Editorial

Con satisfacción presentamos un nuevo número de *Memrah*, una revista comprometida con la reflexión teológica, el estudio de las Escrituras y la investigación académica formativa. Como nuevo editor, tengo el privilegio de acompañar un proyecto que, desde sus inicios, ha procurado promover el diálogo entre la fe, la historia, la teología y la misión, siempre bajo la autoridad de la Palabra de Dios.

A primera vista, los artículos que integran este número podrían parecer diversos tanto en sus enfoques como en sus disciplinas. El lector encontrará investigaciones dedicadas a la historia del adventismo (Iuorno y Ceballos), estudios de teología sistemática (Daza, López y Gutiérrez), reflexiones pastorales (de los Santos), trabajos sobre educación religiosa (Capalbo) y análisis bíblicos del Nuevo Testamento (Curcio). Además, ensayos teológicos relacionados con el santuario (Cairus) y el don profético (Mendes Viera). Finalmente, dos reseñas bibliográficas complementan el volumen, recordándonos que la investigación académica avanza mediante el diálogo crítico con la literatura especializada y la evaluación responsable de nuevas contribuciones al conocimiento.

En una época caracterizada por la fragmentación del saber y la multiplicidad de voces que compiten por definir la verdad, los trabajos reunidos en este número convergen en una misma convicción: la identidad cristiana y adventista encuentra su fundamento en la revelación divina. Esperamos que este número de *Memrah* estimule y fortalezca el compromiso de sus lectores con la identidad y la misión de la iglesia.

Christian Varela
Editor de *Memrah*

Autoridades UAP

Rector
Mag. Horacio Rizzo

Vicerrector académico
Mag. Carlos Marí

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
Mag. Gisela Müller

Decana de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales
Dra. Vanina Lavooy

Decano de la Facultad de Teología
Dr. Karl G. Boskamp Ulloa

Director de la Escuela de Graduados
Dr. Fernando Aranda Fraga

Contenidos

Editorial i

Artículos

1. Luisa Ernst: pionera de la obra adventista en Uruguay,
por Jorge Allan Iuorno 1

2. Roy Chamberlayne: colportor y misionero encarnacional,
por Pablo E. Ceballos 27

3. La inspiración divina en debate: cinco aspectos en contraste
entre Kern Trembath y Fernando Canale,
por Jorge Daza Michel 43

4. La propuesta exegética de Galileo Galilei,
por Juan Gabriel López 57

5. El medioambiente, el cambio climático y sus efectos:
perspectiva bíblico-teológica adventista y de los escritos
de Elena G. de White,
por Eliana N. Gutierrez Olivares 79

6. Las obras de la carne en Gálatas 5 en diálogo con Romanos 7
y Santiago 1: reflexiones para la consejería bíblica
y aplicaciones pastorales,
por Darío Augusto de los Santos 95

7. La formación religiosa en la universidad confesional: reflexiones
desde la gestión curricular,
por Cristian Capalbo 127

8. Estructura del *kerygma* apostólico: eventualidad histórica, escatologicidad
y convocacionalidad como notas constitutivas,
por Tiago Smith Curcio Soares 149

Ensayos

1. Evangelio eterno: santuario y juicio investigador, las promesas de Dios
a su pueblo en el tiempo del fin,
por Aecio E. Cairus 175

2. Características y rol de los falsos profetas en el Nuevo Testamento,
por Víctor Mendes Vieira 187

Recensiones bibliográficas

1. John C. Peckham. *Dios con nosotros: una introducción a la teología adventista.*
Vol. 1, Florida Oeste, Buenos Aires, 2025, por Roy Jacobi 199

2. Finley, Mark. *Guía actual para entender el santuario.* Florida Oeste, Buenos Aires:
Asociación Casa Editora Sudamericana, 2023, por Thomas Dario Pedrozo 203

ARTÍCULOS

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

1. Luisa Ernst: pionera de la obra adventista en Uruguay

Luisa Ernst: Pioneer of the Adventist Work in Uruguay

Jorge Allan Iuorno

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
jorge.iuorno@uap.edu.ar

Recibido: 7 de mayo de 2026
Aceptado: 19 de julio de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/hqkdta60

Resumen

El desarrollo de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) en Sudamérica, y particularmente en Uruguay, se inscribe en el marco de una expansión misionera global impulsada hacia fines del siglo XIX. En ese proceso, diversas figuras desempeñaron un papel decisivo en la consolidación de las primeras comunidades de fe. Entre ellas se destaca Luisa Ernst, cuya trayectoria combina compromiso religioso, liderazgo comunitario y una notable capacidad emprendedora. El presente trabajo pretende reconstruir su itinerario de vida y su contribución a los inicios del establecimiento de la IASD en el Uruguay y la obra adventista sudamericana.

Palabras claves

Luisa Ernst — Adventismo sudamericano — Historia del adventismo — Pioneros adventistas sudamericanos

Abstract

The development of the Seventh-day Adventist Church (SDA) in South America, and particularly in Uruguay, took place within the broader context of a global missionary expansion promoted during the late nineteenth century. In this process, a number of individuals played a decisive role in the establishment and consolidation of the first communities of faith. Among them, Luisa Ernst stands out as a remarkable figure whose life combined religious commitment, community leadership, and notable entrepreneurial abilities. This study seeks to reconstruct her life trajectory and to examine

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

her contribution to the early establishment of the Seventh-day Adventist Church in Uruguay and to the development of the Adventist work in South America.

Keywords

Luisa Ernst — South American Adventism — History of Adventism — South American Adventist pioneers

Introducción

El desarrollo de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (en adelante, IASD) en Sudamérica, y particularmente en Uruguay, se inscribe en el marco de una expansión misionera global impulsada hacia fines del siglo XIX. En ese proceso, diversas figuras —muchas de ellas poco visibilizadas por la historiografía tradicional— desempeñaron un papel decisivo en la consolidación de las primeras comunidades de fe. Entre ellas se destaca Luisa Ernst, cuya trayectoria combina compromiso religioso, liderazgo comunitario y una notable capacidad emprendedora.

El presente trabajo se propone reconstruir su itinerario vital y su contribución a los inicios del establecimiento de la IASD en el Uruguay. La investigación se propone situarla en el contexto más amplio de la expansión denominacional en Sudamérica.[1]

Contexto histórico y misionero: la obra adventista en Sudamérica

A medida que la IASD se consolidaba institucionalmente en los Estados Unidos, sus dirigentes comenzaron a advertir la necesidad de

[1] Deseo expresar mi gratitud por el apoyo en la investigación histórica a mi querida esposa Álida, maravillosa compañera en este viaje que realizamos juntos por los caminos del servicio ministerial, en los cuales el Señor nos ha guiado y bendecido. Al pastor Christian Varela, por motivarme a realizar la tertulia; a las secretarias del Centro de Investigación White, Rosana de Varrenti y Liliana Velázquez, por su excelente disposición para proveer todo aquello que pudiera ser útil a los propósitos de esta pesquisa; al pastor Álvaro Cáceres, secretario de la Unión Uruguaya, por las fotos y documentos que me ayudó a conseguir; al profesor Eugenio Di Dionisio, por sus comentarios enriquecedores a través de WhatsApp; a Loida Gerber, viuda de René Ernst, a quien tuve el privilegio de conocer en la búsqueda de antecedentes y quien manifestó la generosidad de compartir documentos realmente valiosos; y a mi mamá Norma Hugo, por las informaciones familiares que ha compartido y que agregan un contenido inapreciable a la investigación.

proyectar la predicación del evangelio más allá de sus fronteras. No obstante, factores como la escasez de recursos económicos —acentuada por la Guerra de Secesión norteamericana— y la limitada disponibilidad de personal misionero retrasaron inicialmente este impulso.

El punto de inflexión se produjo en 1869 con la creación de la Sociedad Misionera y de Tratados, impulsada por Jaime White con la iglesia de Battle Creek. Esta iniciativa sentó las bases de una conciencia misionera más sistemática, que culminó en el envío de J. N. Andrews a Europa en 1874, considerado el primer misionero oficial adventista en el extranjero.[2]

La institucionalización de este proceso se consolidó con la creación de la Junta de Misiones Extranjeras de la Asociación General en 1890. En ese marco, Sudamérica comenzó a ser considerada un territorio prioritario. La recomendación de ingresar en este continente a la mayor brevedad posible revela tanto la percepción de oportunidad como la urgencia evangelizadora. Esto puede deducirse a través de un acta de la Junta:

> Considerando que encontramos en Sudamérica un territorio grande y prometedor en el cual sembrar la semilla de la verdad y considerando que este territorio nunca fue explorado por nuestros misioneros, por consiguiente: recomendamos que la junta de la Asociación General formule planes para ingresar en este territorio lo más pronto posible, y que el trabajo de misión deba hacerse en lo posible de sostén propio.[3]

Como fruto de esta visión, los colportores[4] Clair Nowlin, Elwin Snyder y Augustus Stauffer llegaron desde Estados Unidos[5] al puerto de

---

2 Anteriormente, había llegado a Europa el exsacerdote católico romano Michael Czechowsky, quien llegó a convertirse en ministro adventista misionero. Su capacidad políglota lo convertía en un instrumento útil en contextos multiculturales europeos. En 1864 fue a Europa como misionero con fondos personales y donados por los adventistas evangélicos del primer día. A pesar de su éxito inicial, su carácter cambiante e inhabilidad financiera lo terminaron alejando del liderazgo de la IASD.

3 Junta de Misiones Extranjeras, "Actas de la Junta de Misiones Extranjeras", 7 de enero de 1890, 9-10.

4 El "colportaje" es un término que refiere a misioneros de sostén propio a través de la venta de libros religiosos. Los colportores tuvieron un fuerte protagonismo en los inicios del establecimiento de la IASD en Sudamérica.

5 Hay que tener presente que, en aquellos días, para viajar desde Estados Unidos hacia la Argentina había que hacer una escala en un puerto de Inglaterra y combinar con otro barco la llegada a Sudamérica. En estas condiciones, el viaje podía durar alrededor de un mes.

Montevideo el 10 de diciembre de 1891. Sin embargo, estuvieron durante pocas horas en suelo uruguayo. Se encontraron con que la reglamentación comercial del Uruguay solo permitía la venta de libros en las librerías establecidas sin contemplar la venta ambulante, y el costo de vida les resultó elevado.[6] Además, la mayoría de los ejemplares que traían estaban en inglés, algunas obras en alemán y otras en francés, idiomas hablados por muy pocas personas en el Uruguay.

Al preguntar, se enteraron de que el desarrollo del sistema ferroviario en Argentina estaba en manos de una empresa inglesa, lo que suponía la presencia de unos 5000 angloparlantes en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores. Hay que puntualizar que la Junta de las Misiones Extranjeras no contaba con mucha información sobre este nuevo territorio a evangelizar. La idea fue enviar a estos tres experimentados colportores de autosostén para que pudieran evaluar las condiciones del terreno y obtener una visión que les permitiera determinar cómo plantear la evangelización en Sudamérica.[7] Finalmente, siguieron hacia Argentina para desembarcar en el puerto de La Plata.

A la luz de los informes de los colportores y del pastor Francisco Westphal —quien llevaba un año en Sudamérica—, en el congreso de la Asociación General realizado en Battle Creek en 1895 se fortaleció la visión de evangelizar, entre otros lugares, a Sudamérica. Esta se veía como un territorio con grandes oportunidades para desarrollar la predicación del evangelio, por lo que se agregaron dos misioneros al grupo de colportores y al pastor Westphal. Uno de ellos era Ole Oppegard, un noruego que ejercía como enfermero y se sostenía con el colportaje y la atención de enfermos. La otra era Lucy Post, que se convirtió en la primera instructora bíblica de Sudamérica, trabajando especialmente entre los familiares que tenía en Palmira, departamento de Colonia, Uruguay.[8]

---

6 E. G. Snyder, "South America", *The Home Missionary* (febrero de 1892): 46.

7 De hecho, en la revista, Snyder advertía a los interesados en ir a trabajar a la Argentina que las condiciones del colportaje revestían una cuota de dificultad, entre otras cosas, debido a la inflación (E. G. Snyder, "Argentina", *Review and Herald* [4 de diciembre de 1894]: 5-6).

8 Héctor Peverini, *En las huellas de la providencia* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana [ACES], 1988), 83. La familia Ernst-Kaspar emigró desde Suiza a la Argentina a principios de la década de 1860. Roberto Ernst (1836-¿?) provenía de la ciudad de

Por otro lado, hay que notar que antes de la llegada de los colportores y del pastor Westphal al Uruguay, en 1890 llegó la familia Rivoir, procedente de Torre Pellice, en el Piamonte italiano. Ellos habían escuchado a Elena G. de White cuando visitó ese territorio a fines de 1885 y se interesaron en su mensaje, pero terminaron aceptándolo cuando, en 1897, se encontraron con el pastor Jean Vuilleumiere en Uruguay.

Orígenes de Luisa Ernst

Luisa Ernst nació el 27 de mayo de 1867, probablemente en Basabilbaso, Argentina, en el seno de una familia de inmigrantes suizos. Sus padres, Roberto Ernst y Lisette Kaspar, habían emigrado desde Suiza en el marco de los procesos migratorios que contribuyeron a poblar el Río de la Plata durante la segunda mitad del siglo XIX.[9]

Hacia fines de la década de 1870, la familia Ernst-Kaspar se trasladó de la Argentina a la zona de Colonia Suiza, en el departamento de Colonia de la República Oriental del Uruguay.[10] Este enclave de inmigrantes europeos ofrecía un contexto cultural y religioso propicio para la circulación de ideas y la formación de redes comunitarias.[11] Allí Luisa, de 18 años, conoció a Adolfo Eugenio Hugo Eggel, de 24; se casaron el 11 de abril de 1885. El matrimonio se instaló en un campo que Adolfo había heredado de su padre, Christian Hugo.

Adolfo y Luisa tenían muchas hectáreas de campo y animales, y contaban con un tambo en el cual producían queso, oficio que habían traído de Suiza. Ellos vendían leche y quesos a través de una especie de cooperativa de la Colonia, que en 1915 derivó en la Sociedad de Fomento Rural de

Zurich y Lisette Kaspar (1843-1921), del septentrional cantón suizo de Argovia, que limita con Alemania.

9 Su nacimiento en Argentina está atestiguado por los datos de su libreta de matrimonio (véase el anexo 1). El lugar específico es aportado por la Sra. Loida Gerber, viuda de René Ernst (entrevista a Loida Gerber realizada por el autor, marzo de 2026).

10 Como su hermano Luis también nació en Argentina y era siete años menor que Luisa, podemos establecer que la familia Ernst-Kaspar estuvo en Argentina alrededor de diez años.

11 Resulta notable que, en el proceso fundacional de Colonia Suiza, se estableció que las familias católicas habitarían la parte norte del pueblo y las evangélicas, la parte sur. Un mojón sobre la vereda de la calle Germán Imhoff recuerda este límite.

Colonia Suiza. En esa primera cooperativa, Luisa fue elegida secretaria "por ser la más instruida de la Colonia",[12] lo cual no deja de ser trascendente por el contexto patriarcal de la época. Es un hecho destacable, ya que en la libreta de matrimonio figura que ella se dedicaba a "ocupaciones propias del sexo",[13] un eufemismo de tareas domésticas. Sin embargo, está claro que Luisa podía cumplir responsablemente un cargo administrativo. De la unión de Adolfo y Luisa nacieron nueve hijos en un lapso de 15 años. En orden de nacimiento, Germán, María Celina, Adolfo Arturo, Delfina Luisa, José Bernardo, Sofía Fania, Laura Carlota, Carlos y Lidia.[14]

Primeros pasos de la obra adventista en el Uruguay

Walter Weiss especifica que, a partir de que Stauffer vendió los libros *Licht und Finsternis* (*El conflicto de los siglos*) a la familia Gugelmeier-Gerber y *Gedanken Überr Das Buch Daniel und Ofbenbarung* (*Pensamientos sobre el libro de Daniel y Apocalipsis*, de Uriah Smith) a la familia Hugo-Ernst en 1893, sus integrantes comenzaron a estudiar e intercambiar las publicaciones y a reunirse para reflexionar sobre su contenido. Estas prácticas derivaron en la adopción de la observancia del sábado y la conformación de un grupo de creyentes incluso antes de la llegada de misioneros oficiales.[15] Sobre esas reuniones sabáticas previas a la llegada del pastor Westphal, Julio Ernst declaró:

> Cantábamos hasta que no podíamos más. Nos reuníamos a menudo y hablábamos del pronto regreso de Cristo; creíamos que estaba muy cerca". Y añadió: " A los jóvenes nos gustaba cantar, pero solo el hermano Carlos Gerber (padre) y

[12] Lissie Block de Wensell, "Memorias de mi familia: del Volga a la colina de la esperanza" (documento inédito, s. f.), 23.

[13] Véase el anexo 1.

[14] Oscar Wasiuk, *Reseña histórica de la Iglesia Adventista del 7.º día en el Uruguay* (Florida Oeste: ACES, 1996), 36.

[15] Walter Weiss Gerber, "Comienzos del mensaje adventista en el Uruguay" (documento inédito, s. f.), 7-9.

> su hermana Elisa Gerber de Burger podían enseñarnos. Los estudios de la Biblia eran rudimentarios ya que no conocíamos aún el folleto de la Escuela Sabática.[16]

El pastor Westphal llegó por primera vez a Nueva Helvecia en 1895.[17] Desconocía que había un grupo de creyentes que observaban el sábado y esperaban el retorno de Jesús. Curiosamente, no fue Stauffer quien le refirió este grupo de interesados a Westphal, sino que leyó sobre este grupo en Buenos Aires, en el periódico alemán *Argentinische Wochenblatt* (*Semanario Argentino*). Allí se solicitaba la presencia de un pastor protestante de habla alemana para predicar en Nueva Helvecia. La solicitud fue publicada a pedido del señor César Tohve, que no estaba conforme con la predicación del pastor evangélico local.[18]

Westphal realizó tres reuniones evangelizadoras en el edificio administrativo de la colonia, pero no hubo grandes resultados con esta iniciativa. A principios de 1896, Westphal volvió a Colonia Suiza, pero esta vez tomó contacto con los interesados en profundizar los contenidos de los libros vendidos por Stauffer. Celebró reuniones en la casa de Carlos Gerber, que estaba ubicada en el paraje "La Concordia", a unos 7 km de Colonia Suiza.[19] En este contexto, Luis y Julio, hermanos de Luisa, fueron a visitarla en su casa de Colonia Suiza mientras esperaban participar de un bautismo en la iglesia evangélica, con un posterior baile.

Luisa Ernst, que estaba interesada en las conferencias del pastor Westphal, convenció a sus hermanos de participar de la reunión que él conduciría. Ellos aceptaron porque tenían tiempo, y así fue como, en una

---

16 Testimonio de los pastores Luis Ernst y Julio Ernst en el congreso de la Misión Uruguaya en enero de 1944, en el predio recientemente adquirido para establecer el Instituto Adventista del Uruguay (Daniel O. Plenc, *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata* [Libertador San Martín, Entre Ríos: Universidad Adventista del Plata, 2023], 111-112).

17 Según Walton Brown, fue entre fines de julio y principios de agosto ("A historical study of Seventh-Day Adventist Church in Austral South America", vol. 1 [tesis doctoral, University of Southern California, 1953], 97).

18 Weiss, "Comienzos del mensaje adventista en el Uruguay", 9. Como señala Weiss, otros indican que el pastor evangélico se había retirado de Colonia Suiza. Por este motivo, cuando Westphal visitó el lugar, la reunión no se realizó en la iglesia evangélica, sino en un edificio público, lo que permite concluir que la primera opción es la más plausible.

19 Véase la foto en el anexo 3.

"volanta",[20] viajaron ida y vuelta a "La Concordia" Adolfo, su mamá Catalina Eggel, Luisa, Julio y Luis.[21] No comprendieron todo lo que dijo el pastor Westphal —ellos hablaban un dialecto suizo-alemán y el pastor hablaba alemán—, pero sí lo suficiente para entender los aspectos centrales, particularmente los relacionados con la segunda venida de Jesucristo.

Conversión y compromiso con la obra adventista

En noviembre de 1896, el pastor Westphal realizó el primer bautismo en la República Oriental del Uruguay. Este se llevó a cabo en el Río de la Plata, entre la desembocadura de los arroyos Cufré y Pavón, en las inmediaciones de un campo arrendado por Carlos Ernst, hermano de Luisa. En esa oportunidad se bautizaron dieciocho personas, entre las cuales se encontraban Luisa, su esposo Adolfo y sus hermanos Julio, Luis, Alejandro y Carlos, con su esposa Paulina Würth.

En un segundo bautismo, realizado por el pastor Westphal al poco tiempo, se unieron ocho personas más a la Iglesia adventista en el Uruguay, entre ellas, Emma Köhli Zwigart, futura esposa de Luis Ernst. Poco tiempo después, se organizó la iglesia de Colonia Suiza.[22]

Liderazgo, emprendimiento y aporte institucional

El 28 de octubre de 1900, a los cuarenta años, falleció Adolfo Hugo por tuberculosis.[23] Luisa, con nueve hijos, afrontó el desafío de liderar una familia numerosa y un emprendimiento rural.[24] En estas condiciones, fue elegida tesorera local de la Misión Uruguaya, conformada el 21 de

---

20 Se trataba de un carruaje liviano, tirado por uno o dos caballos, y se caracterizaba por ser ágil y rápido para la época.

21 Plenc, *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata*, 105.

22 Brown, "A historical study...", 1:99.

23 *Ibid*.

24 De acuerdo con el testimonio de Ethel Hugo (bisnieta de Luisa), Luisa se encontraba embarazada en el momento en que su esposo Adolfo falleció. En medio del campo tuvo a su último hijo, Carlos.

marzo de 1906.[25] En su condición de viuda, fue alentada por el pastor José Westphal[26] a trasladarse al Colegio de Camarero con el fin de brindarles una educación cristiana a sus hijos. También la animó a abrir un almacén, necesario para el desarrollo del colegio y la comunidad circundante, y para darle vida a la población. En este sentido, se debe tener en cuenta que había muchas dificultades para traer insumos desde Diamante, ya que había que cruzar tres arroyos en carreta y transitar por caminos agrestes, sin contar con la lluvia que aislaba la comunidad.

Luisa llegó al Colegio de Camarero poco antes de 1910 y construyó un edificio para albergar a su numerosa familia y establecer un almacén de ramos generales. Ese edificio está integrado a la actual municipalidad de Libertador San Martín; ha tenido varias refacciones, pero nunca se demolió el edificio original.[27] Por ello, se lo puede considerar el edificio más antiguo de dicha localidad que sigue en pie.[28] Luisa administró el almacén con éxito, pero, con el tiempo, el colegio estableció su propio almacén y panadería ("el despacho"), por lo que Luisa ofreció en alquiler su almacén.

Mientras tanto, el pastor José Westphal también animó a Ernesto Beskow, quien había enviudado y residía en una zona rural aledaña a la ciudad de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil, a instalarse en el Colegio

---

25 Juan Riffel, "La Misión Uruguaya", *Revista Adventista*, núm. especial del cincuentenario (enero de 1950): 14.

26 Hermano del pastor Francisco Westphal y nuevo líder misionero elegido para la costa atlántica de Sudamérica. *Cf.* Eugenio Di Dionisio, "Joseph William Westphal", en *Pioneros fundacionales del adventismo sudamericano*, ed. por Daniel Plenc et al., 2.ª ed. (Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2012), 31-50.

27 Un detalle interesante es que, debajo del edificio, Germán Hugo (abuelo del autor de este trabajo) cavó a pala un sótano, que todavía se conserva hoy como depósito de documentos de la municipalidad.

28 El primer edificio construido es el que aparece en forma de "U" en la maqueta que se encuentra al lado del salón de los pioneros. La construcción se inició el 17 de octubre de 1899 y quedó terminado para principios de 1900. Luego de un tornado quedó semidestruido y fue demolido en 1937. Posteriormente, la municipalidad de Libertador San Martín expropió el edificio y una hectárea y media circundante, donde se encuentran actualmente la municipalidad, el polideportivo, la terminal y la plaza San Martín (Egil Wensell, *El poder de la esperanza* [Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 1993], 81). En esa construcción, que servía de aula, comedor, iglesia, etc., también había un espacio para las familias, un sitio que en algún momento fue ocupado por las familias Iuorno y Tabuenca.

de Camarero para que sus hijos[29] también pudieran tener una educación cristiana.[30] Luisa terminó por alquilarle su almacén, que a partir de ese momento fue administrado por Ernesto. Al poco tiempo, Luisa y Ernesto se casaron.

En aquellos días, en las inmediaciones del actual pórtico de ingreso de la Universidad Adventista del Plata, se encontraron tres familias numerosas cuyos hijos trabaron amistad; varios de ellos terminaron casándose entre sí. Estas familias vecinas eran la de Godofredo Block padre (ocho hijos),[31] la de Ernesto Beskow (ocho hijos, aunque una hija quedó en Brasil porque se había casado) y la de Hugo-Ernst (nueve hijos). Los viernes de noche y los sábados este grupo de jóvenes acostumbraba a juntarse para cantar en la casa de la familia Block, dirigidos musicalmente por Flora Block.[32]

Dado que el almacén estaba a cargo de Ernesto Beskow, Luisa fue invitada por el colegio a ser maestra de primer grado en la escuela primaria, lo cual agrega otra capacidad distintiva a su trayectoria: la docencia.[33]

---

[29] Hijos de Ernesto Beskow: Arturo, Otto, Rosa, Eleonora, Elsa, Hugo, Pablo e Ida.

[30] Acerca de la conversión de Ernesto Beskow, Lissie Wensell cuenta que Ernesto iba a la ciudad de Pelotas cada tanto a realizar compras para su negocio de ramos generales. En cierta ocasión, mientras caminaba por la ciudad, encontró un volante con una invitación a una serie de conferencias realizadas por un evangelista de la Iglesia adventista. Asistió a las reuniones y se sintió atraído por el mensaje, por lo que tomó la decisión de quedarse en la ciudad para poder asistir a más reuniones. Los miembros de su familia se afligieron porque pensaron que Ernesto podría haber tenido algún accidente u otro evento siniestro. Finalmente, volvió y trajo consigo algunos libros que había conseguido, relacionados con el mensaje que había escuchado. Pero su esposa se puso furiosa y rompió uno de los libros mientras decía: "¡No quiero saber nada de sectas diabólicas en mi casa!". Aunque los hijos de Ernesto quedaron sorprendidos, siguieron escuchando las lecciones que su padre les compartía. Este los animaba a tener un buen comportamiento y un trato tal que sirviera de testimonio para su mamá. Cuando llegó la Navidad, Ernesto invitó al pastor y a unos jóvenes de la ciudad cercana para compartir la celebración; en esa oportunidad, los jóvenes cantaron "Noche de paz" en alemán (*Stille Nacht, heilige Nacht)* y otras canciones navideñas. Ante esto, su esposa decidió aceptar la fe adventista, por lo que el pastor Francisco Westphal animó a los esposos Beskow a mudarse a la Argentina y brindarles una educación cristiana a sus hijos. En el proceso de la mudanza, la esposa de Ernesto falleció (Block de Wensell, "Memorias de familia", 24).

[31] Wensell, *El poder de la esperanza*, 85. La casa de la familia de Godofredo Block padre forma parte del actual hotel "La Colina".

[32] Block de Wensell, "Memorias de familia", 25.

[33] Véase su fotografía en el anexo 2.

En torno a 1920, Luisa regresó a Colonia Suiza con Ernesto Beskow,[34] donde siguió operando su estancia "Laodicea". Ese nombre era un testimonio de su conocimiento de las profecías (no hay que olvidar que había comprado el libro *Daniel y Apocalipsis*) y su esperanza en el cumplimiento de la bendita promesa de la segunda venida de Jesucristo. Cabe recordar que Laodicea es el nombre de la iglesia que representa al último período histórico de la iglesia cristiana antes de la parusía, de acuerdo con Apocalipsis 3. Otro detalle es que la marca de los quesos elaborados en la quesería de Luisa era el número "7", una manera de testificar sobre su aceptación y respeto del cuarto mandamiento, otra de las características distintivas de la IASD.

Legado y proyección histórica

Durante este período, Luisa donó el terreno donde se construyó la actual iglesia de Colonia Suiza,[35] contiguo a su casa, ubicada en la parte posterior. La vivienda que está en el frente, sobre la avenida F. Gilomén al 1500, a la derecha de la iglesia, perteneció a su hijo menor, Carlos Hugo, y sirvió por bastante tiempo como casa pastoral.

Tiempo después, Luisa se trasladó a la ciudad de Melo, en el departamento de Cerro Largo, donde continuó exhibiendo su generosidad[36] y capacidad emprendedora al construir con sus propios recursos el templo. Luego, este sería comprado por la Misión Uruguaya en cuotas.[37] Es notable que en ambas iglesias funcionaron escuelas adventistas, que lamentablemente hoy no se encuentran en ejercicio. Otros hechos que muestran su compromiso y prodigalidad se encuentran en las donaciones que

---

[34] Ernesto Beskow compró una estancia en Nueva Helvecia (Flora Block de Beskow, "Muchas felicidades" [manuscrito inédito, Centro de Investigación White, Universidad Adventista del Plata, 1986], 38).

[35] Véase el anexo 3.

[36] Otra muestra de su prodigalidad la encontramos en el testimonio de Loida Gerber de Ernst, quien comenta que Luisa también ayudó financieramente a su hermano, el pastor Luis Ernst, y a su familia en momentos de necesidad durante su sacrificado ministerio.

