e não o fim da história.⁴³

Nesta terceira fase, segundo os pioneiros do movimento adventista aqui citados, o céu é um lugar material e temporal, como apresentado segundo a realidade do santuário celestial e sua relação com a terra, desde

⁴² White, *Minha história no contexto do grande movimento adventista...*, 301.

⁴³ *Ibid.*, 301-302. “Além do espaço não haveria lugar para a lua nem para o sol. Tampouco haveria lugar para os santos ressurreitos, com corpos renovados tais como o corpo glorioso de seu Senhor ressuscitado. Além dos limites do tempo, não haveria necessidade do sol nem da lua, que são os grandes governantes divinos do tempo. Não estamos desejando uma desintegração geral do universo e, em seguida, uma recriação de todas as coisas para os santos imortais, além dos limites do tempo e do espaço. Foi este planeta que se revoltou. E o Redentor, que está vindo para submetê-lo novamente ao governo de Deus, diz: ‘Eis que faço novas todas as coisas.’ A revolta não afetou o sol, a lua e os demais planetas. A redenção não afetará esses corpos celestes. Quando o Restaurador trouxer os santos imortais para a nova terra, ela continuará realizando seus movimentos de rotação e translação. O sol e a lua controlarão os dias, meses e anos enquanto a eternidade durar. Os redimidos terão direito à árvore da vida que Adão perdeu por causa da desobediência. Essa árvore dá doze tipos de frutos, um a cada mês. Sendo assim, as palavras do profeta, quanto ele diz que toda a carne virá perante o Senhor, de uma lua nova a outra, não poderiam se cumprir quando toda a família dos redimidos vier, a cada mês, compartilhar do novo fruto da árvore da vida?”

a criação até a nova criação. Nos textos levantados, a vida eterna ocorrerá no fluxo temporal e espacial, sendo que a humanidade e divindade partilham da mesma realidade física e histórica. Segundo os primeiros autores do movimento adventista, portanto, Deus é um ser corpóreo e histórico, sendo possível perceber que esse pressuposto funciona como princípio articulador de sua teologia, um pressuposto hermenêutico elementar no processo de desenvolvimento da teologia adventista.

Considerações finais

Embora este trabalho não tenha exaustivamente abordado as pressuposições de todos os pensadores e teólogos adventistas, a partir dos diversos autores adventistas citados e suas publicações do período selecionado, foi possível perceber que, para eles, a crença na atemporalidade e imaterialidade das realidades celestiais provém das “especulações incertas de Sócrates e Platão”, como afirmou Smith.⁴⁴ Os pioneiros desafiaram uma tradição teológica e filosófica milenar, difundida no cristianismo primitivo principalmente a partir de Filo de Alexandria, Orígenes e Clemente de Alexandria,⁴⁵ sendo que, a partir de então, o cristianismo passou a interpretar a salvação como um evento espiritual que ocorre na alma e não na história.

Por sua vez, os pioneiros adventistas entendiam que as ações de Deus são históricas e tanto “perfeição” como “espírito” são termos que recebem um “novo” significado à luz de suas descobertas teológicas. Rejeitando a tradição cristã de seu tempo, Graf conclui que “os pioneiros percebiam Deus como capaz de intervir diretamente na história e nas questões humanas”.⁴⁶

⁴⁴ Uriah Smith, “Here and hereafter”, *Review and Herald* (1897): 173, 322. “Para harmonizar essa filosofia platônica sobre a alma com a linguagem da Bíblia, e assim tornar sua existência possível no sistema cristão, foi introduzido um método pernicioso de interpretação alegórica, pelo qual o testemunho dos escritores sagrados é levado a significar quase tudo, exceto o que diz. Esse sistema, se é que se pode chamar de sistema, causou desastre em outros assuntos além daquele em discussão, mas parece que deve sua origem à necessidade que surgiu da defesa da nova filosofia. Orígenes foi realmente o pai dessa maldade mística na igreja cristã.”

⁴⁵ Carlos Flavio Teixeira, *Origens e desenvolvimentos dos principais métodos contemporâneos de interpretação da Bíblia* (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2020), 64-73. E também Leroy Froom, *The prophetic faith of our fathers* (Washington, DC: Review and Herald, 1950), 315-322.

⁴⁶ Roy Graf, *The principle of articulation in Adventist theology: An evaluation of current interpretations and a proposal* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 2019), 133, 144. Ao

Em harmonia com a bibliografia dessa pesquisa, para Ellen White tanto o Pai como o Filho possuem uma forma corpórea: “Vi um trono, e assentados nele estavam o Pai e o Filho. [...] Perguntei a Jesus se Seu Pai tinha forma dele, Jesus disse que sim, mas eu não poderia contemplá-Lo”.⁴⁷ Para ela, a negação da existência de um santuário literal e físico no céu não se originam da Bíblia, mas de teorias e especulações de origem humana.⁴⁸

O movimento adventista, portanto, rompeu com a tradição filosófica cristã, e alega construir uma teologia fundamentada unicamente nas Escrituras. O objetivo da teologia adventista, portanto, é construir uma teologia livre de influências extrabíblicas, como a razão, experiência e tradições filosóficas humanas, seguindo o mesmo modelo deixado pelos pioneiros do movimento. Percebe-se que, apesar de trabalhar os conceitos de tempo e espaço muitas vezes de forma implícita, essa ruptura e mudança de cosmovisão não é uma descoberta recente e pode ser percebida desde 1844 ao descobrirem a realidade do santuário celestial e suas implicações indicando que Deus, homem e mundo são entidades materiais e temporais:

Os pioneiros adventistas [...] representam um afastamento radical da tradição cristã. Eles rejeitaram os pressupostos ontológicos e epistemológicos implícitos na interpretação do princípio da articulação na teologia cristã, o que abriu caminho para uma interpretação desse princípio à luz da própria Bíblia.⁴⁹

afirmar que Deus para os pioneiros adventistas é um ser temporal, Graf ressalta: “Os pioneiros adventistas acreditavam que Deus era capaz de experimentar o tempo e a história porque Ele era ontologicamente temporal. A temporalidade de Deus não era a mesma que o tempo da criação. Deus era temporal mesmo antes da criação. E. G. White descreveu a eternidade de Deus em termos de eternidade. Essa temporalidade de Deus, no entanto, era diferente da temporalidade humana ou da criação, não apenas porque Deus é sem começo ou fim, mas porque Ele também era capaz de conhecer o futuro extensivamente.”

⁴⁷ Ellen White, *Early writings* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1882), 54.

⁴⁸ Ellen White, *Testimonies for the Church*, vol. 8 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 258-259. Para mais acerca dos comentários de Ellen White sobre o ser Deus, ver *Patriarchs and prophets* (Washington, DC: Review & Herald, 1958), 114-115 e *Counsels to parents, teachers, and students* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1943), 177.

⁴⁹ Graf, *The principle of articulation in Adventist theology*, 144.



2. La salvación universal: ¿una opción para la soteriología adventista?

Universal Salvation: An Option for Adventist Soteriology?

Christian Varela

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
christian.varela@uap.edu.ar

Recibido: 18 de junio de 2025

Aceptado: 25 de julio de 2025

Doi: <https://doi.org/10.56487/rhf2xj09>

Resumen

Durante los últimos años, la creencia de la salvación universal ha representado un desafío para la soteriología evangélica. Sin embargo, esta creencia no es nueva: la redención de todos los seres racionales constituye una de las alternativas soteriológicas más antiguas, ya sostenida por algunos pensadores de los primeros siglos del cristianismo. Frente a esta propuesta, el presente artículo se plantea los siguientes interrogantes: ¿La Biblia afirma que toda la humanidad se salvará? ¿El amor de Dios es incompatible con el castigo y el exterminio de los pecadores? ¿El universalismo puede considerarse una opción válida para la soteriología adventista? Para responder estas preguntas, el artículo, en primer lugar, expone los postulados básicos del universalismo evangélico. En segundo lugar, analiza la hermenéutica de los pensadores cristianos que dieron origen a esta creencia. En tercer lugar, presenta ciertas objeciones a tales premisas a la luz de las Escrituras. Además, examina cómo se articulan la justicia, el amor y los planes de Dios en su trato con los pecadores. Finalmente, ofrece una conclusión que responde a la última de las cuestiones planteadas.

Palabras claves

Universalismo — Salvación inclusiva — Soteriología — Aniquilacionismo — Condicionismo



Abstract

In recent years, the belief in universal salvation has posed a challenge to evangelical soteriology. However, this belief is not new: the redemption of all rational beings is one of the oldest soteriological alternatives, already upheld by some thinkers of the early centuries of Christianity. In view of this proposal, the present article raises the following questions: Does the Bible affirm that all humanity will be saved? Is God's love incompatible with the punishment and extermination of sinners? Can universalism be considered a valid option for Adventist soteriology? To address these questions, the article first sets forth the basic tenets of evangelical universalism. Second, it analyzes the hermeneutics of the Christian thinkers who originated this belief. Third, it presents certain objections to these premises in the light of Scripture. In addition, it examines how God's justice, love and purposes are manifested in His dealings with sinners. Finally, it concludes by responding to the last of the questions posed.

Keywords

Universalism — Inclusive salvation — Soteriology — Annihilationism — Conditionalism

Introducción

La pregunta “¿qué debo hacer para ser salvo?” (Hch 16,30) ha recibido diversas respuestas a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. Estas pueden agruparse en tres enfoques principales. El primero sostiene que la salvación es un proceso en el que Dios ofrece su gracia al pecador, y este responde de manera afirmativa o negativamente; así, algunos se salvan y otros se pierden.

El segundo enfatiza la soberanía divina, afirmando que la salvación es otorgada únicamente a ciertos “elegidos”, mientras que el resto estaría destinado al infierno.

El tercer enfoque afirma que Dios salvará a toda la humanidad, pues la reconciliación universal ya ha sido lograda por la obra de Cristo. Esta creencia es conocida como apocatástasis, universalismo, salvación inclusiva o reconciliación universal. En los últimos años, versiones renovadas

del universalismo han comenzado a ejercer influencia en el cristianismo contemporáneo.¹

Ahora bien, esta creencia no es nueva. La redención de todos los seres racionales es una de las alternativas soteriológicas más antiguas, ya adoptada por algunos pensadores de los primeros siglos del cristianismo.² Su premisa fundamental puede resumirse en la afirmación “that the end God will reconcile all people to himself through Christ”.³

Ante esta propuesta, el presente artículo busca responder a tres interrogantes: ¿Afirma la Biblia que toda la humanidad se salvará? ¿El amor de Dios es incompatible con el castigo y el exterminio de los pecadores? ¿Puede el universalismo constituir una opción válida para la soteriología adventista? Para ello, en primer lugar, se describen los postulados básicos del universalismo evangélico. Luego, se examina la hermenéutica de los primeros pensadores cristianos que dieron origen a esta creencia. En tercer lugar, se presentan ciertas objeciones a dichas premisas

¹ Gerry Beauchemin, *Hope for all: Ten reasons God's love prevails* (Brownsville, TX: Malista Press, 2018); David Artman, *Grace saves all* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2020); Carlton Pearson, *The gospel of inclusion: Reaching beyond religious fundamentalism to the true love of God and self* (Londres: Simon & Shuster, 2007); Ilaria L. Ramelli, *The Christian doctrine of apokatastasis: A critical assessment from the New Testament to Eriugena* (Leiden: Brill, 2013); Morwenna Ludlow, *Universal salvation: Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Robin A. Parry, *A larger hope: Universal salvation from the reformation to nineteenth century* (Eugene, OR: Cascade Books, 2019); Robin A. Parry, “Evangelical universalism”, en *Varieties of Christian universalism: Exploring four views*, ed. por David W. Congdon (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023), 33-80; Gregory MacDonald, *The evangelist universalist*, 2.^a ed. (Eugene, OR: Cascade Books, 2012); Gregory MacDonald, ed., *All shall be well: Explorations in universalism and Christian theology from Origen to Moltmann* (Cambridge: James Clarke, 2011); David Bentley Hart, *That all shall be saved: Heaven, hell, and universal salvation* (Londres: Yale University Press, 2019); Jan Bonda, *The one purpose of God: An answer to the doctrine of eternal punishment* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); Bradley Jersak, *Her gates will never be shut* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009); Thomas Talbot, *The inescapable love of God*, 2.^a ed. (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014); David W. Congdon, *The God who saves: A dogmatic sketch* (Eugene, OR: Cascade, 2016); Andrew Hronich, *Once loved always loved: The logic of apokatastasis* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2023).

² Véase Ilaria L. E. Ramelli, *A larger hope? Universal salvation from Christian beginnings to Juan of Norwich* (Eugene, OR: Cascade Books, 2019); David Burnfield, *Patristic universalism: An alternative to the traditional view of divine judgment* (Irvine, CA: Universal Publishers, 2013).

³ Robin A. Parry, “A universalist view”, en *Four views on hell*, ed. por Preston Sprinkle (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016), 101.

a la luz de las Escrituras. Además, se analizan la justicia, el amor y los planes de Dios en su trato con los pecadores. Por último, se concluye respondiendo la tercera pregunta planteada.

Los postulados básicos del universalismo

La teología universalista no es monolítica; por el contrario, es amplia, diversa y compleja.⁴ Se extendió entre pensadores protestantes, católicos romanos, católicos ortodoxos, cristianos liberales y pluralistas religiosos. Sin embargo, este ensayo sistematizará el pensamiento del llamado “universalismo evangélico”.⁵ Aunque este y otros modelos ofrecen diversos enfoques, comparten ciertos postulados básicos. A continuación, se resumen sus principales argumentos, tanto bíblicos como filosóficos/teológicos.

Argumentos bíblicos

Los universalistas fundamentan su propuesta en argumentos bíblicos. Entre los pasajes más utilizados para validar su modelo soteriológico se encuentran aquellos que expresan el deseo de Dios de salvar a toda la humanidad (Gn 12,3; Ez 33,11; Jn 12,31; 1 Tm 2,3-4; 4.10; 2 Pe 3,9).⁶

⁴ Para diferentes maneras de categorizar las corrientes universalistas, véanse Congdon, *Varieties of Christian universalism: Exploring four views*; Congdon, *The God who Saves*, 3-6; Parry y Partridge, *Universal salvation? The contemporary debate*, xv-xvii; McClymond, *The devil's redemption: A new history and interpretation of Christian universalism* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018), 1127-1133; Trevor Hart, “Universalism: Two distinct models”, en *Universalism and the doctrine of hell: Papers presented at the fourth Edinburgh Conference in Christian dogmatics, 1991* (Grand Rapids, MI: Baker Book, 1992), 1-34.

⁵ Este modelo sostiene la autoridad de la Biblia, Dios como creador, Cristo como el único salvador y la redención final de toda la humanidad. Cf. Robin A. Parry, “Evangelical universalism”, en *Varieties of Christian universalism*, 33-79; Macdonald, *The evangelical universalist*, xix. Dentro del universalismo cristiano evangélico también hay diversidad de énfasis y creencias. Thomas Talbott destaca que “some are trinitarians; other not. Some believe in biblical inerrancy; other do not. And that is, of course, just what one would expect; many different doctrines are logically compatible with universalism, just as many are also logically compatible with a belief in the Trinity” (“Universalism”, en *The Oxford handbook of eschatology*, ed. por Jerry Walls [Nueva York: Oxford University Press, 2007], 448).

⁶ Artman, *Grace saves all*, 5-7; Talbott, *The inescapable love of God*, 37-48; Parry, “A universalist view”, 108; Keith Giles, *Jesus undefeated: Condemning the false doctrine of eternal torment* (Orange, CA: Quoir, 2019), 95-103; Bonda, *The one purpose of God*, 13-16.

También destacan que “Dios es amor” (1 Jn 4,8.16)⁷ y resaltan la infinitud de su gracia (Sal 103,8; 136,1; 145,8; 1 Co 13,4-8). En consecuencia, nada puede hacer la humanidad para que Dios deje de amarla (Lc 15,11-32; Rm 8,31-39).

La reconciliación universal se concreta en Cristo. Su obra salvífica —encarnación, muerte y resurrección— ocupa un lugar central en el macrocosmo de los planes divinos (2 Co 5,14; Col 3,3; Ef 2,8; 2 Tm 2,5-6; 1 Pe 1,5).⁸ Por medio de su sacrificio, Jesús venció el mal y pagó por el pecado de cada ser humano (Lc 19,10; Jn 12,32).⁹

La redención del Salvador es superior a la condenación de Adán. Por lo tanto, si todos mueren a causa del pecado del primer hombre, con mayor razón toda la humanidad será redimida por la obra de Jesús (*cf.* Rm 5,12.18; 1 Co 15,22-23; 2 Co 5,19; Col 1,16-20; Ef 1,10; Tt 2,11; Hb 2,9; 1 Jn 2,2).¹⁰ Él tomó los pecados de todos, murió por todos y dará vida a todos (Is 53,6; 2 Co 5,21; 1 Pe 2,23). De este modo, los universalistas eliminan el determinismo de la doble predestinación y subrayan la importancia del término “todos” para explicar la universalidad de la salvación.¹¹

La salvación divina alcanzará incluso a quienes la rechazaron en vida, pues habrá oportunidades de aceptar la gracia después de la muerte (1 Cr 16,34; Is 9,2; Mt 12,32; Rm 8,35-39; Ef 4,8-9; 1 Pe 3,18-20; 4,6)¹² o tras el milenio (Ap 20,12-13; 22,2).¹³ Quienes no conocieron plenamente el amor de Dios durante su existencia terrenal podrán hacerlo posteriormente. Tendrán la oportunidad de reconocer el carácter divino y dejar todas las impurezas que poseen. En algún momento, el difunto

⁷ Alvin F. Kimel, *Destined for joy: The gospel of universal salvation* (s. l.: The Works of George MacDonald, 2022), 1-6.

⁸ MacDonald, *The evangelical universalist*, 74-105.

⁹ Talbott, “A case for Christian universalism”, 18-28.

¹⁰ Bonda, *The one purpose of God*, 97-103.

¹¹ Talbott, *The inescapable love of God*, 51-55.

¹² Talbott, “A case for Christian universalism”, 46-47; Talbott, *The inescapable love of God*, 143-167.

¹³ Artman, *Grace save all*, 68-77. Michael Paternoster cree en el “sueño del alma”, no cree que el alma sea inmortal. También afirma que la purificación puede darse después de la resurrección (*Thou art there also: God, death, and hell* [Londres: SPCK, 1967], 75, 81, 151, 153).

pecador aceptará voluntariamente el irresistible amor de Dios y será reconciliado con él.¹⁴

Finalmente, afirman, Dios cumplirá sus propósitos. Él es un Padre amante que creó a sus hijos para que vivan eternamente, no para castigarlos o destruirlos por siempre.¹⁵ En este sentido, las palabras de Pedro en Hechos 3,21, que anuncian la restauración (*apokatástasis*) final de toda la creación, serán una realidad (Flp 2,10-11).¹⁶

Argumentos filosóficos/teológicos

La soberanía de Dios constituye un tema fundamental en el proceso de la reconciliación universal (1 Cr 20,6; Jb 42,2; Sal 115,3; 135,6; Pr 19,21; Is 14,24; 46,10; Jr 32,27; Mt 19,26; Ef 1,11). Él es el creador de todo lo bueno y, por lo tanto, llevará a su creación hacia un destino igualmente bueno (Rm 11,36).¹⁷ Sus planes para la creación son inmutables.¹⁸ Creó a los seres humanos para que vivan felices, y ese propósito no cambia, por más pecadores que estos sean. Robin Parry afirma de manera clara que “created things have a *telos*, a destiny, and that *telos* is God. The end of creation is there in its beginning: Creation is from God, for God and oriented toward God, reaching toward its potential and completion in God”.¹⁹ Como Padre omnibenevolente, omnisapiente y omnipotente, Dios hará hasta lo imposible para reconciliar a cada pecador consigo mismo (2 Cr 20,6; Pr 19,21; Is 46,10; Jr 32,27; Mt 19,26).²⁰ El carácter amoroso de Dios sería incoherente si no tuviera la capacidad de salvar a toda su creación perdida.

¹⁴ Ken R. Vincent afirma que las experiencias cercanas a la muerte de muchos confirman las creencias universalistas (“The near-death experience and Christian universalism”, *Journal of Near-Death Studies* 2, n.º 1 (2003): 57-71.

¹⁵ Algunos universalistas creen que hasta el mismo Satanás será reconciliado con Dios (David Lowes Watson, *God does not foreclose: The universal promise of salvation* (Nashville, TN: Abingdon, 1990), 88.

¹⁶ Talbott, *The inescapable love of God*, 152.

¹⁷ Macdonald, *The evangelical universalist*, xix.

¹⁸ Kimel, *Destined for joy*, 17.

¹⁹ Parry, “A universalist view”, 105.

²⁰ Hronich, *Once loved, always loved*, 28-32.

A pesar de exaltar la soberanía divina, las enseñanzas universalistas defienden la libertad de elección de cada ser.²¹ Dios no determina la salvación o perdición de sus hijos;²² tampoco coacciona la voluntad de sus criaturas. En algún momento, cada ser humano elegirá libremente su bondad eterna, ya sea en esta vida o en la venidera.²³

Ahora bien, Dios es amor, pero también es justo. Gran parte de los universalistas aceptan las consecuencias del pecado, el juicio retributivo, la ira y el castigo divinos. El debate con respecto al infierno gira en torno a su naturaleza y propósito. Ellos enfatizan que la misericordia divina sobrepasa todas las demandas de justicia (Sal 32,1; 103,10; Lc 18,13-14; Jn 8,11).²⁴ Destacan que los juicios y la ira de Dios sobre Israel, Judá, las naciones extrañas o personas individuales fueron retribuciones que mostraron un modelo de castigo-restauración (Ex 34,6-7; Sal 30,5; 77,7-9; 86,5; Jr 23,20; 30,24; Lm 3,31-32; Mt 6,14-45; Lc 12,47-48).²⁵ De esta manera, la naturaleza del castigo es restauradora.²⁶ Al final siempre existe una esperanza de restauración.

En consecuencia con lo expresado anteriormente, el castigo para el pecador no es eterno.²⁷ Tampoco se concibe como un lugar de destrucción

²¹ Talbott, *The inescapable love of God*, 167-189.

²² La gran parte de los teólogos universalistas expresan su testimonio y reacción contra la doble predestinación calvinista; cf. Hronich, *Once loved, always loved*, 90-129; MacDonald, *The evangelical universalist*, 1-4. Talbott lo llama determinismo agustiniano ("Towards a better understanding of universalism", en *Universal salvation? The current debate*, ed. por R. A. Parry y C. H. Partridge [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003], 3-14); Bonda, *The one purpose of God*, 8-11.

²³ Hronich, *Once loved, always loved*, 50-89.

²⁴ *Ibid.*, 130-179.

²⁵ Parry, "A universalist view", 114.

²⁶ Talbott, *The inescapable love of God*, 71.

²⁷ Los universalistas, al igual que los aniquilacionistas, sostienen que el término griego *aiōnios*, traducido al español como "eterno" o "para siempre", no implica una duración sin fin cuando se aplica al castigo de los impíos. Cf. Ilaria Ramelli y David Konstan, *Terms for eternity: Aiōnios and Aīdios in classical and Christian texts* (Piscataway, NJ: Giorgias Press, 2013).

definitiva,²⁸ sino como un espacio de purificación de sus impurezas.²⁹ Por ello, los universalistas afirman que la naturaleza del infierno es redentora, purgativa o educativa,³⁰ y que su propósito es disciplinar al pecador.³¹

Luego de repasar brevemente las enseñanzas básicas del universalismo en pensadores evangélicos, corresponde ahora examinar la hermenéutica de dos figuras fundamentales de la antigua Alejandría: Clemente (ca. 150-215 d. C.) y Orígenes (ca. 184-c. 253).

El nacimiento del universalismo en el cristianismo

Clemente y Orígenes promovieron la enseñanza de la reconciliación universal en el cristianismo temprano. Ellos buscaron armonizar diversos sistemas filosóficos y religiosos relevantes de su tiempo con la fe cristiana. Entre ellos, el platonismo y el neoplatonismo fueron las corrientes que más influyeron en su meso, macro y microhermenéutica.³²

Ambos adoptaron categorías helénicas para comprender la naturaleza y los atributos de Dios. Consideraban que el ser divino era incognoscible,³³ inmutable,³⁴ impasible,³⁵ eterno (atemporal)³⁶ y bon-

²⁸ Parry, "A universalist view", 101-144; Steve Gregg, *Hell* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2013), 235-297; Julie Ferwerda, *Raising hell: Christianity's most controversial doctrine put under fire* (Sidney: Vagabond Group, 2014); Giles, *Jesus undefeated*; Hronich, *Once loved, always loved*, 239-300.

²⁹ Bonda, *The one purpose of God*, 219; Parry, "A universalist view", 113.

³⁰ Giles, *Jesus undefeated*, 96; Artman, *Grace saves all*, 46; Santo Calarco, *Amazed by grace* (San Leandro, CA: Loose Branch Press, 2019); Bonda, *The one purpose of God*, 78-79.

³¹ Artman, *Grace saves all*, 46.

³² Para más información sobre las presuposiciones específicas en la macro, meso y microhermenéutica, véase Kwabena Donkor, "Las presuposiciones en la hermenéutica", en *Hermenéutica bíblica: el enfoque adventista*, ed. por Frank Hasel (Doral, FL: IADPA, 2023), 7-14.

³³ Clemente, *Stromata* 2.16.72.4; 5.7.5; 5.80.2; 5.82.4; Orígenes, *Sobre los principios* 1.1.5.

³⁴ Clemente, *Stromata* 4.12.151.3; Orígenes, *De principiis* 1.2.10; 1.3.4; 2.6.6; 2.9.6; Orígenes, *Contra Celso* 1.21; 4.14; Orígenes, *Homilias sobre el Éxodo* 6.15.

³⁵ Clemente, *Stromata* 2.40.2; 81.1; 4.151.1-2; 4.23; 5.11.12; 6.73.6; 1347.4; 7.13.3; 50.4; Clemente, *Protéptico* 2.31.1; 2.36.1; Orígenes, *De principiis* 2.4.4; Orígenes, *Contra Celso* 4.14. En ciertas ocasiones, afirmó que el Padre no es impasible; cf. Orígenes, *Homilia sobre Ezequiel* 6.6; 13.2; Orígenes, *Homilia sobre el Génesis* 3.1; Orígenes, *Homilia sobre Éxodo* 7.5.

³⁶ Clemente, *Stromata* 2.1.4; 5.14.96.4; 4.25.162.5; Clemente, *Protéptico* 6.5; Orígenes, *De principiis* 1.6.3-4; 1.2.11; 4.4.1.

dad pura,³⁷ entre otras características. Estas presuposiciones macrohermenéuticas acerca de Dios influyeron en su articulación teológica con respecto a la manera en que salvaría a la humanidad. Los alejandrinos utilizaron dichas categorías para responder a las objeciones de filósofos y gnósticos en torno a la libertad humana, el amor, la justicia y la soberanía de Dios.³⁸

El método de interpretación alegórico fue, para ellos, la opción más adecuada para conciliar los atributos divinos con aquellos pasajes bíblicos (microhermenéutica) que diferían de sus presuposiciones.³⁹ Ramón Trevijano Echeverría señala que Orígenes, a través de “su gran principio hermenéutico de la Escritura, no puede decirnos nada que sea indigno de Dios. Lo que parezca indigno o impropio habrá que interpretarlo espiritualmente”.⁴⁰ De esta manera, tanto él como Clemente interpretaron de forma espiritual o alegórica los textos referentes a sentimientos como el arrepentimiento, el dolor o la ira,⁴¹ así como a los castigos divinos.⁴²

El alegorismo fue utilizado para interpretar otras enseñanzas (mesohermenéutica) de la exposición universalista de los alejandrinos. Entre ellas se encuentran la creencia en el alma inmortal,⁴³ el castigo purificador

³⁷ Clemente, *Stromata* 2.20.114; 5.110.1; Orígenes, *De principiis* 1.8.3; 2.4.3; 2.8.3; 2.9.6.

³⁸ Samuel Fernández, “Itinerario hacia Dios: Elementos de escatología origeniana”, *Teología y Vida* 41, n.º 1 (2000): 31.

³⁹ El alegorismo fue utilizado desde la antigüedad para releer los mitos de los dioses griegos. Cf. Johann Quasten, *Patrología*, vol. 1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978), 318; Giulio Maspero, “Krisis en Alejandría: los comienzos de la exégesis cristiana”, *Revista Teología* 59, n.º 137 (2022): 9-30.

⁴⁰ Ramón Trevijano Echeverría, *La Biblia en el cristianismo antiguo* (Barcelona: Verbo Divino, 2001), 91.

⁴¹ Clemente, *Stromata* 5.58.6; Orígenes, *Homilía de Números* 23.2.

⁴² Christian Varela, “Argumentación bíblica de los principales escritores patrísticos griegos pre-nicenos sobre el castigo del fuego eterno” (tesis de maestría, Universidad Adventista del Plata, 2019), 131-162.

⁴³ Clemente, *Stromata* 5, 14.91.2; Orígenes, *Tratado de principios* 3.1.13; Orígenes, *Contra Celso* 3.25.33, 6.26.

después de la muerte⁴⁴ y la posibilidad de una conversión *post mortem*.⁴⁵ Finalmente, el infinito amor divino terminaría venciendo la infidelidad del pecador,⁴⁶ mientras que el castigo solo era concebido como un proceso de purificación.⁴⁷ Lo destacable del pensamiento origeniano, mucho más que el clementino, fue el vasto uso de las Escrituras para sostener sus enseñanzas redentivas.⁴⁸

Las presuposiciones macrohermenéuticas de los alejandrinos los llevaron a interpretar los textos bíblicos y ciertas doctrinas de manera que concordaran con la salvación divina de los seres inteligentes. En este sentido, la reconciliación universal se originó en pensadores cuyas presuposiciones fundamentales eran ajenas a las establecidas por la Biblia. Aunque varios universalistas actuales rechacen las ideas primigenias de Clemente y Orígenes, sus argumentos son, en esencia, los mismos que emplearon ellos y otros teólogos cristianos a través de los siglos. Sus ideas fueron mantenidas sin analizar los presupuestos del ser divino, la humanidad y el cosmos a la luz de la revelación bíblica.

Considerados los inicios de la doctrina, a continuación se presentan algunas objeciones a las propuestas principales expuestas anteriormente.

¿Dios salvará a todos?

Las Escrituras evidencian, de principio a fin, la provisión divina para salvar a toda la humanidad. El amor de Dios llegó a su máxima expresión al entregar a Cristo para salvarla (Jn 3,16). John C. Peckham afirma que “Christ’s death was God’s will because it was the only way to achieve His

⁴⁴ Clemente, *Stromata* 6. 6.52.1; 6.26.168.1-2; 7.12.78.3; Clemente, *El pedagogo* 1.65.1-3; Orígenes, *Tratado de principios* 2.10.4; 3.1.13; Orígenes, *Homilía sobre Ezequiel* 1.3.1; Orígenes, *Homilías sobre Jeremías* 19.3.

⁴⁵ Clemente, *Stromata* 6.51.2-3; 6.6.44.4-5; 6.6.47.1, 4; Clemente, *Quis Dives?* 40; Orígenes, *Tratado de principios* 3.6.3; 2.10.8.

⁴⁶ Orígenes, *De Orationes* 27.

⁴⁷ Orígenes, *Contra Celso* 6, 72; Clemente, *Stromata* 1.27.193.1-5; 4.6.12.99; 5.14.90; 7.6.34.4; Clemente, *El pedagogo* 1.64.3-4.

⁴⁸ Véase la tesis de Steven R. Harmon, “*Apokatastasis* and Exegesis: A comparative analysis of the use of Scripture in the eschatological universalism of Clement of Alexandria, Origen, and Gregory of Nyssa” (tesis doctoral, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1997), 60-111.

greater desire to save us while upholding His love and justice”.⁴⁹ El alcance de la gracia es para todos; por este motivo, los autores bíblicos expresaron este anhelo divino.

En 1 Timoteo 2,4, Pablo declara que Dios “quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad”. Pero ¿significa este pasaje que el apóstol afirma que Dios salvará a todos? No. Unos versículos más adelante añade que “quizá Dios les conceda que se arrepientan para conocer la verdad” (2,25). Aquí se observa la condicionalidad de la salvación: las personas deben aceptar la verdad. El deseo divino no determina quiénes se salvarán o se perderán, ni implica que todos serán salvos. Gordon Fee explica que “lo que pretende el apóstol es simplemente subrayar el ámbito universal del evangelio frente a alguna forma de exclusivismo herético o estrechez de miras de sus oponentes”.⁵⁰

Otro pasaje utilizado por los universalistas es Romanos 5,18. En el contexto que va desde el versículo 12 al 21, el apóstol contrasta la condenación producida por causa de Adán con la salvación a través de Cristo. El pecado afectó a todos los seres humanos, y por ello la salvación también es ofrecida a toda la humanidad. Sin embargo, no todos se salvarán, sino “muchos”.⁵¹ En el versículo 15, Pablo señala que “muchos” murieron y que la gracia abundó en Cristo para “muchos”. Además, en el versículo 17 afirma que “mucho más reinarán en vida por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia”. Luego, en el versículo 19, reitera que “por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos”.

Un texto clave para los universalistas de todos los tiempos es 1 Corintios 15,20-28. En el versículo 22, Pablo dice que “en Cristo todos serán vivificados”, es decir, resucitados y glorificados. Pero en el siguiente versículo, el apóstol restringe el significado de “todos”: “... pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego *los que son de Cristo*, en

⁴⁹ John Peckham, *God with us: An introduction to Adventist theology* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2023), 425.

⁵⁰ Gordon Fee, *Comentario de las epístolas a 1 y 2 de Timoteo y Tito* (Barcelona: Clie, 2008), 32.