[37] Véase el voto de la Misión Uruguaya en el anexo 4.

realizó para la construcción de la casa editora de Buenos Aires y la iglesia central de Montevideo.

Una historia familiar heredada, relatada por Norma Hugo de Iuorno,[38] también ilustra esta característica de Luisa. Poco tiempo después de la muerte de su esposo Adolfo, ella se encontraba dirigiendo las tareas en su estancia "Laodicea", en el paraje "El rincón del Cufré".[39] Adolfo era aficionado a la compra y uso de caballos de carrera, por lo cual en la estancia había uno. En circunstancias de revolución y anarquía en el Uruguay, había una banda de forajidos que asolaba especialmente a las familias que vivían en el campo. De alguna manera, Luisa se enteró de que estos bandidos estaban merodeando la zona. Ella sabía que un caballo de carrera es un animal codiciado por aquellos que huyen de la justicia, por lo que encerró el suyo dentro de la casa, en la habitación de sus hijos. Cuando llegaron los bandoleros, buscaron por cada rincón de la estancia fuera de la casa, sin imaginar que el caballo estaría adentro. Al poco tiempo, Luisa vendió el caballo y donó el dinero de la venta para la construcción del colegio de Púa, en Chile.[40]

Conclusión

Luisa falleció el 10 de agosto de 1950 en la casa de su hijo Carlos, al lado de la iglesia. Es muy probable que el funeral se haya realizado en el mismo templo debido a su cercanía. Su cuerpo descansa en una tumba del cementerio parroquial administrado por la iglesia evangélica de Colonia Suiza, y en ella hay dos detalles significativos. El primero es que, junto a su nombre, también aparecen los de sus dos esposos, en inscripciones separadas; el segundo es que, sobre la tumba, hay una maqueta de bronce que hace referencia a Luis Ernst. Aparentemente, el lugar del entierro de

[38] Entrevista a Norma Hugo de Iuorno realizada por el autor, marzo de 2026.

[39] De acuerdo con el testimonio de Ethel Hugo, Luisa solía recorrer el campo a caballo llevando un arma de fuego consigo. También agregó que ella terminó enfrentándose a los bandoleros verbalmente, quienes finalmente se fueron sin llevar nada. Estas características nos hablan de una mujer valiente y decidida.

[40] El Colegio de Púa se inició en 1906 y terminó trasladándose a Chillán en 1921. La donación se sumó a otras que llegaron a Chile desde Argentina.

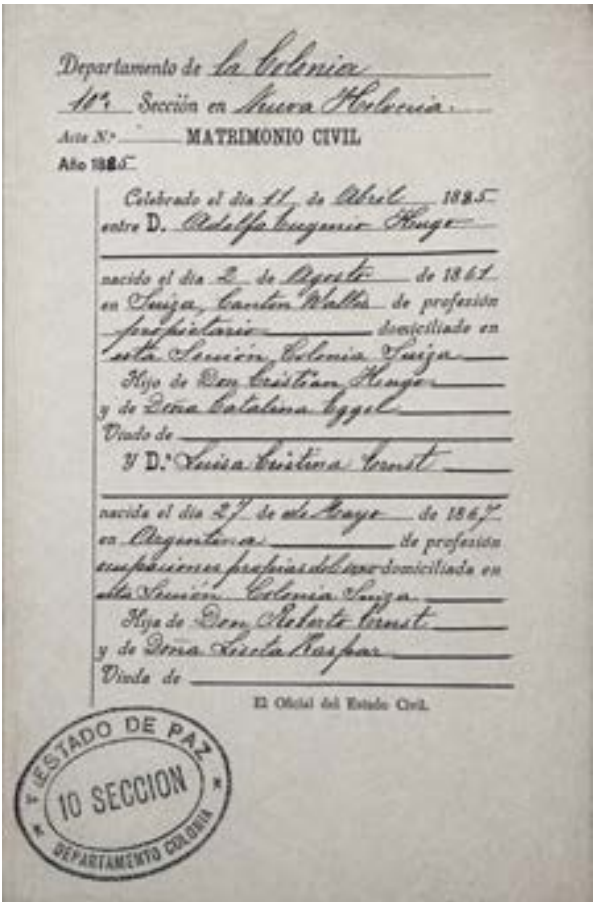
Luis se perdió y, para poder dejar un recuerdo de este primer pastor sudamericano, se agregó esa placa sobre la tumba de Luisa.[41]

Al finalizar, no se puede menos que reconocer el compromiso y la entrega de Luisa como una de las pioneras de la fe adventista en Uruguay y Argentina. Su historia pone de relieve que la misión no se construyó únicamente a partir de iniciativas institucionales, sino también a través de experiencias personales marcadas por la convicción, la resiliencia y el compromiso.

Como una mujer consagrada, es un ejemplo de entrega a la predicación del mensaje de los tres ángeles en el contexto que anticipa la llegada del "Rey de reyes y Señor de señores" (1 Tm 6,15). Quienes la conocieron afirman que no era una mujer de muchas palabras, pero claramente era una mujer de acción. En un magno día despertará y honrará la expresión bíblica que aparece en la lápida de su tumba: "¡Bienaventurados los que mueren en el Señor!" (Ap 14,13).

[41] Véase el anexo 5.

Anexo 1
Acta de casamiento de Adolfo Hugo y Luisa Ernst



Departamento de La Colonia
10ª Sección en Nueva Helvecia
Acta Nº ____ MATRIMONIO CIVIL
Año 1885

Celebrado el día 11 de Abril 1885
entre D. Adolfo Eugenio Hugo
nacido el día 2 de Agosto de 1861
en Suiza, Cantón Wallis de profesión
propietario domiciliado en
esta Sección, Colonia Suiza
Hijo de Don Cristian Hugo
y de Doña Catalina Eggel
Viudo de
Y D.ª Luisa Cristina Ernst
nacida el día 27 de Mayo de 1867
en Argentina de profesión
sus labores propias del sexo domiciliada en
esta Sección Colonia Suiza
Hija de Don Roberto Ernst
y de Doña Cecilia Kaspar
Viuda de

El Oficial del Estado Civil

ESTADO DE PAZ
10 SECCION
DEPARTAMENTO COLONIA

Hijos y nietos de Luisa Ernst y Adolfo Hugo

1. Germán Hugo Ernst – Olga Schmid
   - Fernando Hugo
   - Alicia Hugo

- Germán Hugo
- Ellis Hugo
- Chelita
- Norma Hugo
- Doris Hugo

2. María Hugo Ernst – Carlos Gerber
   - Hortensia Gerber
   - Hugo Gerber
   - Estela Gerber
   - Nelda Gerber
   - Carlota Gerber
   - Oliva Gerber (Salim Japas)
3. Arturo Hugo Ernst – Eleonora Beskow
   - Melva Hugo
   - Helmud Hugo
   - Gloria Hugo
   - Orfa Hugo
   - Adolfo Hugo
   - Eval Hugo
4. José Hugo Ernst – Ana Caballero
   - Irma Hugo
   - Carlos Hugo
   - Milton Hugo
5. Delfina Hugo Ernst – Roberto Nelson
   - Ewald Nelson
   - Wallis Nelson
6. Sofía Hugo Ernst – Juan Caballero
   - Haroldo Caballero
   - Jaime Caballero

- Joel Caballero
- Orfa Caballero
- Febe Caballero
- Nora Caballero
- Arturo Caballero
- María Luisa Caballero

7. Laura Carlota Hugo Ernst – Andrés Lista
   - Ruth Lista (Benjamín Treiyer)
   - Adolfo Lista
   - Laura Lista
8. Lidia Hugo Ernst – Jorge Block
   - Judith Block
   - Nilde Block
   - Lipton Block
   - Fanny Block
   - Zunilda Block
   - Irma Block
9. Carlos Hugo – Germania Daliessi
   - Susy Hugo (Julio Peverini)
   - Herman Hugo

Pastores adventistas descendientes de Luisa Ernst (de sangre y políticos):

1. Daniel Riffel (esposo de Nilde Block, Hugo-Ernst); fallecido.
2. Benjamín Treiyer (esposo de Ruth Lista Hugo/Ernst); fallecido.
3. Salim Japas (esposo de Oliva Gerber Hugo/Ernst); fallecido.
4. Jorge Aníbal Iuorno (esposo de Norma Hugo Schmid Ernst); fallecido.
5. Alberto Treiyer (hijo de Ruth Lista Hugo/Ernst); pastor jubilado.
6. Enrique Treiyer (hijo de Ruth Lista Hugo/Ernst); fallecido.

7. Julio Peverini (esposo de Susy Hugo Ernst); fallecido.
8. Luis Begle (hijo de Alicia Hugo Ernst); pastor jubilado.
9. Juan Carlos Picasso (esposo de Silvia Iuorno Hugo Ernst); pastor jubilado.
10. Jorge Allan Iuorno (hijo de Norma Hugo Ernst); pastor jubilado.
11. Arturo Caballero (bisnieto de Sofía Hugo Ernst); pastor en la Asociación Argentina del Norte.

Anexo 2
Fotos del almacén y del grupo de alumnos y docentes

1913. Probablemente, las familias Hugo-Beskow (Egil Wensell, p. 225).

1910. Alumnos, docentes del Colegio de Camarero y empleados del sanatorio. Se puede ver a Luisa y a su hijo mayor, Germán.

Fotos de Luisa y de sus hijos

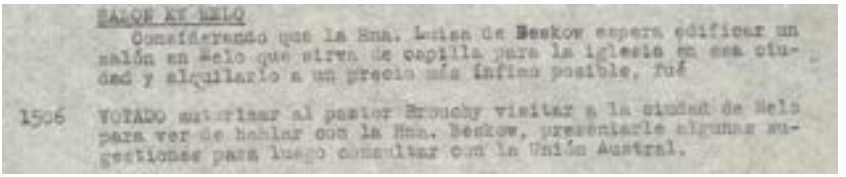
Anexo 3
Fotos de la iglesia de Colonia Suiza

En torno a su inauguración, que fue el 18 de febrero de 1922.

En la actualidad.

Reunión en "La Concordia", poco tiempo antes de 1900.

Anexo 4
Votos de la Misión Uruguaya relacionados con la iglesia de Melo

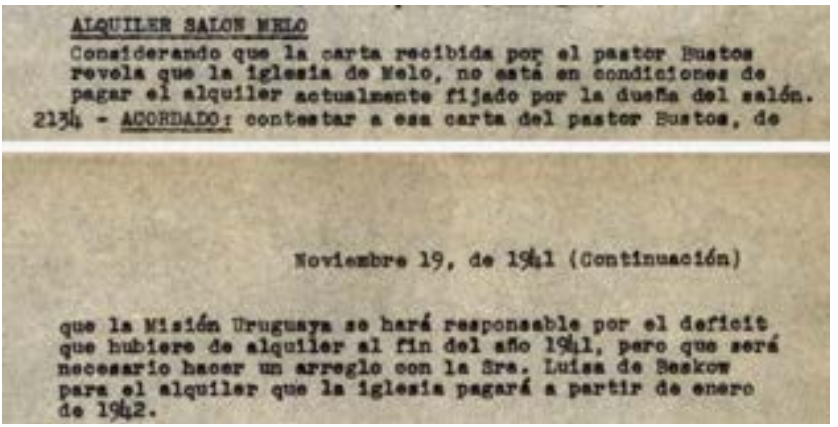


SALON AT MELO

Considerando que la Hna. Luisa de Beskow espera edificar un salón en Melo que sirva de capilla para la iglesia en esa ciudad y alquilarlo a un precio más ínfimo posible, fué

1506 VOTADO autorizar al pastor Brouchy visitar a la ciudad de Melo para ver de hablar con la Hna. Beskow, presentarle algunas sugestiones para luego consultar con la Unión Austral.

4 de julio de 1938



ALQUILER SALON MELO

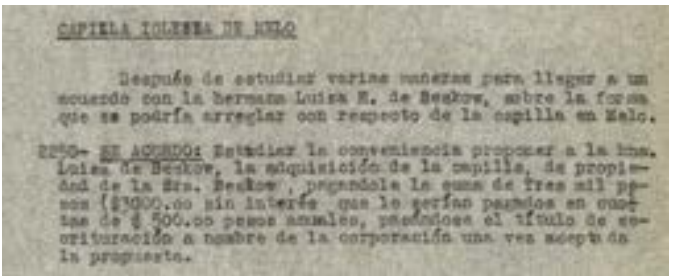
Considerando que la carta recibida por el pastor Bustos revela que la iglesia de Melo, no está en condiciones de pagar el alquiler actualmente fijado por la dueña del salón.

2134 - ACORDADO: contestar a esa carta del pastor Bustos, de

Noviembre 19, de 1941 (Continuación)

que la Misión Uruguaya se hará responsable por el deficit que hubiere de alquiler al fin del año 1941, pero que será necesario hacer un arreglo con la Sra. Luisa de Beskow para el alquiler que la iglesia pagará a partir de enero de 1942.

19 de noviembre de 1941



CAPILLA IGLESIA DE MELO

Después de estudiar varias maneras para llegar a un acuerdo con la hermana Luisa M. de Beskow, sobre la forma que se podría arreglar con respecto de la capilla en Melo.

2250- SE ACUERDA: Estudiar la conveniencia proponer a la Hna. Luisa de Beskow, la adquisición de la capilla, de propiedad de la Sra. Beskow, pagandole la suma de tres mil pesos ($3000.oo sin interés que le serían pagados en cuotas de $ 500.oo pesos anuales, pasandose el título de escrituración a nombre de la corporación una vez aceptada la propuesta.

18 de abril de 1942

Iglesia de Melo

Anexo 5
Registro de defunción y tumba de Luisa Ernst

DEPARTAMENTO
DE
Colonia

Año de 1950
N.º 30

10.ª SECCIÓN JUDICIAL EN Nueva Helvecia

ESPOSA

Dª Luisa Ernst de Beskow

falleció el

día 14 de Agosto de 1950 en

Nueva Helvecia

El Oficial del Estado Civil.

Tumba de Luisa Ernst en el cementerio evangélico de Nueva Helvecia.
Sobre su tumba, se encuentra una placa de su hermano,
el pastor Luis Ernst.

Placa de Luis Ernst sobre la tumba de su hermana Luisa
(en realidad, es el primer pastor
adventista sudamericano).

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

2. Roy Chamberlayne: colportor y misionero encarnacional[1]

Roy Chamberlayne: Colporteur and Incarnational Missionary

Pablo E. Ceballos

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
pablo.ceballos@uap.edu.ar

Recibido: 7 de mayo de 2026
Aceptado: 20 de julio de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/k485mw86

Resumen

Vere Fitzroy Chamberlayne nació en Argentina en 1905. Se convirtió al adventismo en la Patagonia como resultado de la obra del colportaje y dedicó su vida a ese ministerio. Se desempeñó como colportor de la Misión Adventista del Alto Paraná, la Misión Adventista de Magallanes, en la Patagonia argentina y en las Islas Malvinas. Más allá del interés biográfico, el presente trabajo procura destacar una dimensión central del ministerio del colportaje dentro de la identidad histórica de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Palabras claves

Colportaje — Misión del Alto Paraná — Misión de Magallanes — Islas Malvinas — Historia adventista del séptimo día

Abstract

Vere Fitzroy Chamberlayne was born in Argentina in 1905. He converted to Adventism in Patagonia as a result of the colporteur ministry and devoted his life to

[1] Esta investigación fue preparada con base en el material publicado en la *Enciclopedia adventista del séptimo día*. Véase Pablo E. Ceballos, "Chamberlayne, Vere Fitzroy (1905-1998)", disponible en https://encyclopedia.adventist.org/article?id=6GH1 (consultado el 28 de mayo de 2025). Además, se enriqueció con el material presentado por el autor en la tertulia histórica "Roy Chamberlayne: colportor y misionero encarnacional", organizada por el Centro de Investigación White de la Universidad Adventista del Plata el 2 de junio de 2025.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

this work. He served as a colporteur for the Alto Paraná Mission, the Magellan Mission, in Argentine Patagonia, and in the Islas Malvinas. Beyond its biographical interest, this study seeks to highlight a central dimension of the colporteur ministry within the historical identity of the Seventh-day Adventist Church.

Keywords

Colporteur — Alto Paraná Mission — Magallanes Mission — Islas Malvinas — History of the Seventh-day Adventist Church

Introducción

Vere Fitzroy Chamberlayne nació en Argentina en 1905. Se convirtió al adventismo en la Patagonia como resultado de la obra del colportaje y dedicó su vida a ese ministerio.

La reconstrucción biográfica presentada en este estudio se fundamenta en fuentes impresas poco conocidas, testimonios orales y documentación inédita, lo que permite reconstruir con mayor precisión la vida y el ministerio de Roy Chamberlayne y valorar su aporte al desarrollo de la obra adventista en la Patagonia. Más allá del interés biográfico, el presente trabajo procura destacar una dimensión central del ministerio del colportaje dentro de la identidad histórica de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

La misión y el ministerio de publicaciones

Históricamente, la Iglesia adventista ha entendido el colportaje no solo como un medio para la difusión de publicaciones, sino como una modalidad de ministerio evangelizador. El colportor ha sido llamado a establecer relaciones personales, comprender las realidades culturales de quienes sirve y acompañarlos espiritualmente mediante el contacto directo, la conversación y el testimonio cristiano. En este sentido, la venta de literatura constituye solo uno de los instrumentos de una vocación misionera más amplia.[2]

---

[2] Elena G. de White, *El colportor evangélico* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008), 9-18.

La vida y el ministerio de Roy Chamberlayne ilustran esta comprensión del colportaje.[3] Su disposición para compartir la vida cotidiana de los habitantes de la Patagonia, adaptarse a diversos contextos sociales y culturales, aprender idiomas, recorrer extensos territorios y cultivar vínculos de confianza permite interpretar su labor como una expresión de misión encarnacional.[4] Lejos de limitarse a la distribución de publicaciones, Chamberlayne desarrolló un ministerio caracterizado por la cercanía, la identificación con las comunidades a las que servía y una presencia sostenida durante décadas. Desde esta perspectiva, su trayectoria constituye un caso de estudio que permite comprender el potencial misionológico del colportaje dentro de la tradición adventista y proporciona el marco interpretativo para la reconstrucción histórica presentada en las siguientes secciones.

Raíces y arribo a Argentina (1905-1924)

Vere Fitzroy Chamberlayne, conocido como Roy,[5] nació el 20 de noviembre de 1905 en Argentina. Sin embargo, sus padres lo nacionalizaron

---

3 Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025. Evelyn y Jorge, nietos de David Ivor Rhys y Edit Hall de Rhys, brindaron a Chamberlayne un lugar fijo en Trelew, Chubut, donde pudo establecerse después de sus largas giras de trabajo en el ministerio de publicaciones. Allí residió hasta su fallecimiento. Ambos mantuvieron una relación personal y cercana con Chamberlayne. *Cf.* Daniel Oscar Plenc, "El adventismo y las Islas Malvinas", *Revista Adventista* (octubre de 2016): 9; entrevista a Evelyn Calvo, por el autor, 4 de junio de 2018. La Misión de Magallanes existió desde 1927 hasta 1941; posteriormente, recibió el nombre de Misión Patagónica y, más tarde, Misión Argentina del Sur. En la actualidad, se denomina Asociación Argentina del Sur.

4 En este artículo, el ministerio del colportor se entiende como una expresión de misión encarnacional, en cuanto procura comunicar el evangelio mediante la cercanía, el servicio y la identificación con las personas y sus contextos. Para el concepto de misión encarnacional, véase Charles H. Kraft, *Anthropology for Christian witness* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 385-401. Sobre la comprensión adventista del colportaje como ministerio evangelizador, véase White, *El colportor evangélico*, 9-18.

5 La familia Rhys, que recibió a Roy Chamberlayne en su hogar, lo ayudó a realizar un trámite en Buenos Aires en el año 1982, durante la guerra de las Malvinas. Debido a su procedencia inglesa, existía el riesgo de que fuera deportado, por lo que se llevó a cabo dicho trámite. En el curso de este procedimiento, encontraron en los registros de nacimiento que había nacido en Buenos Aires, Argentina, aparentemente durante la estadía de sus padres en el país. Su padre habría sido uno

en Inglaterra en el año 1906.[6] Estudió en el Stanborough College, ubicado en Watford, Hertfordshire, Inglaterra. La institución fue fundada por la Iglesia Adventista del Séptimo Día en 1919.[7] En 1924, con 18 o 19 años, se embarcó en el vapor *Oropesa* rumbo a Tierra del Fuego, en el extremo sur de la República Argentina. Durante el viaje hizo escala en las Islas Malvinas, antes de arribar al estrecho de Magallanes.

Aparentemente, el propósito de su viaje era trabajar como pastor de ovejas. Se estableció en una estancia llamada "Rio Cullen Farm", cercana a Río Cullen, en el norte de la isla Grande de Tierra del Fuego, próxima al actual territorio de la Región de Magallanes, en ese entonces conocida por la ciudad cabecera de Punta Arenas.[8]

---

de los accionistas involucrados en la implantación del ferrocarril en Argentina. Sin embargo, Roy no fue registrado con documentación nacional argentina, pues sus padres querían que conservara la ciudadanía inglesa (Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025). Véase también Marcelo H. Carreras, *El tímido valeroso: Roy Chamberlayne, pionero del colportaje adventista en la Patagonia y más allá* (Paraná: Descubra Ediciones, 2025), 8.

6 Véase Carreras, *El tímido valeroso*, 8. Además, se sabe que llegó a la Patagonia argentina en 1924, con 18 años de edad. Véanse W. A. Ernenputsch, "After many days", *South American Bulletin* 5, n.° 7 (julio de 1929): 6-7; y W. A. Ernenputsch, "After many days", *Pacific Union Recorder* 29, n.° 10 (octubre de 1929): 1-2.

7 Es posible que esta institución sentara las bases para el desarrollo de su fe en su experiencia futura. Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025; *El tímido valeroso*, 9; Plenc, "El adventismo y las Islas Malvinas", 9; A. W., "Adventist broadcast from world's most southerly city", *Austalasian Record* (13 de noviembre de 1944): 4-5; A. W., "Adventist broadcast from world's most southerly city", *British Advent Messenger* (julio de 1944): 7.

8 Véanse Carreras, *El tímido valeroso*, 9-10; y Ernenputsch, "After many days", 1-2. Si bien se desconoce el lugar exacto de la estancia, se sabe que estaba ubicada cerca del límite con la provincia argentina de Tierra del Fuego y de lo que para ese entonces se consideraba Punta Arenas. Esto se debe a una confusión geográfica relacionada con los nombres de las localidades de la época. En 1929, ese territorio adquirió el estatus de provincia de Magallanes, cuya capital era la conocida ciudad de Punta Arenas. Entre 1928 y 1938, la ciudad pasó a llamarse "Magallanes". En 1938 recuperó el nombre de "Punta Arenas". Estos cambios de denominación suelen generar confusión al momento de precisar geográficamente la ubicación. Para una información más detallada, véanse Ministerio del Interior de Chile, *DFL 8582. Decreto que fija la nueva división territorial de la República*, Diario Oficial de la República de Chile, n.º 14.985, 28 de enero de 1928; y Ministerio del Interior de Chile, *Ley n.º 6165. Restituye su antiguo nombre de "Punta Arenas" a la ciudad de "Magallanes", capital de la provincia de este nombre*, Diario Oficial de la República de Chile, n.º 18.012, 28 de febrero de 1938.

Conversión y llamado al servicio (1927-1929)

Sus padres regresaron de Argentina a Inglaterra, probablemente, en 1926; él permaneció en "Rio Cullen Farm", donde trabajó como pastor de ovejas. En el verano de 1927, llegó a la estancia Ovidio Juárez, un estudiante del Colegio Adventista de Chillán, Chile.[9] Debido a sus largas giras por las estancias aledañas a Punta Arenas, pidió hospedarse en la estancia de Chamberlayne durante la noche y permanecer allí también el sábado, como era costumbre en aquella época.

Juárez, durante las vacaciones, se desempeñaba como colportor para financiar sus estudios. Recorría las estancias ofreciendo una variada selección de libros. Este encuentro impresionó al joven inglés, especialmente al comprobar que el estudiante chileno se negaba a trabajar durante el sábado.[10] Aunque conversaron poco en el almuerzo, Juárez logró orientar la conversación hacia los libros que ofrecía. En la estantería de Roy quedarían los libros *Daniel and Revelation*,[11] *America in prophecy*,[12] *Heralds*

---

9 Carreras, *El tímido valeroso*, 10-13, 27; Plenc, "El adventismo y las Islas Malvinas", 9; Fernando Adrián Mammana, "Historia del colportaje y la distribución de los impresos adventistas en la República Argentina desde 1891 hasta 1943" (tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Adventista del Plata, 2005), 124; Ernenputsch, "After many days", octubre de 1929, 1-2; Ernenputsch, "After many days", julio de 1929, 6-7; E. F. B., "Sobre Chamberlayne", *La Revista Adventista* (abril de 1929): 16.

10 Ernenputsch, "After many days", julio de 1929, 6; E. F. B., "Sobre Chamberlayne", 16. Quizás por el hecho de haber estudiado en una institución adventista, en la que se le enseñó sobre esa verdad. Véase la nota al pie n.° 5.

11 Probablemente, se trataba del libro escrito por Uriah Smith, quien fue pionero de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Si bien la primera edición se publicó en 1897, existe una versión publicada en 1916. Véase Uriah Smith, *Daniel and the Revelation: The response of history to the voice of prophecy* (Jasper, OR: Adventist Pioneer Library, 2016), https://www.aplib.org/audio/en/pioneers/Uriah%20Smith/Daniel%20and%20the%20Revelation/Daniel%20and%20the%20Revelation.pdf.

12 *America in prophecy? Will America always be free?*, escrito por Elena G. de White, fue publicado en 1888 bajo el título *The great controversy*. Disponible en: https://trandinhhoanh.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/01/americainprophecy_egwhite.pdf.

of the morning[13] y *The way to health*.[14] Los libros permanecieron en un estante durante casi seis meses. Con la llegada del invierno y la disminución del trabajo en la estancia, Chamberlayne comenzó a leer aquellas obras.[15]

Durante años había estudiado las Escrituras por cuenta propia, con un interés particular en la profecía bíblica. Su madre, de procedencia anglicana, lo había influenciado en el estudio de la Biblia. Pero, por más que su estudio había sido dedicado, no había conseguido responder todas sus inquietudes. Estos libros dieron respuestas a muchas de esas preguntas. Cuando terminó de leer el último, estaba convencido de haber encontrado una nueva verdad y completamente resuelto a seguirla.[16]

Tiempo después, un adventista llamado Andersen realizó una campaña de cosecha. Chamberlayne, que buscaba un referente adventista en la zona, se encontró con él. Ese mismo día decidió aceptar las enseñanzas adventistas en su vida. Luego comenzó a estudiar la Biblia con Andersen, y este lo confirmó en el mensaje que había aceptado. Incluso, Roy llegó a visitar su iglesia.[17]

A principios de 1928, dejó su estancia y decidió regresar a Inglaterra para compartir personalmente el mensaje adventista con su familia.

---

13 Asa Oscar Tait, *Heralds of the morning: The morning of the social and politics problems of to-day and the significance of the great phenomena in nature* (Melbourne: Sings Publishing Company, 1910), https://adventbeliefs.com/assets/BBR/04/Heralds-of-the-Morning-A-O-Tait-1910.pdf.

14 Posiblemente, el nombre del libro sea *The way to health*, escrito en 1920. Véase Harry W. Miler, *The way to health: Principles of right living and methods of practical nursing* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1920), https://documents.adventistarchives.org/Books/TWTH1920.pdf#search=Practical%20Guide%20to%20Health%20path%3A%22http%3A%2F%2Fdocuments%2Eadventistarchives%2Eorg%2FBooks%22.

15 N. P. Neilzen, "From the far south", *South American Bulletin* 7, n.° 11 (noviembre de 1931): 6-7; N. P. Neilzen, "Desde el lejano sur", *La Revista Adventista* 31, n.° 17 (7 de septiembre de 1931): 9-10; Ernenputsch, "Our religious books do the work", *South American Bulletin* 6, n.° 2 (febrero de 1930): 7-8; Ernenputsch, "After many days", octubre de 1929, 1; Ernenputsch, "After many days", julio de 1929, 6; E. F. B., "Sobre Chamberlayne", 16.

16 Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025.

17 Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025; Carreras, *El tímido valeroso*, 13-14; Ernenputsch, "After many days", octubre de 1929, 7. Relata Evelyn Calvo que, mientras se encontraba en el sur, enviaba cartas a Inglaterra en las que le contaba a su familia acerca de esas maravillosas verdades que había encontrado. Si bien no tuvo inconvenientes con su madre, desde ese momento, su padre comenzó a presentar resistencia (Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025).

Su padre, sin embargo, no solo se mostró resistente a su decisión, sino que lo consideró trastornado y se burló de él. El rechazo fue tal que su padre, un adinerado inglés, llegó a amenazarlo con desheredarlo si persistía en su fe y, finalmente, cumplió su amenaza.[18] A pesar de esta dolorosa experiencia, Chamberlayne permaneció firme en sus convicciones y fue bautizado en Inglaterra.[19] Posteriormente, asistió a un colegio adventista cercano a Londres, donde se dedicó a la distribución de revistas y libros mediante el colportaje.[20]

Aunque se mantenía activo en su misión evangélica, no olvidó cómo conoció su fe y resolvió volver a Sudamérica para compartir el mensaje de salvación con otros por medio de las publicaciones adventistas. Se embarcó en un vapor con rumbo a Buenos Aires, pero, al no tener la dirección de la sede de la Iglesia adventista, se dirigió a Asunción, Paraguay. Allí se encontró providencialmente con el pastor Pergande, secretario misionero de campo de la Unión Austral, quien estaba en un viaje de reclutamiento de colportores evangelistas. Él lo incentivó a asistir a las capacitaciones de colportaje que se realizarían en la ciudad, para continuar la obra misionera en esas latitudes.[21]

Comienzo de su labor misionera en Alto del Paraná (1929-1930)

Como evangelista mediante las publicaciones, desarrolló una intensa actividad. Inició esta labor inmediatamente después de su conversión, en 1929.[22] Sus resultados fueron destacados: según el informe presentado

---

18 Carreras, *El tímido valeroso*, 14; Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025. Según relata Evelyn Calvo, el principal oponente de su fe era su padre. Su madre, hasta cierto punto, lo apoyaba debido a sus raíces anglicanas.

19 Carreras, *El tímido valeroso*, 15; Plenc, "El adventismo y las Islas Malvinas", 9; Mammana, "Historia del colportaje...", 124.

20 Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025; E. F. B., "Sobre Chamberlayne", 16.

21 Carreras, *El tímido valeroso*, 15-17; Ernenputsch, "After many days", octubre de 1929, 1-2; Ernenputsch, "After many days", julio de 1929, 6-7; E. F. B., "Sobre Chamberlayne", 16.

22 Ernenputsch, "After many days", julio de 1929, 6-7. Véase Ernenputsch, "After many days", octubre de 1929, 1-2.

en 1930, fue el colportor que más literatura vendió durante ese año en el campo de Alto del Paraná, donde se registró el mayor volumen de ventas de la misión. El informe atribuyó estos resultados a la experiencia de los integrantes del equipo, entre los que se encontraban Donato Sabino y Roy Chamberlayne. Al año siguiente, las ventas disminuyeron, en parte debido a que el equipo quedó conformado únicamente por colportores novicios.[23]

Una muestra de este éxito se produjo cuando llegó a una estancia y, con solo mostrar la revista *El Atalaya*,[24] logró que una persona la adquiriera de inmediato. Esta fue la revista más vendida durante ese año. Incluso, según su propio relato, disponía de un ejemplar deteriorado de *Hacia la edad de oro*,[25] pero al advertir que había sido escrito por el mismo autor, la persona decidió comprarlo al instante.[26]

Mientras esperaba los libros en Villarrica, Paraguay, entró en contacto con un joven que, junto con su esposa, su suegro y su madre, guardaba el sábado desde hacía tres años como resultado de la lectura del libro *Nuestro siglo*. Poco después, el joven y sus familiares decidieron unirse a la

---

23 Mammana, "Historia del colportaje...", 124; P. E. Wensell, "El colportaje en Alto Paraná", *La Revista Adventista* 31, n.° 12 (15 de junio de 1931): 11; "Informe de colportaje de la Unión Austral, marzo de 1930", *La Revista Adventista* 30, n.° 15 (4 de agosto de 1930): 14; Ernenputsch, "Our religious books do the work", 7-8.

24 La revista *El Atalaya* surgió como resultado de la fusión de las revistas *La Verdad Presente*, de Argentina, y *Las Señales de los Tiempos*, de Chile, recomendada por la Comisión de la Asociación General. La fusión se realizó en 1911, cuando cerró la imprenta en Chile. Al principio, la revista se llamó *Las Señales de los Tiempos*. Se imprimió una primera edición de 1800 ejemplares y se publicó durante un año. Al año siguiente, en 1912, el nombre fue cambiado a *El Atalaya*. El objetivo de la revista era evangelístico. Veánse Eugenio Di Dionisio y Silvia C. Scholtus, "South American Spanish publishing house", disponible en https://encyclopedia.adventist.org/article?id=EGDQ (consultado el 5 de junio de 2025); J. W. Westphal, "In the Austral Union Conference", *Review and Herald* 96 (18 de septiembre de 1919): 28; y W. A. Spicer, "Committee actions", *The Advent Review and the Sabbath Herald* (22 de julio de 1909): 24.

25 Marcelo Fayard, *Hacia la edad de oro*, disponible en https://libreriaelfarolito.mitiendanube.com/productos/hacia-la-edad-de-oro-marcelo-fayard-iglesia-adventista/ (consultado el 6 de junio de 2025).

26 Wensell, "El colportaje en Alto Paraná", 11; Henry F. Brown, "Here and there in the Austral", *South American Bulletin* (septiembre de 1930): 3-4.

Iglesia adventista tras comenzar a asistir a las reuniones que se realizaban en la casa del hermano Miranda.[27]

Tras su experiencia positiva en Paraguay, Chamberlayne inició su labor como colportor en Argentina, donde alcanzó también un notable éxito en la venta de publicaciones adventistas. Trabajó en localidades como Tandil y Ayacucho, en la provincia de Buenos Aires. En esta última localidad, junto con Esmeraldo Pérez, vendió 82 impresos en solo cuatro días. Incluso los dos sacerdotes de la ciudad figuraron entre sus compradores, un hecho que evidencia la amplia aceptación que a veces tenían estas publicaciones.[28]

Llamado a la Misión Adventista de Magallanes (1930-1933)

La Misión de Magallanes era, en aquel entonces, la más austral del mundo. Desde allí, Chamberlayne recibió el llamado para incorporarse a este campo misionero. El pastor a cargo de la misión, anteriormente denominada Punta Arenas, era W. F. Miller, quien había trabajado previamente en Perú. Durante su gestión, se habían organizado los distintos departamentos de la pequeña iglesia y, en especial, se había establecido una escuela sabática. Miller era consciente de la importancia y el alcance de las publicaciones, que se distribuían en español, inglés y alemán. Entre ellas se encontraban *El Atalaya*, *The Signs of the Times* y *Hausfreund*, que tenían buena aceptación entre las comunidades yugoslava y galesa.[29]

En 1930, Chamberlayne llegó a Trelew, Chubut, donde estableció su base en la hectárea que luego compró a la familia Rhys. Desde allí, visitó un gran número de granjas. Posteriormente, acompañó al joven David Rhys Hall hasta la ciudad de Esquel y lo ayudó en la venta de publicaciones, con el propósito de que pudiera asistir al Colegio Adventista del

---

27 Mammana, "Historia del colportaje...", 124; "Informe de colportaje de la Unión Austral, marzo de 1930", 14; Ernenputsch, "Our religious books do the Work", 7-8.

28 Carreras, *El tímido valeroso*, 18-19, 25.

29 Carreras, *El tímido valeroso*, 27-28; Plenc, "El adventismo y las Islas Malvinas", 9; Neilzen, "From the far south", 6-7; Neilzen, "Desde el lejano sur", 9-10; Wensell, "El colportaje en Alto Paraná", 11.

Plata. En 1931, continuó su labor en la zona costera y, desde Esquel, se trasladó solo hasta Sarmiento, Chubut, donde también vendió impresos. Existen, asimismo, registros de que llegó hasta Ushuaia, Tierra del Fuego, aproximadamente en 1933. La familia Rhys relata que, cuando le preguntaron qué zona de la Patagonia le habría faltado visitar, su respuesta fue: "Creo que no me ha quedado ninguna estancia por visitar". Sus recorridos comprendían tanto la costa como el interior y las zonas próximas al área cordillerana.[30]

Algo que caracterizó a Roy Chamberlayne fue su capacidad para establecer buenas relaciones con las comunidades inglesas residentes a lo largo de la Patagonia. El hecho de que su lengua materna fuera el inglés le permitió presentarles la literatura adventista a estas comunidades.[31] Este aspecto, entre otros, hizo que en esta parte de la Patagonia argentina fuera muy conocido y apreciado por ingleses y galeses. Lo recordaban como un hombre incansable, que realizaba sus visitas a pie, en bicicleta, a caballo o en automóvil, según las circunstancias y el público al que procuraba alcanzar. Podía ingresar a las estancias más acomodadas vestido con su traje y sus zapatos, o visitar las chacras más humildes con ropa de trabajo, identificándose así con aquellos a quienes quería alcanzar.[32]

De esta época data el único artículo escrito por Chamberlayne en español: "Los 144.000". Aunque el artículo aborda un tema de carácter teológico-profético, su interés radica también en que procura corregir una comprensión misionológica que consideraba errónea. Por ello, escribe:

> Suponer que el número 144.000 tiene que ser literal, sería imputar cierta arbitrariedad a la providencia de Dios, a menos que fuese una casualidad demasiado

---

30 Se relata que, en un lugar donde anteriormente se había realizado una campaña evangelística, logró recaudar en un día $75,00 pesos argentinos mediante la distribución de publicaciones adventistas (Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025). Véanse Carreras, *El tímido valeroso*, 27-28, 30-32; F. Sittner, "Notes from the Austral Union", *South American Bulletin* 8, n.º 3 (marzo de 1932): 2; Neilzen, "From the far south", 6-7; y Neilzen, "Desde el lejano sur", 9-10.

31 Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025; Carreras, *El tímido valeroso*, 34-36.

32 Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025; Carreras, *El tímido valeroso*, 28-30; Mammana, "Historia del colportaje...", 124.

> grande para creerla posible. Además, conduce al fatalismo. Si fuera cierto, en efecto, podría inducirnos a pensar de esta manera: "Si hago poco o mucho para ganar almas, el resultado será el mismo: serán salvos los 144.000 solamente, y el número se cumplirá de cualquier manera". Y hasta podríamos volvernos más generosos todavía y dejar de esforzarnos para que otro tomara nuestro lugar. Gracias a Dios, esto es inadmisible, porque sabemos que lo que no hacemos ahora nunca será hecho, y cuanto más nos esforzamos ahora, tantas más almas podremos presentar en aquel día que presuroso se acerca.[33]

Esto evidencia su preocupación y compromiso con la proclamación del evangelio, así como su convicción de que una correcta comprensión de la teología profética contribuye a orientar adecuadamente el énfasis de la misión. Esta perspectiva constituyó un rasgo distintivo de su ministerio a lo largo de su vida.[34]

Labor misionera en las Islas Malvinas (1933-1934)

En su paso por las Islas Malvinas, a fines de 1933 y principios del año 1934, Chamberlayne distribuyó publicaciones adventistas a pie en varias de las chacras aledañas a Puerto Argentino (Stanley Port). En una carta fechada el 26 de abril de 1934, relata que se alojó en la casa de una anciana viuda con la cual entabló amistad. Después de venderle algunos libros, ella aceptó la verdad del sábado y otras verdades bíblicas que había llegado a comprender. Hasta donde se sabe, habría sido la primera persona en aceptar el mensaje adventista en ese lugar, aunque no existen registros de que haya sido bautizada.[35]

En algunas de las casas que visitó, Chamberlayne encontró ejemplares de *The great controversy* que habían sido vendidos cuarenta años antes por el colportor Clair A. Nowlin, uno de los tres primeros colportores que

---

33 Roy Chamberlayne, "Los 144.000", *La Revista Adventista* (2 de noviembre de 1931): 7.

34 Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025.

35 Carreras, *El tímido valeroso*, 38, 40-49; Plenc, "El adventismo y las Islas Malvinas", 9; Mammana, "Historia del colportaje...", 145; Benoni Cayrus, "First SDA on Falkland Island is baptized", *Advent Review and Sabbath Herald* 152, n.° 18 (1 de mayo de 1975): 22; J. L. Brown, "First Sabbath Keeper in the Falkland Islands", *The Advent Review and the Sabbath Herald* (23 de agosto de 1934): 7-8.

llegaron a la Argentina. A pesar de las dificultades, Nowlin había logrado distribuir libros grandes y pequeños durante su paso por estas latitudes.[36] En una carta fechada el 5 de julio de 1934, Chamberlayne relata que el hecho de que aquellas publicaciones hubieran sido adquiridas años atrás le permitió comprobar que habían sido leídas y que gozaban de gran aprecio entre sus lectores. Esto lo llevó a considerar la posibilidad de que pudiera establecerse una iglesia en ese lugar. Asimismo, al referirse a su experiencia con *Daniel and Revelations*, señaló: "Este libro me dio oportunidad de escuchar testimonios acerca de la lectura de los libros que contienen la verdad, y así se dio la oportunidad de abrir la Biblia con ellos".[37]

Regreso a la Misión de Magallanes en la Patagonia argentina

En 1934, aparentemente, regresó a la Misión de Magallanes. Mientras trabajaba allí como colportor, Chamberlayne encontró a una familia interesada en las enseñanzas adventistas que, debido a las distancias, no había podido asistir a las reuniones.[38] Durante el verano de 1935, realizó una gira alrededor por la isla de Tierra del Fuego, recorriendo las proximidades del canal Beagle y del lago Fagnano. En la región del lago, observó los últimos vestigios de una población nativa que el capitán Allen Gardiner

---

[36] Carreras, *El tímido valeroso*, 30-32, 40-49; Plenc, "El adventismo y las Islas Malvinas", 9; Mammana, "Historia del colportaje...", 145; Benoni Cayrus, "First SDA on Falkland Island is Baptized", *Southern Asia Tidings* (diciembre de 1975): 4; Cayrus, "First SDA on Falkland Island is baptized", 1 de mayo de 1975, 22; W. E. Murray, "New notes from the Austral Union", *South American Bulletin* 10, n.° 9 (septiembre de 1934): 7-8; W. E. Murray, "Noticias de la Unión Austral", *La Revista Adventista* 34, n.° 17 (6 de agosto de 1934): 10; Brown, "First Sabbath keeper in the Falkland Islands", 9-10; Sittner, "Notes from the Austral Union", 2.

[37] Citado por Mammana, "Historia del colportaje...", 145; Cayrus, "First SDA on Falkland Island is baptized", diciembre de 1975, 4; Cayrus, "First SDA on Falkland Island is Baptized", 1 de mayo de 1975, 22; Murray, "New notes from the Austral Union", 7-8; Murray, "Noticias de la Unión Austral", 10; Brown, "First Sabbath keeper in the Falkland Islands", 9-10; Sittner, "Notes from the Austral Union", 2.

[38] Extractos de una carta enviada por el superintendente W. F. Miller al hermano Emmenegger; Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025. Véanse W. F. Miller, "Problems in the Magallanes Mission", *South American Bulletin* (mayo de 1934): 6; Neilzen, "From the far south", 6-7; y Neilzen, "Desde el lejano sur", 9-10.

había intentado evangelizar.[39] Chamberlayne lamentó su desaparición, que atribuyó a los efectos de la "civilización". Asimismo, logró entregar literatura a uno o dos nativos que sabían leer, posiblemente pertenecientes al pueblo yagán (o yámana), que habitaba la zona, con la esperanza de que aceptaran el evangelio.

Durante el verano de 1936, ayudó a un pastor de ovejas canadiense a estudiar la Biblia. Como resultado, este decidió integrarse, junto con sus dos hijos y un matrimonio joven, a un pequeño grupo que se reunía en la iglesia de Magallanes, Chile.[40]

En algún momento anterior a 1938, Chamberlayne también trabajó como colportor en Comodoro Rivadavia, Chubut. Entre las personas a las que alcanzó mediante la literatura adventista se encontraba Arminda Santiago, quien adquirió el libro *Hacia la edad de oro*. La lectura de esta publicación despertó su interés por el evangelio. Posteriormente, en 1938, Augusto Bacigalupi la conoció y advirtió su interés. Bacigalupi la puso en contacto con Megan Rhys, quien se encontraba allí como predicadora voluntaria, y de ese modo comenzó la obra adventista en ese lugar.[41]

---

[39] El Capitán Allen Gardiner fue un misionero persistente que dedicó su trabajo a Sudamérica a pesar de la constante oposición. Tras un intento fallido con los mapuches chilenos, estableció su base en las Islas Malvinas en 1842. Desde allí se contactó con los nativos originarios patagónicos, lo que llevó a la fundación de la Sociedad Misionera Patagónica en 1844, después de que otras organizaciones rechazaran su solicitud. A pesar de otra misión fallida en el Gran Chaco boliviano, Gardiner regresó a la Patagonia y lideró un trágico intento de evangelización en Tierra del Fuego entre 1850 y 1851. La expedición, compuesta por seis hombres, sucumbió al clima hostil, la resistencia nativa y los problemas logísticos, lo que resultó en enfermedad y muerte. Probablemente, esta historia era conocida por Chamberlayne y lo inspiró a continuar su obra. Véanse Church Missionary Society (CMS), "Our story: Allen Gardiner", disponible en https://churchmissionsociety.org/about/south-american-mission-society-sams/our-story-allen-gardiner/ (consultado el 6 de junio de 2025); Evelyn Calvo y Jorge Calvo, mensaje de WhatsApp al autor, 1 de junio de 2025; Carreras, *El tímido valeroso*, 53-57; y Roy Chamberlayne, "A British colporteur in the Tierra del Fuego", *British Advent Messenger* 41, n.º 26 (octubre de 1936): 5-6. Según la familia Rhys, profundizó su trabajo con la comunidad tehuelche de la Patagonia. No solo llegó a comprender su idioma, sino que también aprendió sus costumbres relacionadas con el tratamiento del cuero, lo que le permitió acercarse a ellos y le brindó la oportunidad de compartir el evangelio en estas comunidades nativo-originarias.

[40] W. F. Miller, "A day at the Magallan Mision, Chile", *South American Bulletin* (21 de junio de 1936): 1-2.

[41] Pablo R. Gómez, "Una predicadora voluntaria de éxito", *La Revista Adventista* (4 de enero de 1954): 13-14. Como resultado del trabajo de Megan Rhys, para esa fecha se habían bautizado

Una carta transcripta por Juan C. Ferri permite saber que Chamberlayne también inscribió a varias personas en el curso de radio postal de estudio de las Escrituras. La carta, transcripta en 1953, relata que, en una de sus visitas de colportaje en la localidad galesa de Dolavon, Chubut, se encontró con Augusto Spagolla, propietario de la carpintería que llevaba su nombre. No solo le vendió varios libros, sino que fue uno de los que pudo inscribir en la escuela radio postal. Años antes, en 1924, Megan Rhys lo había suscrito a la revista *El Atalaya*. Entre 1949 y 1950, Spagolla, su esposa y sus dos hijas comenzaron a guardar el sábado. En 1953, durante la gira misionera realizada por el pastor Salim Japas, M. Vega y Rhys se encontraron con Spagolla. Como resultado de este contacto, lograron que la familia asistiera a los cultos y comenzaron a realizar planes para su bautismo a finales de ese año. Este episodio prueba la eficiencia del trabajo conjunto de la iglesia en sus diferentes frentes.[42]

Últimos años de vida[43]

Desde 1937 hasta sus últimos años, Chamberlayne se radicó en una colonia galesa, en la estancia perteneciente a David Ivor Rhys y Edith Hall de Rhys. Ambos le cedieron una porción de su terreno, que posteriormente compró y donde construyó su vivienda. Nunca contrajo matrimonio debido a su timidez. Cuando alcanzó una edad avanzada, aproximadamente a los 78 años, y debido al deterioro de su salud, dejó de realizar los extensos recorridos anuales por la Patagonia y se dedicó solamente a trabajar en la región del Valle de la provincia de Río Negro.

No solo colportaba, sino que también ayudaba a los estudiantes que trabajaban para obtener su beca de estudios. Durante uno de los veranos, cuando Bruno Raso todavía era estudiante y se encontraba colportando

tres personas y se esperaba que a fines de 1953 se bautizaran diez más. El grupo que se formó allí estaba integrado por diez personas bautizadas y cincuenta que participaban de la escuela sabática.

42 Juan C. Ferri, "Radio wins souls in the Austral Union", *The Advent Review and the Sabbath Herald* (23 de diciembre de 1953): 19; Juan C. Ferri, "Echa tu pan sobre las aguas", *La Revista Adventista* (3 de agosto de 1953): 11-12. Juan C. Ferri era el director de la Escuela Bíblica Radiofónica de la Unión Austral.

43 Carreras, *El tímido valeroso*, 78-84; entrevista a Evelyn Calvo, por el autor, 4 de junio de 2018.

en Puerto Madryn, Chubut, sufrió un accidente que le provocó un esguince en el pie. Como consecuencia, no podía realizar sus cobranzas, por lo que Roy lo ayudó a visitar los hogares para llevar a cabo esta tarea y lo trasladó en su automóvil. También se desempeñó como tesorero de la iglesia central de Trelew, Chubut.

Chamberlayne falleció aproximadamente a los 93 años, por causas naturales. Su funeral congregó a numerosas personas, lo que reflejó el impacto que su amabilidad, sensibilidad y humildad habían dejado en las comunidades de la Patagonia. Incluso años después de su muerte, algunas personas acudían a la chacra donde había vivido en busca de él, conservando el recuerdo de su cariño, sencillez y humildad.

Conclusión

Roy Chamberlayne dedicó su vida a la proclamación del mensaje adventista en una de las regiones más extensas y desafiantes del sur argentino. Su ministerio como colportor trascendió la simple distribución de publicaciones: constituyó una expresión de misión encarnacional, caracterizada por la identificación con las personas a quienes servía, la adaptación a diversos contextos culturales y la perseverancia en el cumplimiento de su vocación.

Su disposición para recorrer grandes distancias, aprender idiomas, establecer vínculos de confianza y compartir el evangelio con sencillez y constancia ofrece un modelo histórico de compromiso misionero. En un contexto en el que la Iglesia continúa buscando formas pertinentes de cumplir su misión, la experiencia de Chamberlayne recuerda que el testimonio personal, la cercanía con las personas y el servicio abnegado siguen siendo elementos fundamentales para la proclamación del evangelio.

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

3. La inspiración divina en debate: cinco aspectos en contraste entre Kern Trembath y Fernando Canale

Divine Inspiration Under Debate: Five Contrasting Aspects between Kern Trembath and Fernando Canale

Jorge Daza Michel

Misión del Oriente Boliviano (MOB)
Trinidad, Beni, Bolivia
jorge.daza@adventistas.org

Recibido: 13 de mayo de 2026
Aceptado: 31 de julio de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/0k85vc48

Resumen

El artículo examina críticamente los modelos de inspiración bíblica propuestos por Kern Trembath y Fernando Canale para determinar cuál de ellos ofrece una comprensión más consistente del origen divino, la autoridad y la función cognitiva de las Escrituras. El análisis contrasta cinco aspectos: la inspiración como función comunitaria u origen divino; su naturaleza subjetiva u objetiva; el lugar del receptor humano en la revelación; la dependencia del Espíritu Santo; y la validez de la inspiración plenaria. Trembath desarrolla un modelo funcional-comunitario inductivista que privilegia la experiencia interpretativa de la comunidad. Aunque reconoce la iniciativa divina y la guía del Espíritu, asigna al receptor un papel prioritario y cuestiona que todas las partes de la Biblia posean igual autoridad inspirada. Canale, en contraste, formula un modelo histórico-cognitivo que parte de Dios como agente revelador y concibe la Escritura como fuente objetiva, universal y coherente de conocimiento teológico. Su propuesta afirma que la participación humana y la diversidad literaria no implican grados de inspiración, pues el Espíritu preserva la fidelidad del mensaje divino. El estudio concluye, finalmente, que el enfoque de Canale integra de modo más coherente la revelación divina y la mediación humana, salvaguardando la unidad, autoridad y estabilidad doctrinal del canon bíblico.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

Palabras claves

Inspiración bíblica — Autoridad bíblica — Inspiración plenaria — Kern Trembath — Fernando Canale

Abstract

This article critically examines the models of biblical inspiration proposed by Kern Trembath and Fernando Canale to determine which offers a more consistent understanding of Scripture's divine origin, authority, and cognitive function. The analysis contrasts five issues: inspiration as a communal function or divine origin; its subjective or objective nature; the role of the human recipient in revelation; dependence on the Holy Spirit; and the validity of plenary inspiration. Trembath develops an inductivist, functional-community model that privileges the community's interpretive experience. Although he recognizes divine initiative and the Spirit's guidance, he assigns the recipient a primary role and questions the equal inspired authority of all biblical passages. In contrast, Canale formulates a historical-cognitive model that begins with God as the revealing agent and regards Scripture as an objective, universal, and coherent source of theological knowledge. His proposal maintains that human participation and literary diversity do not entail degrees of inspiration, because the Spirit preserves the fidelity of the divine message. These differences directly affect biblical authority, interpretation, and Christian faith in changing contexts. The study ultimately concludes that Canale's approach more coherently integrates divine revelation and human mediation, safeguarding the unity, authority, and doctrinal stability of the entire biblical canon.

Keywords

Biblical inspiration — Biblical authority — Plenary inspiration — Kern Trembath — Fernando Canale

Introducción

La inspiración de las Escrituras ha sido un tema de debate constante en la teología cristiana.[1] Se han planteado, por dicho motivo, preguntas fundamentales sobre cómo interactúan Dios y el ser humano en la composición

[1] Para dos tratamientos representativos de las controversias teológicas en torno a la naturaleza, el alcance y la autoridad de la inspiración bíblica, véanse Benjamin B. Warfield, *The inspiration and authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (Filadelfia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948), 71-102, 131-166; y Paul J. Achtemeier, *Inspiration and authority: Nature and function of Christian Scripture* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1999), 1-27.

de la Biblia.[2] La aclaración de este concepto es clave no solamente para definir la autoridad bíblica, sino también para entender su función en la experiencia diaria de todo cristiano. En este contexto, Kern Trembath[3] y Fernando Canale[4] presentan modelos que abordan estas cuestiones acerca de la inspiración desde ángulos diferentes que se contrastan mutuamente.

Mientras que Trembath, en *Evangelical theories of biblical inspiration*, propone un modelo funcional-comunitario que enfatiza el papel de la interpretación del lector como medio de salvación dentro de la comunidad de fe, Canale, en *El principio cognitivo de la teología cristiana*, desarrolla un modelo histórico-cognitivo que prioriza la coherencia interna de la Biblia y su papel como fuente cognitiva objetiva.

El propósito de este estudio es examinar críticamente las diferencias entre los modelos de inspiración bíblica de Trembath y Canale, con el fin de determinar cuál de ellos proporciona un fundamento teológico más consistente para comprender el origen divino, la autoridad y la función cognitiva de las Escrituras. Para ello, se contrastan seis ejes fundamentales relacionados con la naturaleza de la inspiración, la participación humana y la obra del Espíritu Santo.

Este artículo, en específico, propone analizar críticamente cinco aspectos significativos de las posturas de Trembath y Canale. Explora cómo se concibe la inspiración, ya sea como una función comunitaria o de origen divino. Analiza si la naturaleza de la inspiración es entendida desde una perspectiva subjetiva u objetiva y evalúa el papel del receptor en el proceso de revelación, cuestionando si su participación es central o secundaria. También examina la relevancia de la dependencia del Espíritu

---

2 Véanse Karl Rahner, *Inspiration in the Bible* (Nueva York: Herder and Herder, 1961), 11-15, donde Rahner examina la cooperación entre la acción divina y la auténtica autoría humana en la producción de las Escrituras; y Achtemeier, *Inspiration and authority*, 8-27, esp. 16-21, donde el autor analiza la relación entre la acción divina, los autores inspirados y el contenido de las Escrituras como elementos inseparables de la doctrina de la inspiración.

3 Kern Robert Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal* (Nueva York: Oxford University Press, 1987).

4 Fernando Luis Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana: un estudio hermenéutico de la revelación y la inspiración de la Biblia* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2019).

Santo en el proceso inspirador, así como la validez de la inspiración plenaria de la Biblia y su posible cuestionamiento.

¿Inspiración como función comunitaria o divina?

Kern Trembath plantea que la doctrina tradicional de la inspiración ha sido influenciada por presuposiciones teológicas que no fueron cuestionadas debidamente, lo que ha llevado a interpretaciones estáticas y, en muchos casos, desconectadas de la práctica comunitaria.[5] En su análisis, identifica dos tendencias principales, las teorías deductivistas y las inductivistas. Según Trembath, la primera comienza con presuposiciones sobre el carácter soberano absoluto de Dios y llega a la conclusión de que las Escrituras son infalibles. La segunda, sin embargo, busca equilibrar lo divino y lo humano, dando más relevancia al ser humano en el proceso de la inspiración.[6]

---

[5] Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 6-7. Begbie coincide con Trembath en la necesidad de revisar algunos supuestos tradicionales sobre la inspiración bíblica; sin embargo, sostiene que dicha revisión debe fundamentarse en una comprensión más plenamente trinitaria de la acción reveladora de Dios. Véase Jeremy Begbie, "Who is this God? Biblical inspiration revisited", *Tyndale Bulletin* 43, n.° 2 (1992): 261-267. Por otra parte, diversas reseñas críticas han señalado que la propuesta de Trembath deja abiertas cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza de la autoridad bíblica y de la formulación de una alternativa sistemáticamente desarrollada. Véanse Robert P. Carroll, "Book review: *Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal*", *Theology* 92, n.° 4 (1989): 421-422; Scot McKnight, "*Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal*", *Journal of Religion* 68, n.° 2 (1988): 214-216; y Gerald L. Sittser, "*Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal*", *The Journal of Religion* 70, n.° 3 (1990): 436-438.