⁵¹ Stephen Pegler, “The nature of Paul’s universal salvation language in Romans” (tesis doctoral, Trinity International University, 2002).

su venida”. Pablo se dirige a los creyentes desde el inicio hasta el final del capítulo (vv. 1.16-19,31.50-58). Como se verá más adelante, la esperanza de la glorificación está reservada para quienes resuciten en la segunda venida de Cristo. La expresión “en Cristo” implica una relación con el Salvador y nunca se aplica a los incrédulos. Es una expresión común en los escritos paulinos (usada unas 164 veces). Los impíos no están unidos “en Cristo” de ninguna manera, por lo tanto, no todos serán vivificados, sino únicamente aquellos que tengan una relación salvífica y de señorío permanente con Jesús (Ef 1,3.9; 4,21; 1 Jn 5,11-13).⁵²

En Filipenses 2,9-10 aparece una confesión universal, pero no de toda la humanidad redimida. La misma carta destaca que algunos se perderán por oponerse al evangelio (1,29). Además, Pablo exhorta a los creyentes a permanecer en la fe frente a los “enemigos de la cruz de Cristo; el fin de los cuales será perdición” (3,20). La perdición, pues, es una realidad en el mensaje a los efesios; no todos se salvarán. La recompensa por la fe será la glorificación cuando Cristo vuelva (3,21).

La gran crítica a la exégesis y teología universalista es la forma arbitraria en que utiliza el término “todos”. En la Biblia, la palabra “todo” alude a la totalidad en el sentido absoluto (Jos 3,7; 1 Sam 10,23; 2 Sam 15,24; Sal 145,9; Mc 5,9.12) o una cantidad general sin implicar la plenitud (Dt 28,12; Jb 17,6; Is 52,10; Mt 2,3; 3,5-6; 4,24; 10,22; 24,39; Mc 1,5; Lc 2,2.10; 4,22; Jn 3,26). En este segundo caso, “todos” se emplea con fines retóricos para enfatizar cantidad. Por ejemplo, Marcos 1,5 menciona que las personas de “toda la provincia de Judea, y todos los de Jerusalén” acudían a Juan “y eran bautizados por él en el río Jordán”. Francis Chan y Preston Sprinkle subrayan que, aquí, “he certainly didn’t mean every single individual in Judea—man, woman, and child. ‘All’ here simply denotes a large number of people”.⁵³

¿Es posible distinguir si los autores usan “todos” de manera retórica o literal? Sí. Depende del contexto inmediato y teológico. En los pasajes

⁵² Ivan Blazen, “‘En Cristo’: unidos con él como Salvador y Señor en el pensamiento Paulino”, *Theologika* 31, n.º 2 (2016): 276-299.

⁵³ Francis Chan y Preston Sprinkle, *Erasing hell* (Colorado Springs, CO: David C. Cook, 2011), 29.

analizados, dicho contexto muestra una interpretación más acorde a lo expresado por las Escrituras. Millard Erickson señala “que estos versículos argumentan a favor de la expiación universal, pero no necesariamente a favor de la salvación universal”.⁵⁴

La condicionalidad de la vida eterna

El Nuevo Testamento presenta que la vida eterna está condicionada a la justificación y a la santificación por la fe en Cristo durante la vida del creyente (Jn 5,21; 15,1-5; Hch 13,46.48; Flp 1,6; Jds 21; Tt 1,1-3; 1 Co 15,53; Ga 6,7-8; 1 Jn 5,20; Ap 22,14).⁵⁵ El creyente que responda a la salvación divina debe arrepentirse, aceptar a Jesús como Señor y Salvador y dejar su vida de pecado (Mc 2,37-38; Lc 15,18; Hch 9,35; 11,21; 26,20; 2 Co 3,16; 1 Pe 2,25).⁵⁶

Jesús enseñó la condicionalidad de la vida eterna,⁵⁷ la cual solo se obtiene a través de él (Jn 3,16; 10,9; 11,25; 14,6; 20,31). El pecador debe responder afirmativamente a la gracia para acceder a la salvación (Mt 7,13; 18,3; Mc 1,14; 16,16; Lc 3,3; 13,3; 23-28; Jn 3,15-19.36). Como fruto de esa respuesta, el converso actúa en obediencia a la voluntad divina (Mt 7,21; 12,16-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21). En cambio, la negación de Cristo conduce al rechazo por parte del Padre (Mt 10,32-33; Mc 8,38; Lc 9,26; 12,8-9). De esta manera, la persona puede perder la

⁵⁴ Erickson, *Teología sistemática* (Barcelona: CLIE, 1998), 1026.

⁵⁵ La investigación tomará principalmente las referencias del Nuevo Testamento para hablar de la salvación como sinónimo de vida eterna. El Antiguo Testamento también enfatiza el aspecto legal y experimental de perdón y santidad de la salvación. Para un vistazo de la justificación en el Antiguo Testamento, véanse Richard M. Davidson, “La doctrina de la justificación por la fe – Parte II: la perspectiva veterotestamentaria”, *Theologika* 33, n.º 1 (2018): 106-135; Christian Varela y Joel Iparraguirre, “Implicancias soteriológicas en Salmo 32”, en *“Me invocarás, y yo te responderé: estudios selectos en el Salterio”*, ed. por Richard M. Davidson y Edgard A. Horna (Lima, Perú/Berrien Springs, MI: Ediciones Theologika/Adventist Theological Society, 2018), 113-129.

⁵⁶ En el Antiguo Testamento, estos aspectos también son vitales en la experiencia del creyente. Cf. Dt 10,13; 2 Cr 7,14; Miq 6,8; Eze 3, 11.

⁵⁷ I. Howard Marshall, “The New Testament does not teach universal salvation”, en *Universal salvation? The current debate*, ed. por Robin A. Parry y Christopher H. Partridge (Grand, Rapids, MI/ Cambridge, GB: Eerdmans, 200; 3), 56.

inmortalidad (Mt 16,25-26; Mc 8,36; 16,16). Varias parábolas también evidencian el destino de aquellos que aceptan el evangelio y de los que lo rechazan (Mt 7,13.21.32; 8,12; 13,37-42.49-50; 22,13-14; 23,13; 18,31-35; 24,30.51). Asimismo, el sermón escatológico de Jesús muestra dos destinos finales en el juicio futuro (Mt 24,31.40-41; 25,12.30.41): el de los justos y el de los impíos, cuya destrucción será en la Gehena (Mt 5,29; 10,28; Mc 9,43.46).⁵⁸

Jesús también afirmó que la salvación se pierde al pecar contra el Espíritu Santo: "... no será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero" (Mt 12,32, *cf.* Mc 3,28-29; Hb 6,4-6; 10,26-31). ¿Qué es el pecado contra el Espíritu Santo? Consiste en negar de manera persistente los llamados del Espíritu al arrepentimiento, conversión y santificación. Su obra en la vida del creyente es fundamental para ingresar en el reino de Dios (Jn 3,3; 16,7-11.13).

Pablo, por su parte, subrayó que el evangelio es misericordia y justicia de Dios para el que cree en Jesús (Rm 1,16-17; 3,21.24-26; 4,5.23-25; 5,1.21; 10,4.9.10.13; 1 Co 1,23-24; 9,21; 1 Tm 1,16; 2 Tm 2,10). Cuando habla de universalidad, el apóstol se refiere a la salvación de judíos y gentiles, sin distinción de nacionalidad (Rm 1,17; 3,30; 2,11; 3,21.29-30; 9,24; 11,32). En la soteriología paulina, la salvación está condicionada a la fe del creyente y a la santificación (Rm 5,9; 11,23-24; 2 Co 5,10; Ga 6,7-10; Ef 1,13-14; 2,1-10; 4,17-24; 1 Tm 2,15; 6,12-14).

El pecador justificado realiza una elección en vida. Las consecuencias de esa elección se evidencian en sus obras de obediencia a la voluntad divina. La obediencia manifestada en buenas obras tiene un rol central en la salvación del creyente en el mundo presente (Rm 2,6; 14,12; 1 Co 3,13; 4,6; 1 Tm 6,18-19; Hb 5,8-9). De igual modo, quienes no experimenten la justificación y santificación lo manifestarán en sus malas obras, y no "heredarán el reino de Dios" (1 Co 6,11, *cf.* vv. 9-10; Ga 6,19-20; Ef 5,5-6). Así, las buenas obras no pueden separarse de la verdadera conversión.

⁵⁸ Kim G. Papaioannou, *The geography of hell in the teaching of Jesus* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013), 3-81.

El creyente no se opone al pecado naturalmente, es el Espíritu Santo quien obra en él. En reiteradas ocasiones, Pablo afirmó la trascendencia de la persona y obra del Espíritu en la transformación de los cristianos durante su realidad presente (Rm 5,5; 8; 1 Co 6,11; Ga 6,7-9; 16,17.22-25; 1 Ts 4,8; 2 Tm 1,14). Sin esa obra, el “hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios” (1 Co 2,14).

Pablo también advirtió que algunos apostatarían de la fe por diversas causas (1 Tm 4,1; 6,10.21), lo cual demuestra que el creyente es libre de elegir la salvación o de dejar de creer. En la epístola a los Hebreos se encuentra un llamado constante a los creyentes a no abandonar la fe (2,1-4; 3,6-4,2; 5,1-8; 10,19-31).⁵⁹ La vida eterna, entonces, se puede perder por decisión propia (Rm 2,4-5; 10,16; 11,22-23; 1 Co 9,23-27; 10,1-13; 2 Co 6,1; 1 Ts 3,5; Ga 1,6; 3,4.11; 4,9; 1 Tm 1,19; 4,1). Es importante considerar que, de ninguna manera, las decisiones libres de los seres humanos afectan la soberanía divina.

El apóstol proclamó el inminente regreso de Jesús (1 Co 1,7-8; 5,5; 1 Ts 1,10; 5,2.4; 2 Ts 1,7). Para los fieles será el “día de la redención” (Ef 4,30), cuando Cristo los libraré de la “ira venidera” (1 Ts 1,10). En cambio, para quienes no se arrepienten o apostaten de la fe, será un día de ira y destrucción (Rm 2,4; Flp 3,19). En el esquema soteriológico paulino no se presenta una tercera opción intermedia acerca del destino eterno entre buenos y malos (Rm 2,4-11; 6,21-23; 8,6.13; 9,21-23; 1 Co 1,18).

Otros escritores bíblicos también enseñaron la condicionalidad de la salvación. El pecador debe arrepentirse (Hch 2,37-39; 3,19). Quien acepte la gracia en Cristo y sea santificado alcanzará la vida eterna (Hch 3,26; 16, 31; St 1,21; 2,19; 1 Pe 1,9-2,3; 2 Pe 1,8-9; 3,11). La fe y las obras no se pueden separar (St 2,14-26; 1 Jn 1,9). Pedro advirtió que, a lo largo de la historia, muchos se burlarían “ignorando voluntariamente” la fe (2 Pe 3,5). Quien la rechace y continúe en su vida de pecado morirá (St 1,15; 2 Pe 2,10).

⁵⁹ William G. Johnsson, “Hebrews: An overview”, *Issues in the book of Hebrews*, ed. por Frank B. Holbrook, DARCOM 4 (Hagerstown, MA: Review and Herald, 1989), 18-33.

La soteriología del Apocalipsis muestra de manera clara la justificación, la santificación y la glorificación de los creyentes;⁶⁰ no hay salvación universal. Las promesas de inmortalidad fueron expresadas a los *vencedores*. Son variadas las imágenes utilizadas para describir la glorificación futura de los creyentes victoriosos (Ap 2,5.7.10.17.28; 3,12.21; 7,9.14; 14,3-5; 15,2; 22,14). Estas promesas se cumplirán en la consumación escatológica de la humanidad redimida en la Nueva Jerusalén. Muchos no entrarán en la Santa Ciudad por causa de sus inmoralidades e impurezas (21,8.27; 22,11). Algunos serán borrados del libro de la vida del Cordero (3,5-6; 13,18; 17,18; 22,18-19, cf. Ex 32,32-33; Sal 69,28), lo que muestra que pertenecieron a Cristo, pero que finalmente decidieron apartarse de la fe.⁶¹ Cristo es el centro de la expiación divina (1,5; 5,9; 7,14; 12,10-11).⁶²

En síntesis, el Nuevo Testamento enseña que la experiencia de salvación ocurre durante la vida del creyente. Esta vivencia implica justificación y santificación, las cuales son inseparables. La decisión de vivir en Cristo debe hacerse en el presente, no después de la muerte.

La muerte y la vida después de la muerte

Las Escrituras no describen lo que sucede luego de que la persona muere. Tampoco hay referencias sobre alguna posibilidad de arrepentimiento, conversión o santificación después de esta vida. Para sostener su soteriología *post mortem*, el universalismo necesita de una antropología que separe el cuerpo del alma o espíritu como entidades independientes.

En el principio, cuando Dios creó al ser humano, su inmortalidad estaba condicionada a la obediencia (Gn 2,16.17). Lamentablemente, su desobediencia trajo como consecuencia la muerte. Génesis 3,19 presenta

⁶⁰ Para más información sobre la justificación, la santificación y la glorificación en el Apocalipsis, véase Christian Varela, “Hacia una soteriología en el libro de Apocalipsis”, *Evangelio* 10 (2017): 143-166.

⁶¹ Mario Veloso, “La doctrina del juicio investigador”, *Ministerio Adventista* (mayo-junio de 1981): 39.

⁶² Richard Bauckham, *The theology of the book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press 2003), 73.

la naturaleza de esta: volver a la tierra. Dios le dijo a Adán: “... porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás”. Esta sentencia está relacionada con el relato de la creación en Génesis 2,7. La muerte, por lo tanto, es el proceso inverso de la creación, es la desintegración total del ser humano. Cuando este muere, lo hace todo el ser, nada sobrevive.⁶³

Al expirar el aliento vital, la persona muere y su cuerpo se convierte en polvo (cf. Jb 10,8-9; 17,16; 21,26; 34,15; Sal 30,9; 49,20; 104,29; 116,3; 146,4; Ec 12,7; Dn 12,2; 1 Co 15,47). Oscar Cullmann explicó que “para el pensamiento cristiano y judío, la muerte del cuerpo significa también la destrucción de la vida creada por Dios; no hay diferencia. La vida de nuestro cuerpo es vida verdadera. La muerte es la destrucción de toda vida creada por Dios”.⁶⁴ El resto de las Escrituras apoya esta idea.⁶⁵

La concepción antropológica que distingue el cuerpo y el alma/espíritu como entidades independientes⁶⁶ posibilita la idea de que estos últimos vivan en un lugar intermedio. Sin embargo, al profundizar en la antropología monista de las Escrituras, el individuo es una unidad completa e indivisible. De esta manera, el espíritu o el alma de la persona muerta no

⁶³ Christian Varela, “¿Vuelve un espíritu a Dios?”, *Theologika* 31, n.º 1 (2016): 76-102; Christian Varela, “Entre momias, zombis y espíritus”, *Revista Adventista* (febrero de 2024): 17-22.

⁶⁴ Oscar Cullmann, *Del evangelio a la formación de la teología cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1972), 242.

⁶⁵ Si bien es cierto que existen pasajes que parecen contradecir estos conceptos, deben estudiarse en sus contextos culturales, literarios y teológicos. Para mayores detalles, cf. Niels-Erik A. Andreason, “Muerte: su origen, naturaleza y destrucción final”, en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, ed. por George W. Reid (Buenos Aires: ACES, 2009), 257-393.

⁶⁶ Para observar la influencia de una antropología equivocada sobre las doctrinas escatológicas, véanse Jifí Moskala, “The current theological debate regarding eternal punishment in hell and the immortality of the soul”, *Andrews University Seminary Studies* 53, n.º 1 (2015): 91-125; Cullman, *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, 233-267; Clinton Wahlen, “Greek philosophy, Judaism, and biblical anthropology”, en “*What are human beings that you remember them?*”, ed. por Clinton Wahlen (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute/Review and Herald Publishing Association, 2015), 107-131; Frank M. Hasel, “The nature of the human being in Christian theology”, en Wahlen, “*What are human beings that you remember Them?*”, 207-233; Marcos Blanco, “La nueva antropología y el cambio de paradigma en teología”, *Theologika* 28, n.º 2 (2013): 206-224; Miguel Patiño Hernández, “La influencia de las presuposiciones ontológicas en la doctrina del juicio final”, *Theologika* 35, n.º 2 (2020): 124-143; Christian Varela, “Una aproximación de la muerte y la vida después de la muerte desde la cosmovisión del gran conflicto”, *Memrah* 3 (2021): 39-65.

va a ningún lado. La muerte no es vista como un cambio de estado —de un cuerpo físico a uno espiritual—, sino como la finalización completa de la existencia del ser en todas sus funciones. Las palabras hebreas y griegas referentes a la muerte evidencian esta comprensión.⁶⁷

Las Escrituras nunca mencionan la alternativa de oportunidades salvíficas después de la muerte. Hebreos 9,27 afirma que todas las personas “mueren una vez y luego son juzgadas”. La secuencia paulina expresada aquí —y en su contexto inmediato (v. 28)— muestra la importancia de la vida, la muerte, el juicio y la segunda venida. No hay sugerencia aquí ni en otro lugar sobre un estado intermedio entre la muerte y el juicio en el que haya un proceso de educación, conversión o santificación. El juicio divino es una realidad necesaria (Ec 2,14; Mt 12,36-37; 2 Co 5,10; 1 Pe 4,17) y se lleva a cabo antes de la venida de Jesús (Dn 7,7-10; Hb 9,28; Ap 14,6).⁶⁸ Al momento del regreso de Cristo, los casos ya están decididos. El juicio divino evidencia la responsabilidad moral del ser humano ante Dios. Él conoce las decisiones de cada individuo, pero no las determina. Esta obra celestial muestra la urgencia de responder durante la existencia terrenal (Mt 25,46; Ga 6,7; 2 Co 5,10; 6,1-2; Hb 3,15-4,11). Ella enseña que luego de la muerte no hay forma de revertir las decisiones tomadas en esta vida (Lc 16,23-31).

Una lectura rápida de 1 Pedro 3,18-20 podría sugerir la posibilidad de predicación y conversión para los antediluvianos. Sin embargo, un estudio cuidadoso evidencia que no puede interpretarse de esa manera. Pedro anima a los creyentes a mantenerse fieles ante las persecuciones, y presenta la victoria, entronización y exaltación de Cristo frente a los ángeles malignos.⁶⁹

⁶⁷ Andreasen, “Muerte: su origen, naturaleza y destrucción final”, 358. Félix H. Cortez, “Death and future hope in the Hebrew Bible”, en Wahlen, “*What are human beings that you remember them?*”, 95-106; Ekkehardt Mueller, “The nature of the human being in the New Testament”, en Wahlen, *What are human beings that you remember them?*, 133-163.

⁶⁸ Roy E. Gane, “El juicio investigador preadvenimiento en el contexto de la salvación y el santuario de Dios”, en *Afirmando nuestra identidad*, ed. por Dan-Adrian Petre, Joel Iparraguirre y J. Vladimir Polanco (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2024), 139-169.

⁶⁹ Kim Papaionnou y Ecarlo Menezes, “Los ‘espíritus encarcelados’: una interpretación alternativa de 1 Pedro 3:18 al 22”, *Ministerio Adventista* (2019): 18-20; Clinton Wahlen, “¿Quiénes

Clinton Wahlen afirma que

el mismo Espíritu mediante el cual Jesús resucitó y habló por medio de Noé, los profetas y los apóstoles, hoy exhorta a la gente a ser salvada mediante la muerte y la resurrección de Cristo, desde que él está ahora entronizado “a la diestra de Dios; y a él están sujetos ángeles, autoridades y poderes [espirituales]” (1 Ped 3,22).⁷⁰

Cada persona toma sus decisiones eternas en vida (Dt 30,15-19; Jos 24,15; 1 Re 18,21; Ez 18,31.32; Jn 3,19-21; 6,35; Hch 2,40; Ap 3,21; 21,6; 22,17). Los seres humanos, una vez muertos, no pueden cambiar su destino eterno (Lc 12,16-21; 16,22-23; 2 Co 6,2; 2 Pe 3,8-9; Hb 9,27). No hay evidencia de que después de la muerte exista la oportunidad de aprender o visualizar la plenitud del evangelio o de la verdad.

¿Y los que nunca escucharon la verdad del evangelio de Jesús? La discusión sobre este tema ha sido amplia y variada. Solo se puede asumir que Dios es quien salva, y que él se encarga de revelar su salvación a través de la conciencia y, fundamentalmente, por la obra del Espíritu Santo, a quienes nunca han escuchado el evangelio.⁷¹

El castigo escatológico: ¿destrucción o purificación?

El tema del infierno ha llevado a algunos universalistas a buscar una alternativa más coherente con el amor divino. Ante ello surgen algunas preguntas: ¿cuál es la naturaleza del castigo escatológico? ¿El fuego tiene la función de castigar y destruir, o más bien de purificar el pecado?

son los ‘espíritus encarcelados’ a quienes Cristo predicó? 1 Pedro 3:18-20”, en *Interpretación de las Escrituras, preguntas y respuestas bíblicas*, ed. por Gerhard Pfandl (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2012), 402-404; Christian Álvarez Zaldúa, “La predicación a los espíritus encarcelados”, *Ministerio Adventista* (mayo-junio de 2005): 26-27.

⁷⁰ Wahlen, “¿Quiénes son los ‘espíritus encarcelados’ a quienes Cristo predicó? 1 Pedro 3:18-20”, 404.

⁷¹ Ángel Manuel Rodríguez, “Las religiones mundiales y la salvación: un punto de vista adventista”, en *Mensaje, misión y unidad de la iglesia*, ed. por Ángel Manuel Rodríguez (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2015), 419-432; Peckham, *God with us*, 36-37.

El Antiguo Testamento presenta la retribución, el castigo y la destrucción mediante eventos tipológicos y expresiones proféticas.⁷² En los Evangelios se describe el destino final de los impíos en la Gehena,⁷³ mientras que en el Apocalipsis se emplea la imagen del lago de fuego y azufre, identificado con la segunda muerte.⁷⁴

¿Cuándo comenzará la retribución divina? Durante la segunda venida de Cristo. Los impíos que se encuentren vivos morirán (Mt 13,30.40; Lc 17,26-30; 2 Ts 1,6-10; 2,8-11; Hb 10,26-27; Ap 6,14-17; 11,18; 19,17-21). Mientras tanto, Satanás y sus ángeles quedarán confinados en la tierra durante el tiempo que sigue: mil años (Ap 20,2-6). Al concluir ese período, la multitud de los impíos de todos los tiempos resucitará —comparada con “la arena del mar” (Ap 20,8)— y, junto a Satanás, se sublevará contra el gobierno divino. Finalmente, recibirán su retribución en el *lago de fuego y azufre*, que es la segunda muerte (Ap 20,9-10.14; 21,8). Este castigo no tiene carácter purificador ni restaurador.

En las Escrituras, el fuego es utilizado para describir destrucción (Gn 19,24; Nm 16,35; Lv 10,2; 2 Re 1,10.12.14; Is 1,31, entre otros). Es importante notar que en la descripción de la Nueva Jerusalén en la tierra nueva el lago de fuego no es localizado en ninguna parte, lo cual indica que, una vez cumplida su función de exterminio, no tendrá razón de ser. Su fuego aniquilador arderá hasta que todos los impíos sean consumidos (Ap 20,8-10; 20,14; 20,15, cf. 2 Ts 1,8; 21,8; 2 Pe 2,7; Jds 7). En Apocalipsis 20,9 el profeta utiliza el verbo griego *katéphagen* (“devoró”, “consumió”), expresión que en el Antiguo Testamento enfatizaba la destrucción completa de los enemigos de Dios (Lv 10,2; Nm 26,10; 1 Re 18,38; 2 Re 1,10.12.14; Jr 17,27; Ez 15,4; Za 9,4; Ab 18). Los impíos no tendrán otra oportunidad, serán eliminados.

⁷² Christian Varela, “El castigo y la destrucción de los impíos en la escatología del Antiguo Testamento”, en *Encrucijadas teológicas: ensayos exegeticos, teológicos y misionales desde una perspectiva interamericana*, ed. por Cristian Cardozo Mindiola (Medellín: Editorial SEDUNAC Corporación Universitaria Adventista; 2022), 58-77.

⁷³ Giles, *Jesus undefeated*, 50, 54; Artman, *Grace saves all*, 52-53.

⁷⁴ Christian Varela, “El lago de fuego y la segunda muerte en el Apocalipsis: ¿sufrimiento sin fin o destrucción final para los pecadores”, *Memrah* 3 (2022): 25-50.

La segunda muerte constituye la retribución por la desobediencia al Creador: cada uno morirá por sus propios pecados. El elemento moral es importante para comprender las razones divinas del castigo. Quienes sufran esta condena lo harán por haber rechazado la sustitución redentora de Cristo por causa de sus delitos.⁷⁵ Después de esa muerte no habrá más vida ni esperanza de resurrección. John Stackhouse Jr. concluye que “... the second death means, ultimately, to disappear”.⁷⁶ La segunda muerte será el castigo final, retributivo y exterminador de Dios sobre sus enemigos de todos los tiempos. Esta destrucción preparará el escenario para la recreación del nuevo mundo (2 Pe 3,11-13; Ap 21-22),⁷⁷ donde el establecimiento del reino de Dios dará inicio a un nuevo orden cósmico.

El propósito final de Dios: la restauración edénica

El propósito final de Dios es la restauración armónica entre los redimidos y su gobierno celestial. Ellos serán glorificados en la segunda venida de Cristo (1 Co 15,51-52; Flp 3,20-21; 1 Ts 4,16-17; Ap 19,11-16; 20,4-5). Pablo explicó que los “muertos en Cristo resucitarán primero” (1 Ts 4,16), y esta *primera resurrección* será exclusivamente para los salvos. Juan complementa esta idea al presentar a los redimidos con Cristo en el cielo durante el milenio (20,4.6). La recreada y nueva naturaleza física y biológica de los santos resucitados experimentará un cambio trascendente:⁷⁸ ya no se encontrará sujeta a la descomposición que conduce a la muerte. Esta será totalmente destruida y no existirá más (Ap 20,14; 21,1-4, cf. Is 25,8; 65,17; 66,22).

⁷⁵ Christopher M. Date, “The righteous for the unrighteous: Conditional immortality and the substitutionary death of Jesus”, *McMaster Journal of Theology and Ministry* 18 (2016-2017): 69-92.

⁷⁶ John G. Stackhouse Jr., “A terminal punishment response”, en Sprinkle, ed., *Four views on hell*, 73.

⁷⁷ Gordon L. Isaac, “The extinction of evil: The biblical prerequisite for new heaven, new earth”, en *A consuming passion: Essays of hell and immortality in honor for Edward Fudge*, ed. por Christopher M. Date y Ron Highfield (Eugene, OR: Pickwick, 2015), 65-79.

⁷⁸ Luis Iván Martínez Toledo, “Wholistic composition of the human being and resurrection”, *Teo-Biblica* 1, n.º 1 (2015): 51-76.

Las descripciones del ambiente de la Nueva Jerusalén (22,1-5) testifican acerca de la vida abundante, plena e inmortal de toda la humanidad redimida. El nuevo Edén será la morada para el ser humano salvado del pecado.⁷⁹ Como señala Roberto Badenas, no implicará “una simple mejora de la situación actual. Existe una discontinuidad fundamental entre lo ‘primero’ y lo ‘nuevo’. El comienzo es tan radical que se describe como un acto completo de la creación”.⁸⁰ No hay evidencia de un proceso de restauración para los injustos en este contexto.

Las imágenes de felicidad y plenitud abundan en la descripción gloriosa de la Nueva Jerusalén. Aparece el agua de la vida que fluye del trono de Dios (Ap 21,6; 22,1-2)⁸¹ y el árbol de la vida con sus frutos y hojas (22,2). Los redimidos comerán de sus frutos para sostener su inmortalidad.⁸² En ningún momento el libro afirma que los pecadores tendrán acceso él, sino solamente los vencedores (Ap 2,7; 22,14). Además, la mejor traducción no sería “sanidad” o “curación”,⁸³ pues sus propiedades “contienen el elemento vital del cual la raza humana ha carecido desde que Adán y Eva tuvieron que salir del Edén: el antídoto para la vejez, el deterioro y el simple cansancio”.⁸⁴ Otra imagen de eterna seguridad son las puertas abiertas en todo tiempo (21,25); sin embargo, el mismo libro afirma que solo podrán entrar los que no fueron borrados del libro de la

⁷⁹ *Ibid.*, 23-25; Bruce Norman, “The restoration of the primordial world of Genesis 1-3 in Revelation 21-22”, *Journal of the Adventist Theological Society* 8, n.º 1-2 (1997): 161-169.

⁸⁰ Roberto Badenas, “La nueva Jerusalén, ciudad santa”, en *Símbolos sobre Apocalipsis*, CA 6, ed. por Frank Holbrook, vol. 2 (México: Gema Editores, 2011), 315.

⁸¹ Varios pasajes hacen referencia a un río de agua que vivifica la creación divina. Cf. Gn 2,9-10; Sal 46,4; Ez 47,12; Jl 3,18; Za 14,8.

⁸² Juan Stam hace el siguiente comentario sobre Apocalipsis 22: “¿Será que algunas naciones o personas se enfermarán en la nueva creación? Estas y otras anomalías indican que Juan se interesaba en el significado simbólico de cada detalle, pero no en la armonización entre todos ellos, y por ende el cuadro no debe interpretarse en sentido literal” (*Apocalipsis: comentario bíblico iberoamericano*, vol. 4 [Florida Oeste, Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2014], 383). Cf. Hans K. LaRondelle, *Las profecías del fin* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 1999), 506-508; Sigve K. Tonstad, *Revelation*, Commentaries on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 324-326.

⁸³ Stam, *Apocalipsis*, 388-389.

⁸⁴ Asociación Ministerial de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los adventistas del séptimo día* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2007), 417-418.

vida del Cordero (21,27), quienes lavaron sus ropas con la sangre de Cristo (22,14). No hay evidencia de que el lago de fuego sea purificador ni de que el árbol de la vida sirva como medio de restauración para un posterior acceso a la Nueva Jerusalén.

Las promesas de inmortalidad encuentran su cumplimiento en el Salvador y alcanzan a personas de todas las nacionalidades. En el reino de Dios morarán personas de toda “nación y tribu y pueblo y lengua” (7,9). No habrá separaciones étnicas, territoriales, sociales, económicas, políticas ni religiosas. Jesús murió por los pecados del mundo entero, y por ello Dios envió su último llamado a todas las personas, quienes respondieron de manera favorable (7,9; 10,11; 14,6; 15,4; 18,4).

El libro de Apocalipsis profetiza acerca de la humanidad redimida iniciando la eternidad en comunión y servicio al Padre y al Cordero (21,3-4). El profeta escucha la exclamación: “He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios” (21,3). El nuevo estado del ser humano lo capacitará para vivir junto a Dios y contemplar su rostro (22,4, cf. 1 Co 13,12; 1 Jn 3,2).⁸⁵ Ranko Stefanovic subraya que “God and humanity are no more separated; the redeemed now live in the very presence of God forever, and without barriers”.⁸⁶ Este será el cumplimiento de la restauración universal profetizada por Pedro en Hechos 3,21.

¿El amoroso y soberano Dios está obligado a salvar a todos?

Dios es amor. Esta verdad es indiscutible. Sin embargo, su amor es santo.⁸⁷ Michael Wittmer explica esta realidad al destacar que “He is neither more loving than he is holy, nor more holy than loving. God’s love is holy,

⁸⁵ Cf. Joseph Sánchez-Moreno, “Una visión de lo venidero: breve estudio de Apocalipsis 22:1-5”, *Theologika* 28, n.º 1 (2013): 200.

⁸⁶ Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the book of Revelation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009), 589.

⁸⁷ Sobre el amor santo de Dios, véase Norman R. Gulley, *Systematic theology: God as trinity* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2011), 43-53.

and his holiness is love”.⁸⁸ Este amor santo es libre, y le permite otorgar o rechazar la salvación al ser humano. Al mismo tiempo, dicho amor concede a su creación la libertad de hacer lo bueno o lo malo, de aceptar o rechazar la gracia divina. El hecho de que Dios sea amor y ame a su creación no obliga al pecador a aceptarlo.

Los universalistas sostienen que el castigo eterno o la destrucción del pecador por parte de Dios sería incoherente con su omnibenevolencia u omnipotencia. Sin embargo, es por causa de su amor que Dios permitirá que aquellos que no tuvieron una relación con él sean excluidos de su reino. Los injustos, al no aceptar su presencia en vida, no podrían ser felices por la eternidad; esta sería, más bien, un eterno desagrado para ellos.

El universalismo también se opone al determinismo agustiniano/calvinista, pues ve una incompatibilidad entre la libertad de elección y la soberanía divina entendida de forma determinista, en la que Dios salvaría a algunos y condenaría a otros. Sin embargo, los universalistas tampoco aceptan que la salvación de toda la humanidad por parte de Dios implique un acto determinista. Aunque defienden el libre albedrío, terminan exaltando la inmutabilidad divina en cuanto a sus designios de salvación universal, lo cual resulta incoherente en la práctica. Algo semejante ocurre con las propuestas de Jacobo Arminio, quien se opuso a la predestinación absoluta defendida por Calvino, pero al mismo tiempo sostenía que Dios “causa las decisiones libres y la historia humana”.⁸⁹ En el sistema soteriológico y escatológico universalista, la eterna voluntad inmutable y soberana del Creador juega un rol central. Aunque se sostiene que el amor es la esencia de la naturaleza, en realidad queda supeditado a la inmutabilidad de Dios en el cumplimiento incondicional de sus propósitos.

La Biblia presenta a Dios como inmutable en cuanto a su naturaleza y carácter (Mt 3,6; Hb 13,8; St 1,17). No obstante, actúa de manera

⁸⁸ Michael E. Wittmer, *Christ alone: An evangelical response to Rob Bell's "Love wins"* (Grand Rapids, MI: Edenridge, 2011), 17.

⁸⁹ Fernando Luis Canale, *Elementos básicos de la teología cristiana* (Libertador San Martín, Argentina: Editorial UAP, 2017), 132.

dinámica con los seres creados:⁹⁰ experimenta emociones y cambia de idea en relación con la contingencia humana en su realidad histórica temporal (Gn 6,5; 6,6; Ex 32,10.14; Sal 106,23; 2 Sam 24,15-16; Am 7,3.6; Jon 3,9-10). Dios modifica sus planes de acuerdo con las experiencias, las circunstancias, las relaciones y las conductas de su creación.⁹¹ Como afirma Fernando Canale, “la realidad de Dios no varía, ni cambia desde un ser menos perfecto a uno más perfecto. Dios siempre es el mismo (Sal 102,23,27; Heb 13,8)”⁹²

La redención final de toda la humanidad no constituye la forma más clara que la Biblia ofrece para presentar el amor santo de Dios. Ese amor se manifestó en la cruz, y cada persona responde libremente aceptando o rechazando la gracia. El amor santo de Dios no puede salvar al pecador en sus pecados.

¿Puede el universalismo ser una opción soteriológica para el mensaje adventista?

La identidad teológica de la Iglesia adventista enfrenta serios desafíos ante el universalismo. ¿Puede un adventista del séptimo día adoptar las ideas de una reconciliación universal? La respuesta es no. La noción de una salvación para todos atenta contra ciertas creencias básicas del cristianismo y, de manera particular, contra las creencias distintivas de la identidad adventista.

Los postulados universalistas no son compatibles con la fe adventista, ya que rechazan varias creencias fundamentales. Entre ellas se pueden enumerar ocho:

⁹⁰ Martin F. Hanna, “Foreknowledge and the freedom of salvation”, en *Salvation, contours of Adventist soteriology*, ed. por Martin F. Hanna, Darius W. Jankiewicz y John W. Reeve (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2018), 38. Para un desarrollo de este modelo propuesto por Hanna, véase “Foreknowledge and the freedom of salvation”, 38-59.

⁹¹ Richard Rice, *Reign of God* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1985), 86-87.

⁹² Fernando L. Canale, “Dios”, en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, ed. por Raoul Dederen (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2009), 126.

1. Las presuposiciones fundamentales macro, meso y microhermenéuticas.
2. La expiación y la experiencia de salvación.
3. El ministerio de Cristo en el santuario celestial y el juicio investigador.
4. El estado inexistente de los muertos y la inmortalidad condicional.
5. El rol teológico del don de profecía.⁹³
6. La destrucción final del pecado y de los pecadores.
7. El rol de la iglesia como “baluarte de la verdad”.
8. La naturaleza y el propósito de la misión de la iglesia.

Los pilares teológicos adventistas están fundamentados en la Palabra de Dios. El ministerio terrenal y celestial de Cristo, su regreso a la tierra, la destrucción del pecado y de los pecadores y la redención de los fieles en la Nueva Jerusalén evidencian el verdadero amor y la justicia de Dios. Este es el evangelio eterno que los adventistas deben proclamar a todo el mundo. Su coherencia teológica, enmarcada principalmente en el Gran Conflicto, afirma con claridad el carácter divino en sus propósitos.

La teología adventista no necesita agregar nada para sostener que Dios es amor. John C. Peckham lo expresó acertadamente con las siguientes palabras:

God is love. These three words describe the core of the Seventh-day Adventist concept of God and the driving force of Seventh-day Adventist theology. In brief, Seventh day Adventist theology understands God as the one who is love and is the source of love and all good things.⁹⁴

⁹³ Elena G. de White tuvo un rol central en la formación teológica del movimiento adventista. Ella y los demás pioneros se opusieron al universalismo imperante de su tiempo. Cf. Christian Varela, “El castigo y la destrucción de los impíos en Elena G. de White”, *Kerygma* 15, n.º 2 (2020): 75-93.

⁹⁴ John C. Peckham, “Doctrine of God”, en *The Oxford handbook of Seventh-day Adventism*, ed. por Michael W. Campbell et al. (Nueva York: Oxford University Press, 2024), 113.

Conclusión

El universalismo ha influido en el pensamiento cristiano a lo largo de los siglos. Desde sus albores, diversos teólogos se sintieron motivados a defender el amor y la justicia divina. Lamentablemente, recurrieron a categorías sobre el ser divino ajenas a las Escrituras, lo cual impactó tanto en su interpretación como en la formulación de la creencia universalista. Esto condujo al uso del método alegórico como recurso para resguardar el carácter amoroso y justo de Dios.

Dios es amor. Este principio esencial de su ser lo motivó a salvar a la humanidad. Padre, Hijo y Espíritu Santo proveyeron su gracia para todos los seres humanos; nunca hicieron distinción social, racial o religiosa. Cada persona debe elegir. Las Escrituras son claras al afirmar que muchos aceptarán la salvación de Dios, mientras que otros no lo harán. La salvación está disponible para todos.

Aun con las limitaciones de espacio, se han analizado algunos pasajes relevantes en el pensamiento restauracionista desde la perspectiva expuesta principalmente por el Nuevo Testamento. En ellos se observa que la vida eterna siempre ha estado condicionada a la obra redentora de la Deidad y a la fidelidad a su voluntad. No existe evidencia válida en las Escrituras que respalde la salvación universal de toda la humanidad.

El vínculo entre los redimidos y Cristo es inseparable. Las promesas de inmortalidad encuentran su cumplimiento en él. Por otro lado, el lago de fuego constituye la respuesta definitiva de Dios frente al pecado y sus consecuencias.

Es pertinente concluir este artículo con las palabras del rey David: “Considera al íntegro y mira al justo, porque hay un final dichoso para el hombre de paz. Mas los transgresores serán todos a uno destruidos; la posteridad de los impíos será extinguida” (Sal 37,37-38).



3. La justificación temporaria universal: un estudio sistemático de los criterios involucrados

Universal Temporary Justification: A Systematic Study of the Involved Criteria

Matías Josué Abregú Schellhorn

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
matiasabregu.sch@gmail.com

Vicenzo Elías Giordana Casali

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
giordanavicenzo@gmail.com

Recibido: 15 de mayo de 2025

Aceptado: 25 de julio de 2025

Doi: <https://doi.org/10.56487/x62mxm08>

Resumen

Este artículo analiza críticamente la doctrina de la justificación temporaria universal —también llamada justificación legal universal—, promovida por el 1888 Message Study Committee y autores como Robert Wieland y Arnold Wallenkampf. Dicha doctrina sostiene que la muerte de Cristo justificó legalmente a toda la humanidad de manera temporal, posponiendo su condenación hasta el juicio final, sin requerir fe inicial. Este artículo considera problemática esta postura y la analiza a la luz de los escritos paulinos, la doctrina del santuario y los escritos de Ellen White, demostrando que la justificación siempre implica fe, arrepentimiento y confesión activa por parte del creyente.

Palabras claves

Justificación temporaria universal — Justificación legal universal — Justificación — Justificación por la fe — Santuario



Abstract

This article critically examines the doctrine of temporary universal justification—also termed universal legal justification—promoted by the 1888 Message Study Committee and authors such as Robert J. Wieland and Arnold Wallenkampf. This doctrine asserts that Christ's death legally justified all humanity temporarily, postponing their condemnation until the final judgment, without requiring initial faith. The article identifies this position as theologically problematic through a study of Pauline writings, the sanctuary doctrine, and Ellen White's works, demonstrating that justification invariably entails active faith, repentance, and confession on the part of the believer.

Keywords

Temporary universal justification — Universal legal justification — Justification — Justification by faith — Sanctuary

Introducción

El tema en cuestión surge a partir de la lectura del libro *Lo que todo cristiano debería saber sobre ser justificados: una explicación completa de cómo obtenemos una relación perfecta con Dios*, de Arnold Wallenkampf.¹ Este asunto no solo es mencionado por dicho autor, sino que también parece ser un tema muy afín a un grupo denominado 1888 Message Study Committee, el cual se define como una junta directiva compuesta por pastores, médicos, maestros, empresarios y laicos muy activos en las iglesias adventistas locales, principalmente en los Estados Unidos. Este grupo busca una mejor comprensión de este maravilloso mensaje,² en relación con la experiencia vivida por la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) en el congreso de la Asociación General celebrado en Minneapolis en 1888.

El presente artículo no tiene como objetivo desarrollar lo acontecido en aquel momento,³ ni sus implicancias teológicas respecto a la infalibi-

¹ Arnold Wallenkampf, *Todo lo que un cristiano debería saber acerca de la justificación* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 1989).

² 1888 Message Study Comitee, "1888 Message Study Committee Executive", acceso el 16 de julio de 2025, <https://www.1888msc.org/about/1888msc-board>.

³ Véase Víctor Casali, *Historia de las doctrinas adventistas* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Universidad Adventista del Plata, 1991), 140-177.

lidad o falibilidad de la iglesia en los congresos de la Asociación General, ni tampoco las controversias posteriores que este suceso generó. Más bien, pretende abordar solo un concepto teológico que se mencionará más adelante. Michael W. Campbell ofrece un resumen de aquello que este artículo no busca tratar en lo concerniente a 1888 y a sus posteriores disputas.⁴

Lo relevante para este trabajo es que el 1888 Message Study Comitee procura explicar el verdadero mensaje de justificación por la fe dado por E. J. Waggoner y A. T. Jones, apoyado por Ellen White, pero no aceptado por algunos líderes en el congreso de la Asociación General de Minneapolis de 1888. Según este grupo, dicho mensaje fue posteriormente malinterpretado por la IASD.⁵

Asimismo, esta organización se encuentra ligada a la llamada “teología de la última generación”, y en su bibliografía suele citar obras de Robert J. Wieland, quien también defiende esta postura, denominada por ellos *justificación temporaria universal*, traducida literalmente como *justificación legal universal* (*universal legal justification*).

El concepto de justificación temporaria universal será desarrollado aquí sin pretender hacerlo de manera exhaustiva, sino presentando en primer lugar en qué consiste esta idea y en qué se fundamenta, para luego ofrecer una respuesta bíblica al respecto: primero, desde el concepto de justificación en los escritos de Pablo; luego, a la luz del santuario, y, finalmente, a partir de lo que Ellen White expresa sobre el tema.

El concepto

Wallenkampf dedica un capítulo entero de su libro al tema de la justificación temporaria universal, e introduce este concepto a partir de la narración de Éxodo 32. En este pasaje, el pueblo de Dios se entrega a la idolatría, por lo que Dios decide destruirlo, pero eso no sucede

⁴ Véase Michael W. Campbell, “General Conference Session of 1888”, acceso el 16 de julio de 2025, <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=B9CB-fnref71>.

⁵ Robert J. Wieland, *Alumbrada por su gloria*, p. 173, <https://www.libros1888.com/Pdfs/alumbr.pdf>.

gracias a la intercesión de Moisés. El autor sugiere que lo mismo sucedió en el Edén con Adán y Eva, siendo Jesús quien se colocó en la brecha para interceder. Al dar su vida en la cruz, Cristo “por todos murió” (2 Co 5,15).

Esto implica, según Wallenkampf, que “todos han sido redimidos, pero no todos están salvados”.⁶ Es decir que

solo mediante su sacrificio es que nosotros y toda la gente del mundo entero está viva aún hoy. Por la muerte de Cristo en la cruz, Dios nos trata temporariamente como si todos fuéramos justos. Por virtud de la cruz, todos disfrutan de la vida a través de la justificación temporaria universal (temporal y forense). Todos son puestos en una relación inmerecida de vida con Dios.⁷

Es importante entender el complemento condicional al que hace alusión el autor con la palabra *temporal*. La propia palabra transmite la idea de que se trata de una condición asociada al tiempo, lo que lo lleva a conclusiones como que “todos los pecados son cubiertos temporalmente”,⁸ o que la justificación temporaria universal —además de ser llamada *forense*— puede denominarse también *legal, técnica, objetiva o impersonal*. Esto se debe a que, en esta concepción, no se reconoce una experiencia personal de justificación; parece no haber condiciones para ser justificado, lo que implica que toda persona lo es, pero solo de manera temporal. Así, “en la cruz Jesús expió temporariamente todos nuestros pecados conocidos y desconocidos, confesados y no confesados”.⁹

La cuestión que surge a partir de esta proposición es que, bajo estas condiciones, todos seríamos declarados justos, aunque únicamente de forma temporal. El propio autor lo explica de la siguiente manera:

El propósito de la justificación temporaria universal es dar tiempo a los rebeldes contra Dios y su gobierno —que todos hemos sido y podemos serlo todavía— para que cambien sus actitudes hacia Dios y su gobierno. Dios lo hace para darnos la oportunidad de escoger ser ciudadanos leales de su reino. De esta forma, la justificación temporaria universal no implica un cambio ético o un cambio en la

⁶ Wallenkampf, *Todo lo que un cristiano debería saber acerca de la justificación*, 39.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 40.

actitud de la persona hacia Dios. Solo significa que Dios trata temporariamente con los pecadores como si fueran justos, a pesar de su actitud de rebelión contra Él.¹⁰

A su vez, Wallenkampf establece una diferencia para no caer en el universalismo, y afirma que

La diferencia clara entre los justos y los impíos, entre los salvados y los no salvados, entre los que sólo son justificados en un sentido forense y los que son justificados por la fe, no será evidente hasta que el curso de la vida haya terminado, es decir, en el juicio final. [...] La diferencia entre ser solo un hijo carnal o terrenal y ser un verdadero hijo de Dios se hará evidente al final de la vida temporal. Ni siquiera el pecador no arrepentido es condenado durante su vida temporal. Su condenación fatal no llegará sino en el juicio final.¹¹

El autor fundamenta esta idea en el hecho de que nadie era condenado ni cortado del pueblo sino hasta el día de la expiación anual.

De acuerdo con las proposiciones presentadas, lo único que le resta a cada persona es elegir y confirmar su salvación.

Implicaciones de la justificación temporaria universal

La justificación temporaria universal sostiene que la muerte de Cristo en la cruz justifica a toda la humanidad, de modo que el beneficio alcanza a todos y no solo a quienes creen. Por esta razón, Wieland declara:

El calvinismo afirma que Cristo murió solamente por los elegidos. El arminianismo protesta y señala que murió por “todos los hombres”, pero a la vez especifica que hizo solamente algo “provisional”, y así, es posible (solo posible) que “todos los hombres” sean justificados si toman la iniciativa de hacer bien cierta cosa. Si el pecador no aprovecha el ofrecimiento, entonces la muerte de Cristo no ha significado ni significará ningún bien para él. Tal es la idea general que ha venido sosteniendo nuestro pueblo.¹²

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 42, 43.

¹² Wieland, *Alumbrada por su gloria*, 16.

De acuerdo con esta declaración, el autor argumenta que lo que Cristo hizo en la cruz no fue simplemente una provisión o posibilidad de justificación para el creyente, sino un hecho que justificó a toda la humanidad, independientemente de que lo hubieran elegido o no, absolviendo a la humanidad de sus pecados y evitando que cargara con sus culpas.

Si bien Ellen White sostiene en sus escritos que la existencia de la humanidad después del pecado es una realidad gracias al sacrificio y mediación de Cristo,¹³ y que esta bendición permite la vida tanto a santos como a pecadores, no se percibe que ella presuponiera allí una justificación temporaria universal. Más bien, esto parece una deducción derivada de no comprender cómo el sacrificio de Cristo permite que todo ser humano tenga la oportunidad de vivir.

Por otro lado, Wieland afirma que la única forma de comprender que la muerte de Cristo benefició a toda la humanidad es mediante la imputación de su justicia a todos los hombres. Aunque no utiliza explícitamente el término “justicia imputada”, entiende que las transgresiones de la humanidad fueron atribuidas a Cristo, dando lugar a una justificación legal para todos (justificación corporativa o justificación temporaria universal). Citando Romanos 5,16-18, sostiene que la raza humana es legalmente absuelta. Wieland no dice que todos serán salvos al final del conflicto; lo que sí afirma es que la condenación depende del rechazo del don ya otorgado por Cristo: “La única razón por la que un pecador puede perderse es porque tome la iniciativa de despreciar y rechazar la justificación que se le ha dado ya”.¹⁴

Con esto, el autor señala que, al entender que la justificación fue imputada a toda la humanidad, la jactancia queda excluida: la iniciativa es completamente divina. Sin embargo, esto no significa que todos los hombres serán salvos contra su voluntad; es posible despreciar y rechazar el don que Cristo ha dado a todos los seres humanos. En contraste, si se adopta la postura tradicional, el pecador puede decir “[yo] he aprovechado el

¹³ Ellen White, *Fe y obras* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2008), 19; Ellen White, *Signs of the Times*, 13 de febrero de 1896; Ellen White, *El Deseado de todas las gentes* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2008), 615.

¹⁴ Wieland, *Alumbrada por su gloria*, 18.

ofrecimiento, [yo] he aceptado la provisión, [yo] he hecho la decisión que me llevará al cielo, el sacrificio de Cristo no me hizo ningún bien, hasta que [yo] tomé alguna determinación al respecto”.¹⁵ Según Wieland, esto genera un pensamiento egocéntrico y un pozo de legalismo subliminal, al centrar el énfasis en la iniciativa humana. Resulta difícil comprender por qué sería más jactancioso decir lo anteriormente mencionado por Wieland que decir “acepté la salvación que ya me ha sido dada”; no obstante, eso es lo que él plantea.

Al considerar que toda la humanidad ha sido declarada justa, la justificación por la fe o justificación personal adquiere otro significado: al pedir perdón, la persona no es declarada justa, sino que ya ha sido declarada justa, por lo que se requiere algo más para que esta experiencia tenga sentido en la vida del creyente. Por ello, Wieland interpreta que la justificación por la fe predicada en Minneapolis en 1888 no declara justa a la persona, sino que la hace justa¹⁶ y obediente a todos los mandamientos de Dios,¹⁷ distinguiendo así este mensaje de justificación por la fe de todos los anteriores.

Aunque Wieland no parece notarlo, esto genera grandes controversias si no se comprende correctamente. Si el pecador, al experimentar la justificación por la fe, es hecho justo y no declarado justo, surge la pregunta: ¿cuál es la necesidad de seguir apropiándose de la justicia divina para obedecer la ley? Si se entiende que el pecador es hecho justo, pero no se reconoce el pecado como un estado ontológico del hombre, ya no habría necesidad de ayuda divina para vencer la tentación, aunque Wieland jamás afirmaría algo así. Waggoner, por su parte, menciona que la justificación por la fe hace justo y hacedor de la ley al que es justificado,¹⁸ pero reconoce que la persona puede volver a caer y necesita una fe continua y sumisión a Dios para retener esa justicia y, por lo tanto, continuar siendo

¹⁵ *Ibid.*, 17.

¹⁶ Véase Robert J. Wieland, “La justificación por la fe en el mensaje de 1888”, en *Introducción al mensaje de 1888* (s. l.: Ls Company, 2023).

¹⁷ Wieland, *Alumbrada por su gloria*, 18.

¹⁸ Véase Ellet Waggoner, “Being justified”, *Sign of the Times*, 1 de mayo de 1893, 19, 26.

un hacedor de la ley.¹⁹ Así, en un sentido estricto de la expresión, no son hechos justos, sino capacitados para ser justos.

Por ello, resulta peligroso y ambiguo afirmar que la persona es hecha justa al experimentar la justificación por la fe. Si bien es cierto que es capacitada para obedecer la ley de Dios y ser una hacedora de la ley, no deja de tener que luchar contra su propia naturaleza pecaminosa. Sin la justicia de Cristo obtenida por la fe, sería imposible vencerla. Lo correcto sería decir que la persona es declarada justa²⁰ y, al mismo tiempo, capacitada para obedecer la ley de Dios, a pesar de seguir siendo ontológicamente pecadora.²¹ Ellen White lo deja claro en relación con la justicia imputada y la justicia impartida: “La justicia por la que somos justificados es imputada; la justicia por la que somos santificados es impartida. La primera es nuestro derecho al Cielo, la segunda es nuestra idoneidad para el Cielo”.²² Para Wieland, la justicia imputada corresponde a la justificación temporaria universal, y la justicia impartida a la justificación por la fe. El problema es que Ellen White entiende que ambas siempre se dan en conjunto, nunca en instancias separadas.²³

Este artículo no pretende abordar este tema a fondo, pero reconoce una directa correlación entre la comprensión de la justificación por la fe y la teología de la última generación: si la experiencia de la justificación por la fe hace justo al pecador, el énfasis permitiría que el converso se mantuviera justo durante el final del tiempo, venciendo al pecado y viviendo sin intercesor.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Con respecto al original en hebreo y en griego que denota declaración de justicia en el contexto del lenguaje judicial, véase Wilson Barba, “Justificação pela fé: sete verdades fundamentais”, en *XII Simposio Bíblico Sudamericano*, ed. por Carmelo Martines, Rafael Paredes y Carlos Steger (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2020), 460.

²¹ Con respecto a la lucha que surge en la persona al ser justificada y, al mismo tiempo, ontológicamente pecadora, véase Hans LaRondelle, *Perfection and perfectionism: A dogmatic ethical study of biblical perfection and phenomenal perfectionism* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1971), 203.

²² Ellen White, *The Review and Herald*, 4 de junio de 1895.

²³ Denis Fortin y Jerry Moon, eds., *Enciclopedia de Elena G. de White*, trad. por Aecio Cairus et al. (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2020), 1008.

Una revisión de los textos prueba

Un texto utilizado para respaldar la justificación temporaria universal se encuentra en 1 Juan 2,2. El pasaje declara que Cristo hizo propiciación por “nuestros pecados” y agrega “por los de todo el mundo”. La interpretación que se extrae de este texto es que la propiciación recae sobre los pecados de toda la humanidad, haya aceptado esto o no.

Sin embargo, el texto recuerda la declaración del Bautista: “He aquí el cordero que quita el pecado del mundo”, que a su vez remite a Isaías 53, donde se afirma que Cristo “como cordero fue llevado al matadero”. También es preciso mencionar que la palabra “propiciación” en el texto analizado conecta la muerte de Jesús con la propiciación llevada a cabo en el servicio del santuario. Dicho esto, en algún punto, los tres textos se encuentran vinculados con el ministerio desarrollado en el santuario, el cual ofrecía reconciliación entre el pecador arrepentido y la presencia de Dios.

En este marco, y a la luz del santuario, queda excluida la posibilidad de que la propiciación alcanzada por la muerte del cordero sea efectiva para aquel pecador que no se ha acercado al santuario para confesar sus pecados, los cuales debían ser transferidos al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

Otro texto utilizado es Hebreos 2,9, que afirma que Cristo murió en la cruz por todos. Sin embargo, el pasaje sigue diciendo que esa obra es parte del ministerio de Cristo llevado a cabo para “expiar los pecados del pueblo”. Nuevamente, el contexto sugiere que este sacrificio alcanza su cumplimiento como parte de la obra descrita en el santuario, implicando la participación del pecador confeso.

En los textos prueba utilizados por los defensores de la justificación temporaria universal, no parece existir una dimensión en la que ocurra justificación sin que el pecador responda de alguna manera, aspecto que se desarrollará a continuación.

La justificación implica una experiencia de fe

En Romanos 4, para explicar el proceso de justificación, Pablo recurre a la experiencia de Abraham.²⁴ El argumento central del apóstol es mostrar que la salvación bajo ningún aspecto puede encontrar alguna obra meritoria en el hombre. La presentación de Pablo enfatiza que la justicia de Dios le fue imputada a Abraham porque creyó a Dios.

En los versículos 1-6 se identifican tres elementos consecutivos que culminan en la justificación del padre de la fe: (a) primero, se destaca la promesa divina de ser bendecido; (b) luego, la respuesta del patriarca a la palabra de Dios, manifestada en su fe; y (c) finalmente, la mención de que le fue adjudicada la justicia de Dios. En relación con este pasaje, el *Tratado teológico adventista del séptimo día* concluye:

Se declara que la fe es la respuesta correcta a la gracia de Dios e indicativa de una apropiada relación con él. La justificación, o el estar en armonía con Dios, no es el producto de la promesa o de la fe en sí misma, sino de la interacción causa-efecto entre las dos.²⁵

Un análisis de lo expuesto nos permite ver que la justicia es adquirida sobre el creyente como una interacción entre la promesa de Dios y la fe del creyente en sus palabras: “La promesa produce fe, y la fe recibe la promesa”.²⁶ No hay mérito humano, pues el hombre solo recibe por gracia, no como retribución por un trabajo realizado, tal como Pablo enfatiza en su carta a los Romanos. Así, puede concluirse que la justicia de Dios es imputada al creyente por gracia, mientras que el hombre pone su confianza, es decir, su fe en Dios, quien de este modo hace justo al

²⁴ Respecto del uso teológico de Gn 15,6 en Rm 4, véase Roy Graf, “El uso de Génesis 15,6 por Pablo y Santiago: implicaciones hermenéuticas” (tesis de maestría, Universidad Peruana Unión, 2012), 81-82.

²⁵ Ivan T. Blazen, “Salvación”, en *Tratado teológico adventista del séptimo día*, ed. por George W. Reid (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2009), 319.

²⁶ *Ibid.*

impío o pecador.²⁷ Ivan Blazen declara que “Gálatas 2,15-3,18 respalda el concepto de que la justificación se recibe solamente por la fe”.²⁸

¿Dios justifica al impío?

La exposición paulina de que Dios obra la salvación tanto sobre judíos como sobre gentiles, y que la salvación se obtiene por fe y los méritos de Cristo, levantó serias objeciones. En Romanos 3, Pablo refuta cada una de ellas. Entre los cuestionamientos está presente la idea de cómo un pecador puede ser considerado justo. Pablo plantea en Romanos 3,5-8 si Dios está siendo injusto al obrar de esa manera, y agrega: “¿Hagamos males para que vengan bienes? ¿Perseveraremos en el pecado para que la gracia abunde?” (Rm 6,1).

Esta cuestión cobra relevancia si se percibe, de manera incorrecta, una posible contradicción entre la justificación propuesta por Pablo y la propia Escritura cuando declara: “De palabra de mentira te alejarás, y no matarás al inocente y justo, porque yo no justificaré al impío” (Ex 23,7), y “El que justifica al impío, y el que condena al justo, ambos son igualmente abominación a Jehová” (Pr 17,15).

Para resolver este dilema, primero hay que reconocer que Pablo dice que “tanto judíos como gentiles están bajo el pecado” (Rm 3,9), por lo cual toda la humanidad se encuentra en un estado de impiedad, de manera que quien es justificado no podría no haber sido previamente un impío. Del texto de Romanos 3,21-23 se puede extraer otra verdad:

La justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él, porque no hay diferencia, por cuanto todos están destituidos de la gloria de Dios, y son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús.

Pablo expone que, si bien este proceso de impío a justo es una realidad, en sí esta reflexión no contradice las Escrituras del Antiguo Testamento,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ivan Blazen, “La doctrina de la salvación”, en *Teología: fundamentos bíblicos de nuestra fe*, trad. por Silvia González, ed. por Félix Cortés et al., vol. 3 (Bogotá: APIA, 2006), 148.

ya que la justicia en el impío recae sobre todos los que creen, siendo justificados gratuitamente por la gracia de Dios.

En este orden de ideas, ser creyente implica un reconocimiento previo de la propia condición, un deseo de abandonar la vida pasada y nacer de nuevo en Cristo, lo cual requiere arrepentimiento y confesión. Estos elementos constituyen la respuesta del hombre a lo que Dios le ofrece por gracia.

Un último detalle para considerar es que la fe instrumental del creyente en Jesucristo (v. 22), que permite que recaiga sobre el impío la justicia de Dios, implica fe en la sangre de Cristo como propiciación mediante la cual Dios manifiesta su justicia (su vindicación). Esta obra solemne de Cristo permite que los pecadores sean “justificados gratuitamente por su gracia” (v. 23).

Este análisis permite, por un lado, resolver la aparente contradicción objetada a la propuesta del apóstol acerca de la justificación del impío; pero, por otro lado, evidencia la coherencia en que el proceso de justificación —ejemplificado en Abraham y aplicado por Pablo a toda la humanidad pecadora— es un hecho que involucra la respuesta del hombre al regalo de Dios para su salvación. Lo comentado en este apartado, *a priori*, no permite considerar, por lo menos en la teología paulina, una justificación sobre un impío que se rebela contra la obra redentora de Dios y que no ejerce fe o confianza en los méritos de Cristo para su salvación. Por lo menos, desde esta visión, es difícil hablar de una justificación de impíos que se hallan en rebelión contra Dios; esto sí nos llevaría a una contradicción de lo revelado en el Antiguo Testamento: “Porque yo no justificaré al impío” (Ex 23,7).

La justificación implica arrepentimiento y confesión

En el desarrollo de Pablo sobre la doctrina de la justificación, el tema del perdón ocupa un lugar central. Por esta razón, debe tenerse en cuenta que el perdón es el fin de la justificación. Para sostener este punto, Pablo recurre al salmo 32, escrito por el rey David. Sobre este pasaje, la Biblia Andrews comenta:

Es una de las más claras declaraciones del AT sobre la justicia imputada: Dios no imputa iniquidad en la cuenta del pecador arrepentido. Pablo cita estos versículos para apoyar su enseñanza sobre la justificación por la fe aparte de las obras (Rm 4,7-8).²⁹

Una lectura del salmo 32 permite visualizar, en primer lugar, que el perdón por una trasgresión de la ley de Dios es posible para el hombre; en segundo lugar, que ese pecado es cubierto; y, en tercer lugar, que Jehová no imputa esa iniquidad sobre el hombre. Sin embargo, no puede pasarse por alto el versículo 5, en el cual David afirma haber declarado su pecado, no haber encubierto su iniquidad, confesado sus transgresiones y, finalmente, obtenido el perdón de Dios. A su vez, resulta claro que la confesión es un paso necesario para el perdón: “Quien encubre sus pecados jamás prosperará; quien lo confiesa y lo deja, halla perdón” (Pr 28,13).

De acuerdo con el razonamiento de Pablo, hablar de justificación implica, de manera implícita, hablar de perdón. El *Tratado de teología adventista del séptimo día* cita: “Los prerequisites para la recepción personal del perdón son el arrepentimiento, la confesión y el bautismo (Mc 1,4; Hch 2,38; 3,19; 1 Jn 1,9), la fe (Hch 10,34; St 5,15) y la unión con Cristo (Ef 1,7; 4,32).”³⁰

A propósito de esto, Ellen White habla de la justificación en los mismos términos que Pablo, y declara:

El perdón y la justificación son una y la misma cosa. Mediante la fe, el creyente pasa de la posición de un rebelde, un hijo del pecado y de Satanás, a la posición de un leal súbdito de Jesucristo, no en virtud de una bondad inherente, sino porque Cristo lo recibe como hijo suyo por adopción. *El pecador recibe el perdón de sus pecados, porque estos pecados son cargados por su Sustituto y Garante.* El Señor le dice a su Padre celestial: “Este es mi hijo. *Suspendo la sentencia de condenación de muerte que pesa sobre él, dándole mi póliza de seguro de vida —vida eterna— en virtud de que yo he tomado su lugar y he sufrido por sus pecados. Ciertamente, él es mi hijo amado.*” De esa manera el hombre, perdonado y cubierto con las hermosas vestiduras de la justicia de Cristo, comparece sin tacha delante de Dios.³¹

²⁹ *Biblia de estudio Andrews, Reina-Valera 1995* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2016).

³⁰ Blazen, “Salvación”, 321.

³¹ White, *Fe y obras*, 108-109.

La justificación representada en el ceremonial del santuario

Todo el lenguaje del santuario es utilizado para describir la obra de Cristo en favor de la salvación del hombre.³² Es en Cristo en quien obtenemos la reconciliación, y esto a través de su propia muerte: “a quien Dios puso como propiciación” (Rm 3,25), y en cumplimiento de aquel “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29).

Dos declaraciones neotestamentarias que iluminan el significado de la muerte de Jesús se encuentran, por un lado, en sus propias palabras: “Esto es mi sangre del nuevo pacto que por muchos es derramada” (Mc 14,24); y por otro, en la confesión de Pedro: “Sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación” (1 Pe 1,19). En ambos versículos se revela el cumplimiento, en Cristo, de todo aquel sistema del santuario que evidenciaba la ruptura de la relación que el pecado había producido entre la humanidad y su Creador. En este sentido, la Epístola a los Hebreos identifica a Cristo como aquel Sumo Sacerdote tipificado en el ministerio sacerdotal del templo de los israelitas (Hb 5).

A lo anterior puede resultar útil agregar la comparación que se observa en Levítico 17,11, que menciona la función de la sangre de los animales sacrificados para “hacer expiación, sobre el altar por vuestras almas”, en conexión con la “sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias... interviniendo muerte para la remisión de los pecados cometidos” (Hb 9,15).

Por último, cabe considerar que todo este ministerio llevado adelante en el santuario terrenal de la nación de Israel cumplía, como ya se ha observado, el objetivo de hacer expiación por el pecado de cada individuo, logrando de esta manera la reconciliación con Dios. Sin embargo, no debe pasarse por alto el hecho de que el proceso de expiación incluía, además del sacrificio del animal, todo el servicio del sacerdote realizado dentro del santuario, incluso el tratamiento de la sangre, que contenía los

³² Es a su vez “el centro mismo de la obra de Cristo en favor de los hombres”; véase Ellen White, *Cristo en su santuario* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2009), 121.

pecados del israelita penitente (Lv 4,20.26.35; 16,15-18.32.33). A continuación, se profundizará en estos dos aspectos.

El origen del sistema de sacrificios

El sacrificio sustitutivo

El sistema de sacrificios tiene su origen en el Génesis, cuando la relación de la humanidad con Dios estaba en armonía y fue rota por la entrada del pecado. En ese mismo instante, la humanidad quedó condenada a muerte y, como consecuencia de esta sentencia, se puso en marcha el plan de salvación, en el cual Dios habría de proveerse a sí mismo como sustituto por el pecador, pagando la muerte que merecía la humanidad.

Es en este plan de salvación donde nace la práctica del sacrificio sustitutivo: Adán y Eva, luego de pecar, tuvieron que ofrecer un cordero como sacrificio en representación de la fe que depositaban en Cristo, quien moriría para pagar la deuda por los pecados de toda la humanidad. Este cordero era una clara representación de Cristo y de su obra expiatoria en favor de la humanidad, lo cual se vería confirmado en el sistema del santuario revelado a Moisés. De esta manera, se lograría la reconciliación entre la humanidad y Dios.

La mediación sacerdotal

Como ya se dijo, en el sistema del santuario no solo se concebía la obra expiatoria del sacrificio de Cristo en la cruz como un todo, sino que también incluía la obra realizada por los sacerdotes, la cual tenía dos funciones mediadoras: ser representantes del pueblo ante Dios y, a su vez, representantes de Dios ante el pueblo.