[6] Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 8-71. La clasificación propuesta por Trembath entre modelos deductivistas e inductivistas ha recibido observaciones críticas, especialmente en las reseñas académicas de su obra. Robert P. Carroll cuestiona el alcance explicativo de la reconstrucción propuesta por Trembath y considera que varios aspectos de su planteamiento requieren una fundamentación histórica y teológica más sólida. De manera semejante, Scot McKnight reconoce el valor de la obra como contribución al debate contemporáneo, pero señala que la propuesta no resuelve satisfactoriamente algunos problemas fundamentales relacionados con la autoridad e inspiración de las Escrituras. Véanse Robert P. Carroll, "Book review: *Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal*", *Theology* 92, n.° 4 (1989): 421-422; y Scot McKnight, "*Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal*", *The Journal of Religion* 68, n.° 2 (1988): 214-216.

Trembath se adhiere más a esta segunda postura. Él enfatiza la interacción entre lo divino y lo humano, aunque reconoce las limitaciones de los receptores humanos y cómo estas son transformadas por la acción inspiradora de Dios. Su postura contiene una fuerte influencia antropocentrista.[7]

El enfoque comunitario de Trembath, según Canale, socava la objetividad de las Escrituras al depender casi exclusivamente de la percepción comunitaria. Si la autoridad bíblica está determinada solo por la experiencia de la comunidad, se corre el riesgo de relativizar el texto y adaptarlo a las necesidades o tendencias culturales. En contraste, Canale argumenta que la Biblia debe ser vista como un estándar objetivo y universal que trasciende las interpretaciones humanas.[8]

Canale, a diferencia de Trembath, insiste en que la inspiración debe ser entendida como un proceso integral que incluye tanto la revelación como la preservación del mensaje divino. Este enfoque asegura que la Biblia no solo sea relevante para la comunidad actual, sino también fiel a su origen divino. Él menciona que:

> Como Dios es el autor de la Biblia, él le confirió su autoridad; por lo tanto, la autoridad de la Escritura no reside en sí misma, sino en su autor. La autoridad de la Biblia siempre descansa en su función mediadora entre los pensamientos de Dios y la comprensión humana, entre las acciones de Dios y la vida humana.[9]

---

7 Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 75-81.

8 Canale sostiene que la Biblia debe ser vista como un estándar objetivo y universal que trasciende las interpretaciones humanas. Según su modelo histórico-cognitivo, la Escritura es confiable porque fluye simultáneamente de su origen divino y de la verdad de su contenido, garantizando su relevancia para toda la humanidad (*cf*. Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 405-406). Este enfoque rechaza nociones que relativicen la autoridad bíblica basándose en la subjetividad del lector o en la diversidad literaria de los textos (*cf*. *ibid*., 407). Además, Canale enfatiza que la diversidad estilística y temática en la Escritura no implica diferentes niveles de inspiración, sino que refleja el diseño divino de revelar verdades universales a través de medios humanos diversos (*ibid*., 408).

9 Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 69.

La inspiración y su naturaleza: ¿subjetiva u objetiva?

Kern Trembath menciona que la naturaleza de la inspiración es, por su función comunitaria, subjetiva. Esta idea surge de la necesidad de reconciliar el papel activo de los humanos en el proceso de inspiración ante la soberanía de Dios. El autor afirma explícitamente: "My theory views 'the inspiration of the Bible' as a subjective genitive rather than as an objective genitive".[10] Es decir, para Trembath, la inspiración incluye principalmente elementos humanos. Él resalta el rechazo de teorías simplistas que eliminan al ser humano de la comunicación divina.[11]

Fernando Canale, por su parte, aborda el concepto de inspiración desde una perspectiva crítica, enfocándose en las presuposiciones hermenéuticas que sustentan los diferentes modelos. Para él, tanto el enfoque clásico como el moderno fallan al no integrar completamente los datos bíblicos con sus presuposiciones teológicas. Su modelo histórico-cognitivo busca superar esta fragmentación al considerar la Biblia como una fuente objetiva de conocimiento divino.[12]

La experiencia del receptor en el proceso de revelación: ¿principal o secundaria?

Trembath sostiene un enfoque inductivista de revelación; él considera que no hay que comenzar por Dios, el agente inspirador. Sugiere comenzar "with the more familiar agent, the person whose experience of God

---

10 Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 103.

11 "[...] it is incompatible with mechanistic theories of dictation because such theories fail to account adequately for the distinctly personal or human characteristics of the 'organs of revelation'" (*ibid*., 22).

12 *Cf*. Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 117, 143, 157. Según Canale, la autoridad de la Escritura no puede separarse de su origen divino ni de la veracidad de su contenido, un principio que los modelos clásicos y modernos tienden a ignorar (*ibid*., 69). Su modelo histórico-cognitivo propone superar estas limitaciones al considerar la Biblia no solo como un texto religioso, sino como una fuente objetiva de conocimiento divino que proporciona un estándar universal para la teología y la práctica cristiana (*ibid*., 245, 277).

has been inspired by means of the Bible".[13] Trembath se fundamenta en la teología trascendental de Karl Rahner.[14]

El autor también menciona que "human beings differ widely both in their experiences and in their reflections upon their experiences. No characterization of persons can be successful if it overlooks or flattens out these differences",[15] y enfatiza la diversidad de las Escrituras como un reflejo de la interacción entre lo divino y lo humano.[16]

Para Trembath, "human beings are created in God's image, then they constitutively know the truth about God even when, as rebels, they seek to repress that truth".[17] Se destaca el papel de la gracia en restaurar esta capacidad. Trembath sitúa la inspiración en el contexto de la redención y la restauración humana.[18] También afirma que "the various characterizations of Christian salvation which exist in the Bible are themselves the reflections of how differing groups of early Christians wrote about their

---

13 Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 48.

14 Trembath se apoya en la teología trascendental de Rahner para justificar el énfasis en la experiencia humana como punto de partida para la comprensión de la inspiración. *Cf.* Karl Rahner, *Foundations of Christian faith: An introduction to the idea of Christianity* (Nueva York: Crossroad, 1978), 123-127.

15 Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 96.

16 La valoración positiva de la diversidad literaria y humana de las Escrituras ha sido desarrollada por diversos autores contemporáneos que entienden la inspiración como una acción divina que no elimina la pluralidad histórica, cultural y personal de los escritores bíblicos. Sin embargo, las reseñas críticas de la obra de Trembath advierten que su reinterpretación de la inspiración deja abiertas cuestiones relacionadas con la autoridad, la unidad teológica y el alcance explicativo de su propuesta. Véanse Achtemeier, *Inspiration and authority*, 16-27; Carroll, "Book review: *Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal*", 421-422; y McKnight, "*Evangelical theories of biblical inspiration*: *A review and proposal*", 214-216.

17 Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 85.

18 La comprensión antropológica de Trembath, que vincula la inspiración con la restauración de la imagen de Dios en el ser humano, ha suscitado diversas valoraciones. Gerald L. Sittser reconoce el carácter innovador de la propuesta, aunque considera que algunos aspectos de su fundamentación teológica requieren mayor desarrollo. Por otra parte, Jeremy Begbie sostiene que toda reformulación de la doctrina de la inspiración debe apoyarse en una comprensión explícitamente trinitaria de la doctrina de Dios, criterio desde el cual pueden evaluarse las propuestas contemporáneas sobre la inspiración. Véase Gerald L. Sittser, "*Evangelical theories of biblical inspiration: A review and proposal*", *The Journal of Religion* 70, n.° 3 (1990): 436-438; Jeremy Begbie, "Who is this God? Biblical inspiration revisited", *Tyndale Bulletin* 43, n.° 2 (1992): 261-267.

shared, but not identical, experiences of God in Jesus",[19] y aborda el modo en que las Escrituras incorporan la humanidad de sus autores.[20]

Por consiguiente, Trembath sostiene que el enfoque inductivista prioriza al receptor humano como punto de partida para entender la inspiración y argumenta que este proceso enriquece el relato de la Biblia. Desde esta perspectiva, la inspiración se sitúa en el contexto de la redención y restauración humana, en la cual el receptor adquiere un rol prioritario.

Por su parte, Fernando Canale plantea una visión diferente al abordar la inspiración desde su modelo histórico-cognitivo.[21] Canale insiste en que la revelación comienza con Dios como agente primario y enfatiza que la Escritura constituye una revelación objetiva cuyo propósito trasciende las perspectivas individuales.[22] Si bien reconoce la diversidad de estilos y contextos de los textos bíblicos, los cuales son afectados por las capacidades

---

19 Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 96.

20 La diversidad de géneros, estilos y perspectivas presentes en la Escritura ha sido considerada por diversos autores como una manifestación de la auténtica participación de los escritores humanos en el proceso de inspiración. Véanse Richard B. Gaffin Jr., *God's word in servant-form: Abraham Kuyper and Herman Bavinck and the doctrine of Scripture* (Jackson, MS: Reformed Academic Press, 2008), 144-150; y Peter Enns, *Inspiration and incarnation: Evangelicals and the problem of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 97-104. No obstante, estos mismos debates han suscitado discusiones acerca de la manera en que dicha diversidad debe integrarse dentro de la unidad canónica y teológica de las Escrituras. Véanse N. T. Wright, *Scripture and the authority of God* (Nueva York: HarperOne, 2011), 58-65; y James D. G. Dunn, *The living word* (Londres: SCM Press, 1987), 43-49.

21 Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 45-68; Fernando Canale, *Basic elements of Christian theology* (Berrien Springs, MI: Andrews University LithoTech, 2005), 112-115. El modelo histórico-cognitivo de Canale busca contrarrestar enfoques que priorizan la experiencia subjetiva en la interpretación bíblica. Algunos críticos han señalado que este modelo podría subestimar la influencia del contexto histórico-cultural en la comprensión de la revelación, restringiendo el dinamismo interpretativo de las Escrituras. No obstante, debe tenerse en cuenta que Canale no menosprecia la participación humana. Si el principio es "cognitivo", quiere decir que parte de una operación de la mente humana.

22 Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 29, 90-95. El énfasis de Canale en el carácter objetivo de la revelación encuentra importantes puntos de convergencia con otros desarrollos contemporáneos de la doctrina de la Escritura. Richard B. Gaffin Jr. sostiene que la autoridad de la Escritura descansa en su origen divino, inseparable de su auténtica dimensión humana, mientras que John Webster fundamenta la autoridad bíblica en el acto mismo de la autocomunicación de Dios mediante las Escrituras. Véanse Gaffin Jr., *God's word in servant-form*, 144-150; John Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 5-41.

literarias de los autores humanos, él argumenta que esta diversidad no implica diferentes niveles de inspiración ni fragmenta la autoridad de la Biblia.[23] Canale también subraya que las presuposiciones hermenéuticas deben estar alineadas con los datos bíblicos para evitar interpretaciones subjetivas y fragmentadas, lo que asegura que la Escritura funcione como una fuente objetiva de conocimiento divino que trasciende las limitaciones humanas.[24]

¿Qué sobre la dependencia del Espíritu Santo?

Trembath indica que lo único que puede explicar la ausencia de errores de importancia real es la "hypothesis that the writers were under the guidance of the Spirit of God".[25] Esto refleja la preocupación por mantener la fidelidad divina en el proceso de inspiración.[26] Sin embargo, la

---

[23] Canale defiende la uniformidad de la inspiración (*cf.* Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 400-401). Estudiosos como Enns y Dunn han argumentado que la diversidad literaria y contextual de la Biblia podría sugerir distintos grados de inspiración. Canale responde a estas críticas afirmando que la diversidad de estilos no afecta la unidad doctrinal ni la autoridad del texto bíblico. *Cf.* Enns, *Inspiration and incarnation*, 97-104; Dunn, *The living word*, 43-49; Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 400-401.

[24] La hermenéutica contemporánea ha puesto de relieve que toda interpretación se realiza desde un horizonte histórico y una serie de presuposiciones previas. Hans-Georg Gadamer desarrolla esta idea mediante los conceptos de tradición y "fusión de horizontes", mientras que Kevin J. Vanhoozer reconoce la historicidad de la interpretación, pero sostiene que esta no elimina la posibilidad de acceder al significado determinado del texto (*Is there a meaning in this text?* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998], 251-260). Véase Hans-Georg Gadamer, *Truth and method* (Nueva York: Continuum, 2004), 273-280. En una línea distinta, Fernando L. Canale propone que las presuposiciones hermenéuticas deben hacerse explícitas y quedar subordinadas a la revelación bíblica como principio cognitivo de la teología cristiana. Véanse Fernando L. Canale, *Basic elements of Christian theology* (Berrien Springs, MI: Andrews University Lithotech, 2005), 170-175; y John T. Baldwin, "Inspiration, the natural sciences, and a window of opportunity", *Journal of the Adventist Theological Society* 5, n.° 1 (1994): 105-123.

[25] Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 16.

[26] Existen diferentes perspectivas al respecto. Congar y Cole coinciden en que la guía del Espíritu Santo es esencial para evitar que las limitaciones humanas distorsionen el mensaje divino. Sin embargo, Congar enfatiza el papel eclesiológico del Espíritu dentro de la tradición católica, mientras que Cole destaca la obra personal del Espíritu en el creyente, lo que refleja diferentes perspectivas teológicas sobre la inspiración. *Cf.* Yves Congar, *I believe in the Holy Spirit* (Nueva York: Seabury Press, 1983); Graham A. Cole, *He who gives life: The doctrine of the Holy Spirit* (Wheaton, IL: Crossway, 2007).

participación del Espíritu en cuanto a la inspiración no se limita a los profetas, sino a toda la comunidad de creyentes.

De esta manera, su propuesta se centra en un modelo funcional, en el que la inspiración no se define por características propias del texto, como la inerrancia, sino por su capacidad de guiar a la comunidad religiosa hacia la salvación. Trembath afirma que el proceso de inspiración debe entenderse en términos relacionales, priorizando cómo la comunidad de fe percibe y utiliza las Escrituras.[27] Este enfoque sitúa a la experiencia comunitaria como el eje central para determinar la autoridad de la Biblia.

Fernando Canale, en contraste, argumenta que el Espíritu Santo tiene un papel esencial en la inspiración, pero sin relegar la objetividad de las Escrituras.[28] El modelo histórico-cognitivo sostiene que la inspiración no se centra únicamente en cómo la comunidad percibe el texto, sino en el origen divino y la verdad intrínseca de la Escritura como una fuente objetiva de conocimiento.[29] Canale enfatiza que el Espíritu Santo actúa asegurando que el mensaje sea confiable y universal, a pesar de que las limitaciones de los seres humanos o las interpretaciones de la comunidad religiosa comprometan su autoridad.[30] Aunque reconoce la diversidad del estilo y la participación humana, Canale insiste en que

---

[27] Ricoeur y Volf reconocen que la interpretación de las Escrituras se desarrolla en el contexto de una comunidad de fe, aunque desde perspectivas distintas. Ricoeur destaca la función mediadora del lenguaje simbólico y narrativo de la Escritura, cuya apropiación se realiza dentro de una comunidad interpretativa, mientras que Volf fundamenta la interpretación eclesial en una comprensión trinitaria de la Iglesia como comunidad de comunión. En una línea complementaria, Walter Brueggemann sostiene que el compromiso de la comunidad con las Escrituras debe cultivar una imaginación profética capaz de cuestionar los discursos dominantes y abrir nuevas posibilidades de fidelidad al propósito de Dios. Véanse Paul Ricoeur, *Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), 221-225; Miroslav Volf, *After our likeness: The Church as the image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 177-181; y Walter Brueggemann, *The prophetic imagination*, 2.ª ed. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001), 89-92.

[28] Canale, *Revelation and inspiration: The cognitive principle in biblical hermeneutics* (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2005), 45-68.

[29] Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 408-411.

[30] *Ibid.*, 412-416. Véanse también Canale, *A criticism of theological reason: Time and timelessness as primordial presuppositions* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 200-215; y Fernando Canale, *Creation, evolution, and theology: An introduction to the scientific and theological dialogue* (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2005), 145-160.

la autoridad de la Escritura deriva de su origen divino, no de las relaciones comunitarias que se forman en ella. Este enfoque proporciona una base teológica sólida que integra la intervención divina con la realidad humana, mejorando los límites de los modelos que se centran exclusivamente en la experiencia.

La inspiración plenaria de la Biblia: ¿es realmente cuestionable?

A diferencia de Canale, que acepta la postura de la inspiración plenaria de la Biblia, Trembath sugiere que esta carece de fundamentación. Alega que:

> The primary problem with the traditional understanding of the doctrine of plenary inspiration is that it does not accurately reflect the actual experience of the Christian church. That is, while the doctrine of plenary inspiration asserts that all portions of the Bible are equally authoritative because they are equally inspired of God, the actual experience of the church indicates just the opposite.[31]

Fernando Canale sostiene una postura clara en defensa de la inspiración plenaria de la Biblia, argumentando que todas las partes de la Escritura, aunque múltiples en estilo y propósito, comparten un mismo origen divino que asegura su autoridad universal. Según el autor, cualquier intento de dividir las Escrituras en diferentes niveles de inspiración, como plantea Trembath, socava su unidad y autoridad intrínseca. En este sentido, para Canale la idea de que existen niveles de inspiración daña irremediablemente la autoridad de la Escritura. Si algunas partes son más divinas que otras, deben tener más autoridad, lo que subordina la Biblia a sus intérpretes.[32]

Además, Canale rechaza la noción de que la experiencia eclesiástica determine la inspiración o autoridad de las Escrituras. En cambio, enfatiza que la autoridad de la Escritura fluye simultáneamente de su origen

---

31 Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration*, 92.

32 Canale, *El principio cognitivo de la teología cristiana*, 313-314.

divino y de la verdad de su contenido, destacando la objetividad y universalidad de las Escrituras como un estándar para la fe y la práctica.[33]

Mientras que Trembath pone en duda la viabilidad de la inspiración plenaria basándose en las miradas comunitarias y en la diversidad de uso en la iglesia, Canale destaca que las diferencias en estilos de redacción se deben a las diversas capacidades literarias de cada escritor, pero no implican niveles de inspiración ni comprometen la autoridad divina.[34] Este enfoque refuerza la postura de Canale de que la inspiración plenaria no solo es bíblicamente sólida, sino también necesaria para mantener la coherencia y la autoridad de la Escritura en la teología cristiana.

Resumen y conclusiones

El análisis comparativo entre Kern Trembath y Fernando Canale sobre la inspiración de las Escrituras revela profundas diferencias teológicas que influyen directamente en la comprensión de la autoridad bíblica y la relación entre lo divino y lo humano. Por un lado, Trembath propone un modelo comunitario en el que la interpretación de la comunidad de fe es fundamental para conferir autoridad a la Biblia. Este enfoque subraya la importancia de la experiencia subjetiva en la interpretación del texto sagrado, lo cual permite adaptarlo a los contextos socioculturales cambiantes. Sin embargo, este planteamiento podría relativizar la verdad objetiva de las Escrituras y diluir su autoridad divina. En contraste, Canale defiende un modelo histórico-cognitivo que sostiene que la Biblia es una fuente objetiva de verdad divina. Este enfoque busca proteger la coherencia del mensaje bíblico al integrar tanto la revelación como la preservación del mensaje divino, asegurando así su validez universal.

Asimismo, la comprensión del papel del Espíritu Santo en el proceso de inspiración también marca una diferencia significativa entre ambos autores. Trembath considera al Espíritu Santo como mediador que facilita la participación de la comunidad en la interpretación de las Escrituras. Desde su perspectiva, el Espíritu guía a la comunidad de fe, permitiendo

---

33 *Ibid*., 69.

34 *Ibid*., 402-403.

que las limitaciones humanas no distorsionen el mensaje divino. No obstante, Canale enfatiza que el Espíritu Santo garantiza la veracidad y la autoridad objetiva de la Biblia, evitando que las interpretaciones comunitarias comprometan su integridad. De este modo, Canale sostiene que la inspiración bíblica trasciende la experiencia comunitaria y se fundamenta en el origen divino y en la verdad intrínseca de las Escrituras.

En relación con la inspiración plenaria de la Biblia, Trembath cuestiona su validez al argumentar que la experiencia histórica de la iglesia no refleja una autoridad de igualdad en todas las partes de la Escritura. Según él, la diversidad en el uso de los textos bíblicos indica que no todas las porciones son percibidas como igualmente inspiradas. Frente a esta postura, Canale defiende firmemente la inspiración plenaria, afirmando que todas las partes de la Biblia comparten un mismo origen divino, lo que asegura su coherencia y autoridad total. Desde esta perspectiva, fragmentar la inspiración compromete la unidad y la fiabilidad del mensaje bíblico y debilita su impacto teológico y pastoral.

Estas diferencias, en conclusión, reflejan enfoques teológicos opuestos. Trembath prioriza la relación entre la comunidad y las Escrituras, resaltando la interacción dinámica entre lo humano y lo divino. Por otro lado, Canale integra la revelación divina con la participación humana, sin comprometer la objetividad de la Biblia. Su enfoque proporciona una base teológica sólida que mantiene la coherencia y autoridad del texto canónico.

Estas posturas tienen implicaciones claras para la vida y práctica de la fe cristiana. Mientras Trembath promueve una interpretación bíblica adaptativa que busque responder a los desafíos contemporáneos, corre el riesgo de generar inestabilidad doctrinal. Por el contrario, la propuesta de Canale, al defender la objetividad y la inspiración plenaria, ofrece estabilidad teológica y una guía segura para la fe cristiana en un mundo cambiante.

Por consiguiente, la perspectiva de Fernando Canale ofrece un marco teológico más sólido y coherente, al equilibrar la revelación divina con la participación humana y salvaguardar la autoridad de las Escrituras. Aunque la propuesta de Trembath busca fortalecer la conexión comunitaria

con la Biblia, su énfasis en la experiencia subjetiva podría comprometer la fidelidad al mensaje divino. Por tanto, el modelo de Canale se presenta como una base más firme para sostener la autoridad, coherencia y relevancia de la Biblia en la teología cristiana.

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

4. La propuesta exegética de Galileo Galilei

Galileo Galilei's Exegetical Proposal

Juan Gabriel López

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

Recibido: 4 de junio de 2026
Aceptado: 24 de julio de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/m1hqmt50

Resumen

Este trabajo analiza la propuesta exegética de Galileo Galilei y el impacto que tiene en el contexto del diálogo entre la ciencia y la teología. El estudio examina, en primer lugar, el realismo científico galileano y su convicción de que la experiencia sensible y las demostraciones permiten alcanzar verdades acerca de la naturaleza. Luego, aborda la tensión entre su defensa de una separación disciplinar y su propia incursión en la interpretación bíblica. Se sostiene que Galileo propuso una inversión de la jerarquía tradicional de las disciplinas, otorgando a las conclusiones científicas un papel determinante en la interpretación de los pasajes bíblicos relacionados con la naturaleza. En este marco, el acomodacionismo constituye su principal estrategia hermenéutica. El caso de Josué 10 ilustra cómo aplicó este método para resolver la aparente incompatibilidad entre el texto bíblico y la astronomía copernicana. Finalmente, y como mensaje principal del artículo, se destaca el papel inevitable de la filosofía en el diálogo entre la ciencia y la teología.

Palabras claves

Ciencia — Teología — Filosofía — Realismo científico — Galileo

Abstract

This paper analyzes Galileo Galilei's exegetical approach and its impact within the context of the dialogue between science and theology. The study first examines Galilean scientific realism and his conviction that sensory experience and demonstrations allow us to arrive at truths about nature. It then addresses the tension between his defense of a disciplinary separation and his own foray into biblical interpretation.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

It is argued that Galileo proposed a reversal of the traditional hierarchy of disciplines, granting scientific conclusions a decisive role in the interpretation of biblical passages related to nature. Within this framework, accommodationism constitutes his primary hermeneutical strategy. The case of Joshua 10 illustrates how he applied this method to resolve the apparent incompatibility between the biblical text and Copernican astronomy. Finally, and as the article's main message, the article highlights the inevitable role of philosophy in the dialogue between science and theology.

Keywords

Science — Theology — Philosophy — Scientific realism — Galileo

Introducción

El presente trabajo constituye un esfuerzo por mostrar el papel que desempeña la filosofía en el diálogo entre la ciencia y la teología. Para lograr el objetivo, me concentro en los escritos de Galileo Galilei sobre ciencia y religión, su propuesta bíblico-exegética, su pensamiento acerca de la relación entre la ciencia y la teología, y algunas vislumbres de su discordancia con el cristianismo tradicional. En esta ocasión, aunque sería deseable cuestionar o respaldar su propuesta, la investigación se limitará a elucidar el pensamiento galileano respecto de estos asuntos.

En primera instancia, se presenta brevemente la discusión relativa al realismo científico, a la vez que se exponen declaraciones del astrónomo que evidencian su postura realista. Seguidamente, se menciona la evidencia textual que muestra la manera en la que Galileo actuó como teólogo, haciendo algo que él mismo había recomendado no hacer: introducirse en un campo del saber ajeno, en particular, uno que le estaba vedado. Más adelante, el estudio se detiene en declaraciones relativas a la inversión en la jerarquía de las disciplinas.

Luego, se esbozan las principales ideas sobre el acomodacionismo y el alineamiento de la exégesis bíblica con la ciencia, método propuesto por Galileo para interpretar los textos bíblicos que se sitúan en el terreno donde convergen el quehacer científico y la hermenéutica bíblica. Finalmente, se presentan algunas pinceladas sobre uno de los casos bíblicos más

conocidos que el astrónomo utilizó para explicar su propuesta exegética: los fenómenos celestes registrados en Josué 10.

Realismo científico

La discusión sobre el realismo se da en, al menos, dos niveles. Por un lado, en lo que constituye un debate filosófico primario, se refiere a la discusión respecto de si existe un mundo "allá afuera" con independencia del sujeto epistémico. Por otro lado, se encuentra el así llamado "realismo científico" (en adelante, RC), que no debe confundirse con el anterior. De manera muy general, en la literatura, el debate sobre el RC suele aparecer en el contexto de dar respuesta a dos preguntas:[1] (a) ¿existen —o no— las entidades teóricas postuladas por las teorías científicas? (b) ¿Las teorías científicas alcanzan verdades?[2] En este trabajo se adopta, sin mayor justificación, una postura realista respecto del primer nivel, y se pide al lector que conceda dicho supuesto.[3] El punto central del trabajo pone, en cambio, su foco en la discusión que se da en el segundo nivel, es decir, respecto del RC.[4]

En la literatura, estos dos enfoques no siempre aparecen distinguidos. Dado que tomar una posición realista involucra aceptar una respuesta positiva a la primera pregunta y no necesariamente a la inversa, en esta investigación, mayormente, se pensará la discusión sobre RC

---

1 Lyons y Clarke concluyen que "el realismo científico implica dos afirmaciones clave. Primero, la ciencia apunta principalmente a la verdad. En segundo lugar, podemos creer justificadamente que nuestras teorías científicas exitosas logran, o al menos se aproximan, a este objetivo. El debate sobre el RC contemporáneo gira en torno a la aceptabilidad de estas afirmaciones". Véase Timothy Lyons, "Scientific realism and the pessimistic meta-modus Tollens", en *Recent themes in the philosophy of science: Scientific realism and commonsense*, ed. por Steve Clarke y Timothy Lyons (Dordrecht: Kluwer, 2002), ix.

2 Elucidar qué se entiende por verdad en el contexto del debate está más allá de los objetivos del trabajo. Tomaremos la noción intuitiva de verdad por correspondencia, pero sin mayor justificación.

3 Para una lectura acerca del realismo, verdad y objetividad, véase Alan Musgrave, "Realism, truth and objectivity", en *Realism and antirealism in the philosophy of science*, ed. por Robert S. Cohen, Risto Hilpinen y Quien Ren-Zong (Dordrecht: Kluwer, 1996), 19-44.

4 Christián Carman, "Realismo científico", en *Diccionario interdisciplinar austral*, ed. por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck (Buenos Aires: Universidad Austral, 2016), http://dia.austral.edu.ar/Realismo_científico.

en términos de cuál es el mejor modo de responder. Existen tres modos de hacerlo:

1. Posición realista: los términos teóricos de las teorías científicas tienen referencia externa.[5]
2. Posición antirrealista:[6] los términos teóricos de las teorías científicas no tienen referencia externa, sino que son ficciones nuestras.
3. Posición instrumentalista/agnóstica:[7] no hay forma de dar una respuesta precisa a la pregunta.

Luego de esta breve introducción, se describen algunas declaraciones de Galileo Galilei en las que se trasluce su realismo científico.

El realismo de Galileo Galilei

En *Sidereus nuncius* (1610), uno de los textos en los que más habla acerca de sus observaciones astronómicas, Galileo narra: "no puedo dejar de mencionar algo que observé",[8] convencido de que las imágenes que sus ojos percibían eran la descripción verdadera de la realidad. Más adelante, cuando escribe sobre lo que perciben sus ojos con respecto a la superficie de la Luna, se pregunta:

> ¿Acaso no es *verdad* que, en la Tierra, antes de la salida del Sol, cuando la sombra ocupa aún las planicies, las cumbres de los altísimos montes ya están iluminadas por los rayos del Sol? ¿Acaso no es *verdad* que, transcurrido poco tiempo, se esparce la luz hasta que las partes medias y más amplias de aquellos montes están iluminadas, y que al final, después ya de la salida del Sol, las partes iluminadas de las planicies y los montes se juntan? Esas diferencias entre las elevaciones y

---

5 Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. por Víctor Sánchez de Zavala (Buenos Aires: Tecnos, 1985), 43-47. Véase, además, Karl Popper, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, trad. por Marta Sansigre Vidal (Madrid: Tecnos, 1985), 120-127.