Los sacerdotes eran los encargados de llevar adelante las tareas relacionadas con el tratamiento de la sangre que provenía de los sacrificios presentados por cada persona del pueblo. Existían los servicios diarios (*tamid*), que incluían las ofrendas matutinas y vespertinas. En ellos los sacerdotes asperjaban la sangre de los sacrificios en el

santuario. Además, una vez al año, en el día de la expiación, se realizaban rituales cuyo fin era limpiar el santuario de los pecados del pueblo.³³

Toda esta obra funcionaba como un tipo de la obra sacerdotal de Cristo en favor de la humanidad. Él fue el cordero (Jn 1,29), él fue el sacerdote (Hb 4,14) e intercesor (1 Jn 2,1-2), haciendo efectiva la reconciliación entre Dios y el hombre: “no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados” (2 Co 5,18-20). Esta tarea la inició en la tierra y continúa en el santuario celestial, “de aquel verdadero tabernáculo que levantó el Señor y no el hombre” (Hb 8,2).

Lo descrito anteriormente deja en evidencia que la obra que reconcilia a Dios con el hombre llega a nosotros a través del plan de salvación revelado en el santuario. Este se inició en la muerte de Cristo y continúa siendo una realidad mediante su ministerio sacerdotal en el santuario celestial. Dicha obra impacta en la vida del creyente cuando, reconociendo sus pecados y viendo su necesidad, llega al arrepentimiento y la confesión. Esta etapa se visualiza en aquel israelita que se acercaba al santuario confesando sus pecados a través de la imposición de manos, los cuales eran simbólicamente transferidos al cordero pronto a ser degollado.

Ellen White lo describe de esta manera:

Así como en la antigüedad los pecados del pueblo eran puestos por fe sobre la ofrenda por el pecado, y por su sangre se transferían figurativamente al santuario terrenal, así también en el nuevo pacto, *los pecados de los que se arrepienten son puestos por fe sobre Cristo* y transferidos, de hecho, al santuario celestial. Y así como la purificación típica de lo terrenal se efectuaba por medio de la remoción de los pecados con los cuales había sido contaminado, así también la purificación real de lo celestial debe efectuarse quitando o borrando los pecados registrados en el cielo. Pero antes de que esto pueda realizarse deben examinarse los libros de registros para determinar quiénes son los que, por su arrepentimiento del pecado y su fe en Cristo, tienen derecho a los beneficios de la expiación hecha por él.³⁴

Una cuestión clave para la comprensión de este tema es el hecho de que White señala que el traspaso de los pecados del pecador hacia el

³³ Ángel Manuel Rodríguez, “La doctrina del santuario”, en *Teología: fundamentos bíblicos de nuestra fe*, trad. por David Gullón, ed. por Félix Cortés et al., vol. 4 (Bogotá: APIA, 2006), 114.

³⁴ Ellen White, *Cristo en su santuario* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2008), 97.

Cordero se hace una realidad en el creyente cuando, por la fe, son puestos sobre Cristo y de allí transferidos al santuario celestial.

En el libro *Creencias de los adventistas del séptimo día* se afirma:

En armonía con el uso bíblico, la expiación puede referirse tanto a la muerte de Cristo como a su ministerio intercesor en el santuario celestial. Allí, como sumo sacerdote, aplica los beneficios de su completo y perfecto sacrificio expiatorio para lograr la reconciliación de los seres humanos con Dios.³⁵

Taylor agrega que “la doctrina de la expiación tiene dos aspectos (1) la obra salvadora de Cristo, y (2) la apropiación de su obra por fe... Estos dos aspectos unidos constituyen la expiación”.³⁶

El rol activo del que es justificado

Ellen White

White concibe la justificación como una obra gratuita, inmerecida y libre de mérito por parte del pecador, que implica el perdón total y completo del pecado. En el momento en que el pecador acepta a Cristo por fe, obtiene el perdón y la imputación de la justicia de Cristo. Y aunque White enfatiza que no es la fe la que elimina nuestra culpa, sostiene que “solo mediante la fe en su sangre [Dios] puede justificar al creyente”.³⁷

Si bien White cree que Cristo ha tomado sobre sí nuestra culpa y que la sentencia que pesaba sobre el hombre ha sido suspendida, arguye que esto ocurre por la imputación de la justicia de Cristo, la cual satisface los requerimientos divinos y recae sobre aquel que se arrepiente y ejerce fe en Jesucristo.³⁸ Asimismo, entiende que la intercesión de Cristo mediante su sangre es siempre en favor del alma arrepentida.³⁹ De este modo, queda

³⁵ Asociación ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los adventistas del séptimo día* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2007), 122.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Ellen White, “Las alas justificadas andan en luz, 5 de marzo”, en *Reflejemos a Jesús* (Nampa, ID: Pacific Press: 1985).

³⁸ White, *Fe y obras*, 108-109.

³⁹ Ellen White, *Camino a Cristo* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2008), 40.

claro que “tanto la justificación como la santificación (el doble don de la justicia por la fe) son posibles solamente a través de la fe sincera”.⁴⁰

William Miller

Aunque Miller no expresa explícitamente que es necesario el uso del libre albedrío y la fe para ser reconciliado por medio de la expiación, sí afirmó que “nadie se reconcilia sin tener fe”.⁴¹ El arrepentimiento y la fe surgen como respuesta al trabajo del Espíritu Santo, que produce frutos en el individuo conforme a los planes de Dios, los cuales son condiciones del acto expiatorio. Por lo tanto, concluye que la expiación incluye una respuesta individual del individuo.⁴² La justificación temporal universal entra en conflicto, ya que se realiza cierto tipo de expiación por el individuo sin una respuesta objetiva.

Conclusión

El análisis realizado, en el contexto de este trabajo, permite concluir desde la perspectiva bíblica y a partir de los escritos de Ellen White que la reconciliación del hombre con Dios es posible por medio de:

1. La propiciación que hizo Dios por la raza caída al entregar a su Hijo como Cordero para quitar el pecado de la humanidad, representado en la muerte sacrificial del animal en el servicio del santuario.
2. La iniciativa divina, a la cual el hombre responde apropiándose del don de Cristo, creyendo en sus méritos y expresando su aceptación mediante arrepentimiento y confesión de los pecados, con el fin de restaurar la relación con Dios, con quien se encontraba enemistado.
3. La transferencia de pecados, puestos por la fe en Cristo, acto que prolonga la expiación comenzada con la muerte de Cristo en la cruz y que continúa con su ministerio sacerdotal en el santuario celestial.

⁴⁰ Fortin, *Enciclopedia de Elena G. de White*, 1010.

⁴¹ Dalton D. Baldwin, “El uso de la palabra expiación por parte de William Miller”, en *La doctrina del santuario: un enfoque histórico*, ed. por Frank Holbrook, Clásicos del Adventismo 17 (Doral, FL: IADPA, 2019), 195.

⁴² *Ibid.*, 196.

4. La declaración de justicia del pecador, tal como Pablo afirmó respecto de Abraham, el cual “creyó a Dios y su fe le fue contada por justicia”.

Al estudiar el tema de la justificación temporaria universal, surge la pregunta: ¿dónde queda el rol de la mediación de Cristo en el santuario celestial si su muerte ya hizo efectiva la justificación de toda la humanidad ante Dios?

Pareciera que la justificación temporaria universal no contempla esta esfera necesaria para reconciliar al hombre y justificarlo ante Dios. En el santuario, el problema en el que el hombre se encuentra no se soluciona solamente con la muerte del cordero, sino que allí comienza un proceso que continúa mediante el ministerio sacerdotal de Cristo y que, como elemento indispensable, requiere para su justificación la fe. Por lo tanto, se advierte que en la justificación temporaria universal estos dos elementos no son considerados; es decir, el hombre alcanzaría la justificación siendo reconciliado sin cargar sobre sí sus pecados, incluso sin la necesidad de ejercer fe ni de contar con el ministerio sacerdotal de Cristo en su favor.

En conclusión, es correcto reconocer que la existencia de cada ser humano en este mundo se debe a un acto mediador de Dios, posible gracias al sacrificio de Cristo y a su intercesión. Frente a esto, los miembros del 1888 Committee sugieren la existencia de una justificación legal de toda la humanidad. Sin embargo, el análisis realizado muestra que la justificación siempre requiere una respuesta de fe por parte del individuo, lo cual entra en contradicción con la idea de una justificación temporaria universal. Podría ser que el término “justificación” no sea el más adecuado para describir el fenómeno que explica por qué la humanidad no fue aniquilada tras la entrada del pecado. Tal vez sea necesario un estudio más profundo que contemple algún aspecto de la justicia divina en el cual la fe no esté involucrada.

Podemos concluir que Dios no está tratando al impío como debería ser tratado; es decir, la condenación y aniquilación no han caído sobre ellos. La pregunta es: ¿qué hizo Dios con los pecadores para que esa sentencia se haya pospuesto? Está claro que la mediación de Cristo y su muerte están involucradas en ello. La propuesta analizada argumenta que

la humanidad fue justificada. No obstante, este estudio, aunque no concluyente, identifica ciertos conflictos en tal planteamiento.

Una posible resolución es que Cristo, al morir por la humanidad, pagó la deuda generada por la transgresión de la ley divina. De esta manera, evitó que la raza humana cargara con esa deuda, otorgándoles una segunda oportunidad para que, a través de la justificación por la fe, fueran liberados de sus pecados. Otra manera de expresarlo es que Cristo, en la cruz, pagó la deuda de la humanidad y proveyó la posibilidad de obtener perdón mediante la confesión de los pecados, los cuales serían finalmente eliminados por su ministerio en el santuario celestial.

Sin embargo, existe otra posible resolución: que Dios haya simplemente pospuesto la ejecución de la sentencia, dado que Cristo se presentó como fiador de la humanidad, resolviendo de manera sencilla un problema tan complejo. En cualquier caso, según lo investigado y la bibliografía consultada, toda respuesta a la pregunta hecha anteriormente es mera especulación, pues todavía no se ha encontrado una revelación clara respecto del tema.



4. Pecado: una perspectiva en Ellen G. White

Sin: A Perspective in Ellen G. White

José Luis Garay

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
jose.garay@uap.edu.ar

Recibido: 6 de junio de 2025

Aceptado: 15 de julio de 2025

Doi: <https://doi.org/10.56487/9fw88591>

Resumen

El concepto de pecado ha sido un tema central en la teología cristiana, con diversas interpretaciones que influyen en la comprensión de la salvación. En los escritos de Ellen G. White analizados, el pecado no se limita a acciones individuales, sino que se entiende como un principio de rebelión contra Dios con implicaciones cósmicas. Este estudio analiza sus obras con el propósito de esclarecer su perspectiva sobre el pecado. A través de una revisión de sus principales textos y de un análisis teológico, se exploran las implicaciones de su visión del pecado como un problema que trasciende la mera transgresión legal, y que requiere una solución que incluye tanto el sacrificio de Cristo como la restauración del carácter humano. El presente trabajo busca aportar claridad acerca de la relación entre pecado y redención en el pensamiento de Ellen G. White.

Palabras claves

Pecado — Principio de maldad — Transgresión — Ontología

Abstract

The concept of sin has been a central theme in Christian theology, with diverse interpretations that shape the understanding of salvation. In the writings of Ellen G. White, sin is not limited to individual actions but is understood as a principle of rebellion against God with cosmic implications. This study analyzes her works with the purpose of clarifying her perspective on sin. Through a review of her major texts and a theological analysis, the implications of her view of sin are explored as a problem that goes beyond legal transgression—one that requires a solution involving both the



sacrifice of Christ and the restoration of human character. The present analysis seeks to providing clarity on the relationship between sin and redemption in the thought of Ellen G. White.

Keywords

Sin — Principle of evil — Transgression — Ontology

Introducción

Diferencias sobre el concepto de pecado y sus implicaciones soteriológicas en el adventismo

Antes de su organización, en el movimiento adventista “estaban seriamente preocupados con el problema del pecado”.¹ Esto se debió a que su interpretación de la segunda venida era millerita y esperaban que Jesucristo volviera en 1844. Fowler comenta: “En anticipación a este evento, los adventistas se caracterizaban por preocuparse por estar listos moral y espiritualmente en relación con la obediencia a la ley de Dios”,² pero con raíces metodistas que “mantuvieron muy vivo el interés por la perfección”.³ Y agrega:

Entre los adventistas, la historia de la doctrina se centraba mayormente en el tema de la perfección. La fijación de la idea de la perfección surgió de la temprana identificación adventista con los 144.000 de Apocalipsis 14:1 y 7:4, un grupo especial del cual se dice que son sin mancha ni culpa. Esto [...] llevó a algunos adventistas a apoyar la idea de la perfección aquí en la tierra. Otros no estaban de acuerdo, y sugirieron que la perfección impecable solo es posible como un don de la gracia de Dios otorgado en el momento de la segunda venida a quienes hayan permanecido fieles a él. Sin embargo, esto no significa que los adventistas negasen la victoria sobre el pecado en esta vida presente.⁴

¹ John M. Fowler, “Pecado”, en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, ed. por Aldo D. Orrego y Tulio N. Peverini, trad. por Miguel A. Valdivia, Silvia Gonzales y David P. Gullón (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2009), 301.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 302.

En consecuencia, las interpretaciones sobre el concepto de pecado han demostrado un alto nivel de desacuerdo respecto de la salvación.⁵ La comprensión de la salvación depende en gran medida de cómo se entienda el pecado. La incompreensión de la verdadera naturaleza del pecado lleva a una valoración limitada del sacrificio de Cristo. Esta discusión también se observa fuera de la teología adventista en diversas cosmovisiones. Aunque distintas perspectivas coinciden en la gravedad del pecado, sus implicaciones en la naturaleza humana presentan marcadas diferencias:⁶ algunos enfatizan la trasgresión, otros las consecuencias físicas y mortales, y otros las consecuencias morales.

En el adventismo, el concepto de pecado se entiende principalmente como un problema ontológico. Desde una perspectiva doctrinal, el pecado no solo se define como la transgresión de la ley (1 Jn 3,4), sino como un principio activo que corrompe la naturaleza humana y afecta la relación del ser humano con Dios. El origen del pecado se remonta a la rebelión de Lucifer en el cielo (Is 14,12-14; Ez 28,12-15), un evento que introdujo el gran conflicto cósmico entre el bien y el mal (Ap 12,7-9). Con la caída de Adán y Eva (Gn 3), esta rebelión se trasladó a la humanidad, ocasionando la muerte, el sufrimiento y la depravación moral (Rm 5,12). El plan de redención encuentra su máxima expresión en la obra de Cristo como el segundo Adán (Rm 5,18.19). Su sacrificio expiatorio (Hb 9,12) y su intercesión en el santuario celestial (Hb 8,1-2) garantizan la restauración del ser humano y del universo. Se interpreta que cada aspecto del ser

⁵ E. g., la “teología de la última generación”. Esta presenta una definición de pecado que solo se atribuye a los actos pecaminosos. No considera que el ser humano lidia con el problema ontológico del pecado, lo cual limita la comprensión en términos de salvación.

⁶ Véanse Yannis Spiteris, *Salvación y pecado en la tradición oriental: manual de teología ortodoxa* (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2005), 17; Gottlieb Söhngen, *El camino de la teología occidental*, trad. por Jesús Aguirre (Madrid: Castilla, 1961), 26; Pietro Palazzini, *Enciclopedia de la ética y moral cristianas*, vol. 10, trad. por José Luis Martín (Madrid: Rialp, 1962), 26; Lesslie Newbigin, *Pecado y salvación: ¿qué significa para el hombre contemporáneo?*, trad. por Teodosio García (Buenos Aires: Methopress, 1964), 46-47; Piet Schoonenberg, *Pecado y redención*, trad. por Constantino Luis Garrido y Alejandro Esteban Lator Ros (Barcelona: Editorial Herder S. A., 1971), 12; Martín Lutero, *Comentarios de Martín Lutero a los romanos*, trad. por Erich Sexauer (Barcelona: Clie, 1998), 208; Calvino, *Institución de la religión cristiana* 4.1.163.

humano está contaminado y su voluntad disminuida por esta naturaleza adquirida.

La separación de Dios, originada en el acto de desobediencia, introduce un problema que determina la existencia de la humanidad. El pecado impregna todo lo que el hombre representa, lo que hace, piensa y dice. Es un mal que esclaviza todo lo que ha sido contaminado por él. Pablo, refiriéndose a la naturaleza pecaminosa, menciona: “Porque esta desea lo que es contrario al Espíritu, y el Espíritu desea lo que es contrario a ella. Los dos se oponen entre sí, de modo que ustedes no pueden hacer lo que quieren” (Ga 5,17; NVI). También alude a su propia experiencia en cuanto al pecado:

Y, si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. Así que descubro esta ley: que, cuando quiero hacer el bien, me acompaña el mal. Porque en lo íntimo de mí me deleito en la ley de Dios; pero me doy cuenta de que en los miembros de mi cuerpo hay otra ley, que es la ley del pecado... (Rm 7,20-23; NVI).

Fowler argumenta: “El pecado no es meramente un desastre pasivo que cayó sobre una humanidad desprevenida. Es una rebelión activa contra Dios por parte de Adán y Eva en el ejercicio de su libre, pero equivocada, elección”.⁷ Luego de ese primer acto voluntario de desobediencia a la ley de Dios, toda la descendencia humana convive con el aspecto involuntario, además del voluntario, de la trasgresión.⁸ Existe un componente que está detrás del mero acto de trasgresión. No así la culpa por el acto cometido por Adán,⁹ pero sí las consecuencias de ese acto en términos ontológicos: “la tendencia congénita o propensión al pecado”.¹⁰ En consecuencia, este aspecto del pecado podría llevar a concluir que el

⁷ Fowler, “Pecado”, 281.

⁸ Martin Hanna, “¿Qué diremos sobre el pecado? Un estudio de *hamartía* en la Epístola a los Romanos”, en *El carácter de Dios y la última generación*, ed. por Jirí Moskala y John C. Peckham (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2021), 58.

⁹ Edward Heppenstall, *Salvación sin límites*, trad. por Félix Cortés (Benito Juárez: Gema, 2009), 47.

¹⁰ George R. Knight, *Guía del fariseo para una santidad perfecta: un estudio sobre el pecado y la salvación*, ed. por Mario A. Collins, trad. por Silvia Gonzáles (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1998), 43.

ser humano comente pecados porque es ontológicamente pecador. George Knight señala: “En otras palabras, el corazón pecaminoso, el corazón en voluntaria rebelión contra Dios, produce actos pecaminosos en la vida diaria”.¹¹ LaRondelle explica:

La raíz del pecado no está en el acto de la transgresión de la ley, sino en la voluntad egoísta y rebelde. Ese *estado de rebelión* contra Dios, esa *disposición de enemistad interior* (Col 1, 21) es la que provoca la ira o enemistad de Dios, porque un Dios santo tiene por fuerza que oponerse al pecado (Ha 1, 13).¹²

Al mencionar que, en el ser humano, el pecado es un *estado* de rebelión contra Dios, se deja entrever la situación circunstancial resultante de esta condición. Si el hombre hoy se encuentra en este *estado*, ello se corresponde con la idea de que antes tuvo un estado sin pecado y que, en el futuro, podría volver a ese estado original.

Las implicaciones soteriológicas del pensamiento adventista¹³ están en armonía con lo presentado por Pablo en Romanos 6. Según Hanna,

Somos salvos (1) del estado legal del pecado (condena) por medio de la justificación; (2) de la carnalidad voluntaria del pecado por medio de la santificación; y (3) de la corrupción involuntaria del pecado por medio de la glorificación [...] tres dimensiones que se fundamentan en la crucifixión y resurrección de Cristo.¹⁴

Se percibe así que estas implicaciones, en términos salvíficos, se desarrollan a lo largo de todo un proceso complejo de restauración.

Teniendo en cuenta lo que Pablo menciona respecto de la justificación que recibimos por medio de Jesús (Rm 3,21-22), LaRondelle entiende estas implicaciones soteriológicas del siguiente modo:

¹¹ *Ibid.*, 56.

¹² Hans K. LaRondelle, *Cristo nuestra salvación*, trad. por Roberto Badenas (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), 32. Énfasis agregado.

¹³ Véanse Morris L. Venden, *Salvación por la fe y la voluntad*, trad. por Armando J. Collins (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 1987), 17; Hans K. LaRondelle, *Doctrina de la salvación: justificación por la fe* (Libertador San Martín, Argentina: Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, 1982); Atilio René Dupertuis, *Jesucristo divino humano: temas de cristología y salvación* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2016), 107; Iván T. Blazen, “Salvación”, en Orrego y Peverini, eds., *Tratado de teología adventista del séptimo día*, 308.

¹⁴ Hanna, “¿Qué diremos sobre el pecado?”, 59.

Se nos dice de qué manera la ley y el evangelio se distinguen en sus funciones complementarias de requerimiento y don, de condenación y de justificación. La ley y el evangelio están unidos en el plan de Dios por un mismo y único propósito: que cada hijo de Dios se dé cuenta de que su pecado lo *condena delante de Dios*; y, por lo tanto, que busque justificación en Cristo, solamente por fe.¹⁵

Estas implicaciones soteriológicas no se limitan al evento de la cruz, sino que trascienden a la vida práctica. Este período de “santificación”, en el que el ser humano debe aprender a vivir de una forma moralmente coherente con lo que se requiere por haber sido comprado por gracia en Cristo y pertenecer a Dios, es descrito por LaRondelle como obra del Espíritu Santo, quien motiva y hace posible tal acción.¹⁶ Esto se entiende bajo la lógica de dar a Dios honor y gloria por lo que representa como creador y redentor.¹⁷ Es Dios quien, al proveer la vida (en la creación y luego por medio de Cristo), debe recibir adoración mediante acciones humanas motivadas por su Espíritu.

Dado que el problema del pecado es extremadamente grave e imposible de resolver sin intervención divina, en el adventismo en general se sostiene que es necesario aceptar a Cristo como Señor y Salvador y someter la voluntad humana a la divina. LaRondelle afirma: “Nosotros no podemos controlar nuestras emociones e inclinaciones, pero sí podemos controlar nuestra voluntad sometiénola a la voluntad revelada por Dios”.¹⁸ En el acto de desobediencia o trasgresión al mandato divino, pareciera que se libra una “guerra” por la voluntad. En este sentido, Wallenkampf, quien pertenece a una corriente de pensamiento que difiere en la definición de pecado —que se analizará seguidamente—, menciona que “la enemistad contra Dios y su voluntad permanece siempre latente dentro de cada persona no convertida”.¹⁹

¹⁵ LaRondelle, *Cristo nuestra salvación*, 51.

¹⁶ *Ibid.*, 67.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 86.

¹⁹ Arnold Valentin Wallenkampf, *Lo que todo cristiano debería saber sobre ser justificados*, trad. por Adriana I. de Femopase y Rolando A. Itin (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 1989), 14.

Sin embargo, Martin Hanna destaca,²⁰ en contraposición a lo que representa la enemistad con Dios sobre los no convertidos, lo que Pablo enseña respecto de todos aquellos que han creído en Jesús:

Sabemos que nuestra vieja naturaleza fue crucificada con él para que nuestro cuerpo pecaminoso perdiera su poder, de modo que ya no siguiéramos siendo esclavos del pecado; porque el que muere queda librado del pecado [...] Han sido liberados del pecado y se han puesto al servicio de Dios, cosechan la santidad que conduce a la vida eterna (Rm 6,6-7.22; NVI).

Estas son “las tres dimensiones de la salvación del pecado” mencionadas anteriormente.²¹

Por otro lado, una corriente adventista aduce que el pecado se define únicamente como actos, dejando de lado su carácter ontológico. Ralph Larson menciona que el adventismo intenta incorporar la doctrina agustiniana sobre el pecado original.²² Considerar el pecado como algo más que actos —es decir, su carácter ontológico— implicaría la imposibilidad de resistirlo y, agrega, que ni siquiera el poder de Cristo podría librarnos de esta condición.²³ Afirma que la interpretación del pecado como un problema del ser nos hace culpables, al no separar la condena o consecuencia del pecado de Adán de la culpabilidad por aquella primera desobediencia.²⁴

Andreasen da por sentado su concepto de pecado, que parece centrarse en el acto de transgresión: “Sabe que *ha* pecado y que tiene la culpa”.²⁵ Si el pecado consistiera solo en actos de transgresión, la impecabilidad sería posible; bastaría con dejar de cometerlos. Subraya que esto es un proceso que puede durar toda la vida, pero considera posible y necesario

²⁰ Hanna, “¿Qué diremos sobre el pecado?”, 59.

²¹ *Ibid.*

²² Ralph Larson, *The Word was made flesh* (Brushton, NY: Teach Services, 1986), 330.

²³ *Ibid.*, 333.

²⁴ *Ibid.*, 339.

²⁵ Milian L. Andreasen, *El santuario y su servicio* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2009), 242. Énfasis agregado.

alcanzar este estado de santidad en el tiempo final para que el carácter de Dios, manifestado en su ley, sea vindicado.²⁶

Denis Priebe declara que una definición de la “naturaleza del pecado” que sostiene la culpabilidad incluso antes de tener conciencia de sí mismo (la culpa por los malos deseos, es decir, la perversión heredada) es “tratar con la realidad de una condenación continua como parte de la naturaleza del hombre, la cual nunca puede ser eliminada hasta que recibamos un nuevo cuerpo en la segunda venida de Cristo; cuando la mortalidad se vista de inmortalidad”.²⁷ Esto lo interpreta como una variante del “pecado original”.²⁸ Priebe define pecado de la siguiente manera:

No es la forma en que el hombre básicamente *es*, sino la forma en que el hombre *escoge*. El pecado ocurre cuando la mente *accede* a lo que parece deseable y así quebranta su relación con Dios. Hablar de la culpa en términos de naturaleza heredada es pasar por alto la categoría importante de la responsabilidad. No es hasta que hemos unido nuestra propia voluntad a la rebelión de la humanidad en contra de Dios, hasta que activamente hemos entrado en esta oposición a la voluntad de Dios, que la culpa entra en la experiencia humana.²⁹

En este sentido, Priebe cita a Ellen G. White:

Es inevitable que los hijos sufran las consecuencias de la maldad de sus padres, pero no son castigados por la culpa de sus padres, a no ser que participen de los pecados de éstos. Sin embargo, generalmente los hijos siguen los pasos de sus padres. Por la herencia y por el ejemplo, los hijos llegan a ser participantes de los pecados de sus progenitores. Las malas inclinaciones, el apetito pervertido, la moralidad depravada, además de las enfermedades y la degeneración física, se transmiten como un legado de padres a hijos, hasta la tercera y cuarta generación.³⁰

Denis Priebe explica esta cita destacando que White enumera los elementos que se transmiten de padres a hijos, “... pero no son castigados”.³¹ Sin embargo, al leer la cita con detenimiento, se observa que existe la

²⁶ *Ibid.*, 254.

²⁷ Dennis E. Priebe, *Cara a cara con el verdadero evangelio*, trad. por Lesley Muy de Orellana (Roseville, CA: Amazing Facts, 1990), 12.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 15, 16.

³⁰ White, *Patriarcas y profetas*, p. 314, cit. en Priebe, *Cara a cara con el verdadero evangelio*, 35.

³¹ Priebe, *Cara a cara con el verdadero evangelio*, 35.

posibilidad de una interpretación distinta de la que presenta Priebe. Si se considera el orden de la declaración, se nota que la culpa de los padres no recae sobre los hijos como castigo, pero inmediatamente se señala la imposibilidad práctica de evitar su mal. Lidar con la herencia y el ejemplo dificulta enormemente librarse de la condición de pecado. Los hijos, dice White, terminan participando de los pecados de los padres y, por esa razón, resultan culpables y sufrientes de las consecuencias de sus propios pecados. Estos pecados (malas inclinaciones, el apetito pervertido, la moralidad depravada, enfermedades y degeneración física) parecerían representar no solo actos, sino la propensión al mal.

Finalmente, “los adventistas no enfatizan la idea de un pecado original en el sentido de que ‘una culpa moral personal, individual, se adhiere a los descendientes de Adán debido a su pecado’ [el de Adán]”.³² Muy por el contrario, creen que el pecado de Adán trajo separación entre Dios y el hombre “en el cual nace cada ser humano. Este extrañamiento o separación involucra una tendencia inherente a cometer pecado”.³³ De ahí que se entienda que, si existe separación entre Dios y el hombre, este se encuentra en un estado de desamparo. Ello da la idea de que el hombre no solo vive con la realidad de la debilidad moral (en un sentido de esclavitud por el pecado), sino también con su libre albedrío limitado. Esto implica su incapacidad de distinguir plenamente entre el bien y el mal y refleja que, por sí mismo, no puede librarse del pecado.

El presente estudio se fundamenta en una exploración teológica sobre la naturaleza del pecado y la redención, estructurada a partir de un análisis bíblico parcial y, principalmente, de los escritos de Ellen G. White. Desde una perspectiva doctrinal, White define el pecado no solo como la transgresión de la ley (1 Jn 3,4), sino como un principio de maldad activo, en enemistad con la ley de divina,³⁴ que corrompe la naturaleza humana y afecta su relación con Dios.

³² Fowler, “Pecado”, 302.

³³ *Ibid.*

³⁴ Ellen G. White, *The great controversy* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911), 492.

El origen del pecado se remonta a la rebelión de Lucifer en el cielo (Is 14,12-14; Ez 28,12-15), un evento que introdujo el gran conflicto cósmico entre el bien y el mal (Ap 12,7-9). Con la caída de Adán y Eva (Gn 3), esta rebelión se trasladó a la humanidad, ocasionando la muerte, el sufrimiento y la depravación moral (Rm 5,12).

El plan de redención encuentra su máxima expresión en la obra de Cristo como el segundo Adán (Rm 5,18.19). Su sacrificio expiatorio (Hb 9,12) y su intercesión en el santuario celestial (Hb 8,1-2) garantizan la restauración del ser humano y del universo.

Finalmente, el presente estudio aborda la consumación del conflicto, con la erradicación definitiva del pecado en el juicio final (Ap 20,10-15) y la instauración del reino eterno de Dios (Ap 21,1-4), donde la humanidad redimida vivirá en comunión perfecta con su Creador. Este análisis busca proporcionar una base conceptual para comprender la naturaleza del pecado, su impacto en la humanidad y la solución divina, intentando articular la revelación bíblica con la sistematización teológica de los escritos de Ellen G. White.

El concepto de pecado en Ellen G. White

White utiliza palabras como *transgresión*, *separación*, *desobediencia* y *rebelión*, que permiten construir una definición amplia de lo que entiende como pecado. En el contexto de la caída de Adán y Eva, menciona:

Adán y Eva se convencieron a sí mismos de que en un asunto tan pequeño como comer del fruto prohibido no podrían resultar consecuencias tan terribles como las que Dios había declarado. Pero este asunto aparentemente pequeño fue una transgresión de la ley inmutable y santa de Dios, y separó al hombre de Dios, abriendo las compuertas de la muerte y de inenarrables sufrimientos sobre nuestro mundo.³⁵

³⁵ Ellen G. White, *Steps to Christ* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1993), 33. En todos los casos, la traducción del inglés al español es personal.

Se observa que el elemento de la transgresión constituye la base de su definición. La separación entre Dios y el hombre, la muerte y las miserias mencionadas aparecen como consecuencias de dicha transgresión.

Sin embargo, el concepto de pecado de White es más amplio. Declaraciones más precisas sobre cómo lo define se expresan en un contexto que se analizará a continuación: “La única definición que da la Biblia del pecado es que es “la transgresión de la ley”.³⁶ Aquí se plantea que existe una única definición. No obstante, el propósito no es sugerir que no haya otros conceptos de pecado, sino destacar que, aunque la Biblia lo define como transgresión de la ley, esta no constituye el medio para obtener perdón o justificación.

En otro escrito menciona nuevamente: “Cualquiera que comete pecado, también quebranta la ley; pues el pecado es transgresión de la ley’. Esta es la única definición de pecado que se da en las Sagradas Escrituras”.³⁷ El contexto de esta cita permite visualizar que el énfasis de White es la definición bíblica, pues responde a su preocupación respecto de quienes pretenden santidad, pero violan la ley, como ella misma menciona a continuación: “Hay una clase de personas que dicen estar santificadas, que son santas, y sin embargo viven en transgresión de la ley de Dios”.³⁸ Otra cita que enfatiza la misma idea declara:

Ahora queremos entender qué es el pecado: que es la transgresión de la ley de Dios. Esta es la única definición que se da en las Escrituras. Por lo tanto, vemos que aquellos que afirman ser guiados por Dios, y se apartan de Él y de Su ley, no escudriñan las Escrituras.³⁹

En relación con esta última cita, White presenta esta “única definición” poniendo énfasis en la importancia de escuchar la voz de Dios por medio de su Palabra, respondiendo, nuevamente, a la falsa doctrina de

³⁶ Ellen G. White, “The privilege of the follower of Christ”, *The Review and Herald*, 5 de julio de 1892, 8, <https://egwwritings.org>.

³⁷ *Ibid.*, 15 de julio de 1890, <https://egwwritings.org> (pág. no indicada en la versión digital).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ellen G. White, *Faith and works* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1979), 56.

quienes “profesan estar santificados, ser santos”.⁴⁰ Sin embargo, esto no invalida la posibilidad de ampliar el concepto de pecado.

Un terrible destino aguarda al pecador, y por eso es necesario que sepamos qué es el pecado, para poder escapar de su poder. Juan dice: “Cualquiera que comete pecado, también quebranta la ley; pues el pecado es transgresión de la ley” (1 Juan 3:4). Aquí tenemos la verdadera definición del pecado; es “la transgresión de la ley”.⁴¹

El énfasis de esta cita recae en quien decide “elegir el camino de la transgresión”.⁴² Esa persona debe reconocer, según afirma la autora, que se encuentra en pecado por transgredir la ley de Dios. En este sentido, White declara:

Muchos están engañados respecto a la condición de sus corazones. No se dan cuenta de que el corazón natural es engañoso sobre todas las cosas y está desesperadamente corrupto. Se envuelven en su propia justicia y se satisfacen al alcanzar su propio estándar humano de carácter; pero fallan fatalmente cuando no alcanzan el estándar divino, y por sí mismos no pueden cumplir los requisitos de Dios.⁴³

Se observa que, según White, el corazón del hombre es malvado y que el ser humano, por sí mismo, no tiene la posibilidad de hacer el bien sin la intervención divina. Es importante entender que, si el hombre por su propia voluntad no puede ejercer obediencia a la ley de Dios —que sería la norma de moralidad para obrar con rectitud—, ello se debe a que su condición ontológica no se lo permite. Los requerimientos divinos exigen una santidad que el ser humano perdió en el Edén. Por lo tanto, la complejidad del pecado queda subordinada a la acción divina en favor de la humanidad.

White enfatiza que el cumplimiento de la ley se fundamenta en el amor al mencionar: “En estas palabras se comprende la longitud y la anchura, la profundidad y la altura de la ley de Dios; pues Pablo declara:

⁴⁰ *Ibid.*, 55.

⁴¹ *Ibid.*, 117.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ellen G. White, *Selected messages*, vol. 1 (Washington, DC: Review and Herald, 1958), 320.

‘El amor es el cumplimiento de la ley’ (Romanos 13:10).⁴⁴ Asimismo, alude a que la destitución de la gloria de Dios recae sobre toda la humanidad a causa del pecado de Adán. La autora destaca la imposibilidad humana de librarse de lo que, ontológicamente, recibió: la condenación y la propensión al mal. Es la condición misma del corazón humano, incapaz de alcanzar por sí mismo la norma divina.

La amplitud de la definición de pecado es considerablemente proporcional a la complejidad que este presenta. Para White, el pecado es lo opuesto al carácter de Dios tal como se expresa en su ley. La autora explica: “Los ministros que exhortan a los pecadores a convertirse deben definir claramente qué es el pecado y qué es la conversión del pecado. El pecado es la transgresión de la ley”.⁴⁵ El contexto de esta cita alude a la condición adoptada por la humanidad al haber rechazado “la obra de redención justo donde comenzó la ruina”.⁴⁶ Este rechazo sistemático ha privado al hombre de pureza. Es el resultado de no aceptar la provisión divina.

White lo aclara con mayor detalle en la siguiente declaración:

Nuestra única definición de pecado es la que se da en la Palabra de Dios; es “la transgresión de la ley”; es la manifestación de un principio en guerra con la gran ley del amor, que es el fundamento del gobierno divino.⁴⁷

Como se ha observado, White define el pecado como transgresión; sin embargo, es necesario evaluar con mayor detenimiento esta definición. Al mencionar luego que “es la manifestación de un principio en guerra con la gran ley del amor”, se introduce un elemento que remite a la existencia de un mal anterior que *resulta en la transgresión*. Este principio de maldad se encuentra en enemistad con Dios y produce la rebelión.

Si la transgresión es un resultado, puede observarse que la definición única de pecado no excluye la idea de un mal previo a la transgresión,

⁴⁴ *Ibid.*, 1:320.

⁴⁵ Ellen G. White, *Redemption or the temptation of Christ in the wilderness* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1874), 76.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ White, *The great controversy*, 492.

sino que, por el contrario, la confirma. En otras palabras, hay un inicio de maldad que induce a la desobediencia. Para Adán, antes de la caída, dicho principio de maldad provino de manera externa a través de Satanás mediante la serpiente. Es decir, recibió una influencia exterior. No obstante, cabe aclarar que su decisión de transgredir fue voluntaria.

Después de la desobediencia de Adán, este principio de maldad se manifestó de forma interna en la naturaleza humana. En cambio, en el caso de Satanás, White menciona que se trata de un misterio.⁴⁸ Él no recibió una influencia externa de maldad ni poseía una naturaleza contaminada.⁴⁹ El origen de la maldad que determinó su rebeldía y transgresión no es explicado por White, porque entiende que hacerlo implicaría justificar la existencia del pecado.⁵⁰

En la siguiente figura, se explican gráficamente estos conceptos:

Diagrama del pecado		
Satanás	Adán	Humanidad caída
Principio de maldad	Principio de maldad	Principio de maldad
Misterio de iniquidad	Maldad externa (serpiente/Satanás)	Maldad interna (pecado como condición ontológica)
Transgresión	Transgresión	Transgresión
Muerte	Muerte	Muerte

Figura 1. Diagrama del pecado

Esto profundiza el problema del pecado, puesto que los seres humanos han heredado de Adán el resultado de su transgresión: la sentencia

⁴⁸ Ellen G White lo denomina “el misterio de iniquidad” en su libro *Mind, character, and personality*, vol. 2 (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1977), 341.

⁴⁹ White, *The great controversy*, 492.

⁵⁰ *Ibid.*

de muerte.⁵¹ Pablo menciona que “por medio del pecado entró la muerte [...], una sola transgresión causó la condenación de todos” (Rm 5,12.18; NVI). Por lo tanto, White, en su definición y en la aclaración posterior, se muestra en armonía con el pensamiento del apóstol. Es decir, un principio de maldad que desembocó en un acto de desobediencia (transgresión), por el cual “muchos fueron constituidos pecadores” (Rm 5,19; NVI).

Ontología del pecado

Las implicaciones de esta condición se revelan en la experiencia humana desarrollada en todas sus esferas, mental, física, social y espiritual. El ser humano está imposibilitado de “purificar las fuentes de la vida”.⁵² Por ello, White presenta el pecado no solo como actos de transgresión, sino como un principio que afecta la naturaleza humana en su totalidad. En consecuencia, declara: “El pecado no solo aleja de Dios, sino que destruye en el alma humana tanto el deseo como la capacidad de conocerle [...]. El alma es débil y, por falta de fuerza moral para vencer, está contaminada y degradada”.⁵³ Esto confirma lo ya señalado: el concepto de pecado de White no se limita a la transgresión como acto, sino que amplía la definición al incorporar el elemento de la “contaminación/degradación” del alma débil.

Moskala explica qué es el pecado para White, y esta es una aproximación a una definición:

El pecado [está] en oposición a la ley de Dios, y [como] una ruptura de la creación con Dios, ya que la ley de Dios es un reflejo de su carácter. “¿Qué es pecado? Es el resultado de la administración de Satanás. Es su trabajo para no hacer efectiva la ley de Dios” (RH, 1898). La comprensión de su concepto de pecado implica sus orígenes, sus definiciones, sus efectos, sus implicaciones para la vida cristiana y su fin.⁵⁴

⁵¹ Ellen G. White, “Lt 68: Wessels, Brother and Sister [John]”, *Letters and manuscripts*, vol. 14 (manuscrito inédito, Ellen G. White Estate, 1899), 70.

⁵² White, *Steps to Christ*, 18.

⁵³ Ellen G. White, *Prophetes and kings* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1917), 233.

⁵⁴ Jiri Moskala, “Pecado”, en *Enciclopedia de Elena G. de White*, ed. por Walter E. Steger, trad. por Aecio E. Caïrus (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2020), 1150.

El pecado se opone a la ley de Dios, que es reflejo de su carácter. Al ceder a la administración de Satanás, el ser humano se enemistó con Dios. Esta realidad profundiza la gravedad del asunto del pecado, ya que el hombre, al hacerse enemigo de Dios, se hizo “participante de la naturaleza satánica”.⁵⁵ Inevitablemente, el ser humano se degrada por la realidad del pecado en su naturaleza, condición que lo separa de Dios. Por eso Jesús, en la cruz, clamó con gran pesar: “*Elí, Elí, ¿lama sabactani?* (que significa: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?’)” (Mt 27,46; NVI). Se entiende que Jesús en la cruz sintió el peso del pecado y temió quedar separado del Padre. Esto muestra, por un lado, la condición de la naturaleza humana, que por el pecado está separada de Dios, y, por otro, la naturaleza humana de Cristo, no contaminada, pero que sí sufrió las consecuencias de la realidad del pecado.⁵⁶

La condición ontológica del hombre se describe como la incapacidad humana sobre el pecado. White menciona: “La voluntad humana, sin ayuda, no tiene poder real para resistir y vencer el mal. Las defensas del alma están derribadas”.⁵⁷ En otras palabras, el pecado es “el dominio del mal”⁵⁸ que tiene sujeto el corazón del hombre. Este principio de maldad, que tras la caída se introdujo en la naturaleza humana, explica el resultado de sus acciones conscientes e inconscientes. La autora lo describe así:

Por naturaleza estamos alejados de Dios. El Espíritu Santo describe nuestra condición con palabras como estas: “Muertos en delitos y pecados”; “toda cabeza está enferma, y todo corazón doliente”; “no hay en él cosa sana”. Estamos atrapados en

⁵⁵ Ellen G. White, “The plan of salvation”, *The Signs of the Times*, 13 de febrero de 1893, 6.

⁵⁶ “Él estaba sin mancha de corrupción, era un extraño al pecado; sin embargo, oraba, y a menudo con fuerte clamor y lágrimas. Él [Cristo] oró por sus discípulos y por sí mismo, identificándose así con nuestras necesidades, nuestras debilidades y nuestras fallas, tan comunes en la humanidad. Fue un poderoso suplicante, no poseía las pasiones de nuestra naturaleza humana caída, pero estaba rodeado de las mismas debilidades, siendo tentado en todo según nuestra semejanza. Jesús soportó una agonía que requería ayuda y apoyo de su Padre” (Ellen G. White, *Gospel workers* [Battle Creek, MI: Review and Herald, 1892], 107).

⁵⁷ Ellen G. White, *The ministry of healing* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1905), 428.

⁵⁸ *Ibid.*

el lazo de Satanás, “llevados cautivos por él a su voluntad” (Efesios 2:1; Isaías 1:5, 6; 2 Timoteo 2:26).⁵⁹

Esta es la condición del hombre caído. Separado de Dios, su naturaleza está corrupta. Su ser se subordina completamente al mal, lo cual resulta en pecado. Sin embargo, el concepto de pecado que presenta White es aún más amplio.

Contraste entre el pecado y Dios

Se debe considerar también que White presenta el concepto de pecado desde una perspectiva que parece tener la intención de contrastar la muerte, como resultado de su existencia, con la vida que proviene de Dios. Dedicó citas para mencionar la concepción que tiene de pecado y de Dios, principalmente en términos salvíficos. Un ejemplo de ello se observa en la siguiente cita: “Es la transgresión de la ley de Dios —la ley del amor— lo que ha traído aflicción y muerte. Sin embargo, aun en medio del sufrimiento que resulta del pecado, se revela el amor de Dios”.⁶⁰ Para White, es importante que el pecado se entienda como lo contrario a la ley de Dios. Si Dios es la máxima representación del bien, el pecado es la mayor representación de mal.

La caída en el pecado y sus consecuencias

White amplía el concepto de pecado haciendo una descripción de la condición del ser humano antes y después de la caída. Contrasta la plenitud de la creación en comunión con Dios con la realidad que, tras la entrada del mal, pasó a convivir con el hombre:

El hombre fue originalmente dotado de poderes nobles y una mente equilibrada. Era perfecto en su ser y estaba en armonía con Dios. Sus pensamientos eran puros, sus propósitos santos. Pero por medio de la desobediencia, sus facultades fueron pervertidas, y el egoísmo ocupó el lugar del amor. Su naturaleza se debilitó

⁵⁹ White, *Steps to Christ*, 43.

⁶⁰ *Ibid.*, 9.

tanto a causa de la transgresión que le fue imposible, por su propia fuerza, resistir el poder del mal. Fue hecho cautivo por Satanás y habría permanecido así para siempre si Dios no hubiera intervenido de manera especial.⁶¹

El pecado produce separación, destrucción del alma, ausencia de deseo y capacidad de conocer a Dios, así como desorden físico, mental y espiritual. Esto debilita al hombre, contaminando y degradando su moralidad. La autora enfatiza la gravedad del pecado como un mal que afecta todos los aspectos del ser humano. En otras palabras, el pecado genera un cambio ontológico en el ser humano y en todo lo que se relaciona con él. El resultado final es la muerte.

Por ello, White insiste en la necesidad de una intervención divina que actúe en la ontología humana. Ella explica:

Toda alma que se niega a entregarse a Dios está bajo el control de otro poder. No es dueña de sí misma. Puede hablar de libertad, pero está en la esclavitud más absoluta. No se le permite ver la belleza de la verdad, porque su mente está bajo el control de Satanás.⁶²

Las consecuencias del pecado mantienen al hombre cautivo de un poder que sobrepasa sus capacidades, evidenciando su debilidad e incapacidad para resolver por sí mismo este asunto.

Ahora bien, White no solo menciona los efectos sobre la humanidad, sino también la perspectiva celestial respecto al pecado: “¡Pecado! ¡Qué aborrecible es ante los ojos de Dios! Los ángeles santos lo contemplan con horror”.⁶³ De este modo, lo describe como un mal de carácter cósmico. El cielo entero estuvo de luto a causa del pecado, y la autora afirma: “Fuera de armonía con la naturaleza de Dios, inquebrantable ante las demandas de su ley, no había más que destrucción para la raza humana. Puesto que la ley divina es tan inmutable como el carácter de Dios”.⁶⁴ El plan para enfrentar este mal debía responder a las exigencias dispuestas.

⁶¹ *Ibid.*, 17.

⁶² Ellen G. White, *The Desire of ages* (Oakland, CA: Pacific Press, 1898), 466.

⁶³ Ellen G. White, “A living church”, *The Review and Herald*, 3 de junio de 1880, 9.

⁶⁴ White, “The plan of salvation”, 6.

La motivación de Dios se expresa de la siguiente manera: “El amor divino había concebido tal plan”.⁶⁵

*La cautividad del pecado
y el libre albedrío*

Otro elemento es la “cautividad” como consecuencia de una acción voluntaria. Ceder la voluntad humana al originador del mal colocó al hombre en una condición de naturaleza debilitada. Con relación a esto, White menciona:

Por medio del pecado, todo el organismo humano está trastornado, la mente pervertida, la imaginación corrompida. El pecado ha degradado las facultades del alma. Las tentaciones externas encuentran una respuesta dentro del corazón, y los pies se dirigen imperceptiblemente hacia el mal.⁶⁶

De esta forma se observa nuevamente el énfasis de White sobre la condición pecaminosa de la humanidad.

La desobediencia a Dios tuvo un efecto no solo sobre la naturaleza humana, sino también sobre su libre albedrío. La realidad de Lucifer y Adán antes de la caída era la plenitud de su capacidad para elegir entre el bien y el mal. Ellos decidieron dar curso al principio de maldad y a la transgresión porque tenían un libre albedrío pleno. Sin embargo, en los descendientes de Adán, este libre albedrío está afectado por el pecado. Los seres humanos no poseen plena capacidad de decidir entre el bien y el mal.

Se percibe así que únicamente con la intervención del Espíritu Santo pueden aceptar la justicia de Cristo y comenzar un proceso de restauración del libre albedrío que dura toda la vida. En palabras de Pablo: “Por tanto, hermanos, tenemos una obligación, pero no es de vivir conforme a la naturaleza pecaminosa. Porque, si ustedes viven conforme a ella, morirán; pero, si por medio del Espíritu dan muerte a los malos hábitos del cuerpo, vivirán” (Rm 8,12-13; NVI). Sin embargo, pese a que el ser humano puede y debe cultivar hábitos espirituales con la ayuda del Espíritu

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ White, *The ministry of healing*, 451.

y acordes con las Escrituras, pareciera que la ley carnal o ley del pecado permanece latente. Pablo advierte: “Por lo tanto, si alguien piensa que está firme, tenga cuidado de no caer” (1 Co 10,12). Esta advertencia deja entrever que existe la posibilidad de caer, no solo por elección, sino también por condición.

En este sentido, White afirma:

Es imposible para nosotros, por nosotros mismos, escapar del abismo del pecado en el que estamos hundidos. Nuestros corazones son malos y no podemos cambiarlos. [...] Pueden producir una corrección externa en el comportamiento, pero no pueden cambiar el corazón; no pueden purificar las fuentes de la vida.⁶⁷

No existen acciones humanas que puedan dar solución al problema del pecado. Es evidente que, aun si el hombre tuviera el deseo de resolverlo, no podría hacerlo.

La educación, la cultura, el ejercicio de la voluntad, el esfuerzo humano, todos tienen su esfera adecuada, pero aquí son impotentes. [...] La idea de que solo es necesario desarrollar el bien que existe en el hombre por naturaleza es un engaño fatal.⁶⁸

De este modo, se observa que White es precisa en su concepción del pecado como elemento adherido por elección a la naturaleza humana. Para la autora, el hombre definitivamente no puede librarse del pecado, pues se trata de un problema de origen ontológico, en donde la voluntad humana, en su ejercicio de libre albedrío, quedó debilitada por su condición de “cautividad” ante el pecado.

La perversión de la mente

Otro aspecto que revela la complejidad del pecado son los efectos que produce en la mente. White declara: “Por medio del pecado, la imagen divina fue dañada y casi borrada por completo. Las facultades físicas del hombre se debilitaron, su capacidad mental se redujo, su visión espiritual

⁶⁷ White, *Steps to Christ*, 18.

⁶⁸ *Ibid.*

se obscureció. Se había vuelto sujeto a la muerte”.⁶⁹ Entre las diferentes consecuencias que se evidencian con la entrada del pecado en la humanidad se encuentra la “capacidad debilitada de la mente”. Es la imposibilidad de hacer el bien, un rasgo de la naturaleza que se manifiesta en los pensamientos pecaminosos. Se trata de la perversión de la mente mencionada en una declaración anterior, la cual se hace evidente en los actos pecaminosos. En su plena rebeldía, el ser humano no tiene como fin el bien, sino el pecado, que es producto de su propia condición de maldad.

El carácter contaminado

Dado que el pecado tiene consecuencias sustanciales sobre la mente, como lo expresa White, es posible pensar que también las tiene sobre el carácter. En este sentido, White señala que el problema del pecado afecta al carácter de forma sostenible, incluso después del arrepentimiento:

Cada pecado que se mantiene debilita el carácter y fortalece el hábito; y como resultado surge la depravación física, mental y moral. Puedes arrepentirte del mal que has hecho y poner tus pies en caminos rectos; pero la forma de tu mente y tu familiaridad con el mal harán que te sea difícil distinguir entre el bien y el mal. A través de los malos hábitos formados, Satanás te atacará una y otra vez.⁷⁰

La depravación que se describe es total y compleja. Es la consecuencia de un carácter debilitado por los hábitos de maldad, cuya raíz se encuentra en el pecado como condición ontológica de la naturaleza humana. La intención de White parece ser demostrar la gravedad sustancial que representa el pecado al resaltar que la mente, moldeada y familiarizada con el mal, dificulta la capacidad de distinguir entre este y el bien. El hombre que persiste en el pecado endurece su corazón y de esta manera debilita su percepción de la verdad. La perversión es tal que llega hasta el punto de justificar el mal como si fuera bien. El carácter contaminado del hombre se opone a la ley de Dios.

⁶⁹ Ellen G. White, *Education* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1903), 15.

⁷⁰ Ellen G. White, *Christ's object lessons* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1900), 281.

Distorsión de la imagen de Dios

Ellen G. White, al referirse a la imagen de Dios en el ser humano, destaca principalmente dos aspectos: (a) la semejanza exterior o física y (b) la semejanza de carácter. Según la autora: “Su naturaleza estaba en armonía con la voluntad de Dios. Su mente era capaz de comprender las cosas divinas. Sus afectos eran puros; sus apetitos y pasiones estaban bajo el control de la razón”.⁷¹ Así, la semejanza de la mente y el carácter fueron necesarias para mantener la armonía entre Dios y el hombre. En este sentido, la creación del ser humano a imagen de Dios reflejó perfección: “El Señor creó al hombre recto en el principio. Fue creado con una mente perfectamente equilibrada, con el tamaño y la fuerza de todos sus órganos perfectamente desarrollados. Adán fue un tipo perfecto de hombre”.⁷² En consecuencia, cuando White habla de la imagen de Dios, subraya tanto la semejanza física —en un sentido de perfección— como la de carácter.

White enfatiza que, en la naturaleza del hombre, la gravedad del pecado ha distorsionado la imagen de Dios que originalmente tuvo. La autora declara: “El hombre fue creado a imagen de Dios, pero en él esta imagen ha sido tristemente desfigurada”.⁷³ En este sentido, la situación del hombre está determinada por su condición. Si no mantiene la esencia moral de Dios en su naturaleza, el destino final es la degradación plena de sus facultades. En este marco, White describe:

Al examinar el maravilloso plan de redención para restaurar al pecador a la imagen moral de Dios, vemos que el único medio para la liberación del hombre fue logrado por el autosacrificio, y la incomparable condescendencia y amor del Hijo de Dios.⁷⁴

El pecado arruinó la naturaleza esencial de la imagen divina en el hombre. Su perfecta administración fue entregada a Satanás. Voluntariamente,

⁷¹ Ellen G. White, *Patriarchs and prophets* (Washington, DC: Review and Herald, 1890), 45.

⁷² Ellen G. White, *Testimonies for the church*, vol. 3 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1885), 72.

⁷³ Ellen G. White, *Manuscript releases*, vol. 19 (Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 1990), 181.

⁷⁴ Ellen G. White, *Christian education* (Battle Creek, MI: International Tract Society, 1894), 112.

el ser humano se vendió al pecado (Rm 7,14) y su naturaleza quedó contaminada, incapaz de solucionar o revertir esta condición. Por ello, White presenta como única solución posible al Hijo de Dios, quien como garantía y sustituto hace posible vencer el pecado.

Para un problema de tal magnitud, se requiere una solución que cumpla los requerimientos divinos. El pecado es, al mismo tiempo, principio de maldad que resulta en transgresión de la ley de Dios;⁷⁵ es separación de Dios; es la administración plena de Satanás; es ruptura y oposición; es un problema complejo en la naturaleza caída del hombre. En esta condición, el pecado constituye una degradación de las facultades mentales y del carácter, y una distorsión de la imagen de Dios que el hombre tenía originalmente.

Destino final del pecado

La consecuencia final del pecado es la muerte. White menciona que los justos no tendrán parte en la segunda muerte;⁷⁶ pero al referirse a los que no creen, declara:

Aquellos que no han obtenido, mediante el arrepentimiento y la fe, el perdón, deben recibir la pena por la transgresión, “la paga del pecado”. Sufren un castigo que varía en duración e intensidad, “según sus obras”, pero que finalmente termina en la segunda muerte. Puesto que es imposible para Dios, en coherencia con su justicia y misericordia, salvar al pecador en sus pecados, él lo priva de la existencia que sus transgresiones le han hecho perder, y de la cual ha demostrado ser indigno. [...] Cubiertos de infamia, se hunden en un olvido eterno y sin esperanza.⁷⁷

White ofrece una descripción del castigo por la transgresión que enfatiza la paga del pecado —la muerte— y subraya la misericordia y la justicia de Dios como elementos que imposibilitan salvar al pecador en sus pecados. El pecado será destruido junto con los pecadores que no aceptaron el ofrecimiento divino en términos de redención. Este mal complejo, afirma White, quedará en el olvido eterno.

⁷⁵ White, *The great controversy*, 492.

⁷⁶ *Ibid.*, 544.

⁷⁷ *Ibid.*

Conclusión

Definición de pecado

Ellen G. White define el pecado como transgresión de la ley de Dios, en respuesta a quienes dicen estar santificadas y vivir en armonía con él, pero desobedecen su ley. Según lo analizado, la autora no concluye con la definición de pecado como transgresión sin tener en cuenta el origen de esto. White no niega la profundidad existente: la transgresión es el resultado de un principio de maldad que opera en la ontología del ser humano. Sin este principio no hay transgresión. Esto implica que el pecado no consiste únicamente en una serie de acciones espontáneas, sino en decisiones conscientes motivadas por el principio de maldad que está en enemistad con Dios y con su ley.

Debe tenerse en cuenta que, dadas las diferentes circunstancias en las que se manifestó este principio de maldad, la influencia difiere según el caso, mas no así el resultado. En el caso de Satanás, White explica que este principio es un misterio; es decir, no recibió influencia ontológica ni externa para pecar; transgredió en el pleno uso de sus facultades perfectas, recibidas de Dios en la creación. Por el contrario, en el caso de Adán y sus descendientes, se observan dos elementos fundamentales:

1. Adán recibió influencia externa en la persona de Satanás, representado en una serpiente.
2. Después de la caída, el pecado se convirtió en un principio de maldad interno, heredado de Adán, que afecta la naturaleza humana.

Este punto es crucial para comprender el pensamiento de White respecto del pecado. La transgresión es el resultado de un principio de maldad. Esta maldad es, en última instancia, lo que define el pecado en un sentido más amplio.

El pecado afecta la naturaleza misma del hombre, haciéndolo incapaz de obedecer la ley de Dios por su propia voluntad. Reducir el pecado a simples actos es un error que desconoce la complejidad que representa: no es solo lo que el ser humano hace, sino lo que es en su estado natural después de la caída. El pecado es una oposición total a la ley divina: no solo transgresión, sino una enemistad activa en contra de Dios. Se trata de

un problema sustancialmente irremediable por el ser humano, que necesita del poder divino actuando en su naturaleza para fortalecer su voluntad frente a la realidad ontológica del pecado.

Condición humana

Del pensamiento de White se desprende que la humanidad heredó de Adán una naturaleza contaminada por el pecado. Esto implica una inclinación innata hacia el mal y la afectación de todas las dimensiones de su ontología. Por esta razón, el ser humano tiene debilitada su capacidad de conocer y seguir a Dios. Se trata, en esencia, de un estado de completa impotencia moral y espiritual, del cual no puede librarse por sí mismo, pues se encuentra bajo el dominio de Satanás.

En este estado, el hombre no solo tiene afectada su moralidad, sino también su estructura mental y emocional. La corrupción del pensamiento impide que pueda discernir con claridad entre el bien y el mal. Esto se percibe especialmente en el creyente que, aun después de decidir cambiar su vida, continúa luchando contra las secuelas del pecado en su mente y en sus hábitos. Finalmente, esta condición de pecado destruye la esencia del hombre como portador de la imagen de Dios, que originalmente, antes de la caída, reflejaba.

Al analizar la cautividad del pecado y el libre albedrío en el contexto de la condición humana, se percibe una transformación en la naturaleza humana tras la caída. La decisión voluntaria de Lucifer y de Adán de dar curso al principio de maldad y transgredir la ley de Dios produjo una alteración, no solo en su estado moral, sino también en la estructura misma del libre albedrío de sus descendientes. Mientras que la humanidad original poseía una capacidad plena para elegir entre el bien y el mal, la naturaleza caída implica una voluntad debilitada, sujeta a la esclavitud del pecado.

Ellen G. White enfatiza la profundidad de esta cautividad al describir el pecado como un principio arraigado en la condición humana, imposible de superar mediante esfuerzos meramente humanos. La incapacidad de restaurar la voluntad por medios propios subraya la necesidad de la intervención divina a través del Espíritu Santo. Como lo expresa el apóstol

Pablo, la lucha entre la ley del pecado y la ley espiritual pone de manifiesto una tensión constante en la experiencia del creyente, quien, a pesar de sus esfuerzos por seguir la justicia, enfrenta la persistente realidad de una naturaleza inclinada al mal.

En este sentido, la restauración del libre albedrío es un proceso progresivo que solo puede llevarse a cabo mediante la obra redentora de Cristo y la acción regeneradora del Espíritu Santo. Aunque el ser humano puede desarrollar hábitos espirituales y resistir el pecado, la tendencia al mal permanece latente hasta la glorificación.

¿Qué sucederá con el pecado?

Ellen G. White afirma que el pecado y los pecadores impenitentes serán finalmente destruidos en la segunda muerte. Esto responde a lo que Dios es: justicia y misericordia. En otras palabras, él no puede permitir que el pecado se perpetúe. Como se mencionó anteriormente, el pecado es contrario a Dios y, por lo tanto, no puede continuar existiendo en el universo restaurado.

En este sentido, se observa que la paga final del pecado es la muerte, y la destrucción definitiva será el destino de quienes hayan rechazado la salvación ofrecida por Dios. White también señala que el castigo varía en duración e intensidad, de acuerdo con las obras de cada individuo; sin embargo, el destino final es la segunda muerte. Así, el olvido eterno es lo que aguarda al pecado y a los pecadores.⁷⁸

⁷⁸ White, *The great controversy*, 544.



5. Una mirada teológica al poemario mítico de Rafael Obligado

A Theological Reading of Rafael Obligado's Mythic Poetry

Daniel Oscar Plenc

Centro de Investigación White
Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
daniel.plenc@uap.edu.ar

Recibido: 2 de noviembre de 2024

Aceptado: 2 de julio de 2025

Doi: <https://doi.org/10.56487/v5dtqc42>

Resumen

En un nuevo esfuerzo, tal vez típico del autor de este trabajo, se propone aquí un sencillo análisis teológico de una obra literaria nacional. En este caso, se observan alusiones al ámbito de lo sagrado en la obra del poeta Rafael Obligado acerca de las leyendas argentinas. Se impone antes una breve reseña de la vida y la obra de Obligado, así como una idea de su aporte estético a la literatura argentina.¹

Palabras claves

Leyendas argentinas — Rafael Obligado — Poesía — Religiosidad popular — Lenguaje sagrado — Misticismo — Teología y literatura

Abstract

In a new effort, perhaps characteristic of the author of this work, a simple theological analysis of a national literary piece is presented here. In this case, references to the realm of the sacred are observed in the work of the poet Rafael Obligado concerning Argentine legends. Before proceeding, it is necessary to provide a brief overview of Obligado's life and work, as well as an outline of his aesthetic contribution to Argentine literature.

¹ Rafael Obligado, *Poesías completas*, 1.ª ed. (Buenos Aires: Editorial Sopena Argentina, 1951).



Keywords

Argentine legends — Rafael Obligado — Poetry — Popular religiosity — Sacred language — Mysticism — Theology and literature

¿Quién fue Rafael Obligado? ¿Cuál es la importancia de su obra poética?

Rafael Obligado escribió poesía gauchesca en lengua culta, y lo hizo de manera brillante. Nació el 27 de enero de 1851 en Buenos Aires. Pasó su niñez y adolescencia en una estancia ubicada en la Vuelta de Obligado, sobre la margen derecha del río Paraná, en el partido de San Pedro, al norte de la provincia de Buenos Aires, Argentina, de la que se alejó con nostalgia. A ese paisaje pampeano, bucólico en su sentir, le dedicaría buena parte de su obra poética.

Rafael Obligado prefirió la tarea literaria a sus estudios en la Facultad de Derecho de la capital argentina. La publicación de sus *Poesías* lo catapultó a la fama entre los poetas de Hispanoamérica. A fines de 1919, Obligado se trasladó a Mendoza en procura de un clima que pudiera ayudar a su salud menguada, lo cual no ocurrió: falleció en esa capital provincial el 8 de marzo de 1920.

El poeta manifestó un profundo amor por su patria, por el paisaje campero y las leyendas populares, e hizo de estos tópicos el centro de su quehacer compositivo. Su producción combina sensibilidad emotiva, representación paisajística y dominio de la poesía, situándose a la altura de los clásicos de la literatura universal. Entre sus obras fundamentales se encuentran *El Negro Falucho*, *Ayohuma*, *La luz mala*, *El yaguarón*, *Los horneros* y, considerada su obra cumbre, *Santos Vega*.

Rafael Obligado integró la llamada “Generación del 80”, de cuya pluma surgieron tanto poemas patrióticos como textos intimistas, con un talento especial para recrear leyendas y mitos.²

² Juan Carlos Martini Real, ed., *Los mejores poemas de la poesía argentina*, 1.^a ed. (Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1976), 24.

Una mirada teológica a Leyendas argentinas de Rafael Obligado³

*Santos Vega*⁴

*Santos Vega el payador,
aquel de la larga fama,
murió cantando su amor
como el pájaro en la rama.*

*(Cantar popular)*⁵

En *El alma del payador*, Rafael Obligado alude a la dimensión humana del gaucho argentino. Lo compara con “una sombra doliente”, con una “melancólica sombra” que deambula por la pampa “con el afán de su pena”. Su mirada, sin embargo, no es puramente humanista, pues evoca al canto gauchesco como “una oración de ternura”. Ya ausente de esta vida, Santos Vega continuó en el imaginario popular en la asombrosa exclamación: “¡El alma del viejo Santos!”.

En *La prenda del payador*, una mujer escucha al gaucho cantor “llena de amante tristeza”. Es que Santos Vega era un alma triste: “¡Y la doliente guitarra que suele hacerte llorar!”. En *El himno del payador*, Santos Vega se expresa en un lenguaje sagrado, aunque con pensamiento profano:

Si jamás independiente
veo el suelo en que he cantado,
no me entierren en sagrado
donde una cruz me recuerde:

³ Los poemas de Rafael Obligado sobre las leyendas argentinas fueron datados por el autor de la siguiente manera: *Santos Vega* (1883), *La luz mala* (1883), *La Mula Anima* (1892), *La Salamanca* (1893), *El cacuí* (1894), *El yaguarón* (1905).

⁴ Martini real, *Los mejores poemas de la poesía argentina*, 95-108. Véase Rafael Obligado, *Leyendas argentinas* (Montevideo: Bolsa de los Libros, 1920), 13-32. Santos Vega es un mito tradicional, cuyo protagonista es un famoso gaucho payador de la pampa argentina que se convirtió en leyenda. Véase Ana Cristina Misenta, “Estudio preliminar”, en: Rafael Obligado, *Santos Vega*, 1.^a ed. (Buenos Aires: Greisen Media, 2010), 3-5.

⁵ Obligado, *Poesías completas*, 95.

¡entiérrenme en campo verde
donde me pise el ganado!

En sus momentos finales, “era ya Vega una sombra que allá en la noche se hundía...”. La muerte de Santos Vega se describe en *La muerte del payador*: “Dormido está Santos Vega, aquel de la larga fama”. Llegó a su fin en soledad:

Y dijo: —Entre los que están
no tengo ningún amigo,
pero, al fin, para testigo
lo mismo es Pedro que Juan.