6 Existen argumentos filosóficos antirrealistas dignos de ser considerados. El antirrealismo no es meramente escepticismo. Kukla dedica tinta especialmente a dictar argumentos antirrealistas para explicar el éxito de la ciencia. Véase André Kukla, *Studies in scientific realism* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), 18-26.

7 Karl Popper, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, trad. por Marta Sansigre Vidal (Madrid: Tecnos, 1985), 152-167.

8 Museo Nacional de Ciencia y Tecnología, *Galileo Galilei, noticiero sideral* (Madrid: MUNCYT, 2010), 50.

> cavidades en la Luna parecen además superar a lo largo y ancho la aspereza terrestre, como más adelante *demostraremos*.[9]

En esta declaración, solo por mencionar una, notamos el RC y el compromiso con el empirismo por parte del investigador. La ciencia alcanza verdades y los sentidos no nos traicionan: muestran la realidad tal como es. En sus descripciones, el astrónomo enfatiza el papel de la experiencia y la evidencia. Realza la percepción sensorial en la adquisición de conocimiento y cree que está describiendo la realidad tal cual es. En otras palabras, Galileo cree que mediante sus observaciones está conociendo la verdad.

Otro ejemplo del RC galileano se lee en la carta que él mismo le envía al monseñor Piero Dini, cuando este lo invita a pensar que Copérnico seguía una perspectiva instrumentalista, algo que Galilei niega rotundamente, afirmando con claridad que Copérnico adhería al realismo:

> Usted [Dini] me plantea que lo más que podría decidirse sobre el libro de Copérnico, sería el colocarle alguna anotación, en el sentido de que su doctrina fue introducida para salvar las apariencias, de la misma forma que otros introdujeron las excéntricas y los epiciclos, *sin creer después que existiesen realmente en la naturaleza* [...] El mismo Copérnico [...] vistiéndose con el hábito de filósofo, y considerando si tal constitución de las partes del universo [según Ptolomeo] podría realmente existir *in rerum natura*, y viendo que no, y pareciéndole también que el problema de la constitución real era digno de ser indagado, se puso a investigar tal constitución, sabiendo que si una disposición de las partes del universo hipotética y no verdadera podría satisfacer a las apariencias, *con mayor razón se conseguiría con la constitución verdadera y real*. [...] Así, *el querer persuadir que Copérnico no creyese verdadero el movimiento de la Tierra, a mi modo de ver, no podría afirmarse sino tal vez por quien no le haya leído*.[10]

En la misiva queda claro que Galileo defendía el RC de Copérnico. Él arguye que Copérnico no había realizado sus cálculos y elaborado su

---

[9] *Ibid.*

[10] Galileo Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, trad. por Moisés González (Barcelona: Ediciones Altaya, 1994), 53-54. El énfasis es del autor de esta investigación.

astronomía simplemente como una herramienta, sino que había esbozado una "constitución verdadera y real".[11]

En la misma carta leemos que Galileo y Copérnico compartían el pensamiento realista. Esto lo observamos en la defensa de dos puntos: (a) es posible descubrir verdades en la naturaleza y (b) la astronomía no es un ejercicio de mera ficción. Incluso atribuye esto (en una interpretación tal vez exagerada) a los antiguos, cuando dice:

> Por lo que se refiere a decir que los principales autores que han introducido las excéntricas y los epiciclos no los hayan considerado después verdaderos, esto no lo creeré nunca, y tanto menos en cuanto que es absolutamente necesario admitirlos en nuestra época, mostrándonoslo los mismos sentidos. [...] de todas estas cosas y de otras semejantes nos han dado pruebas fundadas los últimos descubrimientos.[12]

Más adelante, cuando se propone explicar de forma sencilla la propuesta copernicana, habla de verdades "a las que se puede llegar mediante la *experiencia y las demostraciones* necesarias"[13] y comenta: "[...] voy añadiendo muchísimas otras consideraciones, fundadas siempre sobre *observaciones* celestes, sobre *experiencias sensibles* y sobre *comprobaciones* de efectos naturales".[14]

---

[11] Desde el punto de vista histórico, es claro que la teoría copernicana no contaba con evidencia que pudiera considerarse científicamente definitiva. En ese tiempo, la teoría que contaba con mayor respaldo científico era la de Tycho/Ursus. Aclaro que demostrar esto escapa a los alcances de este trabajo y tampoco es el centro de la investigación. Sin embargo, sí quiero subrayar dos puntos: (a) lo que Galileo esgrime en favor de Copérnico es lo que hoy se denominan "virtudes epistémicas", como la supuesta simplicidad relativa del heliocentrismo, su poder unificador y la adecuación empírica; (b) Galileo se apresuró a adoptar una postura realista. Sin embargo, el punto de trabajo es que, en los siglos XVII y XIX, el realista debía enfrentar el mismo problema que enfrentó Galileo: la ciencia "descubrió" el movimiento de la Tierra en torno al Sol y, por lo tanto, había que revisar la interpretación de los versículos en los que la Biblia parecía afirmar que tal cosa no sucedía. Es decir, de asumirse el realismo, había que cambiar la interpretación escritural.

[12] Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, 54-55. El RC que Galileo atribuye a los antiguos (¿a toda la ciencia?) es dudoso. Soslayamos aquí el tratamiento de esa discusión.

[13] *Ibid*., 104.

[14] *Ibid*., 56. El énfasis es del autor de esta investigación.

En los apuntes previos al proceso de 1616, cuando menciona el uso de excéntricas y epiciclos por parte de Copérnico, dice que las tales "existen indudablemente en el cielo",[15] mostrando otra vez su realismo. Más adelante escribe nuevamente acerca del sistema copernicano y su éxito, y menciona que "no se puede o se debe buscar otra verdad mayor en una posición que el *dar respuesta a todas las particulares apariencias*".[16] También revela que:

> El movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol no pueden nunca ir contra la fe o las Sagradas Escrituras, verdaderamente tal doctrina está *demostrada por filósofos, astrónomos y matemáticos como un hecho real mediante experiencias sensibles, cuidadosas observaciones y demostraciones necesarias*.[17]

En la conocida carta a la duquesa de Toscana, Cristina de Lorena, Galileo mostrará una postura realista reiterada. Solo por mencionar algunos ejemplos, el astrónomo habla de los "*descubrimientos* que hizo hace pocos años"[18] y que "el tiempo ha ido sucesivamente *descubriendo a todos las verdades antes mostradas* por mí".[19]

El RC en Galileo es indisimulable. En sus escritos abundan las expresiones y explicaciones que hacen referencia a "alcanzar y enseñar verdades", obtener "verdaderas demostraciones y observaciones naturales", "adquirir experiencias sensibles" y otras menciones que dejan en claro que creía estar descubriendo con seguridad la existencia de entidades y alcanzando verdades; él creía firmemente poder conocer y definir la realidad mediante observaciones.

Ahora bien, de acuerdo con lo que plantea esta investigación, vale preguntarnos: ¿es obligatorio adoptar esta postura filosófica (realismo) con respecto a la ciencia? Junto a esto, ¿qué impacto tendría adoptar el RC en el diálogo entre la ciencia y la teología? ¿Es el RC el único camino para

---

15 *Ibid*., 104.

16 *Ibid*., 107. El énfasis es del autor de esta investigación.

17 *Ibid*., 101. El énfasis es del autor de esta investigación.

18 *Ibid*., 63. El énfasis es del autor de esta investigación.

19 *Ibid*., 64. El énfasis es del autor de esta investigación.

transitar?[20] ¿Cómo afectaría una postura filosófica al respecto, al momento de la interpretación del texto bíblico?

Galileo *qua* teólogo

Tocante al quehacer exegético de Galileo Galilei, el inconveniente estribaba en la inconsistencia entre su discurso y su proceder, puesto que el astrónomo había abogado por que los teólogos se ocuparan de la teología y los científicos, de la ciencia. En la segunda carta al monseñor Piero Dini y en la misiva a Cristina de Lorena, manifiesta su incapacidad para incursionar en materia teológica, su intención de no hacerlo e, incluso, su atrevimiento por haber mencionado ciertas interpretaciones de las Escrituras:

> [...] con gusto dejo el trabajo de las interpretaciones a aquellos que entienden infinitamente más que yo. [...] No es, pues, mi propósito empezar una empresa tan superior a mis fuerzas (refiriéndose aquí a la interpretación bíblica). [...] Sé y confieso mi excesivo atrevimiento, siendo inexperto en las Sagradas Escrituras, al querer explicar verbalmente sentidos de tan alta contemplación.[21]

> [...] declaro solemnemente (y creo también que mi sinceridad se hará por sí misma manifiesta) que yo tengo la intención no solamente de estar dispuesto a rechazar libremente aquellos errores en los que por mi ignorancia pudiese en esta carta incurrir en materias concernientes a la religión, sino que también declaro no querer en las mismas materias litigar con nadie, aunque fuesen puntos discutibles, porque mi fin no tiende a otra cosa, sino a que, si en estas consideraciones, alejadas de mi profesión propia, entre los errores que pudiesen contener [...].[22]

Pese a estas declaraciones, en esta carta y en otras también leemos numerosas declaraciones de Galileo actuando como teólogo. Cuando escribe a Benedetto Castelli, por ejemplo, discurre sobre ciertos pasajes bíblicos y explica que "este pasaje demuestra palpablemente la falsedad e imposibilidad del sistema aristotélico y ptolemaico, y por el contrario,

---

[20] Van Frassen menciona y discute muy brevemente las alternativas al RC. Véase Bas Van Fraassen, *La imagen científica* (México: Paidós, 1996), 26-27.

[21] *Ibid*., 56, 61.

[22] Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, 68.

se ajusta perfectamente al sistema copernicano".[23] Además, cita otra parte de las Escrituras y menciona que es "absolutamente imposible en el sistema de Ptolomeo y Aristóteles parar el movimiento del sol y alargar el día, tal como afirma la Escritura", y "no es creíble que Dios parase el Sol solamente, dejando moverse a las demás esferas [perturbando] el curso de la naturaleza".[24] En sus propias palabras, se ve que el astrónomo se ocupa repetidas veces de la interpretación escritural.

En la *Carta a Dini*, por mencionar otro ejemplo, cita Salmos 73,16, dice que "este versículo debe ser interpretado en el sentido de que Dios..." y continúa con su explicación, para luego concluir que "el pasaje debería tener este significado".[25] Además, agrega que "*sabemos* que la intención de este salmo es..."[26] y procede a brindar otra conclusión. Galileo sabe que está contradiciéndose a sí mismo. Al final de la carta, comenta: "sé y confieso mi excesivo atrevimiento, siendo inexperto en las Sagradas Escrituras, al querer explicar verbalmente sentidos de tan alta contemplación".[27] Pese a esto, el astrónomo volverá a proceder de la misma manera.[28]

Cuando se considera el contexto que rodeaba esta situación, es fácil concluir que se avecinaban tiempos difíciles para Galileo, sobre todo por los aires postridentinos que se vivían. Daniel Blanco y Gonzalo Recio reflexionan sobre la faceta "*qua* teólogo" de Galileo con las siguientes palabras:

> La resistencia al copernicanismo se entiende por lo que estaba en juego en este aspecto: estamos ante un punto de inflexión capital a partir del cual la Biblia ya no ha de juzgar las propuestas teóricas de los naturalistas, mientras que las teorías aceptadas sí pudieran contribuir al menos a reconocer el acomodacionismo en algunos pasajes. Si a esto le agregamos el involucramiento tanto de Rheticus como de Galileo en la tarea interpretativa (científicos actuando *qua* teólogos),

---

23 *Ibid*., 44.

24 *Ibid*., 45.

25 *Ibid*., 58-59.

26 *Ibid*., 60. El énfasis es del autor de esta investigación.

27 *Ibid*., 61.

28 En la carta a Cristina de Lorena, Galileo explica aún con más detalles su interpretación de los pasajes de Josué 10. En sus palabras abundan reflexiones y citas de los padres de la Iglesia. En otras palabras, Galileo continúa actuando como teólogo.

> disponemos de todos los ingredientes para la generación de una oposición férrea, justo el efecto contrario que el que querían provocar.[29]

Como nota de color, Galileo también dedica tinta a la actitud de los teólogos y escribe que "no deberían irritarse, sino que, conociendo que han juzgado equivocadamente [ciertos textos bíblicos y fenómenos naturales], deberán dar gracias a quien *les enseña la verdad* [hablando de las enseñanzas copernicanas]";[30] los insta a tener cuidado de no falsear las Escrituras al querer interpretarlas en contra de proposiciones que son "*verdaderas y demostradas como tales en la naturaleza*";[31] y, para concluir, los alienta a proceder con cuidado en cuestiones naturales y a no afirmar como doctrina alguna proposición que luego pueda ser refutada.[32]

Galileo y la inversión en la jerarquía de las disciplinas

En el tiempo de Galileo se creía, principalmente, que la teología era la reina de las disciplinas. Este sentir llevaba a interpretar diversas ramas del saber mediante los lentes de la teología. Dicho de otra forma, era la teología la que guiaba o decidía el curso que debía tomar una interpretación científica.

En contra de este consenso, Galileo menciona que no tenemos poder para cambiar las verdades del mundo,[33] pero sí es posible revisar las interpretaciones actuales del texto bíblico a la luz de los "descubrimientos" científicos. En otras palabras, el astrónomo proponía recorrer el camino interpretativo de forma inversa. Pese a que la ciencia estaba acostumbrada a alinearse con las Escrituras, ahora también la interpretación escritural podía adaptarse a las teorías científicas. En este punto, es válido aclarar que, aunque la inversión en la jerarquía de las disciplinas fue el curso elegido por Galilei, no es el único camino a seguir. Para ser más claro, que

---

29 Blanco y Recio, "Rheticus y Galileo por la movilidad de la Tierra: estudio comparativo y valoración", *Tábano* 26 (2025): 48-68.

30 *Ibid*., 104. El énfasis y los agregados son del autor de esta investigación.

31 *Ibid*., 105. El énfasis es del autor de esta investigación.

32 *Ibid*., 48.

33 Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, 94.

Galileo proponga la inversión en la jerarquía de las disciplinas como solución a este dilema no quiere decir que esta inversión disciplinar sea el resultado obvio, único y directo de asumir el realismo.

Una vez adoptado este camino, tal vez un tanto simplista, y continuando con su pensamiento sobre la inversión disciplinar, el astrónomo escribe: "es función de los sabios teólogos hacer ver que ellas [las cosas que refieren a la naturaleza realmente demostradas] no son contrarias a las Sagradas Escrituras".[34] Para argumentar aún más este punto, expresa:

> Cuando hayamos obtenido certeza de algunas conclusiones naturales, debemos servirnos de ellas como medios muy oportunos para la verdadera explicación de esas Escrituras, y para la búsqueda de aquellos sentidos que en ellas necesariamente se contienen, como certísimas y concordes con las verdades demostradas.[35]

Más adelante afirma que "las conclusiones naturales realmente demostradas no deben subordinarse a pasajes de la Escritura, pero sí se debe aclarar con exactitud cómo tales pasajes no se oponen a esas conclusiones [científicas]".[36] Junto a esto, Galileo habla de la interpretación bíblica y el deber de los intérpretes de hallar el verdadero mensaje que Dios tiene para sus hijos, un mensaje primeramente de salvación, no de ciencia (algo ya propuesto por Rheticus):[37]

> Es función de los sabios intérpretes el esforzarse por encontrar los verdaderos sentidos de los pasajes sagrados, que indudablemente concordarán con aquellas conclusiones naturales de las que tuviésemos de antemano certeza y seguridad por la evidencia de los sentidos o por las demostraciones necesarias.[38]

Es decir, la ciencia indica la verdad demostrada y, como los intérpretes son los encargados de "descifrar" el mensaje divino, deben hacerlo

---

[34] *Ibid*., 80. El agregado es del autor de esta investigación.

[35] *Ibid*., 70, 77.

[36] *Ibid*., 80.

[37] Para más detalles de la posición de Rheticus sobre este tema, véanse Daniel Blanco, "La hermenéutica acomodacionista de Rheticus en defensa de la nueva astronomía", *Scientia et fides* 11, n.º 2 (2023): 131-147; y Daniel Blanco, "Rheticus, realism and Scripture: An analytical assessment", *Science & Christian Belief* 34, n.º 2 (2022): 94-112.

[38] *Ibid*., 73.

buscando concordancia con el mensaje de la naturaleza. En otra declaración, el astrónomo menciona:

> [el hecho natural] nos guiará al descubrimiento de los verdaderos sentidos de las Escrituras, las cuales se revelarán absolutamente acordes con el hecho demostrado, aunque las palabras aparentemente dijesen otra cosa, pues dos verdades no pueden jamás contradecirse.[39]

A medida que avanzan las páginas, Galileo presenta un mensaje claro: si las Escrituras se ocupan de la salvación, ¿por qué algunos teólogos se aventuran a sacar conclusiones sobre una disciplina que no ejercen ni estudian? En otra carta se lee:

> Ahora bien, si la teología, ocupándose de altísimas contemplaciones divinas y residiendo por dignidad en el trono regio, por lo que goza de gran autoridad, no desciende a las más bajas y humildes especulaciones de las ciencias inferiores, e incluso, como antes se ha dicho, no se ocupa de ellas, por no tener nada que ver con la salvación, no deberían sus ministros y profesores arrogarse el derecho de decidir en las profesiones ni ejercidas ni estudiadas por ellos, porque esto sería como si un príncipe absoluto, sabiendo que puede libremente mandar y ser obedecido, quisiese, no siendo él ni médico ni arquitecto, que se medicase y se construyese a su modo, con gran peligro para la vida de los pobres enfermos y evidente derrumbamiento de los edificios.[40]

Galileo advierte sobre este peligro y avisa que condenar la ciencia es una forma de condenar centenares de pasajes de las Escrituras.[41] Además, enfatiza la desgracia de creer ciegamente en interpretaciones bíblicas sin justificaciones porque, eventualmente, puede ocurrir que dicha interpretación cambie y sucedan dos cosas: (a) negar la nueva luz y mantenerse obstinadamente en el error, y (b) descubrir que se ha sido negligente en el pasado a causa de la pasión ciega y desmedida.

---

39 Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, 83-84.

40 *Ibid*., 78.

41 *Ibid*., 81.

Acomodacionismo y alineamiento de la exégesis a la ciencia

Como mencioné, Galileo creía en la separación entre teología y ciencia, y también había propuesto la posibilidad de que, en ciertos pasajes, la ciencia guíe la interpretación escritural. Teniendo esto como base, surge la siguiente pregunta: ¿cómo debemos interpretar los textos donde la Biblia habla de la naturaleza cuando su interpretación tradicional arriba a una conclusión diferente de la propuesta científica? Es aquí, para atender esta aparente disonancia entre la teología y la ciencia, donde Galileo hace uso del concepto de acomodacionismo. Vale mencionar que encontramos el mismo problema que Galileo tuvo con la inversión en la jerarquía de las disciplinas, puesto que el acomodacionismo no es la solución automática luego de adoptar el RC. Es más, Galileo comete un error importante cuando sugiere la lectura errada de algunos pasajes bíblicos tomados literalmente y fuera de contexto, para obligar a sus oyentes a utilizar un método hermenéutico que consiste en considerar todos los pasajes que versan sobre la naturaleza de manera acomodada a las deficiencias humanas.

En lo que respecta a este trabajo, entonces, solo se menciona que el camino elegido por Galileo fue el acomodacionismo, aunque existieran otros. Sin ir más lejos, el punto central es que, según Galilei, hay que salir del literalismo en al menos algunos casos (por "instrucción" de la ciencia), ya sea para echar mano del acomodacionismo o de otra alternativa exegética.

A pesar de que el énfasis tiene relación con el sentir galileano, es importante contemplar que Rheticus (discípulo de Copérnico)[42] ya había abogado por el acomodacionismo varias décadas antes.[43] Comentando el escrito atribuido a Rethicus, *Tratado acerca de la Sagrada Escritura y*

---

[42] Para ser completamente justos, el primero en utilizar el acomodacionismo fue Agustín de Hipona en su comentario al libro de Génesis. Véase Agustín, "Las retractaciones", en *Obras completas de San Agustín*, trad. de Teodoro Madrid (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), lib. 1, cap. 18.

[43] Para un estudio más detallado sobre este tema, véase Daniel Blanco "La hermenéutica acomodacionista de Rheticus en defensa de la nueva astronomía", *Scientia et fides* 11, n.º 2 (2023): 131-147.

el movimiento de la Tierra, donde figuran numerosas referencias a este principio,[44] Hooykaas escribió:

> [Una manera de interpretar] esos textos bíblicos que parecían estar en desacuerdo con la imagen filosófica del mundo era señalar que la Biblia no pretende en absoluto dar ninguna información científica o cosmológica, ya que Dios ha dejado estas cosas al hombre para que las descubra para sí mismo en la medida de lo posible. Sólo para algunos temas que quedan fuera del ámbito de la investigación "filosófica" —[por ejemplo] tenga o no un principio el mundo— hay que recurrir a la especial revelación divina de las Sagradas Escrituras para obtener una respuesta autorizada. Las Escrituras, según se decía, han sido dadas sólo para instrucción religiosa y ética y no para instrucción científica. Por tanto, cuando la Biblia habla de cosas puramente "naturales", se acomoda a las concepciones (ingenuas o tradicionales) del pueblo común. De esta manera, San Agustín tuvo pocas dificultades para reconocer la forma esférica de la Tierra y las esferas planetarias de la cosmología aristotélica, aunque no las encontró expresamente enseñadas en la Biblia.[45]

En concordancia con Agustín, Rheticus entiende que los escritores bíblicos fueron inspirados por Dios con el objetivo principal de presentar un mensaje espiritual y trascendente. Entonces, cuando los textos se expresan acerca del mundo natural, debemos entender que Dios habló sin ánimo de brindar una explicación científica, sino "de acuerdo con el reconocido uso popular",[46] empleando "formas recibidas y comunes como así también figuras del discurso".[47] Por lo tanto, dichos pasajes no deben ser tomados de manera literal, porque el Espíritu Santo "acomodó" el mensaje al entendimiento popular y no científico. Por supuesto, debemos ser cuidadosos con este pensamiento reduccionista, puesto que la inspiración bíblica, aunque comunica primeramente un mensaje de salvación, no impide que Dios realice declaraciones verídicas tocantes al mundo natural. Por ejemplo, que Dios no explique con mayor detalle el origen del mundo no quiere decir que niegue el hecho de que él es su creador.

---

44 Georg Joachim Rheticus, en Reijer Hooykaas, *G. J. Rheticus' treatise on Holy Scripture and the motion of the earth*: *With translation, annotations, commentary and additional chapters on Ramus-Rheticus and the development of the problem before 1650* (Ámsterdam: North-Holland Publishing Company, 1984), ## 1, 2, 8, 10-11, 14, 16, 28, 39, 41, 47, 59.

45 *Ibid*., 33.

46 Rheticus, en Hooykaas, *Rheticus' treatise on Holy Scripture*, ## 1, 36:85.

47 *Ibid*., #59:98.

Prosiguiendo con la reflexión de Rheticus, se nota que, ante la intención de dialogar en buenos términos y mantener la paz con los creyentes en la interpretación literal del texto bíblico, él argumenta que dicho principio ya se viene utilizando sin inconvenientes.[48] Para sustentar aún más este punto, agrega que no leer literalmente cada palabra del texto no equivale a no tomar en serio la Palabra de Dios.[49] El discípulo copernicano menciona que "la autoridad de la Sagrada Escritura [...] no se ve dañada por esto",[50] ni tampoco la fe.[51]

Otra vez, la intención de los escritores bíblicos no es hacer ciencia, sino proveernos del conocimiento para la salvación. Rheticus menciona que

> Cuando hay mención en los escritos sagrados de las cosas de la naturaleza, está claro que el Espíritu Santo no quiere hablar de ellas al modo de los filósofos, sino de otro modo, y que tiene en vista el propósito principal de las Escrituras.[52]

Nuevamente, enfatiza que las sagradas letras no son un libro filosófico (científico), sino espiritual:

> No estudiamos los pasajes acerca de la Escritura como si fuera un libro de texto filosófico, sino más bien como libros en los cuales el Espíritu Santo procuró enseñarnos algo necesario para la salvación. [...] [Allí] deberíamos buscar en primer lugar sólo aquellas cosas que son necesarias para la salvación.[53]

> [...] otros pasajes de la Escritura por los cuales [se] sostiene la inmovilidad de la Tierra,[54] y mostrar el movimiento asignado por Dios al Sol. [...] Tenemos que tomar nota del hecho [sic] que el Espíritu Santo no ha querido componer un curso de física, sino una regla de vida, y enseñarnos cómo podemos ser hechos hijos de Dios.[55]

---

48 Aquí cita Juan 12,24, donde las Escrituras cuentan que para que una semilla dé frutos debe morir, y nadie piensa que una semilla efectivamente tenga que morir.

49 Blanco y Recio, "Rheticus y Galileo por la movilidad de la Tierra".

50 Rheticus, en Hooykaas, *Rheticus' treatise on Holy Scripture*, #40:88.

51 *Ibid*., #11:70.

52 *Ibid.*, #5:67.

53 *Ibid*., ##12-13:70-71. *Cf*. #29.

54 Rheticus menciona Isaías 42,5; 44,24; 48,13; Salmos 92,1; 102,25; 104,5; 119,90; y Zacarías 1,1.

55 Rheticus, en Hooykaas, *Rheticus' treatise on Holy Scripture*, #47:93.

Sintetizando el pensamiento de Rheticus sobre este punto, Blanco y Recio afirman:

> El "descuido" de los autores de la Biblia es doble: por un lado, (1) no dice mucho de la marcha del mundo y de sus fenómenos porque el conocimiento de la naturaleza no es importante para lograr nuestro derecho al cielo, y por eso no debe sorprendernos que —para citar los ejemplos de Rheticus— sólo mencione dos de los cuatro elementos, y sólo unos pocos (el Sol, la Luna, pero no otros planetas) de los miles de astros.[56]
>
> Por el otro, y como venimos exponiendo, (2) en los casos en los que sí se manifiesta, lo hace sin perturbar las convicciones de gente "sin educación", "inculta".[57]

Galileo elige transitar el mismo camino y, apoyándose en el mismo libro de Agustín,[58] junto con escritos de Jerónimo y Tomás de Aquino,[59] insistirá en que la Biblia se "acomoda a la capacidad de pueblos rudos e indisciplinados".[60] El científico sostiene que un texto puede tener varias interpretaciones porque las palabras pueden tener distintos significados, pero una conclusión científica es innegable para todo aquel que desea observar correctamente. Él sostiene que:

> En muchos lugares, las Escrituras no solamente pueden, sino que necesariamente requieren explicaciones distintas del significado aparente de las palabras [...] [en tanto que] para acomodarse a la comprensión de todos los hombres dicen muchas cosas, aparentemente [...] distintas de la verdad absoluta; y, por el contrario, siendo la naturaleza inexorable e inmutable, sin preocuparse para nada que sus ocultas razones y modos de obrar estén o no al alcance de la comprensión de los hombres, [...] parece que aquello de los efectos naturales que la experiencia sensible nos pone delante de los ojos o en que concluyen las demostraciones necesarias, no puede ser puesto en duda por pasajes de la Escritura que dijesen aparentemente cosas distintas, ya que no toda palabra de la Escritura es tan inequívoca como lo es todo efecto de la naturaleza.[61]

---

56 *Ibid*., ##39, 50-51. *Cf*. Juan Schiaparelli, *La astronomía en el Antiguo Testamento* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945).

57 Rheticus, en Hooykaas, *Rheticus' treatise on Holy Scripture*, #39:87; Blanco y Recio, "Rheticus y Galileo por la movilidad de la Tierra".

58 Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, 71-72, 82, 88.

59 *Ibid*., 85.

60 *Ibid*., 41, 69.

61 *Ibid*., 41.

Él entiende que la Biblia nunca tuvo la finalidad "de enseñarnos las ciencias astronómicas",[62] en realidad, "no ha querido enseñar a los hombres las cosas que no les servirían para la salvación".[63] Nótese que el pensamiento de Galileo es simple: la Biblia, como todo escrito, tiene un objetivo y no es precisamente dar cátedra de astronomía, sino mostrarles a los hombres el camino al cielo hablándoles "conforme a su entendimiento".[64] Además, Galileo hace énfasis en que los seres humanos, a veces, también hablan de acuerdo con las apariencias sin pretender que sus palabras deban ser entendidas de manera literal.[65]

De acuerdo con la interpretación bíblica, Galileo explica —de modo idéntico al que lo hiciera Rheticus— que los teólogos ya vienen haciendo uso del acomodacionismo sin inquietarse por ello. La justificación es simple: si se leyera la Biblia de manera siempre literal,

> [...] aparecerían no sólo diversas contradicciones, sino también grandes herejías e incluso blasfemias, pues sería necesario atribuir a Dios pies, manos y ojos, así como afectos corporales y humanos, como de ira, de arrepentimiento, de odio, y también alguna vez el olvido de las cosas pasadas y la ignorancia de las futuras.[66]

También agrega que:

> La Sagrada Escritura no puede jamás mentir o equivocarse, sino que sus decretos son de una verdad absoluta e inviolable. [...] [Pero] sí podría no obstante equivocarse alguno de sus intérpretes y comentaristas, y eso de varios modos; entre los cuales uno gravísimo y muy frecuente, consistiría en querer atenerse siempre al significado literal de las palabras.[67]

En la misma dirección que Rheticus, Galileo enfatiza lo escaso e insignificante del contenido de las Escrituras con relación a la ciencia astronómica, y recuerda, otra vez, que el escrito inspirado no tiene la intención de dar cátedra científica:

---

62 *Ibid*., 95.