La payada final lo confrontó con “Juan Sin Ropa (se llamaba Juan Sin Ropa el forastero)”. Luego partió con una sola pena de amor: “Adiós, mi única alegría, dulce afán de mi existir”. Extinto ya Santos Vega, se atribuye al engañador satánico su derrota postrera:

—Y si cantando murió
aquel que vivió cantando,
fue —decía suspirando—
porque el diablo lo venció.

*La luz mala*⁶

La luz mala es otro poema inmortal cuyo inicio induce directamente al lector en un contexto bucólico: “Larga tropa de carretas atraviesa la llanura bajo la eterna hermosura de los radiantes planetas”. Aquella inmensa región aparecía “llena de mística unción...” y, además, postrada “como en perpetua oración”. En medio de esos misterios atemorizantes del campo,

⁶ Obligado, *Poesías completas*, 108-110; Obligado, *Leyendas argentinas*, 59-62. Santos Vega se divide en cuatro cantos: *El alma del payador*, *La prenda del payador*, *El himno del payador*, y *La muerte del payador*. La enciclopedia digital Wikipedia registra que *La luz mala* es una de las leyendas más famosas de Argentina y Uruguay, la cual describe la aparición nocturna de una luz brillante que flota a poca altura del suelo y puede permanecer inmóvil o desplazarse. Véase Wikipedia, s. v. “Luz mala”, acceso el 3 de junio de 2025, https://es.wikipedia.org/wiki/Luz_mala.

surge la extraña llamarada: “Y cada uno se persigna, murmurando: —¡La luz mala!”.

¿Quién es ese maligno resplandor? La explicación poética presupone la inmortalidad del alma:

Es el alma de un hermano,
que, desterrada del cielo,
solitaria y sin consuelo
vaga errante por el llano;
un espíritu cristiano
de crueles ansias lleno,
que, de la noche en el seno,
nos ha pedido otras veces
una cruz y algunas preces
que lo tornen justo y bueno.

Así dicen, y entretanto,
esquivando sus destellos,
rezan juntos todos ellos,
olvidados ya del canto...

El sesgo sagrado del relato legendario resulta evidente y reiterado, aunque al mismo tiempo deja entrever cierta ambigüedad de ideas respecto de lo malo y lo bueno. Así se dirige el poeta al antiguo pueblo argentino:

¡Cantad himnos al destino,
y cuando en noche serena
brille una luz, no os dé pena,
no temáis, criollos, por eso,
que en las vías del progreso,
la luz mala es luz buena!

*La Mula Ánima*⁷

En esta nueva leyenda nacional, Rafael Obligado presenta a un anciano serrano montado en una mula:⁸

Lleva aquel viejo en el alma
la triste música interna
de los recuerdos: los besos
de las ternuras maternas,
el dulce abrazo infinito
y el largo ¡adiós! de su prenda...

En su juventud, aquel gaucho combatió en todas las guerras de la patria: “Y era tan fiel en amores como atrevido en la guerra”. Pero la desgracia lo aguardaba en la ingratitud de su compañera, en un escenario cargado de imágenes de lo sagrado —dentro de su comprensión de lo sobrenatural—:

Tiene este viejo una enjundia
que ni el demonio la tuesta,
y donde asoma un peligro
es para hollarlo una fiera.
De la espantosa Mula Ánima
tantos horrores le cuentan,
que, por hallarla a su paso
y refrenarle las riendas,
hizo a la Virgen del Valle
esta sencilla promesa:

⁷ Obligado, *Poesías completas*, 110-114; Obligado, *Leyendas argentinas*, 39-44.

⁸ La leyenda del Alma Mula, difundida en el norte y el centro de la Argentina, trata de una mujer transformada en mula por haber tenido relaciones amorosas con un sacerdote. La mula correteaba de noche por los campos, rebuznando y lanzando fuegos fatales. Véase TestimoniosBA, “La Mula Ánima”, acceso el 3 de junio de 2025, <https://www.testimoniosba.com/2022/09/08/la-mula-anima/>. En otros casos, se refiere a relaciones incestuosas; véase Wikipedia, s. v. “Alma mula”, acceso el 3 de junio de 2025, <https://es.wikipedia.org/wiki/Almamula>.

—Haz que la encuentre, y de alfombra
pondré a tus plantas de reina
este mi poncho, tejido
por mi finada la prenda.⁹

Pero las apariencias engañan. Aquella viuda religiosa resultó ser una mula maldita. Así explica el poeta el porqué de ese dramático cambio:

—Mas, cuando pasa de día,
como esta vez, se presenta
de viuda, toda enlutada,
en dirección de una iglesia...

—¡Ah, qué mujer! —persignándose
murmura al cabo la abuela...

—Fue tan loca y sinvergüenza,
que se enredó con un cura
para curarse de ausencias.
Dios, el gran Dios, la maldijo
hiriéndola con su diestra,
y echó su ánima a penar
por las quebradas desiertas.
Convertida en esa mula
que en la noche se pasea,
que de ojos, boca y narices
arroja llamas siniestras.
Por un decreto divino

⁹ Existe una Virgen del Valle que los españoles trajeron a Venezuela en 1530, trasladada luego a la Isla de Margarita. La Virgen del Valle es una advocación de la Virgen María (en la concepción católica romana), considerada patrona en muchos lugares de España e Hispanoamérica (Argentina y Venezuela). En la Argentina existe una Virgen del Valle en la Diócesis de Catamarca, con una catedral Basílica en la capital provincial. Se atribuye su aparición a los años 1618-1620 en una gruta cercana. Es posible que Obligado haga referencia a esta pretendida aparición. Véase Wikipedia, s. v. “Virgen del Valle”, acceso el 28 de agosto de 2024, https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_del_Valle.

lleva colgando las riendas,
hasta que un hombre muy hombre,
por redimirle la pena,
con fuerte brazo y fe santa
la refrene en su carrera.

La narrativa mítica, colmada de engaños y falsedades, está inmersa en un lenguaje religioso. El gaucho guerrero descubrió finalmente que la Mula Ánima no era otra que su prenda:

Hizo a la Virgen del Valle,
como a sus jefes, la venia...
Pero en mujer convertida...
¡Y era su novia, la prenda!

Se echó a llorar como un niño
el de las lides de América...
Mientras, la Virgen del Valle
bajó ceñida de estrellas.
Él le tendió como alfombra
su rico poncho de hojuelas,
y ella, posada un instante
para aceptar la promesa,
volvióse al cielo llevando
purificada en su esencia,
un alma mísera, indigna,
pero que ha amado en la tierra.

*La Salamanca*¹⁰

La conocida leyenda de la Salamanca es descrita por Obligado como un lugar horrendo:¹¹ “¡La Salamanca! Antro oscuro de quiméricas fantasmas...”. Los calificativos son impactantes: “¡mansión de horror!”, iluminada con “malditas luces malas”, donde deambula “algún duende”, con “un hervor del abismo”, al que ascienden las “brujas”, “que hierve a un fuego rojizo”. Todo ocurre “en infernal remolino”.

A este paisaje espantoso se acerca “un criollo joven y hermoso”, atraído “por la música celeste”, hasta precipitarse en el abismo: “Y allá las brujas gritaron”. El poeta describe así la dramática escena:

A esta voz, rompiendo el muro,
se apareció el Diablo antiguo,
largo y flaco, hediendo a azufre,
hombre y sierpe a un tiempo mismo.
—¿Qué desea el que me busca?
—ronco y grave al joven dijo—.
El amor de las mujeres,
el caballo que yo envidio,
echar suerte con la taba,
buen ojo para el cuchillo,
a la mula más bellaca
montarla de un solo brinco,
y darte el alma por todo.

Se trata, en definitiva, de la antigua idea de la entrega del alma al diablo en busca de su favor. El poema identifica con claridad al diablo con Satán y, paradójicamente, coloca en lo profundo de ese abismo el símbolo sublime del cristianismo: “Y en el fondo, en un altar, la dulce imagen de Cristo”.

¹⁰ Obligado, *Poetas completas*, 114-117; Obligado, *Leyendas argentinas*, 33-38. El poema se encuentra dividido en dos secciones.

¹¹ La leyenda de la Salamanca hace referencia al pacto con el diablo que se realiza en ese lugar mítico subterráneo. Véase “La Salamanca de Rafael Obligado”, acceso el 3 de junio de 2025, <https://textosliterariospaoladiaze.blogspot.com/p/leyenda.html>.

La descripción de la escena adquiere tintes sacrílegos: el engañador lo insta a escupir y derribar “al odiado, al crucifijo”. El joven fue condenado por su ambición y blasfemia, y termina cayendo “a las brujas y a Satanás, al abismo”.

En síntesis, el poemario acepta lo trascendente y utiliza un lenguaje cristiano, sin olvidar que la fuente es legendaria.

*El cacuí*¹²

La difundida leyenda selvática del cacuí relata la “encarnación de una joven en un pájaro nocturno que llora sus culpas y cuya leyenda ha inspirado a muchos poetas”.¹³

Es casi insoslayable la transcripción de la primera estrofa del poema de Obligado:

Por donde Salta limita
con Tucumán y Santiago...
dijo un payador porteño,
que andaba entre ellos buscando...
ensueños y encantos.

La leyenda refiere a una “prenda”, una “niña” o “moza” muy sobreprotegida por su padre: “Lo que es su padre, la cuida como reliquia de santo”. Supuestamente, ambos vivían en una casa del barranco:

De su aposento salían
como gemidos muy largos,
y desde entonces, librarla
de su prisión he jurado.

—Más sabe el diablo por viejo
que por su ciencia de diablo.

¹² Obligado, *Poesías completas*, 118-124; Obligado, *Leyendas argentinas*, 49-57.

¹³ J. G. Noguín, *Mitología universal ilustrada: dioses, héroes, leyendas, supersticiones*, 2.^a ed. (Buenos Aires: Biblioteca Cúspide, 1957), 270.

Un sargento de Güemes hizo, sin embargo, una aclaración reveladora e insospechada:

Que en la casa del barranco
no hay tal mujer, ni tal padre,
pues, lo que es ella, es un pájaro;
y el hombre aquel, que allí mora
y baja solo, es su hermano,
ánima ya, porque el pobre
anda hace un siglo penando;
y los gemidos que oíste,
no en su aposento, en un árbol,
son del cacuí que en la noche
va a sollozar a su lado.

¿Cómo se explica el misterio? Los dos hermanos no podrían haber sido más diferentes:

Eran, varón y mujer,
huérfanos ya, dos hermanos:
ella un demonio, aunque linda,
y él poco menos que un santo...

Ella era una “princesa del pago, y que era moza muy linda...”. Pero cuando su hermano trabajador tenía hambre, ella tiraba el alimento y se lo negaba: “Él le rogaba unas veces, casi a sus plantas postrado”. ¿La razón? “Pero la niña era terca, su corazón era malo...”.

Todo cambió repentinamente: “Hasta que un día...” salieron ambos a buscar colmenas. “Luego, de un gajo en el otro fueron trepando... y treparon...”. Cuando ella quiso bajar de los árboles, no pudo hacerlo. Entonces, “rompió de súbito en llanto... Voces de angustia y espanto”.

El poema continúa:

Entre asombrada y medrosa,
vió [sic] disminuir su tamaño,
que emplumecía su cuerpo
y que eran alas sus brazos;
y de mujer, en un ave
viendo su ser transformado,
abrió las alas primero,
hizo en el aire un ensayo,
y, resumiendo en un grito
todo el horrible pasado,
todo el dolor de su culpa,
todo su acerbo quebranto,
se hundió volando en las selvas...

El veterano narrador concluye la leyenda mostrando los frutos amargos de la ingrata crueldad de un hermano hacia otro; en parte, como un símbolo de las luchas intestinas que desgarraron por tanto tiempo el país “porque no supimos ser hermanos”:

Ese que gime en el bosque
es el cacuí solitario;
y mientras sufra la patria
tanto martirio, paisanos,
y nuestros ranchos no sean
algo más que pobres ranchos.
¡Ay! ¡Porque nunca supimos,
a nuestra vez, ser hermanos,
se oirá ese grito, ese lloro,
ese clamor desgarrado!

*El yaguarón*¹⁴

¡Quién dijera, al verle ahí
tan apacible y rendido,
que este Paraná querido
tuviera infamias en sí!
Todo en el mundo es así:
la belleza, de luz plena,
la niñez y la azucena;
todo en cieno se convierte,
a todo arroja la muerte
el polvo de que está llena...

Cuenta la leyenda que la hermosa lavandera Juana María bajaba la barranca para lavar ropas ajenas:¹⁵ “Un lío de ropa blanca en la cabeza traía”. Los mozos la veían con ojos encendidos: “La santa naturaleza bendice en ella el trabajo”.

Lo que Juana María no advirtió es que algo extraño revoloteaba en el agua. “No ve que el río aquel día tiene extraños movimientos” y que “bajo las aguas, dos ojos la miran fijos y hambrientos”. El río corre como siempre, “y en él la forma indecisa de un monstruo se balancea”; “vago llega desde el fondo un ronco bramar de fiera...”. Juana quiso huir, pero no pudo. “Salta del río, la alcanza, la derriba, se abalanza...”.

La naturaleza permaneció inmutable e indiferente porque lo bello puede trocarse en tragedia en un solo instante.

A poco, manso y sereno
quedó el río indiferente,
y sólo huyó, en la corriente,

¹⁴ Obligado, *Poesías completas*, 124-126; Obligado, *Leyendas argentinas*, 45-48.

¹⁵ El poema narra la muerte trágica de una lavandera llamada Juana María a orillas del río Paraná. El yaguarón es un gran felino acuático que salta del agua y arrastra a la mujer al río. Véase “El yaguarón Rafael Obligado”, acceso el 3 de junio de 2025, <https://es.scribd.com/doc/263526248/El-Yaguaron-Rafael-Obligado>.

una gran mancha de cieno.
Siguió el bosque, siempre ameno,
su eterna y rítmica pieza;
siguió dando a la belleza
el jilguero sus canciones,
y echando sus bendiciones
la santa naturaleza.

Una suma de lo expuesto

Es verdad que Rafael Obligado gustó sobremanera de tres tópicos poéticos: *el país, la naturaleza y los mitos populares*, los cuales se entrelazan en su obra. Sobre la patria no se detiene demasiado en los poemas míticos, salvo en el clamor por la unidad social, contra la pobreza y la precariedad. Para el poeta, la naturaleza posee hermosura y belleza; en ella percibe una dimensión casi mística y misteriosa. Es querida y santa, capaz de bendecir a quienes trabajan.

La mitología gauchesca de Obligado revela, además, un contraste entre la finitud de lo humano y la grandeza de lo religioso. Su imaginería es por momentos sagrada y por momentos fantasmagórica.

La mirada poética sobre la existencia del hombre lo muestra doliente, triste, solitario, vencido, sombrío, casi como un alma en pena. Su muerte es descrita como un sueño, un encuentro entre la extinción, el polvo y el olvido. Ahora bien, lo sagrado atraviesa todo el poemario, y lo religioso está presente a cada paso. Los poemas hablan de oración, rezos y preces, del espíritu cristiano. Algo así (ya se ha dicho) como un lenguaje sagrado con pensamiento profano.

Los símbolos evocan una religiosidad popular, a veces espectral. Por un lado, la cruz, la unción, la promesa y el persignarse; lo bueno y lo malo; la iglesia y el cura; el crucifijo, Dios y Cristo; lo santo, el alma y la fe; el cielo y hasta la Virgen del Valle. Por otro lado, aparecen Satanás, el diablo, el demonio y el abismo, los duendes, las brujas y los monstruos.

Las leyendas argentinas, en la obra poética de Rafael Obligado, se mueven entre la miseria del hombre, el misticismo de lo natural y un

lenguaje sagrado que da lugar al misterio y la fantasía de lo telúrico, lo sobrenatural e, incluso, lo perverso. Poco, sin embargo, puede extraer la teología de la mitología, el misticismo y la leyenda.



ENSAYOS



1. João Batista: modelo de vida para os cristãos da atualidade

Adolfo Suárez

Seminário Adventista Latinoamericano de Teologia

Brasília, Brasil

adolfo.suarez@adventistas.org

Recibido: 10 de agosto de 2024

Aceptado: 1 de diciembre de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/089zrk41>

Introdução

Na vida cristã precisamos ter modelos que sejam nossa referência na caminhada rumo à pátria celestial. Estes modelos podem oferecer um padrão de conduta, exemplificando em sua vida como viver a fim de fazer a vontade do Pai celestial. E onde encontrar esse tipo de pessoas? Podemos encontrá-las na Bíblia. Assim, em lugar de encher nossa mente com histórias de pessoas de nossa sociedade que não são dignas de imitação, procuraremos nas Sagradas Escrituras homens ou mulheres que iluminem nossa caminhada e nosso preparo para a cidadania da nova terra.

A Sagrada Escritura “apresenta muitos nobres exemplos de homens cujo caráter foi formado sob direção divina; homens cuja vida foi uma bênção a seus semelhantes, e que estiveram no mundo como representantes de Deus”.¹ Assim, neste trabalho faremos um exercício simples: procuraremos na Palavra o registro da vida de uma pessoa digna de ser tomada como modelo, João Batista. Com a ajuda de textos bíblicos, comentários de Ellen G. White e apoio de diversos teólogos, abordaremos características do homem de quem o próprio Jesus Cristo disse: “Entre os nascidos de mulher, não apareceu ninguém maior do que João Batista” (Mt 11,11).

¹ Ellen G. White, *Educação*, 9ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003), 51.



João Batista foi precursor do Messias, e teve a responsabilidade de preparar o povo para a vinda de Jesus; para tanto, proclamou a necessidade do perdão dos pecados e ofereceu um batismo que simbolizava o arrependimento. O seu ministério incluiu algo espetacular: o batismo de Jesus no rio Jordão, onde deu testemunho de que Jesus era o enviado de Deus. Após uma vida de entrega, submissão e humildade, João foi preso e decapitado por Herodes Antipas aproximadamente em 29 d.C., enquanto Jesus ainda estava exercendo seu ministério.²

De acordo com Lucas 1,7.11-13, “o nascimento de João Batista — que aconteceu cerca de três meses antes do de Jesus — foi resultado da intervenção divina direta e assinalou um importante evento na história da redenção humana.”³ Paul Gardner descreve o episódio desta maneira:

Um sacerdote chamado Zacarias e sua esposa Isabel, a qual era estéril, viviam na região montanhosa ao sul de Jerusalém. Eram ambos bem idosos e tinham uma vida devotada aos mandamentos de Deus. Durante uma das semanas nas quais Zacarias ministrava em Jerusalém, recebeu o raro privilégio de oferecer incenso no Templo, um ato que simbolizava as orações do povo judeu. Enquanto Zacarias cumpria sua tarefa, um anjo lhe apareceu e anunciou que suas orações haviam sido respondidas, pois Isabel teria um filho. O texto não diz explicitamente que o casal pedia um filho, embora seja razoável pensar que sim. Lucas, entretanto, menciona que o povo do lado de fora do Templo orava, e sabemos que um dos elementos mais importante na oração do povo judeu era a esperança de que Deus lhes enviaria a salvação. As palavras que o anjo proferiu a seguir deixaram claro que Deus estava prestes a atender a ambos os pedidos. Com efeito, seria mediante um filho dado a Zacarias e a Isabel que o estágio final do plano da salvação seria colocado em andamento.⁴

E de forma bela e sucinta, Ellen G. White complementa:

Antes do nascimento de João, o anjo dissera: “Será grande diante do Senhor, e não beberá vinho, nem bebida forte, e será cheio do Espírito Santo”. Lc 1:15. Deus chamara o filho de Zacarias para uma grande obra, a maior já confiada a

² Walter A. Elwell, *Baker encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997), s. v. “John the Baptist”.

³ Paul, Gardner, *Quem é quem na Bíblia Sagrada: a história de todas as personagens da Bíblia* (São Paulo: Vida, 2005), 518.

⁴ *Ibid.*, 518-519.

homens. A fim de cumprir essa obra, precisava de que o Senhor com ele cooperasse. E o Espírito de Deus seria com ele, caso desse ouvidos às instruções do anjo.⁵

Lucas nos informa que “o menino crescia e se fortalecia em espírito. E viveu nos desertos até o dia em que havia de manifestar-se a Israel” (Lc 1,80). O tempo de sua manifestação chegou. Sendo já adulto, começou seu ministério. É deste João Batista envolvido em preparar as pessoas para o aparecimento do Messias que aprendemos preciosas lições para o nosso estilo de vida contemporâneo.

Santidade

“Herodias odiava João Batista e queria matá-lo, mas não conseguia fazer isso. Porque Herodes temia João, sabendo que era homem justo e santo, e o mantinha em segurança. E, quando o ouvia, ficava perplexo, embora gostasse de escutá-lo” (Mc 6,19-20). Ao reconhecer sua justiça e santidade, Herodes sabia e admitia que João não apenas era inocente de qualquer crime, mas era também uma pessoa excelente, sendo justo, ou seja, aprovado por Deus, e também era santo, isto é, “um homem de conduta correta, separado e consagrado para o serviço de Deus”.⁶

João Batista fora chamado para ser o mensageiro de Jeová; ele deveria “imprimir” nas pessoas uma “nova direção aos pensamentos”. Ele deveria impressioná-las “com a santidade dos reclamos divinos”.⁷ Ora, se ele fora chamado para exercer uma obra de santidade, então ele próprio deveria ser santo. João Batista era um santo homem de Deus.

Você e eu temos que ser santo porque precisamos “ser um templo para a presença do Espírito de Deus”.⁸ Ser santo significa “separado, piedoso, moral e eticamente correto, uma pessoa favorecida por Deus por causa

⁵ Ellen G. White, *O Desejado de todas as nações*, 17ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990), 100.

⁶ William Hendriksen, *Comentário do Novo Testamento: Marcos*, 2ª ed., trad. por L. Ribeiro (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014), 264.

⁷ White, *O Desejado de todas as nações*, 100.

⁸ *Ibid.*

de sua participação na santidade divina”.⁹ Assim, santo é alguém consagrado a Deus, dedicado a ele, que vive com uma conduta coerente com o Senhor, que nos convida a sermos santos: santos em nossa vida particular, em nossa vida familiar, em nossa vida profissional. Neste sentido, ser santo não é uma consecução, mas uma caminhada, um estado de vida: quando Deus nos aceita como seus filhos e filhas, ele tem uma missão para cada um de nós; e ele nos santifica para essa missão: escolhe-nos, separa-nos e dedica-nos a ele.

Domínio próprio

Porque o próprio Herodes havia mandado prender João e amarrá-lo na prisão, por causa de Herodias, mulher do seu irmão Filipe, com a qual Herodes havia casado. Pois João lhe dizia: “Você não tem o direito de viver com a mulher do seu irmão.” Herodias odiava João Batista e queria matá-lo, mas não conseguia fazer isso (Mc 6,17-19).

Na época de João Batista, “a cobiça das riquezas e o amor do luxo e da ostentação se haviam alastrado”. Além disso, “os prazeres sensuais, banquetes e bebidas, estavam causando moléstias e degeneração física, amortecendo as percepções espirituais, e insensibilizando as pessoas para o pecado”.¹⁰ As pessoas viviam como queriam, e quem quisesse ser diferente, quem quisesse viver a vontade de Deus, precisava dominar os apetites e as paixões.

Para poder viver a expectativa de Deus, João Batista aprendeu a dominar sua vida, suas inclinações. Dessa forma, ele foi capaz de se manter inabalável na sociedade, tão inabalável como as rochas e montanhas do deserto.

João Batista era disciplinado. Ele tinha um caráter firme, decidido, focado. Nada era capaz de distraí-lo da missão que tinha. Como filhos e filhas de Deus precisamos ser disciplinados: decididos, focados, inabaláveis como as rochas, firmes na missão e na caminhada para a salvação.

⁹ Russel N. Champlin, *Enciclopédia de Bíblia, teologia & filosofia* (São Paulo: Hagnos, 2013), s. v. “santos”.

¹⁰ White, *O Desejado de todas as nações*, 100.

Todos quantos querem aperfeiçoar a santidade no temor de Deus, têm que aprender as lições da temperança e do domínio próprio. Os apetites e paixões devem ser mantidos em sujeição às mais elevadas faculdades do espírito. Esta autodisciplina é essencial àquela resistência mental e visão espiritual que nos habilitarão para compreender e praticar as sagradas verdades da Palavra de Deus. É por esta razão que a temperança tem seu lugar na obra de preparação para a segunda vinda de Cristo.¹¹

Reforma

Quando João viu que muitos fariseus e saduceus vinham ao seu batismo, disse-lhes: Raça de víboras! Quem deu a entender que vocês podem fugir da ira que está por vir? Produzam fruto digno de arrependimento! E não pensem que podem dizer uns aos outros: “Temos por pai Abraão”, porque eu afirmo a vocês que Deus pode fazer com que destas pedras surjam filhos a Abraão. E o machado já está posto à raiz das árvores. Portanto, toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo (Mt 3,7-10).

A mensagem de João Batista “não era prolixa, porém concisa; não era complacente, porém perscrutadora da alma; não era bajuladora, porém assustadora, pelo menos em certo grau considerável”;¹² afinal, reformadores podem causar temor e tremor, pois sua vida costuma ser chamativa, e sua mensagem, reflexiva e confrontadora. O Batista “era um pregador da condenação iminente (ver vv. 7 e 10), uma catástrofe que só poderia ser evitada mediante uma reviravolta radical do coração e da mente”.¹³ Era necessária uma reforma drástica.

Diante da bagunça, da licenciosidade e da permissividade de seus dias, “João devia assumir a posição de reformador. Por sua vida abstinente e simplicidade de vestuário, devia constituir uma repreensão para sua época”. Ficam evidentes, então, “as instruções dadas aos pais de João — uma lição de temperança dada por um anjo do trono do Céu”.¹⁴

¹¹ *Ibid.*

¹² William Hendriksen, *Comentário do Novo Testamento: Mateus*, vol. 1, 2ª ed., trad. por V. G. Martins (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010), 245.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ White, *O Desejado de todas as nações*, 100-101.

Note que diante de uma sociedade desregrada, João Batista não fez campanha, projeto ou movimento; não fez cartaz, propaganda ou *marketing*. Ele era a campanha; ele era o projeto; ele era o movimento. Sua vida era seu discurso; antes mesmo de pregar o que as pessoas deveriam abandonar, ele já demonstrava em sua vida a mudança que deveria ocorrer. Antes mesmo de pregar como as pessoas deveriam viver, ele já demonstrava em sua vida o modo correto de vida.

E quando tudo isso começou? Sua vida como reformador começou antes de seu nascimento, com a mensagem do anjo para seus pais, que a levaram a sério. E desde a infância eles inculcaram no menino João a disciplina e o espírito do reformador. Ellen G. White afirma que “na infância e mocidade, o caráter é extremamente impressionável. Deve ser adquirido então o domínio próprio”, pois “exercem-se, no círculo de família, ao redor da mesa, influências cujos resultados são duradouros como a eternidade”.¹⁵

Essa afirmação deveria fazer-nos pensar no seguinte: As características do domínio próprio e de ser um reformador não se cultivam na vida adulta; suas raízes estão na infância. Isso quer dizer que se quisermos pessoas disciplinadas e com perfil de reformador, como João Batista, precisamos começar esse trabalho nos lares. Por que?

Acima de quaisquer dotes naturais, os hábitos estabelecidos nos primeiros anos decidem se a pessoa será vitoriosa ou vencida na batalha da vida. A juventude é o tempo da sementeira. Determina o caráter da colheita, para esta vida e para a outra.¹⁶

João Batista era um reformador e isso começou na infância. Ser um reformador significa mostrar na vida as mudanças que queremos que aconteçam na igreja e na sociedade; ser um reformador significa repreender o mau comportamento com o poderoso sermão de uma vida guiada pela vontade de Deus.

¹⁵ *Ibid.*, 101.

¹⁶ *Ibid.*

Conciliação

Ele converterá muitos dos filhos de Israel ao Senhor, seu Deus. E irá adiante do Senhor no espírito e poder de Elias, para converter o coração dos pais aos filhos, converter os desobedientes à prudência dos justos e habilitar para o Senhor um povo preparado (Lc 1,16-17).

As palavras de Lucas remontam às palavras do profeta Malaquias (4,5-6), aplicadas a João Batista por um “anjo do Senhor (Lc 1,11). O profeta Malaquias adverte que, como resultado dos casamentos mistos (Ml 2,11) e o divórcio fácil (2,14), as relações familiares haviam se corrompido.¹⁷ Essa situação prevalecia na época de Cristo, “como se pode entender claramente à luz dos ensinamentos de Cristo acerca do divórcio e do segundo casamento (Mt 5,32; 19,9)”.¹⁸ Nota-se que um dos propósitos da pregação de Malaquias era advertir o povo a respeito dessa situação familiar; e a pregação de João também apontava nessa mesma direção. E por que isso era tão importante? “Com pais crentes e filhos igualmente justos emana como resultado a harmonia familiar; consequentemente também um testemunho efetivo.”¹⁹ De fato, “a vida familiar é de suma importância, e isso não só para o bem-estar físico e espiritual dos pais, mas também para a verdadeira prosperidade da nação, da igreja e da sociedade em geral”; da perspectiva espiritual, “a brecha entre as gerações é frequentemente ruíno­sa”.²⁰

Fica claro então que, ao mesmo tempo que João Batista era um reformador (o que pressupõe uma figura forte e decidida), ele também era um conciliador (o que pressupõe uma figura acolhedora). A mensagem profetizada por ele conduziria ao verdadeiro arrependimento, e, por ela, muitos se voltariam a Deus. Isto quer dizer que o precursor de Jesus exerceu papel conciliador, convencendo os israelitas a retornarem aos caminhos de seus pais, que haviam vivido grandes experiências com Deus.

¹⁷ William Hendriksen, *Comentário do Novo Testamento: Lucas*, 2ª ed., trad. por V. G. Martins (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014), 95.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 95, 96.

²⁰ *Ibid.*, 96.

Ser conciliador significa convidar as pessoas a se aproximarem do Senhor, a voltarem e se entregarem a ele, experimentando — como resultado — a conversão genuína. Do mesmo modo, os cristãos de hoje precisam exercer um papel conciliador, ensinando por palavras e exemplo a necessidade de retornar ao convívio do Pai celestial.

Estudo

“E foi assim que João Batista apareceu no deserto, pregando batismo de arrependimento para remissão de pecados. E toda a região da Judeia e todos os moradores de Jerusalém iam até ele” (Mc 1,4-5). João Batista tinha um discurso poderoso, tanto na forma quanto no conteúdo. Indubitavelmente, sua pregação tinha conteúdo sólido a tal ponto que as pessoas iam até ele para ouvi-lo, o que mostra seu profundo impacto na sociedade. Onde ele estudou? O quê ele estudou?

Ellen G. White nos informa que “segundo a ordem natural, o filho de Zacarias teria sido educado para o sacerdócio. A educação das escolas dos rabis, no entanto, tê-lo-ia incapacitado para sua obra”. Por causa disso, “Deus não o mandou aos mestres de teologia para aprender a interpretar as Escrituras. Chamou-o ao deserto, a fim de aprender acerca da natureza, e do Deus da natureza”.²¹ Em meio a uma vida quieta,

com a iluminada visão facultada pelo Espírito divino, estudava o caráter dos homens, a fim de saber como lhes chegar ao coração com a mensagem do Céu [...] Meditando e orando, na solidão, buscava preparar-se para a obra de sua vida.²²

Além do mais, “João encontrou no deserto sua escola e santuário”.²³ O profeta tinha um deserto literal, e nele desfrutava uma experiência de intenso aprendizado. No deserto, o Batista bebia da Fonte do conhecimento.

Precisamos ter nosso “deserto”, que seja nossa escola e nosso santuário. Nossa escola para fortalecer nosso intelecto, e nosso santuário para

²¹ White, *O Desejado de todas as nações*, 101.

²² *Ibid.*, 102.

²³ *Ibid.*

fortalecer nossa fé. Esse “deserto” pode ser o escritório em casa ou no trabalho, ou algum outro lugar onde diariamente possamos ler, estudar, aprofundar, escavar a verdade.

Simplicidade e abnegação

“Pois veio João Batista, não comendo pão nem bebendo vinho, e vocês dizem: Ele tem demônio!” (Lc 7,33). Ao passar boa parte do seu tempo no deserto, João Batista renunciou ao luxo e às diversões, e se acostumou à vida rigorosa dos lugares ermos que tinham dois componentes essenciais complementares: simplicidade e abnegação. Simplicidade se refere ao que é natural, frugal, despretensioso. Uma pessoa simples é alguém que tem um comportamento austero, modesto. Por outro lado, abnegação é uma vida de renúncia, uma vida sacrificada, que abre mão dos próprios interesses.

Abnegação e simplicidade são características que andam juntas. Quem é simples, é abnegado; quem é abnegado, é simples. Filhos e filhas de Deus devem ser simples e abnegados porque, como suas testemunhas e representantes, precisamos mostrar às pessoas que seguir Cristo tem altos custos: exige sacrifício, exige uma vida simples. Quem conhecia João Batista, logo no primeiro encontro percebia que ele era poderosamente simples e contagiantemente abnegado; não é por acaso que as pessoas ficavam extremamente sensibilizadas por sua pregação e sua vida.

Sociabilidade

Então as multidões perguntaram a João: O que é que devemos fazer? Também alguns publicanos chegaram para ser batizados e perguntaram a João: Mestre, o que devemos fazer? Também soldados lhe perguntaram: E nós, o que devemos fazer? E assim, com muitas outras exortações, João anunciava o evangelho ao povo (Lc 3,10.12.14.18).

Pode parecer, pelo que comentamos até aqui, que João Batista era um alienado, um ermitão, antissocial, alguém ensimesmado. Nada disso! Os textos acima mostram o profeta entre as pessoas, conversando,

interagindo, respondendo perguntas, aplicando sua pregação, muito à vontade entre todo tipo de gente. Neste sentido, Ellen G. White registra:

A vida de João não era [...] passada em ociosidade, em ascética tristeza, em isolamento egoísta. Ia de tempos a tempos misturar-se com os homens; e era sempre observador interessado do que se passava no mundo. De seu quieto retiro, vigiava o desdobrar dos acontecimentos. Com a iluminada visão facultada pelo Espírito divino, estudava o caráter dos homens, a fim de saber como lhes chegar ao coração com a mensagem do Céu. Pesava sobre ele a responsabilidade de sua missão. Meditando e orando, na solidão, buscava preparar-se para a obra de sua vida.²⁴

Tudo indica que João Batista tinha uma personalidade interessantíssima, que misturava estilo introvertido e extrovertido. Em sua introversão, ele passava longo tempo no deserto; em sua extroversão, ele se misturava com as pessoas. E observe que ele estudava o caráter das pessoas para poder prepará-las, para poder entregar as mensagens a elas. Ele estudava o caráter das pessoas com fins evangelísticos. Precisamos investir tempo estudando o caráter das pessoas, o estilo das pessoas, o comportamento das pessoas, para fins evangelísticos.

A vida de João Batista, entre o deserto e as multidões, é um tremendo puxão de orelhas a pessoas que pensam que a vida cristã se resume a morar nas montanhas, e de lá ficar criticando meio mundo. Preste atenção ao que Ellen G. White escreveu:

Deus dera a João Batista instruções para habitar no deserto, a fim de prepará-lo contra a influência dos sacerdotes e rabis, e prepará-lo para uma missão especial. A austeridade e isolamento de sua vida, porém, não eram um exemplo para o povo. O próprio João não ordenara a seus ouvintes que abandonassem seus anteriores deveres. Pediu-lhes que dessem demonstração de arrependimento pela fidelidade a Deus, no lugar em que Ele os chamara.²⁵

Portanto, a partir do exemplo de João Batista, o princípio é claro: “Não devemos renunciar à comunhão social. Não nos devemos retirar dos outros. A fim de atingir todas as classes, precisamos ir ter com elas. Raramente nos virão procurar de moto próprio.”²⁶ Uma vida antissocial, que

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 150.

²⁶ *Ibid.*, 152.

se limita ao mero convívio entre os iguais, apresenta resultados negativos, pois “os que buscam esconder sua religião [...] ocultando-a dentro de muros de pedra, perdem valiosas oportunidades de fazer bem”. Por outro lado, “por meio das relações sociais, o cristianismo se põe em contato com o mundo. Todo o que recebeu divina iluminação, deve lançar luz sobre o caminho dos que não conhecem a Luz da vida”.²⁷

A vida de João Batista, entre o deserto e as multidões, é uma tremenda inspiração.

Reverência

“Naqueles dias, apareceu João Batista pregando no deserto da Judeia. Ele dizia: Arrependam-se, porque está próximo o Reino dos Céus” (Mt 3,1). A mensagem apresentada por João era solene: apelava ao arrependimento do pecado, antecipando a missão do Messias, descrita em Mt 1,21: “Ele salvará o seu povo dos pecados deles.” Na língua grega, idioma do Novo Testamento, “o arrependimento implicava tradicionalmente uma mudança de mente ou de atitude, mas, sob a influência do Antigo Testamento, assumiu também o sentido de uma mudança de ação”.²⁸

Esta combinação de mudança mental e comportamental significa que João estava pedindo aos seus ouvintes que mudassem o seu modo de vida como resultado direto de uma mudança radical de pensamento e de atitude em relação ao pecado e à justiça. Um apelo tão pleno resultava da crença de que uma nova época da história mundial estava a despontar; afinal, o Messias estava às portas; o Reino estava chegando.²⁹

Desta forma, “num misto de respeito e regozijo, [João] examinava nos rolos dos profetas as revelações da vinda do Messias — a Semente prometida que haveria de esmagar a cabeça da serpente”.³⁰ O que tanto acalentara o coração do povo de Deus, finalmente se cumprira. “Agora chegara

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Craig Blomberg, *Matthew*, NAC 22 (Nashville, TN: Broadman, 1992), 73.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ White, *O Desejado de todas as nações*, 103.

o tempo. No palácio do monte de Sião senta-se um governador romano. Segundo a firme palavra do Senhor, o Cristo já nascera.”³¹

João Batista encarava sua missão com profundo respeito, e seu Deus com profunda reverência. Para ele, as palavras de Deus a Moisés, também ditas no deserto, tinham significado especial.

Filhos e filhas do Pai celestial devem olhar com solenidade os tempos que vivemos, e com profundo respeito ao Deus soberano. A missão deve ser encarada com alegria, mas sempre lembrando da reverência que devemos dedicar ao Senhor da missão. “A humildade e a reverência devem caracterizar o comportamento de todos os que vão à presença de Deus. Em nome de Jesus podemos ir perante ele com confiança”, assegura Ellen G. White; mas em seguida adverte: “Não devemos, porém, aproximar-nos dele com uma ousadia presunçosa, como se ele estivesse no mesmo nível que nós outros.” E a mensageira do Senhor completa:

Deus deve ser grandemente reverenciado; todos os que em verdade se compenetraram de Sua presença, prostrar-se-ão com humildade perante ele, e, como Jacó, ao contemplar a visão de Deus, exclamarão: “Quão terrível é este lugar! Este não é outro lugar senão a casa de Deus; esta é a porta dos Céus.”³²

Deus nos fala em dias comuns, falando com pessoas comuns, mas ele não é um ser comum. Ele é Deus, e nós nunca devemos perder o senso de sua grandeza, de sua glória, de sua majestade, soberania, poder e santidade. Ele é um ser santo, e deve ser respeitado como tal. Além disso, as coisas dele são sagradas: sua Palavra escrita, seu templo, seus símbolos.

Estamos a serviço de um Deus santo, servindo sua igreja. E se espera que sejamos reverentes, sempre.

Singularidade

“Usava João vestes de pelos de camelo e um cinto de couro; a sua alimentação eram gafanhotos e mel silvestre” (Mt 3,4). As vestes ascéticas de João Batista têm como modelo as de Elias, descritas em 2 Reis 1,8, a

³¹ *Ibid.*

³² Ellen G. White, *Patriarcas e profetas*, 12ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991), 255-256.

quem João também se assemelha no seu aparecimento repentino, na sua vida solitária, na sua mensagem intransigente e no seu eventual confronto com o “rei” e a sua esposa.³³

O “figurino” singular do Batista nos faz pensar em pelo menos três conceitos essenciais, aplicáveis para nós, pessoas da atualidade.³⁴ Em primeiro lugar, um ser humano pode ser a sua mensagem. As roupas do profeta são símbolo de algo muito maior: ele pretendia apresentar um exemplo de severo autocontrole como um contraste marcante com o luxo e a autoindulgência daquela época. De fato, há força moral numa roupa distinta, modesta, simples, bem como há uma mensagem positivamente marcante numa postura austera, sóbria. Isto mostra o poderoso sermão de uma vida correta.

Em segundo lugar, o ser humano é poderosamente influente. Pessoas têm diversas ocupações, com impactos diversificados. Entretanto, o ser humano é mais do que a sua atividade. O que ele é, é mais importante do que o que ele faz. A sua influência inconsciente é mais eficaz do que a sua influência consciente. Por isso, é razoável pensar que se João Batista não tivesse dito nada, mesmo assim teria pregado o arrependimento pelas suas roupas e pela sua comida, pelo seu estilo de vida. Daí decorre o dever de fazer do nosso vestuário e dos nossos hábitos a simples expressão de nós mesmos.

Finalmente, em terceiro lugar, o ser humano deve cuidar bem de si mesmo a fim de exercer a melhor influência possível. Foi exatamente isso que João fez: ele colocou seus hábitos diários em severa auto-restrição; reduziu suas roupas e alimentos aos limites mais estreitos. E isso porque ele inteligentemente colocou diante de si um objetivo preciso: preparar o caminho do Messias. A postura do Batista nos faz pensar que um ser humano nunca é o seu verdadeiro eu enquanto permite que a sua influência pessoal seja um mero acidente. A maioria das pessoas apenas influencia por acaso. Todavia, pessoas nobres e diferenciadas

³³ Richard T. France, *The Gospel according to Matthew: An introduction and commentary* (Leicester: InterVarsity, 1985), 96.

³⁴ Baseado em Henry D. M. Spence-Jones, ed., *St. Matthew*, vol. 1, *The Pulpit Commentary* (New York: Funk & Wagnalls, 1909), 99.

— que são a minoria — decidem influenciar, decidem como vão influenciar e colocam-se em restrições sagradas para potencializar sua influência.

João Batista era singular, único. Mas sua singularidade, em vez de torná-lo alguém estranho, esquisito, o tornava alguém atrativo. Ellen G. White afirma que “o singular aspecto de João fazia a mente dos ouvintes reportar-se aos antigos videntes. Nas maneiras e no vestuário, assemelhava-se ao profeta Elias”; e acrescenta: “Com o espírito e poder deste, denunciava a corrupção nacional, e repreendia os pecados dominantes. Suas palavras eram claras, incisivas, convincentes. Muitos acreditavam que fosse um dos profetas ressuscitado.” E qual o resultado? “Toda a nação se comoveu. Multidões afluíam ao deserto.”³⁵

Ser singular significa ser diferente, inigualável, incomparável. O fiel filho e filha de Deus não pode ser mera cópia de outro; deve ser alguém especial, não a ponto de ser excêntrico, bizarro, mas a ponto de ser ímpar e sui generis. Como João Batista.

Humildade

Este foi o testemunho de João, quando os judeus lhe enviaram de Jerusalém sacerdotes e levitas para lhe perguntarem: quem és tu? Ele confessou e não negou; confessou: eu não sou o Cristo. Então, lhe perguntaram: quem és, pois? És tu Elias? Ele disse: não sou. És tu o profeta? Respondeu: não. Disseram-lhe, pois: declara-nos quem és, para que demos resposta àqueles que nos enviaram; que dizes a respeito de ti mesmo? Então, ele respondeu, “eu sou a voz do que clama no deserto: Endireitai o caminho do Senhor, como disse o profeta Isaías”.

Ora, os que haviam sido enviados eram de entre os fariseus. E perguntaram-lhe: então, por que batizas, se não és o Cristo, nem Elias, nem o profeta? Respondeu-lhes João: eu batizo com água; mas, no meio de vós, está quem vós não conheceis, o qual vem após mim, do qual não sou digno de desatar-lhe as correias das sandálias (Jo 1,19-27).

³⁵ White, *O Desejado de todas as nações*, 104.

“No judaísmo do primeiro século”, afirma Colin Kruse, “a tarefa de tirar as sandálias e lavar os pés era efetuada por servos. Normalmente, não se pedia a um servo judeu que o fizesse, sendo essa tarefa atribuída de preferência a servos gentios”. Desta maneira, “ao dizer que não era digno de desamarrar as sandálias de Jesus, João estava a fazer uma afirmação clara sobre a dignidade de Cristo, que ultrapassava em muito a sua”.³⁶

De acordo com o teólogo Chafer, “a humildade é uma característica divina a ser encontrada nos corações humanos somente com a operação interior do Espírito Santo. Ela está muito longe de ser uma auto-depreciação ou um complexo de inferioridade”.³⁷ A pessoa humilde não se faz pequena quando é realmente grande, mas pensa “em si mesma com moderação, porque esta é, num certo sentido, a estima correta de um ser humano, por maior que seja”.³⁸

João Batista adquiriu reconhecimento, fama, boa reputação. Mas ele sempre se manteve humilde, a ponto de ter noção clara não apenas de quem ele era, mas também quem ele não era. Humildade é a virtude que nos dá o sentimento de nossa fraqueza e limitações. Humildade é modéstia. Ser humilde é permitir que a vontade de Deus floresça em nossa vida. João Batista viveu assim. Nunca se considerou “a cereja do bolo”. E embora corajoso e decidido, se manteve humilde ao longo de seu ministério.

Conclusão

Neste artigo eu compartilhei com você dez características da vida de João Batista. Vimos que ele cultivou traços marcantes como santidade, domínio próprio, reforma, conciliação, estudo, simplicidade e abnegação, sociabilidade, reverência, singularidade e humildade.

³⁶ Colin G. Kruse, *John: An introduction and commentary*, Tyndale New Testament Commentaries 4 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 79.

³⁷ Lewis S. Chafer, *Teologia sistemática*, 3ª ed., vol. 7, trad. por Heber Carlos de Campos (São Paulo: Hagnos, 2013), 143.

³⁸ J. Strong, *Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong* (Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002).

Consegue você imaginar o efeito de uma pessoa com essas características, convivendo com outras pessoas? Sem dúvida, a influência de uma pessoa assim é marcante. De fato, Ellen G. White declara:

Muitos deram ouvidos a suas instruções. Muitos sacrificaram tudo, a fim de obedecer. Multidões seguiam a esse novo mestre de um lugar para outro, e não poucos nutriam a esperança de que fosse o Messias. Mas, vendo João o povo voltar-se para ele, buscava todas as oportunidades de encaminhar-lhes a fé para Aquele que haveria de vir.³⁹

Mais do que apenas impacto ou admiração, nossa vida deveria causar efeito transformador na vida das pessoas com as quais convivemos. Para tanto, cultivemos características como estas de João Batista que foram aqui apresentadas. Desta maneira, com um estilo de vida contagiante, seremos dignos representantes do Senhor onde estivermos e com quem convivermos, e também candidatos à cidadania celestial.

³⁹ White, *O Desejado de todas as nações*, 108.



2. Armagedón: la última batalla

Hugo A. Cotro

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
hugo.cotro@uap.edu.ar

Recibido: 7 de mayo de 2024

Aceptado: 15 de julio de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/5zggd086>

“El sexto ángel derramó su copa sobre el gran río Éufrates, y el agua de éste se secó para que estuviese preparado el camino a los reyes del oriente. Y vi salir de la boca del dragón, y de la boca de la bestia, y de la boca del falso profeta, tres espíritus inmundos a manera de ranas pues son espíritus de demonios que hacen señales y van a los reyes de la tierra para reunirlos a la batalla del gran día del Dios Todopoderoso... Y los reunió en el lugar que en hebreo se llama Armagedón” (Ap 16,12-16).

El Apocalipsis es un escrito eminentemente simbólico. En él aparecen dragones con muchas cabezas que arrojan ríos por la boca y otras imágenes semejantes; es decir, metáforas que ilustran y objetivan conceptos y realidades mucho más complejos.

Las imágenes y metáforas empleadas por Juan son tan vívidas que han estimulado la imaginación de sus lectores durante siglos, al punto de que muchos han cedido a la tentación de interpretar las profecías apocalípticas a la luz de los titulares de la prensa, y no a la inversa. Como resultado, cada conflicto internacional de cierta envergadura en Oriente ha sido propuesto como el cumplimiento de esas profecías: el despertar militarista del imperio japonés en la primera mitad del siglo XX, la guerra de Vietnam, la del Golfo Pérsico, entre otras.

El mensaje de las profecías bíblicas referidas al fin de la historia es de naturaleza primordialmente moral, espiritual y cristocéntrica; desde esa



perspectiva ha de ser interpretado para que adquiriera sentido (Jn 5,39; Ap 19,10).

Bajo inspiración divina, Juan evoca las experiencias más significativas de la historia del pueblo hebreo para ilustrar, mediante ellas, el desenlace del gran conflicto entre el bien y el mal. De hecho, prácticamente no hay ningún libro del Antiguo Testamento que no sea citado o aludido en el Apocalipsis.

En el siglo VII a. C., el pueblo judío cayó bajo el yugo esclavizador del imperio babilónico (véase Dn 1-5). A punto de cumplirse los setenta años de cautiverio profetizados mucho antes por Jeremías (Jr 25,11-12; 29,10), Dios envió un libertador proveniente del este u oriente: Ciro el persa. Este acontecimiento había sido anunciado por Dios a su pueblo más de un siglo antes de que Ciro mismo naciera (Is 41,1-5.25; 44,26-28; 45,1-6.13; 46,11; 48,12-16). La liberación ocurrió en el año 539 a. C. —un siglo y medio después de que Isaías lo anunciara—, cuando Ciro desvió las aguas del Éufrates, que atravesaban la ciudad de Babilonia, y penetró con sus soldados en la gran capital, tomándola por asalto. Poco después (537 a. C.), los persas otorgaron la libertad a los judíos para que regresaran a su tierra y reconstruyeran el reino de Judá y su capital, Jerusalén.

Ciro y su imperio, el medo-persa, vinieron de oriente y constituyeron una prefiguración histórica de la gran liberación que obrará Cristo en favor de su pueblo perseguido y acorralado por la Babilonia simbólica al final de la historia (véase Ap 13; 16-19). Por ello, Juan alude a ese hecho tan conocido para sus lectores originales y lo utiliza como ilustración.

La palabra Armagedón proviene del hebreo *har* (“monte”) y *meggidón* (“Meguido”), ciudad famosa mencionada en el Antiguo Testamento. Para entender el uso simbólico de esta expresión, es necesario considerar la geografía de Palestina. Por su condición de “puente” entre las dos grandes masas terrestres del hemisferio oriental (Eurasia y África), Palestina se hallaba en la encrucijada de las civilizaciones de la antigüedad. El camino que conectaba Egipto —en el sur— con Siria y Mesopotamia —en el norte y el este— atravesaba Palestina y era una de las rutas más importantes en tiempos bíblicos, tanto en el plano comercial como en el militar.

De este modo, Palestina fue siempre una estratégica encrucijada de caminos, codiciada por los sucesivos imperios norteos (Asiria, Babilonia, la Siria griega seléucida) y la gran potencia sureña de Egipto. La ruta proveniente de Egipto avanzaba hacia el norte a través de las llanuras occidentales de Palestina hasta ser interrumpida por la cordillera central, que desemboca en el Mediterráneo. Este obstáculo hacía que la ruta se desviara hacia el este a través de un paso que conducía a la llanura o valle de Jezreel, Esdraelón o Meguido, escenario de numerosas batallas decisivas durante tres milenios y medio. La zona donde se encontraba la ciudad de Meguido era, por lo tanto, uno de los puntos más estratégicos de toda Palestina, cercana a la cadena montañosa del monte Carmelo.

Como ya se indicó, Armagedón significa literalmente “monte de Meguido”. Sin embargo, la ciudad de Meguido no estaba edificada sobre un monte ni había un monte dentro de sus límites. ¿A qué se refiere entonces la expresión? Su propósito es señalar un monte próximo a Meguido, el Carmelo, escenario de un gran acontecimiento para el pueblo hebreo.¹ Lo mismo ocurre en Jueces 5,19, donde la expresión “las aguas de Meguido” equivale al “arroyo de Quisón” (Jc 5,21), que corre por el valle de Meguido, al pie del Carmelo, y termina, como este, en el Mediterráneo. De la misma manera, el “valle de Meguido” (Za 12,11) y el “campo de Meguido” (2 Cr 35,22) son expresiones sinónimas utilizadas para designar la llanura de Jezreel o de Esdraelón, la única próxima a la ciudad de Meguido, donde Israel obtuvo una victoria decisiva sobre los ejércitos cananeos. Por lo tanto, “el monte de Meguido (Ar-Meguidón)” de Apocalipsis 16,16 no es otra cosa que el monte Carmelo.

¿Por qué el Carmelo? ¿Qué ocurrió allí? La gran batalla espiritual descrita en 1 Reyes 18 entre el bien (Dios y Elías) y el mal (el culto a los falsos dioses Baal y Asera, impulsado por la impía pareja real Acab y Jezabel), entre la verdad y la mentira. ¿Qué tuvo que ver eso con el Apocalipsis? La correlación entre los personajes de aquel episodio histórico prototípico, prefigurativo, y lo que ocurrirá al final de los tiempos puede resumirse así:

¹ Véase el artículo de William Shea, “The location and significance of Armageddon in Revelation 16: 16”, *Andrews University Seminary Studies* 18, n.º 2 (1980): 157-162.

1 Reyes 18	Apocalipsis
El rey Acab y su esposa Jezabel	Dos poderes perseguidores (Ap 13)
Los cien profetas perseguidos (1 Re 18,4.13)	Una minoría perseguida (Ap 7; 12; 14)
La sanguinaria reina Jezabel, esposa de Acab	La ramera ebria de sangre (Ap 17)
Los 450 profetas de Baal	El falso profeta (Ap 16)
Elías, oriundo de Tisbé, al oriente	Cristo, el jinete que viene para liberar a su pueblo (Ap 19)
La muerte de Acab, Jezabel y los profetas de Baal	La destrucción de todos los poderes perseguidores: la bestia, la ramera y el falso profeta (Ap 19; 20)

En cuanto a los tres espíritus inmundos semejantes a ranas que salen de las bocas del trío diabólico para engañar a los reyes con falsas señales, el cuadro evoca sin duda la actuación de los hechiceros egipcios que imitaron las dos primeras plagas enviadas por Dios a través de Moisés contra el faraón opresor de los hebreos, como resultado de lo cual este endureció su corazón (Ex 7,1.12.22; 8,7; *cf.* Ap 13,13.14).

Así, tres acontecimientos cruciales de la historia del pueblo de Dios en el pasado —los poderes demoníacos que inclinaron el corazón del faraón contra el pueblo de Dios, la caída de Babilonia y la derrota del culto a Baal por parte de Dios y Elías— arrojan luz sobre el desenlace de la lucha final entre el bien y el mal.

Por lo tanto, no debe esperarse una guerra mundial literal en el relativamente pequeño valle de Meguido, donde ni siquiera cabría el ejército de una de las superpotencias actuales. La batalla final del Armagedón será, en cambio, de naturaleza espiritual y se desarrollará entre Dios, junto a sus fieles oprimidos, y una confederación de los poderes de la tierra instigados por Satanás contra aquellos (*cf.* Dn 10,20). El desenlace de esa última batalla será la llegada del Jinete de Apocalipsis 19,11-21 desde el oriente (*cf.* Mt 24,27) para otorgar a su pueblo la victoria final sobre sus opresores.



3. La espiritualidad en los escritos de Elena G. de White

Nilson Gutiérrez

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
nilson.gutierrez@uap.edu.ar

Recibido: 18 de agosto de 2024

Aceptado: 20 de noviembre de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/tqheg446>

Introducción

El presente ensayo tiene por finalidad realizar un breve estudio sobre la espiritualidad en los escritos de Elena G. de White. Comprendemos la espiritualidad como una facultad del ser humano vinculada con la acción del Espíritu Santo,¹ una dimensión esencial de la vida, mediante la cual la persona vive en comunión y en la presencia de Dios. Así, la existencia se impregna profundamente de principios bíblicos que configuran la espiritualidad,² no tanto en lo que el hombre hace, sino en lo que llega a ser.³ Todas las facultades humanas se orientan en esa relación, cuyo centro y meta es Dios.⁴

En los escritos de Elena G. de White, el término espiritualidad se utiliza principalmente para enmarcar una vida caracterizada por la devoción, la piedad y la santidad centrada en Cristo.⁵ Trasciende todas las dimen-

¹ Vila Escuin, *Nuevo diccionario bíblico ilustrado* (Terraza, Barcelona: Clie, 1985), s. v. "Espíritu".

² Véase George W. Reid, ed., *Tratado de teología adventista del séptimo día* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2009), 772-774.

³ James Philip, *La madurez cristiana* (Buenos Aires: Certeza, 1974), 102.

⁴ José M. Martínez, *Introducción a la espiritualidad cristiana* (Terraza, Barcelona: Clie, 1997), 14, 60-61.

⁵ Jon L. Dybdahl, "Espiritualidad", en *Enciclopedia de Elena G. de White*, ed., por Denis Fortin y Jerry Moon (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2021), 878.



siones de la vida,⁶ por lo que resulta muy importante para el fiel seguidor de Cristo que reconoce el don profético de Elena G. de White. Surge así la necesidad de conocer qué enseña ella sobre la espiritualidad, qué características posee, qué componentes la elevan o la degradan y cuáles son sus resultados.

El hecho de no comprender o de descuidar una sana espiritualidad afecta drásticamente tanto la vida actual como la futura. Por medio de la vida espiritual aceptamos o rechazamos el deseo de Dios. Trazar adecuadamente la espiritualidad revelada a través de los escritos de Elena G. White nos permite adquirir conocimientos prácticos acerca del propósito divino: vivir como lo hizo Jesús de Nazaret, en plena comunión con el Padre y cumpliendo su voluntad.

El privilegio de la espiritualidad

En sus escritos, White coloca a Jesús como ejemplo y centro de la adoración. Nos exhorta a hacer de él nuestro estudio constante, puesto que no es natural para el ser humano enfocarse en las cosas celestiales, por lo cual debemos cultivar la espiritualidad mediante una consagración ferviente a Dios.⁷ Esto se realiza a través del estudio del carácter de Cristo y de sus enseñanzas, buscando tesoros en la Palabra de Dios, pues únicamente en él se encuentra el manantial de la sabiduría.⁸ Debemos seguir el ejemplo de consagración constante y de ferviente oración de Jesús.⁹

Crecer en espiritualidad es un privilegio que Dios concede a su pueblo. La vida santa se convierte en un reflejo de Aquel que nos llamó a ser lumbreras en este mundo.¹⁰ White declara: “Insto a nuestro pueblo a que convierta la búsqueda de la espiritualidad en la obra de su vida”.¹¹

⁶ Ricardo B. de Sousa, *Cuida tu corazón: ensayos sobre la espiritualidad cristiana* (Buenos Aires: Kairós, 2005), 95.

⁷ Elena G. de White, *Testimonios para la Iglesia*, vol. 5 (Miami, FL: APIA, 2008), 490.

⁸ Elena G. de White, *La educación cristiana* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2015), 401.

⁹ Elena G. de White, *El camino a Cristo* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2017), 101.

¹⁰ Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, vol. 4 (Miami, FL: APIA, 2008), 120.

¹¹ Elena G. de White, *Mensajes selectos*, vol. 3 (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2015), 408.

El alma rebosante del Espíritu Santo y alimentada diariamente por la Palabra de Dios jamás sufrirá hambre ni sed espirituales; por el contrario, compartirá ese alimento con los necesitados, del mismo modo en que se alimenta al hambriento.¹²

Una facultad poderosa

La oración cumple un rol fundamental en la espiritualidad porque conecta al creyente con Dios y le permite ejercer la fe al hablar con él. Constituye parte del alimento cotidiano que nutre nuestra el alma, pues nos comunica con el verdadero Pan de Vida.¹³

El relato del Getsemaní es un ejemplo elocuente: los discípulos no comprendieron la necesidad de velar y orar, por lo cual cedieron ante la tentación y se entregaron al sueño. Lo mismo puede suceder hoy si no desarrollamos una percepción profunda y santificadora acerca de la oración.¹⁴

White exhorta:

Poned aparte una porción de cada día para estudiar las Escrituras y comulgar con Dios. Así obtendréis fuerza espiritual, y creceréis en el favor de Dios. El sólo puede darnos aspiraciones nobles; él sólo puede moldear el carácter según la semejanza divina. Acercaos a él en oración ferviente, y él llenará vuestros corazones de propósitos elevados y santos y de profundos y fervientes anhelos de pureza y claridad de pensamiento.¹⁵

La oración es un hábito que ayuda a profundizar la relación del creyente con Dios y favorece la salud espiritual.¹⁶ Implica hablar con él como si se tratase de un amigo, depositando todas las preocupaciones, grandes o pequeñas. Al mismo tiempo, ofrece la oportunidad de adorar y contemplar la belleza de su carácter.¹⁷

¹² Elena G. de White, *La oración* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2014), 305.

¹³ *Ibid.*, 297.

¹⁴ Elena G. de White, *En los lugares celestiales* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 1967), 99.

¹⁵ Elena G. de White, *El ministerio pastoral* (Silver Springs, MI: Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, 1995), 22.

¹⁶ White, *Testimonios para la iglesia*, 4:447.

¹⁷ Maxwell, "Oración", en *Enciclopedia de Elena G. de White*, 1131-1133.

Fortaleza en la comunidad

White subraya que la participación en la iglesia también influye en la espiritualidad, tanto en el fortalecimiento mutuo como en la obra que se realiza en ella. Encerrarse en uno mismo contradice la voluntad de Dios, quien desea que el creyente cultive la solidaridad y se esfuerce en beneficio de los demás.¹⁸

Asistir al culto sin involucrarse en la obra misionera acarrea consecuencias negativas: fomenta sentimientos de autosuficiencia y exaltación propia, que desembocan en orgullo y finalmente desplazan a Cristo del corazón.¹⁹ En cambio, el servicio activo mantiene encendido el fuego del primer amor, ayuda a desarrollar la espiritualidad y la devoción y es, en este sentido, más eficaz que un excelente sermón.²⁰

White añade: “Si todos los miembros de la iglesia sintiesen una responsabilidad individual, se lograría mayor progreso en las cosas espirituales”.²¹ Solo mediante la participación obediente en la misión y en la conducción de almas a la verdad se adquiere una experiencia que fortalece la fe y brinda confianza en Dios.²²

Qué nos degrada espiritualmente

Respecto a los factores que destruyen la espiritualidad, White enfatiza principalmente la exaltación del yo, que conduce a la suficiencia, al orgullo y a la justicia propia, corrosivos para el alma.²³ El egoísmo impulsa a desatender a los demás por quienes Cristo dio su vida, lo que impide el crecimiento espiritual.²⁴

¹⁸ Elena G. de White, *Patriarcas y profetas* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2008), 523.

¹⁹ White, *Testimonios para la iglesia*, 5:680.

²⁰ Elena G. de White, *El evangelismo* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2016), 261.

²¹ Elena G. de White, *Obreros evangélicos* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2006), 210.

²² *Ibid.*

²³ White, *Testimonios para la iglesia*, 5:508.

²⁴ Elena G. de White, *Consejos sobre mayordomía cristiana* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2013), 31.

Además, las influencias externas pueden resultar perjudiciales si se descuida la vida espiritual.²⁵ El amor a lo mundano, el apego al dinero, el descuido de la salud física o mental²⁶ y, sobre todo, desplazar a Cristo del centro del corazón dejan al creyente sin protección frente a sus propias debilidades. La ausencia de espiritualidad o santidad, en última instancia, inclina la balanza hacia el pecado.

El mayor ejemplo

La vida espiritual no se limita a la práctica de la comunión con Dios, sino que impregna cada acto y sentimiento que de ella brota. En la medida en que el creyente se acerca a Dios, su carácter se transforma y se fortalece para resistir la tentación.

En la vida de Jesús encontramos el modelo supremo para nuestra vida espiritual. Para seguir su ejemplo, necesitamos *meditar y escudriñar su Palabra*, pues una lectura apresurada resulta insuficiente. La reflexión, la contemplación y la memorización de las Escrituras son indispensables para acceder a las delicias celestiales.

Es importante buscar a Dios también a través de la *oración*: mediante ella, presentamos nuestras necesidades ante el trono celestial y abrimos la puerta de nuestro corazón a Dios. A ello se suma el *canto de gratitud*, que expresa el gozo y la felicidad de la salvación que encontramos en Jesús. Asimismo, la *obediencia* es fundamental: dado que el corazón humano busca continuamente el mal, nada es más necesario que obedecer y ser fiel a Aquel que entregó su vida para nuestro propio beneficio.²⁷

Conclusión

La espiritualidad ocupa un lugar relevante en los escritos de Elena G. de White. Aunque no siempre es mencionada como término explícito, se

²⁵ Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, vol. 1 (Miami, FL: APIA, 2008), 97.

²⁶ Véase White, *Testimonios para la iglesia*, 2:169; *Consejos sobre mayordomía cristiana*, 22; *Testimonios para la iglesia*, 2:395; *Consejos sobre el régimen alimenticio* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2013), 73; *Profetas y reyes* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2014), 481.

²⁷ Elena G. de White, *El ministerio de curación* (Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2014), 33-37.

hace presente en sus reflexiones sobre la forma en que nos relacionamos con Dios, el lugar que le damos en la vida, las influencias que ejercemos sobre otros y las que recibimos del mundo. White vincula la espiritualidad con la santidad, la cual debe ser abundante y con frutos.

White comprende que todas las acciones humanas repercuten en la espiritualidad, ya que esta es el resultado directo de nuestra relación con Dios. La autora hace una invitación clara a tener una vida que siga el ejemplo de Jesús: estudiar la Palabra de Dios, orar con fe, cantar con gratitud, obedecer a Dios y trabajar activamente por la salvación de las almas.

Cuidar y cultivar la salud espiritual es esencial, pues todo aquello que interrumpa la relación con Dios terminará degradándola, ya sean características de la propia personalidad o la influencia del entorno. La espiritualidad, tal como la presenta Elena de White, nos impulsa a rechazar lo que ofrece el mundo y a seguir el ejemplo de Jesús, adorando y glorificando a Dios mediante la obediencia a su voluntad.



4. Em busca de uma teologia do chamado ao ministério pastoral

Joel Bitencourt

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
joel.bitencourt@uap.edu.ar

Recibido: 16 de mayo de 2025

Aceptado: 12 de junio de 2025

Doi: <https://doi.org/10.56487/hhzjfv41>

Introdução

Deus faz muitos chamados ao longo do texto sagrado, e a vocação ministerial encontra suas raízes na compreensão dessa convocatória. Claro perigo existe naquele que aceita a responsabilidade pastoral sem correto exame desse chamado. Richard Pitt asume: “Comprender la experiencia del llamado es un componente crítico para comprender su impacto tanto en la decisión de buscarla como en la decisión de abrazar una identidad ministerial.”¹

A escritora Ellen White sublinha a importância dessa identificação: “Aquellos a quienes Dios ha llamado al ministerio han de dar evidencia por medio de la influencia que ejercen, que son aptos para el santo llamamiento en que se hallan.”² Essa declaração dá ênfase não somente na

¹ Richard N. Pitt, *Divine callings: Understanding the call to ministry in black Pentecostalism* (New York: New York University Press, 2012), 8.

² “Aquellos que están a punto de entrar en la sagrada obra de la enseñanza de las verdades de la Biblia al mundo deben ser cuidadosamente examinados por personas fieles y de experiencia. [...] En los días de los apóstoles, los ministros de Dios no se atrevían a depender de su propio juicio al seleccionar o aceptar a un hombre para tomar el solemne y sagrado puesto de ser portavoces de Dios. Ellos seleccionaban a los hombres que a su juicio eran aceptables, y después los colocaban ante el Señor para ver si él los aceptaba para ser sus representantes. Nada menos que esto debe hacerse hoy” (Elena G. White, *El ministerio pastoral* [Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2020], 41, 42).



importância de compreender esse chamado mas do caráter espiritual da convocatória.