63 *Ibid*., 72.

64 *Ibid*.

65 *Ibid*., 107.

66 *Ibid*., 40.

67 *Ibid*.

> De la [astronomía] se habla tan poco que ni siquiera se encuentran nombrados los planetas. Pero si los primeros escritores sagrados hubiesen tenido la intención de enseñar al pueblo las disposiciones y movimientos de los cuerpos celestes, no habrían tratado tan poco de ellos, que es como nada en comparación de las infinitas, profundísimas y admirables enseñanzas que en tal ciencia se contienen.[68]

Motivado por esta lectura acomodacionista, en su carta a la duquesa Cristina de Lorena, Galileo menciona otra vez la necesidad de alinear la exégesis con la ciencia:

> Me parece que en las discusiones de los problemas naturales no se debería comenzar por la autoridad de textos de la Escritura, sino por las experiencias sensibles y por las demostraciones. [...] Ya que no todo dicho de la Escritura está ligado a obligaciones tan severas como lo está todo efecto de la naturaleza.[69]

En temas vinculados con la fe hay que seguir la revelación, pero el conocimiento que se puede adquirir mediante los sentidos y los razonamientos es necesario obtenerlo por ese camino.[70] Galileo alega que el estudio del mundo no tiene que ver primeramente con la Biblia, sino con las percepciones: "Por tanto, el camino seguro para no equivocarnos es el de comenzar por las investigaciones astronómicas y naturales, no por las bíblicas".[71] Por eso mismo, los expertos en teología no deberían "arrogarse el derecho de decidir en las profesiones ni ejercidas ni estudiadas por ellos".[72] Si se ignora este proceder, comenta Galileo, es una forma de comprometer "las Sagradas Escrituras, haciéndolas en cierto modo instrumentos de sus no sinceros propósitos".[73] Debido a este motivo, según lo dicho por Galilei, no hemos de esperar lecciones de ciencia en la Biblia, y de eso inferimos que ella no debería obstaculizar nuestra aceptación de la relación entre teoría y hecho particular alguno.

A estas instancias es digno destacar un error hermenéutico galileano, el cual consiste en despreciar los métodos interpretativos de ciertos

---

68 *Ibid*., 42. *Cf.* 71.

69 *Ibid*., 70. *Cf.* 69.

70 *Ibid*., 42, 48, 71.

71 *Ibid*., 102-103.

72 *Ibid*., 41.

73 *Ibid*., 67.

pasajes bíblicos, puesto que la forma de entender la Biblia no se reduce a las categorías de interpretación "literal" y "no literal"; es más compleja que eso. Tampoco es correcto, exegética y teológicamente hablando, interpretar todos los textos de la misma forma. Otro pecado por ignorancia —o no— que comete Galileo, producto de su adhesión al realismo, es considerar el conocimiento científico como definitivo, cuando la historia de la ciencia ha demostrado que dicho conocimiento es progresivo. En repetidas ocasiones, el ser humano dijo "saber", para luego reconocer que dicho conocimiento estaba errado. Junto a esto, también vale decir que Galileo omite (¿intencionalmente?) que la interpretación sensorial de las observaciones también puede variar. Por supuesto, estas conclusiones a las que arriba también son resultado de su postura realista.

El caso de Josué

A modo de ejemplo práctico y de manera muy breve, quiero mencionar algunas líneas con respecto al caso bíblico donde se registra que Josué detuvo el sol. Ya Rheticus se había ocupado de este pasaje, cuestionando su lectura literal. Luego, Galileo también levantaría su estandarte en contra de aquellos que defendían una interpretación literal de toda la Escritura. Al respecto, Rheticus menciona que:

> Está claro que en estos pasajes no podemos aferrarnos a la letra, y aceptar las palabras y las letras en el significado que les es propio. Josué ordena al Sol no moverse sobre Gabaón, y la Luna no moverse sobre el valle de Ayalón. Si Josué hubiera estado en la ciudad o en otro sitio de su ejército, con seguridad que habría visto estas luminarias como si estuviesen en otro lugar, con respecto a la tierra. Por lo tanto, está claro que no habla como un matemático y que las Escrituras no se apartan del discurso ordinario. [...] En su explicación del milagro de la prolongación del día efectuado por Dios en los tiempos de Josué y Ezequías, los intérpretes insisten en que nada en el orden o progreso de las estaciones se modificó, y cada uno de ellos trata de mostrar esto con diferentes argumentos.[74]

El argumento de Rheticus es simple: cuando Josué da la ubicación precisa del Sol y de la Luna, no hace otra cosa que describir las apariencias. El hombre de Dios no tiene la intención de dar una clase de astronomía, y

---

[74] Rheticus, en Hooykaas, *Rheticus' treatise on Holy Scripture*, ##59-61:98-100.

las Escrituras tampoco se apartan del lenguaje del pueblo, sino que escogen contar las obras de Dios mediante el entendimiento común.

La estrategia que utilizaría Galileo décadas después es idéntica y consiste en llevar el argumento utilizado por el literalismo de sus rivales hasta las últimas consecuencias, demostrando que es inconsistente entender el pasaje de Josué de esta forma. El astrónomo presenta este argumento[75] a su alumno Benedetto Castelli[76] y también a Cristina de Lorena.[77] Solo cito la primera de ambas fuentes:

> Yo pregunto al adversario si sabe cuáles son los movimientos del Sol. Si lo sabe, es necesario que responda que son dos sus movimientos, esto es, el movimiento anual de poniente hacia levante, y el diurno, al contrario, de levante a poniente.
>
> [Luego pregunto] si esos dos movimientos tan distintos y casi contrarios entre sí pertenecen al Sol y le son igualmente propios. Es necesario responder que no, sino que uno es propiamente suyo y particular, esto es el anual, y el otro no es en absoluto suyo, sino del cielo altísimo, o del primer motor, el cual atrae hacia sí al Sol y a todos los planetas y a la esfera de las estrellas fijas también obligándolas a completar una revolución a la Tierra cada veinticuatro horas, con movimiento, como he dicho, casi contrario al suyo natural y propio.
>
> [En] la tercera interpelación, le pregunto con cuál de estos dos movimientos el Sol produce el día y la noche, esto es, si con el suyo propio o tal vez con el del primer motor. Es necesario responder que el día y la noche son debidos al movimiento del primer motor, y del movimiento propio del Sol no depende el día y la noche, sino las diversas estaciones y el mismo año.
>
> Ahora bien, si el día depende no del movimiento del Sol, sino de aquel del primer motor, ¿quién no comprende que para alargar el día es necesario parar el primer motor y no el Sol? [...] Si Dios hubiese parado el movimiento del Sol, en lugar de alargar el día, lo habría acortado y hecho más breve. Porque siendo el movimiento del Sol en sentido contrario al de la revolución diurna, cuanto más se desplazase el Sol hacia oriente, tanto más se retrasaría el movimiento de su curso hacia occidente, y disminuyéndose o anulándose el movimiento del Sol, en tanto más breve tiempo llegaría a su ocaso. [...] Siendo, pues, absolutamente imposible en

---

75 Ver Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, 43-45.

76 Maurice Finocchiaro, *The Galileo affair* (Los Ángeles: University of California Press, 1989), 49-54.

77 Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, 94-96.

> el sistema de Ptolomeo y Aristóteles parar el movimiento del Sol y alargar el día, tal como afirma la Escritura que sucedió, por tanto, es necesario que o los movimientos no estén ordenados tal como dice Ptolomeo o cambiar el sistema de las palabras y afirmar que cuando la Escritura dice que Dios paró el Sol, quería decir que paró el primer motor, pero que, para acomodarse a la capacidad de aquellos que con dificultad son capaces de entender la salida y la puesta del Sol, dijo lo contrario de aquello que habría dicho si hubiese hablado a hombres entendidos.[78]

En esta explicación se aprecia cómo el método hermenéutico bíblico literalista entra en contradicción con algunas consecuencias de la astronomía antigua. Bajo el sistema ptolemaico y teniendo como objetivo el "alargamiento" del día, lo que debería haberse detenido es el primer motor y también el movimiento del sol (que son opuestos entre sí), es decir, debería haberse frenado toda la maquinaria celeste. Sin embargo, puesto que Josué le habla directamente al Sol, para ser más justos con el texto bíblico, lo que debería haber ocurrido es que el Sol acelerara su marcha (de oeste a este) 360,4 veces, ya que, de esa forma, compensaría el movimiento del primer motor. El astrónomo concluye que, si se interpretan literalmente estos pasajes de las Escrituras bajo el paraguas ptolemaico, se cae en un problema porque, teniendo en cuenta ambas cosas, el Sol no habría aparecido detenido en el cielo.

La interpretación de estos textos por parte de Galileo, utilizando el acomodacionismo y la inversión en la jerarquía de las disciplinas, dejó en evidencia al menos dos aspectos: (a) su modo realista de pensar respecto de la naturaleza de la astronomía fue lo que, poco tiempo después, le causaría tantos problemas con el cristianismo predominante y con la forma en que se entendían las Escrituras; y (b), sobre todo, el papel fundamental e ineludible que la filosofía desempeña en el diálogo entre la ciencia y la teología.

Conclusiones

En el comienzo de la presente investigación se planteó la discusión respecto de si, admitida la existencia del mundo, independientemente del ser humano, la ciencia puede alcanzar verdades. Como respuesta a esto, se afirmó que existen tres posturas: el realismo, el antirrealismo y el instrumentalismo.

---

[78] *Ibid*., 44-45.

Este aspecto es importante porque, según la elección realizada, repercutirá de una u otra forma en el diálogo entre la ciencia y la teología.

Si alguien se ubica en la vereda realista y elige seguir el camino transitado por Galileo, entre otros pensadores, deberá considerar que la teología, junto con sus distintas interpretaciones respecto de textos que versan sobre el mundo natural, no debe gobernar a la ciencia en ningún caso. Por el contrario, la ciencia será la que marque el camino hermenéutico más adecuado en dichos pasajes escriturales. Esto tiene obvias consecuencias interesantes con respecto al principio de *Sola Scriptura*, sobre las cuales no me expido aquí por motivos de espacio. Galileo optó por hacer uso del acomodacionismo, aunque también hemos visto que no es un método perfecto ni tampoco es la única vía de escape para abordar esta situación.

Dicho con otras palabras, si Galileo está en lo correcto y la ciencia alcanza verdades, toda vez que la interpretación literal del texto presente una conclusión que entre en conflicto con las conclusiones de la actividad científica, los teólogos deberán enfrentar los "hechos" y resolver la cuestión del modo que consideren más adecuado. También es bueno recordar, aunque no sea el centro de este trabajo, los inconvenientes exegéticos y filosóficos de Galileo como, por ejemplo, su reduccionismo y superficialidad equivocada al momento de interpretar determinados pasajes bíblicos para sostener sus conclusiones, así como la ausencia de sinceridad con respecto a las limitaciones del conocimiento científico.

Como corolario y con la intención de realzar la propuesta central de esta investigación, se subraya el hecho de que la filosofía está presente en el diálogo entre la ciencia y la teología. Cualquiera sea la postura que se adopte con respecto al debate acerca del RC, esta será una postura filosófica, no científica ni teológica. La filosofía es parte de dicha conversación, y reconocerlo es vital. De otro modo, se estará haciendo uso de la filosofía sin hacerse cargo de ello.[79] Decidir un posicionamiento respecto del debate aludido afectará la hermenéutica bíblica y el desarrollo de este diálogo interdisciplinar.

---

[79] Daniel Blanco, "Copernicanism, realism, and the import of philosophy in the dialogue between science and religion", disponible en https://www.grisda.org/copernicanism-realism (consultado en diciembre de 2025).

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

5. El medioambiente, el cambio climático y sus efectos: perspectiva bíblico-teológica adventista y de los escritos de Elena G. de White

The Environment, Climate Change, and Its Effects: An Adventist Biblical-Theological Perspective and the Writings of Ellen G. White

Eliana N. Gutierrez Olivares

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

Recibido: 1 de abril de 2026
Aceptado: 20 de agosto de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/pdhgqf46

Resumen

El ecosistema terrestre se ve cada vez más amenazado por los cambios en el medioambiente. Esto ha modificado de forma alarmante las condiciones de vida y la preservación de la biodiversidad en todo el planeta. Por ello existe un interés mundial creciente, incluido el ámbito teológico, en responder a esta problemática. En este estudio bibliográfico, se describe la perspectiva de la teología bíblica adventista y de los escritos de Elena G. de White sobre el medioambiente, el cambio climático y sus efectos en la naturaleza.

Palabras claves

Ambiente — Cambio climático — Mayordomía medioambiental — Biblia — Elena G. de White — Adventistas

Abstract

The terrestrial ecosystem is increasingly threatened by environmental changes. This has alarmingly altered living conditions and the preservation of biodiversity across the planet. Consequently, there is growing global interest—including within the

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

theological sphere—in addressing this issue. This bibliographic study outlines the perspective of Adventist biblical theology and the writings of Ellen G. White regarding the environment, climate change, and their effects on nature.

Keywords

Environment — Climate change — Environmental stewardship — Bible — Ellen G. White — Adventists

Introducción

El calentamiento global ha producido variaciones en el ecosistema terrestre, lo cual ha despertado interrogantes en el ámbito científico y religioso: ¿a qué se debe el cambio climático? ¿Cuál es el rol del ser humano para con el medioambiente? ¿Qué dice la Biblia acerca de la ecología? ¿Por qué ocurren los desastres climáticos? Estas son algunas de las inquietudes que buscan respuesta y soluciones. Por ello, la Organización de las Naciones Unidas (en adelante, ONU), en su agenda 2030 y dentro de sus objetivos de desarrollo sostenible (ODS), propone "adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos",[1] "conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo",[2] proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar sosteniblemente los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y detener la pérdida de biodiversidad.[3]

Por su parte, la ciencia ha estudiado los diferentes factores desencadenantes del fenómeno conocido como "calentamiento global" o, más

---

1 Organización de las Naciones Unidas, "13. Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos", disponible en: https://sdgs.un.org/es/goals/goal13 (consultado el 15 de noviembre de 2023).

2 Organización de las Naciones Unidas, "14. Conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible", disponible en: https://sdgs.un.org/es/goals/goal14 (consultado el 15 de noviembre de 2023).

3 Organización de las Naciones Unidas, "15. Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar sosteniblemente los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y detener la pérdida de biodiversidad", disponible en: https://sdgs.un.org/es/goals/goal15 (consultado el 15 de noviembre de 2023).

recientemente, denominado "cambio climático".[4] Los resultados muestran que la mayoría de las causas provienen de la actividad humana que afecta la naturaleza, sobre todo de la actividad industrial, a lo que se suman las variaciones naturales del clima. Por ello, el planeta se ve cada vez más amenazado por el avance del agotamiento de la capa de ozono, el aumento de las emisiones de gases[5] (principalmente por la quema de combustibles fósiles como el gas, el carbón y el petróleo), el deshielo de los glaciares, el calentamiento de los océanos y la deforestación que arrasa los bosques. La suma de estos factores ha producido el aumento de la temperatura de la tierra, lo que ha modificado de forma alarmante las condiciones de vida y la preservación de la biodiversidad en todo el planeta.[6]

El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (en adelante, IPCC)[7] ha advertido en sus diferentes informes no solo sobre el impacto creciente del cambio climático en la biodiversidad —produciendo devastación irreversible y extinción de especies vegetales

---

[4] Básicamente, "llamamos calentamiento global a las consecuencias que generan la liberación de ciertos gases a la atmósfera, pero este fenómeno en realidad está provocando una serie de cambios en los patrones meteorológicos de la Tierra a largo plazo que varían según el lugar. Conforme la Tierra gira cada día, este nuevo calor gira a su vez, recogiendo la humedad de los océanos, aumentando aquí y asentándose allá, y cambiando en definitiva el ritmo del clima al que todos los seres vivos nos hemos acostumbrado". "Los científicos a menudo utilizan el término cambio climático en lugar de calentamiento global. Esto es porque, dado que la temperatura media de la Tierra aumenta, los vientos y las corrientes oceánicas mueven el calor alrededor del globo de modo que pueden enfriar algunas zonas, calentar otras y cambiar la cantidad de lluvia y de nieve que cae. Como resultado, el clima cambia de manera diferente en diferentes áreas". *Cf.* National Geographic, "¿Qué es el calentamiento global?", disponible en: https://www.nationalgeographic.es/medio-ambiente/que-es-el-calentamiento-global (consultado el 20 de diciembre de 2023).

[5] "Dióxido de carbono (CO2), el gas de efecto invernadero más peligroso y prevalente, metano (CH4), óxido nitroso (N2O) y los gases industriales, entre los que destacan los gases fluorados como los hidrofluorocarbonos, los perfluorocarbonos, los clorofluorocarbonos, el hexafluoruro de azufre (SF6) y el trifluoruro de nitrógeno (NF3)" (*ibid*.).

[6] *Ibid*.; Organización de las Naciones Unidas, "La emergencia del cambio climático en América Latina y el Caribe: ¿seguimos esperando la catástrofe o pasamos a la acción?", disponible en: https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/68d30fbe-9c44-4848-867f-59bbdec62992/content (consultado el 20 de diciembre de 2023).

[7] Este grupo es el órgano de las Naciones Unidas que evalúa la ciencia relacionada con el cambio climático. Véase Organización de las Naciones Unidas, "Informe del IPCC: impactos, adaptación y vulnerabilidad", disponible en: https://www.un.org/es/climatechange/ipcc-wgii-report (consultado el 22 de diciembre de 2023).

y animales—, sino, además, sobre cómo dicho cambio ha desencadenado dificultades para el desarrollo sostenible y la supervivencia humana en las diferentes zonas geográficas. Desde hace años se observa un aumento de la desertificación, el estrés hídrico y la disminución de la disponibilidad de agua dulce, las inundaciones, el descenso de la producción de alimentos, el calor y el frío extremos que han causado mortandad, la proliferación de enfermedades antes, durante y después de las catástrofes ambientales, los incendios forestales, así como la destrucción de ciudades costeras, aldeas e islas por inundaciones, por el aumento del nivel del mar y por tsunamis, terremotos, etc.[8]

Dentro de este panorama, se considera que los países menos desarrollados serán los más afectados por el cambio climático y, en cuanto a las consecuencias socioeconómicas, pueden diferenciarse al menos ocho áreas en las que el impacto será mayor. Esas áreas involucran la seguridad alimentaria y la producción de alimentos, las zonas urbanas, las zonas rurales, la salud humana, los refugiados ambientales, el área de recursos económicos que influye en la subsistencia y la pobreza, el turismo mundial y los servicios financieros.[9] Ante el escenario que muestran los informes del IPCC, las organizaciones mundiales han visualizado la necesidad de tomar decisiones y formular acuerdos para lograr el descenso de la temperatura mundial y retrotraer, en la medida de lo posible, los daños en el ambiente. Entre estas medidas se encuentra el abandono gradual del uso de combustibles fósiles y su reemplazo por energías alternativas que contribuyan al descenso de la temperatura terrestre.[10]

---

8 *Ibid*.; Horacio Fazio, "Impacto del cambio climático por regiones geográficas", en *Cambio climático, economía y desigualdad: los límites del crecimiento en el siglo xxi* (Buenos Aires: EUDEBA, 2019), cap. 3, https://www.google.com.ar/books/edition/Cambio_clim%C3%A1tico_econom%C3%ADa_y_desigualda/dfCDDwAAQBAJ?hl=es-419&gbpv=1&printsec=frontcover.

9 Horacio Fazio, "Consecuencias socioeconómicas del cambio climático", en *Cambio climático, economía y desigualdad*, cap. 4.

10 Amnistía Internacional, "El informe del IPCC que advierte que el calentamiento global superará el límite de 1,5 °C debe acelerar la eliminación gradual de los combustibles fósiles", disponible en: https://www.amnesty.org/es/latest/news/2023/03/ipcc-report-warning-that-global-warming-will-exceed-1-5c-limit-must-accelerate-the-phasing-out-of-fossil-fuels/ (consultado el 22 de diciembre de 2023); Organización de las Naciones Unidas, "Informe del

Otra opción considerada es la ecoteología, la cual tiene sus orígenes en la corriente de pensamiento de la teología de la liberación aplicada a la naturaleza. Esta cumple un papel importante en los ámbitos científico y teológico, ya que ha generado numerosos proyectos medioambientales a nivel mundial en los que articula los aspectos teológico-espirituales y éticos humanos, la sostenibilidad y la restauración de la naturaleza, para encontrar soluciones potenciales.[11]

Si bien los objetivos de la ONU anteriormente mencionados, las investigaciones científicas sobre cómo actuar ante las causas del calentamiento global y la ecoteología no serán abordados en este estudio, es notable el creciente interés mundial por dar respuestas y encontrar soluciones a las alteraciones del medioambiente.

Entonces, después de mencionar diferentes abordajes que han intentado encontrar soluciones a la problemática del cambio climático y el cuidado del medioambiente, resulta menester que el problema de investigación de este estudio bibliográfico sea: ¿qué dice la teología bíblica adventista y los escritos de Elena G. de White sobre el medioambiente, el cambio climático y sus efectos en la naturaleza?

Perspectiva adventista y de Elena G. de White

El cambio climático es una realidad creciente que tiene que ver con la fe bíblica. Respecto de este tema, los adventistas del séptimo día poseen

IPCC"; Organización de las Naciones Unidas, "13. Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos".

11 Bernard Feltz, "Filosofía y ética del cambio climático", disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000370032_spa?posInSet=1&queryId=6eb90e9c-2477-4ad3-bad7-7d463ad3903f (consultado el 2 de abril de 2024); Román Guridi, "El desarrollo de la ecoteología: tensiones y desafíos actuales", disponible en: https://www.humanitas.cl/images/revistas/H93/PDF/H93-Guridi.pdf (consultado el 28 de noviembre de 2023); Leonardo Boff, "El cuidado esencial", disponible en: https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/07/El-Cuidado-Esencial-Boff.pdf (consultado el 29 de noviembre de 2023); Emilce Cuda et al., "Teología, filosofía y economía de la liberación del pueblo después de *Laudato Si*", disponible en: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/08/V3_Teologi%CC%81a-Filosofi%CC%81a-y-Economi%CC%81a-de-la-Liberacio%CC%81n_N1.pdf (consultado el 28 de noviembre de 2023).

una cosmovisión creacionista[12] acerca de los orígenes del universo y del mundo,[13] como lo expresa la Biblia cuando dice que "en el principio creó Dios los cielos y la tierra" (Gn 1,1).[14] También afirman tener una comprensión histórica y bíblica del Génesis, especialmente de los primeros capítulos, en los cuales la creación tuvo lugar en seis días literales.[15] Con respecto a este tema, Elena G. de White menciona que ese mismo Dios Creador que hizo existir el universo también estableció un orden cósmico que lo sustenta y sostiene, guiando su funcionamiento, y que todos los elementos responden a su palabra.[16] Ella expresó que "el mismo poder que sostiene la naturaleza obra también en el hombre. Las mismas grandes leyes que guían igualmente a la estrella y al átomo, rigen la vida humana".[17] Una de esas grandes leyes es la ley del servicio, que se deja ver en "cada objeto de la naturaleza, al mismo tiempo que contribuye a la vida del mundo, asegura la suya".[18]

En esta sección es preciso aclarar que el mundo fue creado para que el ser humano lo habitara, " pero no debemos considerar que la naturaleza sea Dios".[19] No debe confundirse el poder divino en la naturaleza con la personalidad divina.[20] White sostiene que "miles y miles deifican la naturaleza al paso que niegan al Dios de ella".[21] Además, "la naturaleza es

---

12 Departamento de Comunicación de la Asociación General/División Sudamericana de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (DSA), *Declaraciones, orientaciones y otros documentos* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana [ACES], 2011), 22-29, 32.

13 Francis D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, vol. 1 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1978), 50-74.

14 A menos que se indique de otra manera, todas las citas bíblicas corresponden a la versión Reina-Valera, Sociedades Bíblicas Unidas (1960).

15 Departamento de Comunicación de la Asociación General/DSA, *Declaraciones, orientaciones y otros documentos*, 30-31.

16 Elena G. de White, *Consejos para los maestros* (Florida Oeste: ACES, 2014), 168; Elena G. de White, *El camino a Cristo* (Florida Oeste: ACES, 2014), 73.

17 Elena G. de White, *La educación* (Florida Oeste: ACES, 2008), 99.

18 *Ibid*., 103.

19 Elena G. de White, *Ministerio de curación* (Florida Oeste: ACES, 2015), 321.

20 Arthur White, *Elena de White: mujer de visión* (Florida Oeste: ACES, 2003), 455.

21 Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Florida Oeste: ACES, 2021), 640.

una fuerza, pero el Dios de la naturaleza tiene un poder ilimitado".[22] Al crear los ecosistemas, Dios proveyó un entorno saludable para el pleno desarrollo y la felicidad de la raza humana.[23] Este es uno de los motivos por el cual el medioambiente y el ser humano están estrechamente vinculados: lo que afecta a uno afecta al otro y viceversa. Asimismo, al observar la naturaleza, Adán sería atraído a Dios y aprendería más de él, experimentando satisfacción y gratitud al trabajar y cuidar del Edén.[24]

Adán fue designado por Dios como mayordomo de la creación. La primera pareja humana recibió la instrucción del Creador de labrar y guardar el huerto de Edén (Gn 2,15) y de señorear sobre todos los animales. Su deber consistía en ejercer un dominio sujeto al gobierno de Dios y sus leyes. Lo creado, que había sido entregado en sus manos, era la extensión del propio cuidado amoroso del Creador. El ser humano no era el dueño del mundo, sino que cooperaba con Dios y con las leyes naturales (Gn 1,26-28), lo que indica "que tenemos la responsabilidad, divinamente asignada, de preservar la calidad de nuestro ambiente".[25] A lo mencionado se suma otra declaración de los adventistas, quienes sostienen "que la preservación y el mantenimiento de este planeta están íntimamente relacionados con nuestro servicio al Creador".[26]

En este punto también es importante resaltar que Dios, al finalizar la creación de seres animados e inanimados, creó un espacio de tiempo especial para descansar: el sábado. El descanso está íntimamente relacionado con el cuidado del medioambiente. El término *šabbāt* puede tener, por lo menos, dos aplicaciones. La primera implica la dimensión divina y la segunda, la dimensión humana y de las criaturas. En Génesis 2,2-3 se presenta el reposo de Dios, un reposo que simplemente se refiere a

---

22 Elena G. de White, *Exaltad a Jesús* (Florida Oeste: ACES,1988), 55.

23 Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los adventistas del séptimo día* (Florida Oeste: ACES, 2007), 79; White, *El camino a Cristo*, 8.

24 Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los adventistas del séptimo día*, 80.

25 *Ibid*., 83.

26 Departamento de Comunicación de la Asociación General/DSA, *Declaraciones, orientaciones y otros documentos*, 20.

detenerse, a dejar de crear, pues Dios no se cansa. Pero el ser humano y las demás creaturas sí se cansan. Aunque en sus inicios el trabajo era liviano, Dios hizo provisión para que sus creaturas descansaran. Luego de la entrada del pecado el descanso se hizo más necesario, ya que, además del cansancio, el ser humano experimentaría temor, ansiedad y fatiga, entre otras cosas.[27]

Por ello, el Creador estableció que las creaturas, incluso el ser humano, debían tomarse un respiro de sus actividades (Dt 5,14; Ex 20,8-10). El *Šabbāt* proporcionó un espacio de quietud vivificante, corporal, mental y espiritual para que las creaturas hallaran equilibrio al encontrarse más plenamente con su Hacedor y celebrar sus maravillosas obras.[28] El descanso pone límite al trabajo para llevar las mentes hacia el amoroso Creador, al servicio a otros para el avance de su reino, y para enseñar que, al descansar y dar descanso a otros seres, también se está ejerciendo el cuidado responsable del mundo creado.[29]

También el sábado se relaciona con la ecología por medio de cuatro ángulos complementarios. El primero hace referencia a la declaración de Dios de que el mundo material era "bueno en gran manera" al momento de ser creado, en contraposición a las ideas filosóficas humanas de que el mundo material es malo. El segundo resalta la bendición unificadora del sábado, que incluye la bendición de todo lo creado y menciona a los seres no humanos dentro de esa bendición. El tercero corresponde al principio operante del sábado llamado "cesación", que equivale a la quietud sabática que experimenta el ser humano al no intervenir en la creación durante ese día. Y el cuarto ángulo establece la "red de plenitud", compuesta por el principio de cesación del trabajo humano que, al dar descanso a la

---

27 Raúl Quiroga, "Revisando el *Šabbāt* como 'día de reposo'", *DavarLogos* 9, n.° 2 (2010): 111-125.

28 *Ibid*., 123; Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los adventistas del séptimo día*, 82.