Frente aos desafios que a igreja moderna apresenta, a equipe de frente do combate precisa estar convicta da convocação para essa guerra, estudos recentes mostram o forte impacto que a falta de convicção do caráter espiritual do chamado tem afetado a satisfação ministerial,³ evidenciando assim, o desafio de sustentar um bem-estar espiritual sem a convicção do chamado.⁴ Portanto, a certeza da convocação divina é a rocha que fortalece a identidade ministerial.⁵ Nesse contexto a declaração de Jonas Arrais traz a necessidade de refletir sobre esse tema:

La seguridad del llamado de Dios para el ministerio pastoral es sumamente importante para el pastor. No es solo la confirmación de su llamado para una misión específica, sino también la garantía de la bendición de Dios para su trabajo. Lo contrario de esto es hacer algo para lo cual Dios no lo llamó. [...] No existe nada mejor que tener la convicción de que Dios nos llamó para esta obra.⁶

Diante da busca por convicção, as bases da teologia do chamado e a maneira de entendê-lo se firmam em um solo frágil, a falta de sustento bíblico para construir a teologia pratica tem gerado problemas, entre eles estão a insatisfação de líderes confundidos, metodologias pastorais equivocadas, e a perda de identidade como movimento remanescente, tais problemas afetam a igreja em diferentes níveis.

Nesse estudo se buscará apontar as raízes da problemática ao redor da teologia do chamado, enfatizando assim a necessidade de uma busca guiada pelo princípio de *sola Scriptura*, considerando a necessidade da

³ Institute Barne, “Excerpt: A rapid decline in pastoral security”, acesso el 25 de marzo de 2024, <https://www.barna.com/research/pastoral-security-confidence/>.

⁴ Howard Sugden e Warren Wiersbe, *When pastors wonder how* (Chicago, IL: Moody, 1973), 9.

⁵ O chamado é a âncora do ministério, o que nos mantém firmes quando o mar da vida está revoltado, as crises se avolumam e os ideais parecem desvanecer. O apóstolo Paulo exortou por duas vezes Timóteo, seu “filho na fé”, a manter aceso o fogo do chamado. Em 1 Timóteo 4,14, escreveu: “Não seja negligente com o dom que você recebeu”. Na segunda vez em 2 Timóteo 1,6, suas palavras foram ainda mais enfáticas: “Por esta razão, venho lembrar-lhe que reavive o dom de Deus que está em você pela imposição de minhas mãos” (Wellington Barbosa, “Ponto de arrimo”, *Revista Ministério* [julho/agosto de 2023]: 5).

⁶ Jonas Arrais, “El llamado al ministerio”, *Ministerio Adventista* (maio/junho 2001): 12.

identificação e convicção por parte dos ministros da convocação divina da qual receberam.

A justificação pela fé e o chamado ao ministério pastoral

Um grande fator para essa problemática é a aproximação do adventismo com a teologia evangélica, especialmente da compreensão da justificação pela fé.⁷ Fernando Canale aponta esse fator como um dos grandes causadores do secularismo do estilo de vida adventista.⁸ Infelizmente a teologia pastoral adventista tem bebido dessas fontes hermenêuticas, distorcendo assim a compreensão do chamado, que resulta em uma aplicação do ministério que afeta todas as esferas eclesiais.

John MacArthur divide a experiência do chamado ao ministério em três etapas (a) chamado de Deus a salvação, (b) chamado ao serviço (c) e o chamado ao ministério, esse processo aponta a importância da compreensão da salvação e a missão com a aceitação desse chamado.⁹ Sem dúvidas encontramos fundamento bíblico para essa cognição,¹⁰ afinal a

⁷ Fernando Canale, *¿Adventismo secular? Cómo entender la relación entre estilo de vida y salvación* (Lima: Universidad Peruana Unión Publicaciones y Difusión Cultural, 2012), 80.

⁸ *Ibid.*, 99.

⁹ John MacArthur, *El ministerio pastoral: cómo pastorear bíblicamente*, trad. por Ángel Torres Moreno (Barcelona: CLIE, 2005), 125.

¹⁰ “‘Cuida de tu vida y de tu doctrina, perseverando en estos deberes, pues haciendo esto te salvarás a ti mismo y a los que te oyeren’ (1 Tim 4.16). Aquí el cuidado de Timoteo por su vida y su enseñanza tendría como resultado la salvación para sí mismo y para los demás. ‘Él mismo constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas y a otros pastores y maestros, a fin de capacitar al pueblo de Dios para la obra del servicio, para la edificación del cuerpo de Cristo’ (Ef 4.11-12). La edificación del cuerpo, tal como se menciona en el v. 13 del mismo capítulo, genera una madurez espiritual que se manifiesta en el crecimiento cristiano, un proceso crucial para la salvación. ‘Obedeced a vuestros jefes y someteos a su autoridad. Ellos velan por vosotros como quien debe rendir cuentas. Obedecedles, para que su trabajo sea una alegría y no una carga, pues eso no os aprovecharía’ (Heb 13.17). Este versículo subraya la responsabilidad que tienen los líderes (incluidos los pastores) sobre su rebaño, y la implicación de este trabajo en la salvación. ‘Cuiden como pastores el rebaño de Dios que está a su cargo, no por obligación ni por ambición de dinero, sino con afán de servir, como Dios quiere. No sean tiranos con los que están a su cuidado, sino sean ejemplos para el rebaño. Así, cuando aparezca el Pastor supremo, ustedes recibirán la inmarcesible corona de gloria’ (1 Pe 5.2-4). Este texto revela la promesa de recompensa que conlleva el buen cuidado pastoral, y esta recompensa eterna está intrínsecamente

salvação¹¹ e o serviço¹² impactam na intelecção da identidade ministerial, entretanto, como se percebem essas etapas é o que resguarda fundamental importância.

Na presente questão é primordial entender como o mundo evangélico tem entendido esse processo, na procura de encontrar as diferenças adventistas e evangélicas de tal compreensão. Lutero foi um dos grandes influenciadores intelectuais da teologia, e apesar de sua importante contribuição para o abandono do dogma católico e a aproximação às Escrituras, em muito difere Lutero de um pensamento completamente bíblico. O impacto do pensamento de Lutero na compreensão da justificação pela fé é um exemplo dessa realidade.¹³

De maneira resumida, para Lutero a justificação pela fé é um processo instantâneo recebido pela fé por meio do batismo do qual o causador é a predestinação divina,¹⁴ assim implicando que, na realidade (ontologicamente) não existe necessidade de abandono de atos pecaminosos para a salvação, pois ao fim, somos justos aos olhos de Deus (salvação pela graça) e pecadores em nossa própria vida (santificação não influi na salvação),¹⁵ Lutero argumenta que o processo de santificação funciona como um

ligada a la salvación” (F.D. Nichol, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 7 vols. [Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1980]).

¹¹ “Para conducir almas a la fuente de la vida, el predicador primero debe beber de esa fuente” (Elena de White, *Testimonio para la iglesia*, vol.4 [Mexico: Gema Editores, 2007], 406).

¹² “Cada verdadero discípulo nace en el reino de Dios como misionero. El que bebe del agua viva llega a ser una fuente de vida. El que recibe llega a ser un dador. La gracia de Cristo en el alma es como un manantial en el desierto, cuyas aguas surgen para refrescar a todos, y da a quienes están por perecer avidez de beber el agua de la vida” (Elena G. White, *El Deseado de todas las gentes* [Florida Oeste, Buenos Aires: ACES, 2008], 166).

¹³ Martin Luther, *Luther’s works*, ed. por Jaroslav Pelikan, vol. 24 (Saint Louis, MO: Concordia, 1961), 226.

¹⁴ “Porque gracia y fe son infundidas sin nuestras obras” (Martin Luther, “Heidelberg disputation”, en *Luther’s works: Career of the reformer*, ed. por Harold J. Grimm e Helmut T. Lehmann, vol. 31 [Philadelphia, PA: Fortress Press, 1957], 55-56).

¹⁵ Martin Luther, *Luther’s works: Lectures on Galatians, 1535, chapters 1-4*, ed. por Jaroslav Jan Pelikan, vol. 26 (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1963), 16.

efeito da salvação, serve meramente para mostrar ao mundo visível o que está definido no mundo espiritual.¹⁶

A construção do pensamento luterano/evangélico, apresenta evidências de um neoplatonismo e o conceito de dois mundos (Deus atemporal), do qual implica um dualismo.¹⁷ O adventismo por outro lado assume uma hermenêutica baseado no princípio *sola Scriptura*, o qual provoca uma busca de suas bases hermenêuticas na Bíblia e não na filosofia.¹⁸ Apesar da drástica diferença entre esse conceito de Lutero e o princípio articulador do adventismo do qual através dele se pode entender a justificação pela fé, as bases da teologia prática parecem não perceberem tal panorama.¹⁹

Muitas implicações poderiam ser exploradas fruto do pensamento evangélico infiltrado na cognição prática adventista, entretanto, pela natureza do presente estudo uma apenas será de forma sintética apresentada: a problemática da metodologia pastoral de ministros que não compreendem seu chamado biblicamente.

A metodologia pastoral e a teologia evangélica

Tratar o estilo de vida ou o processo de santificação como apenas um fruto do qual não implica salvação afeta a forma como o pastor desenvolve seu ministério, tanto no âmbito pessoal como na forma de entender o evangelismo e o discipulado. O resultado são líderes que não se preocupam com a moralidade própria e da igreja, líderes dos quais buscam métodos distanciados da Bíblia, apegados à experiência, adaptados às

¹⁶ Martin Luther, “The disputation concerning justification”, en *Luther’s works: Career of the Reformer IV*, ed. por Lewis W. Spitz e Helmut T. Lehmann (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1960), 161.

¹⁷ Raúl A. Kerbs, *Cómo el pensamiento cristiano ha sido condicionado por la filosofía: y cómo puede dejar de serlo* (Libertador San Martín, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2023) 154.

¹⁸ Fernando Canale, *Creación, evolución y teología: una introducción a los métodos científico y teológico*, trad. por Claudia Blath (Libertador San Martín, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2009), 55.

¹⁹ Canale, *¿Adventismo secular? Cómo entender la relación de estilo de vida y salvación*, 56.

tendências culturais e despreocupados com o estilo de vida da igreja, tornando assim o adventismo em um movimento irrelevante, sem identidade e secular.

Fernando Canale menciona: “En la vida cotidiana, sin embargo, la forma en que los pastores comprenden la misión depende de sus teologías personales, es decir, de la forma en que comprenden a Dios, a Cristo y a su plan de salvación.”²⁰ A teologia é o motor prático, o ministro é uma ferramenta que educa e facilita as ovelhas de Deus para a experiência da salvação, e deve internamente entender e viver essa experiência, que é entendida como o estilo de vida experimentado diariamente.²¹

Conclusão

É fundamental compreender a convocatória divina ao ministério, entretanto, é de, todavia maior relevância que a teologia adventista do chamado seja fundamentada na Bíblia, sem dar por certo o pensamento preestabelecido evangélico. Uma base solidificada na Palavra de Deus previne uma falsa compreensão de tal chamado, assim predispondo soluções a muitos dos problemas enfrentados em diversos âmbitos eclesiais, dos quais a identidade ministerial implica.

²⁰ *Ibid.*, 120.

²¹ *Ibid.*, 128.

NOTAS



Juan 9,3

Leandro J. Velardo

Universidad Adventista del Plata
 Libertador San Martín, Argentina
 leandro.velardo@uap.edu.ar

Recibido: 10 de junio de 2025

Aceptado: 15 de julio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.56487/756qaf08>

La incisiva pregunta de los discípulos en Juan 9,2 los revela como hijos de su tiempo: “Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que haya nacido ciego?” (RV60).¹ El Maestro, trascendiendo la disyuntiva y procurando ampliar el horizonte interpretativo de sus seguidores, declara: “... sino para que las obras de Dios se manifiesten en él” (Jn 9,3; RV60). La noción de finalidad o propósito que parece comunicar esta parte de la respuesta de Jesús lleva a concluir, como sostiene James Bartley, que “... Dios, con muchos años de anticipación y sabiendo que Jesús pasaría por ese lugar en ese día y en esa hora, preparó a un hombre ciego en quien Jesús podría demostrar ser el Hijo de Dios.”² Ante semejante síntesis teológica,

¹ Cf. Jeremías 31,29-30 y Ezequiel 18. Para la cosmovisión teológica que supone este incidente, véase Hermann L. Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 2 (Munich: C. H. Beck, 1922-1928), 527-529.

² James Bartley, Juan B. Patterson y Joyce Cope Wyatt, *Juan*, CBMH 17 (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2005), 210. Para lecturas alternativas, véanse, entre otros, Brooke F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, vol. 2 (Londres: John Murray, 1908), 30-33; John H. Bernard, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, ICC, vol. 2 (Nueva York: T. & T. Clark, 1929), 324-326; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, AB, vol. 1 (Garden City, NY: Doubleday, 1966-1970), 371-372, 376-378; Charles K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 2.ª ed. (Filadelfia, PA: Westminster Press, 1978), 356-357; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 2 (Londres: Burns & Oates, 1968-1982), 240-242; Leon Morris, *The Gospel according to John*, ed. rev., NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 476-480; Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John* (Nueva York: Oxford University Press, 1993), 345-347; George R. Beasley-Murray, *John*, WBC, 2.ª ed. (Nashville, TN: Nelson, 1999), 154-155; Juan Mateos y Juan Barreto, *El Evangelio de Juan*, 2.ª ed. (Madrid: Cristiandad, 1982), 433-435; Craig S. Keener, *The Gospel*



de claros visos fatalistas, se impone, entre otras, la siguiente pregunta: ¿hizo Dios sufrir toda su vida a este hombre, y a sus padres junto con él, para que Jesús demostrara que era el Hijo de Dios?

Aunque las versiones bíblicas modernas de Juan 9,3 en castellano ofrecen una lectura prácticamente uniforme, el texto griego se reserva algunas sorpresas para el lector inquieto, deseoso de beber de la fuente. En lo que sigue exploraremos brevemente dos lecturas alternativas vinculadas con el planteo inicial.

Lectura 1. Sobre la base de ciertas características de los manuscritos griegos más antiguos, como la práctica *scriptio continua*, y de la cuidada fraseología del cuarto Evangelio, algunos intérpretes han señalado la posibilidad de segmentar Juan 9,3-5 uniendo la última parte del versículo 3 con los versículos 4 y 5:

Pero para que las obras de Dios se manifiesten en él, nos³ es necesario hacer las obras del que me envió, mientras todavía es de día; llega la noche cuando nadie puede trabajar. Mientras estoy en el mundo, luz soy del mundo (Jn 9,3b-5).⁴

Se deduce de esta modificación que Jesús disiente abiertamente respecto del reduccionismo teológico imperante que halla expresión en la pregunta de sus discípulos y, al mismo tiempo, advierte en la ceguera congénita de este hombre una oportunidad propicia para revelar las obras de Dios.

of John (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 776-777; Andreas J. Köstenberger, *John*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 280-282.

³ La evidencia textual apunta el pronombre acusativo de primera persona del plural *hēmas* como la lectura original (ⲓ^{66.75} ⲕ* B [D] L W 070 sa pbo bo). De ahí, entonces, la diferencia entre, por ejemplo, la RV60 (“me es necesario”) y la RVC (“nos es necesario”). Véanse, en tal sentido, Frederick H. A. Scrivener, *The New Testament in the original greek according to the text followed in the authorized version* (Cambridge: Cambridge University Press, 1894), 261 (ἐμὲ δεῖ); Institut für Neutestamentliche Textforschung, *Novum Testamentum Graece*, 28, ed.rev., 2 korrigierter Druk (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), 328 (ἡμᾶς δεῖ).

⁴ Así, por ejemplo, John C. Poirier, “‘Day and night’ and the punctuation of John 9,3”, *New Testament Studies* 42 (1996): 288-294; John C. Poirier, “‘Day and night’ and the Sabbath controversy of John 9”, *Filología Neotestamentaria* 19 (2006): 113-120.

Lectura 2. Si decidimos no modificar la segmentación del texto, las posibilidades expresivas de la conjunción griega *hina* (+ subjuntivo) en Juan 9,3 nos sitúan ante las siguientes opciones de traducción:

1. **Opción 1.** *Hina* con sentido télico, final, expresando propósito: “(nació ciego) *para que* (*hina*) se manifesten en él las obras de Dios”.⁵ El artífice de su amarga y desdichada realidad sería, en última instancia, Dios mismo.
2. **Opción 2.** *Hina* con sentido imperativo, expresando un mandato: “(nació ciego) pero *dejen que* (*hina*) se manifesten en él las obras de Dios”.⁶ En este caso, su ceguera no responde a un designio divino, no es la voluntad de Dios.
3. **Opción 3.** *Hina* con sentido ecbático, consecutivo, expresando resultado: “(nació ciego) pero *como resultado* (*hina*) serán manifestas en él las obras de Dios”.⁷ Si bien desligada de las obras de Dios, su ceguera ha de servir para manifestarlas.⁸

⁵ La noción de finalidad puede ser expresada de diversas maneras, a saber, mediante el infinitivo, artroso o anartroso, participios de futuro, sintagmas preposicionales y las conjunciones *hina*, *hopōs*, entre otras.

⁶ Cf., e. g., Nigel Turner, *Grammatical insights into the New Testament* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1965), 145-148, esp. 145-147; Charles F. D. Moule, *An idiom book of New Testament Greek*, 2.^a ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 144-145.

⁷ Conviene señalar aquí que “*ἵνα* may also be used to convey a sense of result or consequence” (Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, BLG, 2.^a ed. [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994], 235). Maximilian Zerwick observa que “constructions used classically in final sense only are now used in consecutive sense [...]. The very conjunctions *ἵνα* and *ὥστε* can be interchanged at times, so that *ὥστε* may have an obviously final sense or *ἵνα* an obviously consecutive one” (*Biblical Greek*, SPIB 114 [Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1963], 122). Sobre este particular, véanse Antonius N. Jannaris, *An historical Greek grammar chiefly of the attic dialect as written and spoken from classical antiquity down to the present time founded upon the ancient texts, inscriptions, papyri and present popular Greek* (Londres: Macmillan, 1897), 455; Eduard Schwyzler, *Griechische grammatik. II. Syntax und syntaktische stilistik*, ed. por Albert Debrunner (München: C. H. Beck, 1950), 672-673, 677-678, 681; Chrys C. Caragounis, *The development of Greek and the New Testament*, WUNT 167 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 224-225.

⁸ Nótese en virtud del contexto ilocutivo el uso consecutivo de *hina* en la pregunta de los discípulos: *tis hēmarten... hina typhlos gennēthē*, “¿quién pecó... que terminó naciendo ciego?” (Jn 9,2).

La tercera opción emerge como la mejor y preferible traducción del uso de *hina* aquí. Así lo determina el contexto literario próximo (Jn 9,1-41) y más amplio (Jn 7,1-10,21) de Juan 9,3.⁹

En síntesis, ya sea que se opte por la “Lectura 1” o por la “Lectura 2, Opción 3”, un aspecto es claro: la ceguera congénita no es el resultado de la obra de Dios en la vida de este hombre, sino su entera restauración mediante el sensible y poderoso accionar de Jesús de Nazaret, la “Luz del mundo” (Jn 8,12; 9,5).¹⁰

⁹ Ellen G. White comenta que al “corrected their error, He did not explain the cause of the man’s affliction, but told them what would be the result” (*The Desire of Ages* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1898], 471).

¹⁰ Véase Juan 9,1.6-7.11.35-38.



RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS



Armenteros, Víctor. *Cristo: diccionario de la celestial academia de la lengua*. Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2023. 118 pp. ISBN 978-987-798-914-4.

Joel Bitencourt Serra Junior

Universidad Adventista del Plata Libertador San Martín, Argentina
joel.bitencourt@uap.edu.ar

Recibido: 13 de julio de 2025

Aceptado: 25 de julio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.56487/ky4egg13>

Víctor Armenteros es una figura reconocida dentro del adventismo contemporáneo. Con un extenso currículum, este doctor en Teología y Filología Semítica ha ejercido la docencia en el Colegio Adventista de Sagunto (campus) y en la Universidad Adventista del Plata (UAP). Posee, además, un máster en Educación y es miembro de la Asociación Española de Estudios Hebreos y Judaicos.

Armenteros ha colaborado como traductor en proyectos como la *Biblia de Traducción Interconfesional* (BIT), *La Palabra*, la *Biblia Hispanoamericana* y *La Biblia: Edición Pastoral*. Asimismo, integra el equipo editorial de revistas académicas como *DavarLogos*, *Enfoques*, *Apuntes Universitarios* y *Ley, Estado y Religión*. El teólogo español ha publicado decenas de artículos y desarrollado diversos proyectos de investigación en su campo de especialización. Su trayectoria de más de dos décadas evidencia un compromiso sólido con el estudio y la reflexión bíblica.

El tema central de la obra aquí reseñada es una crítica a la tendencia tradicional de convertir lo simple en complejo, generando obstáculos que dificultan la auténtica experiencia de la fe cristiana. Con creatividad, profundidad y sentido práctico, Armenteros aborda temas relacionados con Cristo y su relación con la humanidad. Ante la avalancha de información y los desafíos de la posmodernidad, el autor propone un retorno a lo simple y esencial. Incluso cuando trata asuntos de notable complejidad, lo



hace con sensibilidad, claridad y originalidad, logrando que la lectura sea accesible y atractiva.

La estructura del libro sigue un desarrollo lógico a lo largo de siete capítulos. Armenteros recurre a la intertextualidad paródica, inspirándose en el título de una respetada obra lingüística: el *Diccionario de la Real Academia Española*. A partir de esta idea, crea un “diccionario celestial”, en el que cada capítulo se organiza en torno a una palabra específica, siguiendo el patrón de un glosario. Las letras iniciales de dichas palabras conforman intencionalmente el acróstico “Cristo”. El capítulo final constituye la culminación del contenido previo y lleva el mismo título que la obra.

El libro se divide en dos secciones: la primera se centra en la comunicación de Dios con los seres humanos (“La Palabra de Dios”), y la segunda, en la respuesta humana (“Las palabras de la gente”). La propuesta es sencilla pero contundente: presentar la teología de forma accesible, sin perder profundidad, invitando al lector a reconectarse con la esencia de la fe.

“¿Cuáles son las palabras que nos guían hacia una vida cristiana sana y equilibrada?”, pregunta provocadoramente Víctor Armenteros en el prólogo de su obra. Este interrogante sirve como hilo conductor del libro, transformando cada capítulo en una experiencia teológica única y profundamente práctica. En la introducción, el autor centra su reflexión en la base fundamental de esta búsqueda: la Palabra de Dios.

Con la destreza de un escritor experimentado, Armenteros destaca aspectos esenciales de la Palabra divina: su poder creador, su carácter de canal de comunicación entre Dios y la humanidad, su centralidad en la revelación, su capacidad para otorgar sentido donde parece no haberlo y para ofrecer respuestas en medio del silencio. Cristo, simbolizado como la Palabra, se convierte en la clave de una espiritualidad sana, equilibrada y centrada.

En la primera sección del libro, dedicada a la comunicación de Dios con la humanidad, la palabra elegida para abrir el acróstico es “caricia”. Aquí, Armenteros explora el amor divino en sus múltiples expresiones,

desde la creación hasta el sacrificio de Jesús, subrayando que el amor forma parte de la naturaleza misma de Dios. Ese amor, aunque difícil de comprender plenamente, resulta más grande que la infidelidad humana. Ante él, la muerte pierde su poder, pues Jesús murió amando; y es este amor el que lo redefine todo.

En el segundo capítulo introduce la palabra “redención”, uno de los conceptos más densos y teológicamente centrales de la obra. A partir de la carta de Jesús a la iglesia de Laodicea, Armenteros argumenta la urgencia de la redención. Aunque el pecado nos ha esclavizado, Dios no ha abandonado a la humanidad. Incluso cuando muchos han perdido su sensibilidad espiritual, Cristo sigue buscándolos en los rincones más oscuros de la existencia. El autor señala con claridad que el secreto de la vida cristiana radica en un caminar íntimo con Jesús; es esto lo que transforma.

La tercera palabra es “intimidad”, la cual da lugar a una poderosa reflexión sobre la vida sin máscaras. La intimidad no se reduce aquí a cercanía, sino que implica reconocer la propia fragilidad y vivir con honestidad delante de Dios. El autor exhorta al lector a abandonar las ilusiones y a construir una espiritualidad transparente, real y relacional.

La cuarta palabra del acróstico es “servicio”, presentado no solo como vocación cristiana, sino también como necesidad espiritual. Seguir el ejemplo de Cristo significa, antes que nada, servir. Armenteros enfatiza que Dios puede usar a cualquier persona; lo importante no es cómo uno se ve a sí mismo, sino cómo Dios lo ve. Él transforma historias frustradas en testimonios vivos. El servicio, por tanto, no es únicamente misión, sino también sanidad.

El quinto capítulo está dedicado a la palabra “tiempo”, quizá la más sensible al contexto actual, donde este se ha vuelto un recurso escaso, relativo y, muchas veces, opresivo. Armenteros argumenta con agudeza que el pecado ha desconfigurado nuestra percepción del tiempo y que la ansiedad y las enfermedades emocionales son síntomas de ello. Frente a esto, invita a confiar en el Dios del tiempo, aquel que responde en el momento oportuno y enseña a vivir el presente con sabiduría y fe.

La conclusión del acróstico llega con la palabra “ojalá”, de origen árabe, que expresa el deseo de que algo suceda: “si Dios quiere”. Con sensibilidad, el autor resignifica esta expresión, mostrándola como símbolo del deseo divino de intervenir en nuestra historia. Entender y buscar la voluntad de Dios es el camino hacia una vida más centrada y menos ansiosa. El *ojalá* del cielo es una forma de incluir a Dios en la fórmula existencial humana, trayendo propósito, dirección y esperanza.

Resulta fascinante la manera en que Armenteros escribe, con fluidez y capacidad envolvente. Las palabras escogidas para conformar el acróstico no están allí simplemente para cumplir una propuesta literaria, sino que responden a una línea teológica coherente y progresiva, en la que cada concepto complementa al anterior hasta culminar en la palabra final: Cristo.

Jesús es la caricia de Dios revelada en la creación, en su ministerio y en la cruz. Él es la redención, el camino de acceso al Padre. Es en la intimidad con él donde acontece la transformación. El servicio cristiano cobra sentido únicamente si está inspirado por su ejemplo. Cristo trasciende el tiempo: es Señor del pasado, del presente y del futuro. Finalmente, Cristo nos enseña a esperar con fe, a vivir con propósito y a desear lo que Dios desea para nosotros. Como afirma el autor: “No hay nombre como Cristo, mi Cristo”.

Recomiendo encarecidamente la lectura de esta obra, no solo por su valor teológico, sino también por la aplicabilidad práctica que ofrece a la espiritualidad cristiana. En tiempos en los que se prioriza lo periférico y se olvida lo esencial, Armenteros nos invita a volver al centro: Cristo. El libro ofrece respuestas a dilemas espirituales cotidianos y propone un camino de crecimiento genuino tanto para la iglesia como para el creyente individual. Constituye un material que puede ser utilizado en grupos pequeños, reuniones, sermones para semanas especiales y reflexiones diarias. Leer esta obra, en última instancia, es escuchar en nuevas palabras la invitación del Maestro: “Vengan a mí todos ustedes que están cansados y agobiados; yo les daré descanso” (Mt 11,28; NVI).



Plenc, Daniel Oscar, comp. *Las primeras iglesias adventistas de la Cuenca del Plata: 1894-1906*. Libertador San Martín, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2023. Pp. 277. ISBN 978-987-765-109-6.

Gervasio Echeverría

Universidad Adventista del Plata Libertador San Martín, Argentina

gervasio.echeverria@uap.edu.ar

Recibido: 11 de julio de 2025

Aceptado: 25 de julio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.56487/pjthq713>

Daniel Oscar Plenc es un pastor y teólogo argentino con más de treinta años de docencia en la Universidad Adventista del Plata (UAP). Es también el compilador de esta obra tan especial, dedicada a la memoria de los pastores Walter Weiss y Ernesto J. Bernhardt. El libro cuenta con un total de diecisiete capítulos, divididos de la siguiente manera: los tres primeros corresponden a la introducción; los doce siguientes se dedican a cada una de las doce primeras iglesias adventistas de la Cuenca del Plata; el capítulo posterior presenta las conclusiones, y, finalmente, se incluye una sección de fotografías.

La primera sección comienza con una dedicatoria que relata algunos hechos de la vida de los pastores Weiss y Bernhardt. Estos no se presentan como episodios aislados, sino en estrecha relación con la historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Sudamérica y, en particular, con la zona de Crespo Campo, parte de la Cuenca del Plata.

El prólogo, elaborado con la colaboración de Sergio Becerra, profesor de Historia del Adventismo y decano de la Facultad de Teología de la UAP, señala que, más allá de los acontecimientos en sí, la obra remitirá al lado más humano de los pioneros del movimiento adventista en la Cuenca del Plata. Desde el inicio, queda claro que el libro no pretende ser una simple investigación vacía, sino comunicar enseñanzas a partir de la historia pasada, en sintonía con la enseñanza paulina (1 Co 10,11). Así,



mediante la reflexión histórica, se procura conocer el proceso mediante el cual el adventismo llegó a esta región.

La sección más extensa se abre con el capítulo de Eric E. Richter y Ernesto Bernhardt, quienes narran la historia de la iglesia de Crespo Campo (Entre Ríos), la primera de la zona estudiada. El relato explica que la llegada del adventismo está relacionada con la inmigración europea del siglo XIX, en especial con los viajes de Jorge Riffel desde el Volga ruso y a lo largo del continente americano entre 1876 y 1890. A ello se suman, en orden cronológico según su arribo, personajes como Reinhard Hetze, Elwin W. Snyder, Augustus Baer Stauffer, Clair A. Nowlen, Lawrence Chadwick, Frank Henry Westphal y su esposa Mary V. Thurston. Para fines de 1894 y por obra de estos misioneros consagrados, la iglesia contaba ya con cincuenta y un miembros adultos, y hacia 1906 pudo edificarse el nuevo templo.

La narración no se limita estrictamente al surgimiento de la iglesia de Crespo Campo, sino que incluye también referencias a grupos vinculados, como las reuniones celebradas cerca de Racedo o el posterior establecimiento de las iglesias de Santa Amalia y Ramírez. A estas alturas, naturalmente, aparecen nuevos líderes y misioneros que comparten el mensaje a lo largo de las décadas subsiguientes recurriendo a métodos diversos: campañas y reuniones evangelísticas, así como la compra y reventa de revistas y libros a vecinos. Esta iglesia, además, está conectada con el surgimiento de otros grupos cuyos orígenes se describen en los siguientes once capítulos. Más allá de que los personajes ya mencionados no están exclusivamente relacionados con la iglesia de Crespo Campo, y bien podrían citarse más nombres vinculados, la obra logra lo que una reseña breve jamás podría: reconocer minuciosamente el incansable esfuerzo de un vasto grupo de obreros y laicos que esparcieron el mensaje adventista por toda la Cuenca del Plata.

Los siguientes capítulos mantienen una estructura semejante: lejos de aislar la realidad particular de cada zona, la sitúan en su contexto social, histórico y eclesial, y la conectan con el desarrollo posterior del adventismo en la región, incluidas sus instituciones educativas y de salud. Se demuestra cómo, durante el surgimiento de estas iglesias, el interés

misionero de la feligresía nunca desapareció, sino que se reinventó según el contexto para predicar el evangelio mediante visitas, congresos camppestres, educación, obra médico-misionera, entre otros métodos. De este modo, los autores logran convertir la historia pasada en hechos relevantes e inspiradores para la fe del creyente en pleno siglo XXI. En particular, se narran los orígenes de las iglesias de San Cristóbal (Santa Fe, Argentina), Buenos Aires (Argentina), Nueva Helvecia (Colonia, Uruguay), Felicia (Santa Fe, Argentina), Las Garzas (Santa Fe, Argentina), varias congregaciones de la Región Chaqueña, Colonia Malbertina (Córdoba, Argentina), Camarero (Entre Ríos, Argentina), Posadas (Misiones, Argentina), Encarnación (Itapúa, Paraguay) y, finalmente, Aldea San Antonio (Entre Ríos, Argentina).

La obra se apoya de manera específica y clara en amplios volúmenes de documentación histórica primaria. No obstante, es necesario reconocer que parte de esa evidencia se combina con perspectivas personales y, por tanto, subjetivas. Como es propio de los testimonio y relatos de diálogo, a veces aparecen detalles que quizá no resulten significativos para todos los lectores. Sin embargo, tales contribuyen a reforzar con naturalidad la veracidad de la narración.

El compilador mismo reconoce en las conclusiones las limitaciones propias de la tarea de reconstrucción histórica, pues resulta imposible recuperar toda la información. Con todo, el esfuerzo por indagar con detalle los orígenes del adventismo en la región es evidente en cada página y en la bibliografía consultada. Por ello, este libro resultará de particular interés para todo aficionado a la historia del movimiento adventista, especialmente para quienes están relacionados de manera personal con alguna de las iglesias de la región estudiadas.

La sección final de fotografías constituye un broche de oro para el recorrido histórico, pues ayuda a mantener viva la memoria de personas y lugares que, aunque el tiempo transforme, permanecen como testimonio imborrable tanto en la tierra como en la fe de quienes los recuerdan.

La iniciativa de la Editorial Universidad Adventista del Plata al publicar esta clase de obras es destacable, sobre todo en función de hacer memoria tanto de los nombres como del espíritu que impulsó el desarrollo

del adventismo en Sudamérica. La amplia variedad de escritores que participaron demuestra el interés natural que existe acerca de la historia de los orígenes. Los datos están acompañados de manera generosa por la bibliografía correspondiente y la sección final de fotografías complementa la información presentada. Queda claro, así, que la mayor virtud de esta obra consiste en mantener vivo el testimonio de una fe que se dispersa rápida y abundantemente dondequiera que haya obreros y laicos consagrados a la predicación del evangelio eterno, tal cual fue el espíritu del movimiento adventista desde su mismo surgimiento hace más de cien años.