29 Allan Handysides et al., *Salud y sanidad: edición para adultos*, trad. por Rolando A. Itin (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 39.

creación durante el sábado, resulta en la satisfacción de las necesidades de descanso y justicia, las cuales son ganancias más valiosas que el dinero.[30]

Cabe destacar que la desobediencia de Adán produjo consecuencias en el medioambiente y que esas consecuencias impactaron en el ser humano. White comenta que, luego de la desobediencia, "la naturaleza no puede revelar un conocimiento perfecto de Dios",[31] por lo que necesita un intérprete para ser bien comprendida, ya que ha sido desfigurada por la manifestación del mal.[32] Por ejemplo, las rosas tienen espinas que lastiman; las espinas representan el mal que, en palabras bíblicas, se expresa como "un enemigo ha hecho esto" (Mt 13,28). Sin embargo, si se observa esto a la luz de la cruz —el intérprete—, se puede resaltar cómo el bien vence al mal. Es decir, la atención debe fijarse en las rosas, en lo positivo, en lo que aún es bello, y en ello se ve manifestada la gloria y el amor de Dios.[33]

El pecado degradó moralmente al hombre. Luego, la degradación se expandió a las demás áreas que componen al ser humano[34] y, a su vez, a la creación que había sido dejada a su cuidado.[35] Poco a poco, la ley del servicio que regía el cielo y la tierra,[36] mencionada inicialmente, fue quebrantada, y la naturaleza empezó a manifestar las consecuencias. Los adventistas atribuyen los problemas referidos al calentamiento global al egoísmo humano adquirido desde la desobediencia en el Edén, que busca tener cada vez más por medio de cadenas de producción, el agotamiento de recursos y el consumo ilimitado,[37] privando a los seres humanos, a las criaturas y a la naturaleza misma del derecho al descanso.

---

30 Para más información, véase Sigve Tonstad, "¿Cuál es la relación entre el sábado y la ecología?", en *Custodios del planeta: ecología y ambientalismo*, ed. por Stephen Dunbar, L. James Gibson y Humberto M. Rasi (Libertador San Martín, Entre Ríos/Nuevo León/Florida Oeste, Buenos Aires: Universidad Adventista del Plata/Adventus/ACES, 2016), 35-43.

31 White, *Elena de White: mujer de visión*, 369.

32 White, *El camino a Cristo*, 8-9.

33 White, *La educación*, 54.

34 White, *El camino a Cristo*, 14- 15.

35 Nichol, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 1:261-265.

36 White, *La educación*, 103.

37 Departamento de Comunicación de la Asociación General/DSA, *Declaraciones, orientaciones y otros documentos*, 51.

Otras consecuencias importantes que afectaron el ambiente fueron el diluvio y las modificaciones en la alimentación. El diluvio fue un acto de juicio divino que afectó al planeta.[38] Este produjo cambios en la atmósfera y en la corteza terrestre, así como en la ubicación del agua del planeta que ahora se encuentra congelada en los polos, produciendo cambios en la temperatura terrestre, [39] además de la muerte de seres humanos y otros seres vivos que no entraron al arca, etc.[40] A esto se suman la actividad volcánica, los sismos[41] y los cambios en la alimentación.[42] Los sucesos mencionados contribuyeron claramente a la manifestación de efectos residuales, al aumento de la contaminación y a la producción de desechos.

Los adventistas han propuesto medidas frente a los cambios climáticos para expresar su responsabilidad por el medioambiente. Estas medidas consisten, por un lado, en profundizar la concientización y el debate público sobre los riesgos que implica el cambio climático, sobre todo en los países industrializados. Por otro lado, consisten en la promoción de un estilo de vida saludable, sencillo de aplicar, que contribuya a reevaluar las verdaderas necesidades individuales para optimizar el uso de los recursos. De esta manera, se pretende evitar el consumismo desmedido, la producción excesiva de basura y el uso inapropiado de los recursos renovables y no renovables.[43] En cuanto al punto de vista de White, según sus escritos, la autora manifiesta una posición de cuidado y responsabilidad para con el medioambiente. Pero este cuidado no debe estar por encima de Dios y del ser humano; tampoco se observa ningún mensaje con énfasis en un ambientalismo radical.[44]

---

38 *Ibid*., 28.

39 John C. Whitcomb y Henry M. Morris, *El diluvio del Génesis: el relato bíblico y sus implicaciones científicas* (Barcelona: CLIE, 1982), 476-504.

40 Nichol, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 1:75-103.

41 Whitcomb y Morris, *El diluvio del Génesis*, 504- 506.

42 Nichol, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 1:229.

43 Departamento de Comunicación de la Asociación General/DSA, *Declaraciones, orientaciones y otros documentos*, 41.

44 Stephen Bauer, "Medioambiente", en *Enciclopedia de Elena G. de White*, ed. por Denis Fortin y Jerry Moon (Florida Oeste: ACES, 2020), 164-166.

Mayordomía medioambiental y sus beneficios

White menciona que hay acciones como el labrado manual de la tierra y su cultivo que ennoblecen al ser humano. Obedecer las leyes naturales, el contacto constante con la vida y con la naturaleza y el cuidado de la creación "tienden a vivificar la mente y refinar y elevar el carácter, y las lecciones aprendidas preparan al trabajador para tratar con más éxito con otras mentes",[45] lo cual hace referencia al pasaje bíblico que dice: "habla a la tierra, y ella te enseñará" (Job 12,8). Por ello, se puede decir que administrar con fidelidad el cuidado del planeta no solo trae abundancia de recursos materiales, sino que también trae aparejada una riqueza aún mayor: la sana construcción del ser espiritual interior, que, a su vez, puede llegar a construir mejores vínculos con otros.

Señales del regreso de Cristo en el clima, el planeta y los astros

El registro bíblico hace referencia a que, ante el inminente regreso de Cristo a la tierra, habrá señales en los astros, en todo el planeta y en el clima. También afirma que se manifestarán con mayor intensidad los desastres climáticos (*cf.* Jl 2,10.31; 3,15; Mt 24,7.29; Lc 1,25; Hch 2,20; Ap 16,9). Los adventistas y White también adhieren a estas declaraciones bíblicas.[46] Ella detalla que el mundo está agitado por las calamidades terrestres y marinas, y que "hay tempestades, terremotos, incendios, inundaciones" como señales del pronto regreso de Cristo.[47]

---

45 White, *La educación*, 60.

46 "El Espíritu refrenador de Dios se está retirando ahora mismo del mundo. Los huracanes, las tormentas, las tempestades, los incendios y las inundaciones, los desastres por tierra y mar, se siguen en rápida sucesión. La ciencia procura explicar todo esto. Menudean en derredor nuestro las señales que nos dicen que se acerca el Hijo de Dios, pero son atribuidas a cualquier causa menos la verdadera. Los hombres no pueden discernir a los ángeles que como centinelas refrenan los cuatro vientos para que no soplen hasta que estén sellados los siervos de Dios; pero cuando Dios ordene a sus ángeles que suelten los vientos, habrá una escena de contienda que ninguna pluma puede describir". Esta cita se encuentra en Elena G. de White, *Joyas de los testimonios*, vol. 3 (Florida Oeste: ACES, 2015), 13; y Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, vol. 9 (Florida Oeste: ACES, 2008), 9:80.

47 Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes* (Florida Oeste: ACES, 2008), 590.

Aunque también menciona manifestaciones que están registradas en la Biblia, como terremotos, erupciones volcánicas, sequías, incendios, relámpagos, etc., en el mismo momento de la segunda venida.[48]

Fuerzas de la naturaleza usadas por Satanás

El libro de Job registra que Satanás hace uso de las fuerzas de la naturaleza para dañar a Job y matar a sus hijos (Job 1,16.18; 2,7). White comenta este incidente y agrega que hubo momentos en la historia en que Satanás produjo desastres climáticos para hacer creer a la humanidad que Dios era el responsable.[49] Incluso, sigue ocasionando desastres en el aire, en la tierra y en el mar, y lo hará en el futuro, destruyendo ciudades por medio de huracanes, tempestades de granizo, inundaciones, ciclones, terremotos, etc. Todo esto ocasionará grandes pérdidas agrícolas que traerán aparejadas hambre, angustia, contaminación, plagas y enfermedades que afectarán a las personas y a los animales.[50] Satanás empleará lo anteriormente mencionado como argumento de persecución antes de la segunda venida de Cristo, para hacer que las multitudes blasfemen contra Dios y acusen a sus siervos como culpables de los males que le han sobrevenido al planeta.[51] White expresa de manera pertinente lo siguiente:

> Y luego el gran engañador persuadirá a los hombres de que son quienes sirven a Dios los que causan esos males. La parte de la humanidad que haya provocado el desagrado del Cielo culpará de todas sus tribulaciones a aquellos cuya obediencia a los mandamientos divinos es una reconvención perpetua para los transgresores, se declarará que los hombres ofenden a Dios al violar el descanso del domingo; que este pecado ha traído calamidades que no cesarán hasta que la observancia del domingo sea estrictamente obligatoria; y que quienes al presente proclamen la vigencia del cuarto mandamiento, destruyendo la reverencia por el domingo, afligen a la gente e impiden que les sea devuelto el favor divino y la prosperidad temporal.[52]

---

48 Elena G. de White, *Patriarcas y profetas* (Florida Oeste: ACES, 2008), 87.

49 White, *El conflicto de los siglos*, 646- 647.

50 *Ibid*., 647.

51 *Ibid*., 646- 648.

52 *Ibid*., 647-648.

La restauración del dominio perdido

White escribió en su libro *El conflicto de los siglos*[53] acerca de Joseph Wolff,[54] resaltando algunos aspectos de su vida y su protagonismo en el gran despertar religioso del siglo XVIII. Uno de los aspectos resaltados fue la afirmación de Wolff sobre el fin del sufrimiento de la creación y de la restauración del dominio perdido por Adán. En este aspecto, White y Wolff coinciden. Con relación a este asunto, White menciona que:

> Sus pies se asentarán sobre el Monte de los Olivos; y el dominio sobre la creación, una vez dado a Adán y luego perdido por él (Gn 1,26; 3,17), será dado a Jesús. Él será rey sobre toda la tierra. Cesarán los gemidos y lamentos de la creación y se oirán cantos de alabanza y acciones de gracias. [...] Cuando Jesús venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles [...] los creyentes muertos resucitarán primero (1 Ts 4,16; 1 Co 15,23). Esto es lo que nosotros los cristianos llamamos la primera resurrección. Entonces el reino animal cambiará de naturaleza (Is 11,6-9), y será sometido a Jesús (Sal 8). Prevalecerá la paz universal.[55] El Señor volverá a mirar la tierra, y dirá que todo es muy bueno.[56]

---

53 *Ibid*., 406- 411.

54 Joseph Wolff fue un judío nacido en Alemania en 1795 que se convirtió al cristianismo. Fue un misionero incansable, realizó largos viajes y visitó muchos países. Predicó sobre la segunda venida de Cristo, basándose en la profecía de los 2300 días. Durante los últimos años de su vida, sirvió como pastor en una iglesia al sudoeste de Inglaterra. Murió en 1862, en Gran Bretaña. *Cf.* Mervyn C. Maxwell, "Joseph Wolff: un misionero extraordinario", *Diálogo Universitario* (2006): https://circle.adventistlearningcommunity.com/files/CD2008/CD2/dialogue/articles/09_2_maxwell_s.htm.

55 White, *El conflicto de los siglos*, 408. La cita de White es muy similar a la de Joseph Wolff: "The creation shall be delivered from the bondage of corruption into the glorious Liberty of the children of God, as it is written in Romans viii. 21; we shall receive the redemption of the body, Romans viii. 23; *Jesus, in the form of the Son of Man*, shall come in the clouds of heaven, Daniel vii. 13, just has he went up, Acts viii, 12, and shall stand upon the Mount of Olives, and that dominion, once consigned to Adam over the creation, and forfeited by him, Genesis i.26, iii. 17, shall be given to Jesus. He shall be King over all *the earth*. The groanings and lamentations of the creation shall cease, but songs of praises and thanksgivings shall be heard, as we read in Psalm cxlviii., Psalm xcviii. And then the 46th Psalm of David shall be sung, when Jesus comes in the glory of is Father, with the holy angels, Mark viii. 38, *and all the saints with him*; and whilst he comes with his saints, the dead believers *shall rise first*, 1 Thessalonians iv. 16, 1 Cor, xv. 23. This is what we Christians call *the First Resurrection*. Then the animal kingdom shall *change its nature*, Isaiah xi. 6, 9, and be subdued unto Jesus, Ps. viii. Universal peace shall prevail, Isaiah ii. 2, 5, Ps. Lxxii" (Joseph Wolff, *Journal of the Rev. Joseph Wolff: In a series of letters to Sir Thomas Baring, Bart, 1839* [Londres: James Burns, 1839], 378, 379).

56 White, *El conflicto de los siglos*, 408. Esta cita es muy similar a la de Wolff: "[...] on the restoration of the earth to its original beauty and glory, under the government of Jesus Christ and His

Según White, cuando la tierra sea restaurada, además de ser liberada de los abusos de la raza humana, la creación ya no presentará ningún vestigio de la maldición del pecado y de la muerte,[57] sino que reflejará tal belleza que es imposible de imaginar para la mente humana corrompida (1 Co 2,9). El mal será vencido y no se volverá a manifestar (Na 1,9).[58] Finalmente, White culmina su libro *El conflicto de los siglos* con una declaración esperanzadora:

> El gran conflicto ha terminado. Ya no hay más pecado ni pecadores. Todo el universo está limpio. Una misma pulsación de armonía y júbilo late a través de la vasta creación. Del Ser que todo lo creó manan vida, luz y contentamiento por toda la extensión del espacio infinito. Desde el átomo más imperceptible hasta el mundo más grande, todas las cosas, animadas e inanimadas, declaran, en su belleza sin mácula y en gozo perfecto, que Dios es amor.[59]

Conclusiones

Dios creó el planeta y la raza humana. Dentro de la obra de la creación, la ley del servicio, ideada por Dios, fue de vital importancia para mantener el equilibrio del planeta. El Creador no asignó a los humanos como "dueños" de la naturaleza y del medioambiente; ellos debían administrar la creación como mayordomos medioambientales, lo cual implica la preservación de la calidad del ambiente y de sus creaturas. A su vez, la naturaleza serviría con sus recursos para el mantenimiento y disfrute de la vida de la humanidad.

Otro aspecto para resaltar tiene que ver con el *Šabbāt*. Al crear el sábado, Dios proporcionó un espacio de quietud vivificante, corporal, mental y espiritual, poniendo un límite saludable al trabajo y enseñando que, al descansar y dar descanso a otros seres, también se está ejerciendo el cuidado responsable del mundo creado. En este aspecto, los adventistas y

---

Saints, when the Lord again shall look down upon the earth, and say, '*Behold it is very Good*,' when the curse shall be taken away from her, and peace and Good Will toward men shall prevail" (Wolff, *Journal of the Rev. Joseph Wolff*, 294).

57 White, *El camino a Cristo*, 73-74.

58 White, *El conflicto de los siglos*, 558.

59 *Ibid*., 737.

White atribuyen los problemas relacionados con el cambio climático al egoísmo humano adquirido desde la desobediencia en el Edén, cuando se transgredieron las leyes de Dios, incluida la ley del servicio, y se olvidó el descanso sabático establecido por Dios.

En cuanto a las propuestas para ayudar al cuidado del medioambiente, los adventistas mencionan que el estilo de vida cristiano saludable es una opción efectiva para reevaluar las prioridades y ser más conscientes en el uso de los recursos. Además, White refiere que el cuidado del medioambiente mejora la calidad del carácter y ayuda en la vinculación con los demás. En cuanto al punto de vista de White, la autora manifiesta una posición de cuidado y responsabilidad para con el medioambiente, pero este cuidado no debe estar por encima de Dios y del ser humano; tampoco se observa ningún mensaje con énfasis en un ambientalismo radical.

Una parte llamativa de este estudio puede ser la mención de White de que el enemigo de Dios utilizará las fuerzas de la naturaleza para causar desastres cerca de la segunda venida de Cristo y acusará a Dios y a sus siervos como responsables; de esta manera, logrará levantar persecución contra el pueblo de Dios. La Biblia y los escritos de Elena G. de White hacen referencia a que, ante el inminente regreso de Cristo a la tierra, habrá señales en los astros y en el clima de todo el planeta, y que estas se manifestarán con mayor intensidad en el momento de la segunda venida. Sin embargo, la Tierra finalmente será restaurada cuando Dios destruya por completo el mal.

Como se ha estudiado en este trabajo, el cambio climático es una realidad que afecta la supervivencia y la convivencia humana en el planeta. Por ello, esta realidad debe ser enfrentada y abordada de forma multidisciplinaria, partiendo de los principios bíblicos.

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

6. Las obras de la carne en Gálatas 5 en diálogo con Romanos 7 y Santiago 1: reflexiones para la consejería bíblica y aplicaciones pastorales

The Works of the Flesh in Galatians 5 in Conversation with Romans 7 and James 1: Biblical Counseling Reflections and Pastoral Applications

Darío Augusto de los Santos

Instituto Adventista Balcarce
Balcarce, Argentina
augustodls@yahoo.es

Recibido: 6 de agosto de 2025
Aceptado: 28 de julio de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/5qghpt96

Resumen

Este artículo examina la relación entre las obras de la carne en Gálatas 5,16-21, la descripción paulina del pecado en Romanos 7 y la dinámica de la tentación en Santiago 1,14-15 con el propósito de ofrecer una comprensión bíblico-teológica de la responsabilidad humana y de la acción transformadora del Espíritu. Mediante un diálogo con la investigación bíblica contemporánea, se sostiene que los deseos e impulsos propios de la existencia humana afectada por el pecado no constituyen, por sí mismos, pecado imputable delante de Dios. La transgresión imputable acontece cuando la persona consiente voluntariamente y decide seguir aquello que contradice la voluntad divina. Esta lectura ofrece un marco interpretativo que integra la seriedad del pecado, la responsabilidad personal y la primacía de la gracia en el proceso de santificación. Finalmente, se señalan implicaciones para la consejería bíblica y el acompañamiento pastoral.

Palabras claves

Gálatas 5 — Romanos 7 — Santiago 1 — Carne — Espíritu — Pecado — Tentación — Responsabilidad humana — Consejería bíblica — Santificación

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

Abstract

This essay examines the relationship between the works of the flesh in Galatians 5,16-21, Paul's description of sin in Romans 7, and the dynamics of temptation in James 1,14-15 with the purpose of offering a biblical-theological understanding of human responsibility and the transforming action of the Spirit. Through a dialogue with contemporary biblical scholarship, it argues that the desires and impulses inherent to human existence affected by sin do not, in themselves, constitute imputable sin before God. Imputable transgression occurs when a person voluntarily consents and decides to follow that which contradicts the divine will. This reading offers an interpretive framework that integrates the seriousness of sin, personal responsibility, and the primacy of grace in the process of sanctification. Finally, it points out implications for biblical counseling and pastoral accompaniment.

Keywords

Galatians 5 — Romans 7 — James 1 — Flesh — Spirit — Sin — Temptation — Human responsibility — Biblical counseling — Sanctification

Introducción

En Gálatas 5,16-21, Pablo presenta el conflicto espiritual de la vida cristiana: "la carne" (*sarx*) desea contra el Espíritu, y el Espíritu contra la carne. Más que una simple oposición entre conductas pecaminosas y virtudes, el pasaje plantea la relación entre los deseos e inclinaciones de la existencia humana afectada por el pecado, la responsabilidad personal y la acción transformadora del Espíritu Santo. La inquietud sobre esta cuestión surge de mi experiencia clínica como psicoterapeuta, al acompañar a personas cristianas que buscan comprender la relación entre los deseos, los pensamientos y las emociones que experimentan, la presencia del pecado y su responsabilidad delante de Dios.[1] En ocasiones, estas experiencias se

[1] La terminología bíblica para referirse al pecado es amplia y expresa diversos matices. En el Antiguo Testamento destacan *jattat*, asociado con la idea de fallar o no alcanzar la norma divina; *awon*, relacionado con la desviación o iniquidad; y *pesha*, que expresa rebelión contra Dios. En el Nuevo Testamento, términos como *hamartía*, *parakoé*, parábasis, *paráptōma*, anomía y *adikía* presentan distintas dimensiones de esta realidad. Estos vocablos no son sinónimos intercambiables, sino que muestran que el pecado bíblico abarca tanto la desviación y el estado humano caído como los actos concretos de transgresión y rebelión. Su significado depende del contexto en que son utilizados. Véanse John M. Fowler, "Pecado", en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, ed. por Raoul Dederen (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora

identifican directamente con el pecado, generando incertidumbre acerca de aquello por lo cual la persona es realmente responsable.

Este estudio analiza conjuntamente Gálatas 5,16-21, Romanos 7,14-25 y Santiago 1,14-15. Se examina cómo la Escritura presenta la relación entre el pecado, los deseos, la respuesta voluntaria y la acción del Espíritu. La comparación de estos pasajes, complementada con otros textos bíblicos pertinentes, permite abordar esta cuestión e identificar un patrón descriptivo en la manera en que diversos autores bíblicos presentan la experiencia humana delante de Dios.

Se propone una reflexión bíblico-teológica de orientación pastoral que procura abordar esta cuestión, tomando como punto de partida categorías que emergen del propio texto bíblico en diálogo con aportes representativos de la investigación bíblica contemporánea. El objetivo de la investigación es precisar cuándo los deseos e impulsos, que forman parte de la experiencia humana afectada por el pecado, llegan a constituir pecado imputable delante de Dios y qué papel desempeñan en ello la respuesta voluntaria de la persona y la acción transformadora del Espíritu.

Se sostendrá que los deseos e impulsos que experimenta la persona en el contexto de una humanidad afectada por el pecado no constituyen, por sí mismos, pecado imputable delante de Dios. Este se configura cuando la persona consiente voluntariamente en seguir aquello que se opone a la voluntad divina, en contraste con la respuesta posibilitada por la acción transformadora del Espíritu.

Sin pretender resolver todos los debates exegéticos relacionados con estos pasajes, este ensayo busca aportar elementos para comprender la acción del pecado, el conflicto entre la carne y el Espíritu y la obra transformadora del Espíritu, procurando brindar una base bíblico-teológica para la reflexión académica y el acompañamiento pastoral.

Sudamericana [ACES], 2009), 270-276; Roy Adams, "The nature of sin: Understanding its character and complexity", 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), 146-152; y Jiří Moskala, "Origin of sin and salvation according to Genesis 3: A theology of sin", en *Salvation: Contours of Adventist soteriology*, 127.

¿Quién hace qué? Atribución de la procedencia y de la ejecución de los pecados

Considerando que Romanos desempeña un papel central en este ensayo, conviene precisar brevemente el sentido en que se utilizará la expresión *pecado*. Existe amplio reconocimiento en la investigación paulina de que Pablo distingue entre los pecados como actos concretos de transgresión y el *pecado* en singular, presentado mediante un lenguaje personificado como una realidad activa. Las principales diferencias entre los intérpretes respecto de este último radican en el énfasis otorgado a su relación con una condición o estado caído de la humanidad,[2] su dimensión cósmica y/o su influencia en las formas de vida y las relaciones humanas.[3]

En Romanos, el *pecado* entra en el mundo (Rm 5,12), reina (5,21; 6,12), domina (6,14), es obedecido (6,16), paga con muerte (6,23), toma ocasión del mandamiento (7,8.11), produce codicia (v. 8), cobra vida (v. 9), engaña (v. 11), mata (v. 11), produce muerte (v. 13), habita en la persona (vv. 17.20), actúa en ella (vv. 17-20) y es finalmente condenado por Dios en Cristo (8,3). En consonancia con este modo en que Pablo describe la acción del *pecado*, el presente ensayo considerará tanto su influencia en

---

[2] Las diferentes interpretaciones pueden comprenderse mejor como un continuo de énfasis que como posiciones mutuamente excluyentes. Algunos autores ponen el acento principalmente en la *dimensión antropológica* del *pecado*, sin negar por ello su carácter de poder que actúa sobre la humanidad. Véanse, entre otros, C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: T&T Clark, 1975); Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); y Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018).

[3] Este énfasis destaca la *dimensión cósmica* del pecado, comprendiéndolo como un poder que trasciende al individuo y domina a la humanidad dentro del conjunto de las fuerzas que se oponen al propósito de Dios, sin constituir por ello un ser personal independiente. Otros intérpretes integran esta perspectiva con las *dimensiones antropológica* e *histórica* del *pecado* y subrayan que su acción también se manifiesta estructurando relaciones humanas y modos de vida. Véanse, entre otros, Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990); Beverly Roberts Gaventa, *Our mother Saint Paul* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007); Douglas A. Campbell, *The deliverance of God: An apocalyptic rereading of justification in Paul* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009); J. Louis Martyn, *Galatians* (Nueva York: Doubleday, 1997); James D. G. Dunn, *Romans 1-8* (Dallas, TX: Word, 1988); N. T. Wright, *Galatians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021); y John M. G. Barclay, *Paul and the gift* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015).

la experiencia de cada persona como su carácter previo a ella, pues Pablo sostiene que, por medio de la transgresión de Adán, el *pecado* entró en la historia humana y alcanzó a toda la humanidad (Rm 5,12). Así, el *pecado* no solo afecta las experiencias y acciones personales, sino que configura formas humanas de vida y de relación orientadas en oposición a Dios; a su vez, las propias decisiones pueden fortalecer esa influencia.[4]

En Gálatas 5,19, Pablo enumera las "obras de la carne" (*ta erga tēs sarkos*). La lista incluye tanto comportamientos observables, como la inmoralidad sexual y la borrachera, como disposiciones interiores que, cuando son consentidas y expresadas bajo el dominio de la carne, producen actitudes y conductas contrarias al Espíritu, como la ira, los celos y la envidia. También menciona formas de relación con los demás, como las enemistades, los pleitos, las divisiones y los sectarismos. Más que ofrecer una clasificación exhaustiva, Pablo ilustra las diversas formas en que la carne (*sarx*) ejerce su influencia en la vida humana y se expresa en las acciones y relaciones de las personas.

Un detalle resulta significativo: Pablo atribuye estas obras a la carne. No dice simplemente que el ser humano las realiza, sino que las presenta como obras cuyo origen está en la carne (*sarx*). Este lenguaje personificado,[5] frecuente también en Romanos al hablar del *pecado*, destaca que el mal no surge únicamente de una decisión aislada, sino de una

---

[4] Esta comprensión resulta compatible con desarrollos teológicos que, en el marco del gran conflicto, describen la experiencia humana como un "microcosmo del conflicto" entre Dios y el mal. Con ello, no se reduce la lucha entre la carne y el Espíritu a una explicación exclusivamente antropológica o psicológica, ni se entiende el pecado como un ser personal independiente. Véanse, entre otros, Frank B. Holbrook, "Gran conflicto", en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, 1107; Fowler, "Pecado", 278-287; Moskala, "Origin of sin and salvation according to Genesis 3", 119-144.

[5] Sobre la personificación de la carne existe un debate en la exégesis contemporánea. Algunos autores, desde una lectura apocalíptica de Gálatas, entienden la *sarx* como un poder escatológico vinculado con el conflicto entre el viejo y el nuevo eón (Martyn, *Galatians*, 482-484). Otros, como Barclay, consideran que esta personificación funciona principalmente como recurso retórico para expresar el dominio de determinados deseos y patrones sobre la acción humana, sin implicar una entidad personal independiente (Barclay, *Paul and the gift*, 425-427). En este trabajo se adopta una posición cercana a esta última, entendiendo la personificación como una forma teológico-literaria de describir la influencia de la carne sobre la experiencia humana, sin negar su carácter activo ni diluir la responsabilidad moral del sujeto.

existencia humana afectada por el pecado. Sin embargo, esto no significa que la carne sea una entidad independiente de la persona ni que esta quede eximida de responsabilidad.

Distinguir entre el origen de ciertas inclinaciones y la respuesta voluntaria de la persona ante ellas no implica negar que todo ser humano vive bajo el dominio y las consecuencias del *pecado* (Rm 5,12; Sal 51,5). Precisamente porque la humanidad se encuentra en esta situación, experimenta de manera continua deseos e impulsos contrarios a la voluntad de Dios. La pregunta que guía este ensayo no es si el ser humano es pecador por naturaleza, sino cuándo esas inclinaciones llegan a constituir un pecado imputable delante de Dios.

Romanos 7 ayuda a comprender esta cuestión. Pablo, al afirmar que "ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que mora en mí" (Rm 7,17), distingue entre su deseo de hacer el bien y el pecado que actúa en él (Rm 7,18-20).[6] Con este lenguaje no intenta eludir su responsabilidad ni dividir al ser humano en partes o realidades independientes. Más bien, describe la experiencia de quien reconoce que en su interior actúa una fuerza que lo impulsa en una dirección distinta de aquello que verdaderamente desea. Se trata de una distinción descriptiva y experiencial: el modo en que un sujeto puede observar, nombrar y tomar posición frente a lo que experimenta.

Desde esta perspectiva, la persona no decide voluntariamente la aparición de estos impulsos o inclinaciones, aunque sí es responsable de la manera en que responde a ellos. Puede tomar decisiones que los fortalezcan o los debiliten —por ejemplo, al cultivarlos deliberadamente, llevarlos a la

---

[6] La interpretación de Romanos 7,7-25 ha constituido uno de los debates más persistentes de la exégesis paulina. Desde Agustín y la Reforma, el pasaje fue leído con frecuencia como descripción de la lucha continua del creyente, vinculada con el *simul iustus et peccator* de Lutero. En contraste, buena parte de la exégesis contemporánea entiende que Pablo describe principalmente la existencia "en la carne", aunque narrada en retrospectiva desde la perspectiva creyente, a partir del contraste entre Romanos 7,5-6.14 y la transición hacia Romanos 8 (Barclay, *Paul and the gift*, 500-503). Sin pretender resolver aquí la identificación del "yo" paulino, este trabajo considera que el texto ofrece un marco teológico para comprender la experiencia humana frente al pecado, tanto antes de la conversión como en la vida del creyente, donde el conflicto queda decisivamente reconfigurado por la presencia y acción del Espíritu.

práctica o exponerse a situaciones que los intensifiquen—,[7] pero no tiene un control voluntario inmediato sobre su aparición. No puede decidir sentir o dejar de sentir ira, envidia o temor del mismo modo que decide levantar o bajar un brazo. No posee un "interruptor" para encender o apagar sus inclinaciones caídas. Por eso, la cuestión decisiva no es que esos sentimientos e impulsos aparezcan, sino si la persona los consiente voluntariamente y permite que gobiernen sus acciones.[8]

Esta manera de representar la propia experiencia, caracterizada por el reconocimiento de lo que acontece en el interior de la persona, una diferenciación reflexiva respecto de esa experiencia, una desidentificación parcial de ella y, en muchos casos, una reorientación delante de Dios, también aparece en otros textos de la Escritura. Incluso cuando no se trata del pecado, sino de estados afectivos que requieren una respuesta orientada hacia Dios. Con respecto a esto, los salmos presentan

---

7 La afirmación de que "el obrar sigue al ser" recoge la idea aristotélica de que las acciones proceden de la naturaleza del ente (*operari sequitur esse*) e influyen en la comprensión cristiana de la relación entre naturaleza humana y acción moral. Sin embargo, la Escritura no presenta esta relación como exclusivamente unidireccional. Aunque el pecado constituye una realidad previa que afecta al ser humano y de la cual surgen acciones pecaminosas, las decisiones reiteradas y determinadas prácticas también pueden consolidar disposiciones internas y fortalecer su dominio práctico (*cf.* Jn 8,34; Rm 6,16-19; Ef 4,17-19; Hb 3,13). Asimismo, la tentación surge de la interacción entre deseos humanos y factores externos que pueden convertirse en ocasión de desobediencia (*cf.* Gn 3; Mt 4,1-11; 1 Co 10,13; Ef 6,11-12). En este sentido, el estado caído influye en el obrar, pero las elecciones humanas también pueden reforzar ciertas orientaciones internas. Véanse Josías J. Reyes, "Un análisis del concepto de depravación total en el libro *Salvation: Contours of Adventist soteriology* — Parte III: Una propuesta del concepto", *Revista Berit Olam* 20, n.° 2 (2023): 193-221, esp. 200-202; y Fowler, "Pecado", 276.

8 Esta comprensión es coherente con la manera en que Pablo presenta el pecado en Romanos y Gálatas. En sus cartas, el pecado aparece no solo como actos moralmente incorrectos, sino como una realidad activa que ejerce dominio sobre la humanidad caída (Rm 5,12.21; 6,12-14; 7,8-11.17.20.23). Esta dinámica se expresa mediante categorías complementarias como la "carne" (*sarx*), entendida no como mera corporalidad física, sino como la humanidad en su estado caído bajo el dominio del pecado (Rm 7,5.18.25; 8,3-13; Ga 5,16-17). En este contexto, el pecado busca ejercer dominio sobre el "cuerpo mortal" (*sōma thnēton*) mediante deseos (*epithymíai*) que orientan a la persona hacia acciones contrarias a Dios (Rm 6,12-13; Ga 5,16-17). Al concretarse en actos (*cf.* Ga 5,19-21), estos refuerzan la dinámica de esclavitud al pecado (Rm 6,16-23; 7,13.23). Aunque la persona conserva responsabilidad moral, esta se ejerce dentro de una condición que requiere la liberación divina (Rm 7,24-25; 8,1-4; Ga 5,24-25). Dicha dinámica encuentra un paralelo en Santiago, quien describe la progresión desde el deseo hasta el pecado y sus consecuencias (St 1,14-15).

en repetidas ocasiones al creyente interactuando con aquello que experimenta internamente:

> ¿Por qué te desanimas, alma mía? ¿Por qué te inquietas dentro de mí? Espera en Dios [...] (Sal 42,5; *cf.* 42,6.11; 43,5).
>
> Dentro de mí, el corazón me duele; sobre mí han caído terrores de muerte (Sal 55,4; *cf.* 73,21; 143,4).
>
> Mi carne se estremece por temor a ti, y de tus juicios tengo miedo (Sal 119,120; LBLA).
>
> Cansados de sufrir están mis ojos [...] (Sal 6,7; *cf.* 6,2).
>
> [...] en mi corazón meditaba, y mi espíritu inquiría (Sal 77,6).
>
> [...] ¡Bendice, alma mía, al Señor, y no olvides ninguna de sus bendiciones! (Sal 103,1-2; *cf.* 104,1.35; 146,1).
>
> [...] mi corazón se alegra y mi alma se regocija; también mi carne morará segura (Sal 16,9; LBLA).
>
> [...] he calmado y acallado mi alma; como niño destetado en el regazo de su madre [...] (Sal 131,2; LBLA).

Estos textos muestran que el salmista experimenta abatimiento, amargura, temor o alegría. Asimismo, puede reconocer esos estados, examinarlos y tomar posición frente a ellos delante de Dios. Resulta significativo que estas experiencias se expresen con frecuencia mediante fórmulas como "mi alma", "mi corazón" o "mi carne", más que mediante afirmaciones directas en primera persona como "estoy abatido" o "estoy alegre".[9] No se trata aquí de una división ontológica del ser humano, sino del

[9] El posesivo *mi* mantiene la referencia al hablante, pero el predicado se atribuye gramaticalmente a ese referente antropológico y no al pronombre personal. En algunos textos (p. ej., Sal 42,5.11; 43,5; 103,1-2.22), el fenómeno se intensifica, pues dicho referente deja de ser únicamente el sujeto de la predicación y pasa a convertirse en destinatario de una apelación directa (*self-address*), mediante la cual el hablante se dirige retóricamente a su propia *néfeš*.

reconocimiento de que dentro de la subjetividad humana pueden surgir movimientos internos que necesitan ser discernidos y orientados.[10]

Esta misma dinámica aparece en la experiencia de Jesús.[11] Ante la proximidad de la cruz, reconoce: "Mi alma está muy triste, hasta la muerte" (Mt 26,38) y "ahora mi alma está turbada. ¿Y acaso diré: 'Padre, sálvame de esta hora'? ¡Si para esto he venido! Padre, ¡glorifica tu nombre!" (Jn 12,27). Sin negar la realidad de esa angustia, la orienta hacia el propósito del Padre: "Padre mío, si es posible, pase de mí esta copa; pero no sea como yo quiero, sino como tú" (Mt 26,39). La experiencia interior no determina automáticamente su acción; es reconocida, pero no gobierna su respuesta.

En conjunto, estos textos muestran que el ser humano puede *observar sus propios estados internos, tomar posición frente a ellos y reconocer que no todo lo que surge en su interior expresa necesariamente la respuesta que desea dar*. Algo semejante ocurre cuando una persona que ha decidido dejar de fumar experimenta el deseo de hacerlo y, al mismo tiempo, desea no tener ese deseo. Esta tensión muestra que es posible distinguir entre el impulso que aparece y la orientación que la persona decide asumir frente a él.

---

[10] La atribución de estados afectivos mediante términos antropológicos es un recurso frecuente en el salterio y coexiste con su expresión directa en primera persona; ambos modos aparecen incluso en paralelismo dentro de un mismo salmo (p. ej., Sal 6,3; 27,3), por lo que no debe establecerse una oposición rígida entre ellos. Este recurso permite representar la interioridad del orante en experiencias de angustia, temor, abatimiento, anhelo o alabanza (p. ej., Sal 6,3.7; 22,15; 42,6.11; 63,2; 103,1.22). Las expresiones en primera persona suelen aparecer en declaraciones explícitas de fe, confianza y alabanza (p. ej., Sal 3,6; 13,5; 31,14). Aunque estas observaciones requieren una verificación más amplia del salterio, estudios como los de Gillmayr-Bucher y Cottrill muestran que las imágenes corporales participan en la representación de procesos internos y en la construcción de la voz del orante. En particular, el *self-address* de Sal 42-43 y 103, donde el salmista se dirige a su propia *néfeš*, expresa la tensión entre confianza, duda y búsqueda de Dios sin implicar una división antropológica del sujeto. Véanse Susanne Gillmayr-Bucher, "Body images in the Psalms", *Journal for the Study of the Old Testament* 28, n.° 3 (2004): 301-326; Amy C. Cottrill, *Language, power, and identity in the lament Psalms of the individual* (Londres: T&T Clark, 2008); A. R. Davis, "A divided *nepeš*: Trust, doubt, and longing in Psalm 42-43", *Harvard Theological Review* 118, n.° 4 (2025): 602-624.

[11] Diversos autores han propuesto una posible relación entre las palabras y la experiencia de Jesús en Getsemaní (Mt 26,38; Mc 14,34) y el lenguaje de Sal 42-43. Véase, por ejemplo, Aaron K. Harkins, "Ritualizing Jesus' grief at Gethsemane", *Journal for the Study of the New Testament* 41, n.° 2 (2018): 177-203; y Davis, "A divided *nepeš*", 602-624.

Los seres humanos no solo experimentan deseos y emociones; también pueden reconocerlos, discernirlos y decidir si consienten en seguirlos o si responden de otra manera.

Romanos 7 contiene numerosas afirmaciones que ilustran este patrón[12] de reconocimiento, diferenciación reflexiva y desidentificación parcial respecto de la acción del *pecado* que habita en él.[13] Pablo describe cómo:

> Mientras vivíamos en la carne, las pasiones pecaminosas estimuladas por la ley actuaban en nuestros miembros y producían frutos que llevan a la muerte (v. 5).
>
> Pero el pecado se aprovechó del mandamiento y despertó en mí toda clase de codicia [...] (v. 8).
>
> [...] el pecado cobró vida y yo morí [...] (vv. 9-10).
>
> [...] me engañó, y por medio de él me mató (v. 11).
>
> [...] produjo en mí la muerte por medio de lo que es bueno [...] (v. 13).

---

[12] La recurrencia de estos rasgos en diversos géneros y autores bíblicos permite identificar un patrón en la manera en que la Escritura presenta la experiencia humana y la respuesta de la persona ante ella. El propósito no es establecer categorías antropológicas derivadas de presupuestos filosóficos externos, sino describir regularidades que emergen inductivamente del texto bíblico. Por ello, las categorías empleadas en este trabajo son descriptivas y surgen de dicha regularidad, aunque puedan presentar afinidades terminológicas con otros marcos filosóficos, psicológicos o antropológicos.

[13] Las categorías descriptivas empleadas pueden ponerse en diálogo con nociones bíblicas como la vigilancia espiritual, el discernimiento y la identidad del creyente, sin afirmar una equivalencia conceptual con el lenguaje de los autores bíblicos, sino señalando posibles articulaciones teológicas. El reconocimiento se relaciona con el llamado a velar ante realidades internas y externas (*cf.* Mt 26,41; 1 Pe 5,8) y la diferenciación reflexiva con el discernimiento de pensamientos, deseos e intenciones ante Dios (*cf.* Hb 4,12; Jr 17,9; 1 Jn 3,20). La desidentificación parcial se usa aquí en sentido descriptivo: permite reconocer pensamientos, deseos o estados afectivos sin asumirlos automáticamente como expresión de la identidad o voluntad propia. No implica una división ontológica del sujeto ni disminuye su responsabilidad moral. Esta noción puede dialogar con la teología paulina de la identidad en Cristo, aunque su desarrollo excede el presente ensayo. Véanse, entre otros, H. G. Schutz y Colin Brown, "Guard, keep, watch", en *The new international dictionary of New Testament theology*, vol. 2, ed. por Colin Brown (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976), 132-137; Ludwig Koehler, Walter Baumgartner y Johann J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, trad. y ed. por Mervyn E. J. Richardson, 2 vols. (Leiden: Brill, 2001), s. vv. בין, בינה; y Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, 390-412, 534-537.

> De modo que no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que habita en mí (v. 17).
>
> Y si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí (v. 20).

Aquí, el pecado aparece como un poder activo: actúa, engaña, mata y produce. No se presenta solo como una falta moral aislada, sino como algo que habita y opera en la experiencia humana afectada por el pecado. La persona sigue siendo responsable de su respuesta, aunque la inclinación al pecado no surge inicialmente de una decisión deliberada.

Como muestran especialmente los vv. 15-16, Pablo describe una tensión en la que la persona reconoce que ciertas acciones y deseos no expresan plenamente aquello que realmente quiere. Trasladada al plano de la experiencia personal, esta dinámica podría expresarse así: "Tengo esta tendencia, pero no soy esa tendencia. No la niego; la reconozco como parte de mi experiencia. Sin embargo, no me identifico con ella; no define quién soy. Tomo posición frente a ella y anhelo no actuar conforme a esos impulsos, aunque también sé que ese anhelo, por sí solo, no basta". Siguiendo con esta línea de pensamiento, Santiago 1,14-15 ofrece una secuencia esclarecedora: "[...] Cada uno es tentado cuando se deja llevar y seducir por sus propios malos deseos (*epithymía*). El fruto de estos malos deseos (*epithymía*), una vez concebidos, es el pecado; y el fruto del pecado, una vez cometido, es la muerte".

Esta dinámica no explica el origen último del deseo, que remite a la existencia humana afectada por el pecado, sino el proceso por el cual conduce al pecado consumado. Santiago describe cómo el deseo desordenado puede atraer y seducir a la persona hasta el consentimiento y la acción. Así, el deseo manifiesta la influencia del *pecado*, pero no constituye por sí mismo el pecado consumado; la responsabilidad surge con la respuesta voluntaria de la persona. También aquí se distinguen dos aspectos de la experiencia: los malos deseos (*epithymía*) y el sujeto que puede dejarse seducir por ellos.[14]

---

[14] Jiří Moskala señala que, según St 1,14-15, el deseo desordenado no constituye todavía pecado en sí mismo, pues "unless cherished, this wrong desire is not yet sin"; el pecado surge cuando la

A diferencia de Romanos 7, donde el énfasis recae en la tensión que experimenta la persona, Santiago pone el acento en el proceso por el que termina consintiendo el deseo. Describe a quien es tentado como alguien que es "arrastrado" (*exelkómenos*) y "seducido" (*deleazómenos*) por su propia *epithymía*. El deseo no solo impulsa desde dentro, sino que también presenta su objeto como atractivo, prometiendo alivio, placer o algún bien aparente, hasta que la persona consiente en seguirlo.[15]

Algo semejante ocurre cuando alguien que desea dejar de fumar sabe que el cigarrillo perjudica su salud, pero termina cediendo porque el alivio inmediato o el placer prometido llegan a resultarle más persuasivos que las razones para resistir. En ese proceso, la persona puede comenzar a distanciarse de aquello que la invitaba a no ceder —sus convicciones, su juicio moral o la "voz de su conciencia"— y terminar justificando una conducta que antes rechazaba.

El problema, por tanto, no es el distanciamiento en sí mismo, sino aquello respecto de lo cual la persona toma distancia internamente.[16] Así como puede resultar perjudicial distanciarse del llamado a obedecer a Dios, también puede ser necesario tomar distancia de pensamientos acusatorios o autorreproches invasivos, persistentes o desproporcionados que no reflejan adecuadamente la enseñanza de las Escrituras ni la identidad

---

persona cultiva ese deseo y cede a él. Véase Moskala, "Origin of sin and salvation according to Genesis 3", 130.

15 Véanse Douglas J. Moo, *The letter of James*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 71-79; Ralph P. Martin, *James*, Word Biblical Commentary 48 (Dallas, TX: Word Books, 1988), 35-37; y Peter H. Davids, *The Epistle of James: A commentary on the Greek text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 128-130.

16 Dado el peso histórico de categorías del pensamiento griego en la teología cristiana, resulta necesario distinguir entre dichas construcciones filosóficas y el modo en que la Escritura describe al ser humano (véase R. A. Kerbs, *Deconstrucción de la teología cristiana I: desde los presocráticos hasta la ortodoxia protestante*, vol. 3 [Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2023], 207-297). Términos como "carne" (*sarx*), "conciencia", "mente", "yo" o "fruto" no deben entenderse como entidades metafísicas separadas, sino como expresiones que describen dinámicas de la experiencia humana. La diferenciación entre movimientos internos no implica dividir ontológicamente al sujeto, sino reconocer que la persona puede experimentar deseos, pensamientos e impulsos ante los cuales responde de manera automática o reflexiva.

que Dios otorga al creyente. En este sentido, Juan escribe: "En esto sabemos que somos de la verdad, y aseguraremos nuestro corazón delante de él, pues si nuestro corazón nos reprende, Dios es mayor que nuestro corazón, y él sabe todas las cosas (1 Jn 3,19-20).[17]

Este pasaje muestra que no toda impresión de la conciencia debe identificarse con la "voz de Dios". La conciencia cumple una función importante, pero, como parte de la experiencia humana afectada por el pecado, también puede equivocarse, endurecerse o corromperse. Por eso, necesita ser continuamente iluminada y orientada por el Espíritu y por la Palabra de Dios.[18] En la misma línea, Elena G. de White sostiene, por un lado, que "se requiere nuestra atención ferviente para distinguir la voz que habla de parte de Dios. Debemos resistir y vencer la inclinación y obedecer la voz de la conciencia ...".[19] Pero también advierte:

> La conciencia no ha de tomar el lugar de un "así dice el Señor". No todas las conciencias armonizan entre sí, ni son igualmente inspiradas. Algunas conciencias están muertas, cauterizadas como con un hierro candente. Los hombres pueden estar concienzudamente equivocados así como concienzudamente en lo correcto. Pablo no creía en Jesús de Nazaret, y persiguió a los cristianos de ciudad en ciudad, creyendo realmente que estaba sirviendo a Dios.[20]

Por tanto, no todo pensamiento, impresión o intuición interior proviene de Dios. Nuestras convicciones morales, al igual que nuestros deseos y emociones, deben ser examinadas a la luz de las Escrituras. Esta distinción también ayuda a comprender que no todo malestar relacionado con el pecado tiene el mismo origen ni conduce al mismo resultado, tal como escribe Pablo: "La tristeza que proviene de Dios produce arrepentimiento para salvación, y de ésta no hay que arrepentirse, pero la tristeza que proviene del mundo produce muerte" (2 Co 7,10).[21]

---

17 Este pasaje constituye otro ejemplo del patrón descriptivo identificado: la experiencia interna es reconocida y evaluada ante Dios sin identificarse automáticamente con su juicio definitivo.

18 Véanse Job 11,7-9; Is 55,8-9; Ec 3,11; Rm 11,33-34; 1 Co 8,7; 2 Tm 4,2; Tt 1,15; y Hb 10,22.

19 Elena G. de White, *Mensajes selectos*, t. 1 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1966), 31.

20 Elena G. de White, *Mente, carácter y personalidad*, t. 1 (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2007), 320.

21 Véase la nota sobre el patrón descriptivo identificado en diversos textos bíblicos.

La tristeza según Dios no conduce simplemente al dolor por el fracaso, sino al arrepentimiento, a la aceptación del perdón y a la restauración de la relación con Dios (2 Co 7,10; Sal 51,1-12; Lc 22,61-62; Jn 21,15-17). Así ocurrió con David y Pedro, quienes, aunque reconocieron la gravedad de su pecado, respondieron buscando misericordia y restauración. En cambio, la tristeza según el mundo puede centrarse en el remordimiento, la vergüenza o las consecuencias del propio fracaso sin conducir a Dios (2 Co 7,10).

Judas y Saúl representan ejemplos de un dolor que no llevó al arrepentimiento transformador, sino a la desesperación y al alejamiento (Mt 27,3-5; 1 Sam 28,16-20; 31,4). En algunos casos, el sufrimiento puede estar motivado más por el orgullo herido, el temor a las consecuencias o la dificultad de aceptar la propia realidad que por un pesar genuino delante de Dios. Por eso, no todo sentimiento de culpa debe interpretarse como una señal de condenación; es necesario discernirlo delante de Dios para reconocer si ese dolor conduce al arrepentimiento y la esperanza o al aislamiento y la desesperación.

¿Es pecado sentir ira, celos o envidia?

Lo desarrollado hasta aquí permite abordar una pregunta práctica y pastoral: si la ira, los celos o la envidia aparecen entre las "obras de la carne" en Gálatas 5,19, ¿significa esto que el solo hecho de experimentar ira, celos o envidia constituye ya un pecado imputable delante de Dios?

No necesariamente. El mismo modo en que Pablo concluye la lista aporta una clave interpretativa. En Gálatas 5,21 advierte que "los que practican tales cosas" no heredarán el reino de Dios. Esta expresión indica que las "obras de la carne" son las acciones y modos de actuar propios de quien se deja gobernar por la carne. Por ello, cuando la lista menciona la ira, los celos o la envidia, no es necesario entender que condena el surgimiento involuntario de las reacciones afectivas propias de esas disposiciones, sino el hecho de consentirlas deliberadamente, cultivarlas y expresarlas en la conducta.

Esta interpretación armoniza con otras enseñanzas paulinas y del resto de las Escrituras.[22] En Efesios 4,26 el apóstol exhorta: "Enójense, pero no pequen". La ira, por sí misma, en tanto reacción afectiva, no constituye necesariamente un pecado; el pecado aparece cuando la persona la alimenta, consiente en seguirla y esta conduce a acciones contrarias al amor y al dominio propio. No deja de ser significativo que, en la lista de las obras de la carne, Pablo emplee el término *thymoi*, que algunas versiones traducen como "arrebatos de ira" (NTV, NVI), subrayando no el simple enojo, sino su manifestación descontrolada.

Incluso Jesús experimentó ira: "Jesús los miró con enojo y tristeza, al ver la dureza de sus corazones" (Mc 3,5). Su indignación fue santa, es decir, apropiada, justa y plenamente sometida a la voluntad del Padre. Esto confirma que el surgimiento de una reacción afectiva no constituye, por sí mismo, un pecado. *La cuestión decisiva delante de Dios no es simplemente aquello que la persona experimenta, sino la manera en que responde voluntariamente a ello*.

Así, una reacción afectiva llega a constituir pecado cuando la persona consiente voluntariamente en seguirla y la expresa bajo el gobierno de la carne, en una dirección contraria al fruto del Espíritu. En cambio, cuando la persona responde a esa experiencia bajo el señorío de Cristo y guiada por el Espíritu hacia aquello que es bueno, justo y amoroso, esa misma experiencia no constituye, por sí misma, un pecado delante de Dios.[23]

A su vez, las Escrituras no presentan la experiencia afectiva humana como algo pecaminoso en sí mismo, ni sugieren que la santificación

---

[22] En esta misma línea, desde un abordaje más sistemático del pecado, John M. Fowler sostiene que "la tendencia al pecado o la tentación de pecar no constituyen pecado. Ninguno de los dos constituye una rebelión contra Dios"; por el contrario, "ceder al pecado y cometer un acto pecaminoso, quebrantando así la ley divina, nos separa de Dios y nos hace culpables delante de él". Véase Fowler, "Pecado", 292-293.

[23] Las exhortaciones bíblicas no se dirigen a la carne para que llegue a ser obediente, sino a la persona para que responda voluntariamente delante de Dios. Pablo afirma que "los designios de la carne [...] no se sujetan a la ley de Dios, ni tampoco pueden" (Rm 8,7). Por ello, la respuesta cristiana no consiste en lograr que la carne obedezca, sino en no seguir sus deseos (Ga 5,16), hacer morir las obras del cuerpo por el Espíritu (Rm 8,13) y vivir guiados por él (Ga 5,18.25). De modo similar, 2 Co 10,5 muestra que la obediencia corresponde a la persona que lleva sus pensamientos cautivos a Cristo, no a los deseos o impulsos considerados en sí mismos.

consista en eliminar toda reacción emocional. Más bien, invitan a discernir su naturaleza, su orientación y la manera en que respondemos a ella: "Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora" (Ec 3,1), incluso nuestras experiencias afectivas (*cf*. 3,2-8). Además, algunos pasajes muestran que es posible experimentar simultáneamente emociones diversas e, incluso, aparentemente contrarias: temor y confianza ("en el día que temo, yo en ti confío", Sal 56,3), tristeza y esperanza (Rm 5,3; 2 Co 7,10; 1 Ts 4,13; St 1,2). Tal como expresa Pablo,

> Tenemos este tesoro en vasos de barro, para que se vea que la excelencia del poder es de Dios, y no de nosotros, que estamos atribulados en todo, pero no angustiados; en apuros, pero no desesperados; perseguidos, pero no desamparados; derribados, pero no destruidos (2 Co 4,7-9).

Estas tensiones no reflejan una contradicción espiritual, sino la realidad de una vida en la que la fragilidad humana y la acción sustentadora de Dios se hacen presentes simultáneamente.

La paradoja de la ley: el pecado toma ocasión del mandamiento

En Romanos 7, Pablo describe un fenómeno complejo: la ley, siendo buena en sí misma, puede ser utilizada por el pecado para intensificar la transgresión:

> Porque mientras vivíamos en la carne, las pasiones pecaminosas estimuladas por la ley actuaban en nuestros miembros y producían frutos que llevan a la muerte (v. 5).
>
> Pero el pecado se aprovechó del mandamiento y despertó en mí toda clase de codicia, porque sin la ley el pecado está muerto (v. 8).
>
> [...] cuando vino el mandamiento, el pecado cobró vida y yo morí. Entonces me di cuenta de que el mismo mandamiento que debía darme vida, me llevó a la muerte porque el pecado se aprovechó del mandamiento y me engañó, y por medio de él me mató (vv. 9-11).

> [...] el pecado, para demostrar que es pecado, produjo en mí la muerte por medio de lo que es bueno, a fin de que por medio del mandamiento llegara a ser extremadamente pecaminoso (v. 13).

Los verbos que Pablo utiliza son particularmente significativos. El sujeto de la acción no es la ley, sino el pecado: este "toma ocasión" del mandamiento (*aphormēn labousa*, v. 8), "produce" toda clase de codicia (*kateirgasato*, v. 8), "cobra vida" (*anezēsen*, v. 9), "engaña" y "mata" por medio del mandamiento (v. 11). Por ello, buena parte de la exégesis contemporánea entiende que Pablo no atribuye a la ley la producción del pecado, sino que describe cómo el pecado se sirve activamente de la ley como ocasión para intensificar su acción y haciéndolo más manifiesto.[24]

La ley permanece santa, justa y buena (v. 12); lo que cambia es el uso que el pecado hace de ella (*cf.* 1 Co 15,56). En este sentido, la presencia del mandamiento puede convertirse en el contexto en el que se exacerba el deseo de transgresión. En otras palabras, *el problema nunca reside en el mandamiento, sino en la manera en que el pecado se sirve de él.*

Esta dinámica recuerda, en cierto modo, el relato de Génesis 3, donde la serpiente no induce a Eva mediante un mandato propio, sino distorsionando el mandamiento de Dios y presentándolo como motivo de desconfianza, con el resultado de incitar un deseo de transgredir (Gn 3,1-6). Resulta significativo que ambos relatos compartan elementos centrales como el mandamiento, el engaño, el deseo y la muerte como consecuencia de la transgresión. Sin afirmar que Pablo esté desarrollando aquí una interpretación explícita de Génesis 3, la convergencia de estos elementos permite observar una dinámica similar: aquello que procede de Dios

---

[24] Sobre el sentido de las expresiones griegas *aphormēn labousa*, *kateirgásato* y *anézēsen* en Rm 7,8-9, así como la relación entre la ley y el pecado en este capítulo, véanse los comentarios citados. Aunque difieren en su explicación, coinciden en que Pablo describe más que la simple revelación de un pecado existente. El sujeto de la acción no es la ley, sino el pecado, que aprovecha el mandamiento para desplegar su actividad. Véanse Mario Veloso, "Ley de Dios", en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, 524, 533; Schreiner, *Romans*, 342-421; Dunn, *Romans 1-8*, 357-411; Moo, *The Epistle to the Romans*, 409-467; y C. E. B. Cranfield, *La Epístola a los Romanos* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 139-162.

como expresión de su voluntad puede ser distorsionado por el engaño y convertirse en ocasión para la desobediencia.[25]

Resulta igualmente llamativo que, en el relato de Génesis 4, la primera aparición del término "pecado" (*ḥaṭṭā't*) la Escritura lo presente personificado: "está a la puerta" y "hacia ti será su deseo", mientras Caín es exhortado a dominarlo (Gn 4,7). Sin establecer una dependencia literaria directa, esta representación constituye un significativo antecedente del recurso paulino de personificar al *pecado* como un poder que actúa sobre el ser humano (Rm 5-8) y de personificar la carne, atribuyéndole deseos contrarios al Espíritu (Ga 5,16-17).

Desde esta perspectiva, puede comprenderse por qué un mandamiento recibido únicamente como prohibición puede convertirse en ocasión para la rebelión, el endurecimiento o, incluso, la intensificación del deseo de transgredir. No porque el mandamiento produzca tales efectos por sí mismo, sino porque el pecado encuentra en él una oportunidad para manifestar su poder (Rm 7,8.11.13). Esta dinámica se comprende a la luz de la afirmación de Pablo: "Las intenciones de la carne llevan a la enemistad contra Dios; porque no se sujetan a la ley de Dios, ni tampoco pueden" (Rm 8,7).

Así, el encuentro entre la ley, el pecado y la carne da lugar a una dinámica paradójica: cuando el pecado utiliza la ley como ocasión, esta pone de manifiesto e intensifica la realidad del pecado en la experiencia humana; pero, al mismo tiempo, revela la bondad de la voluntad de Dios y puede suscitar en la persona el reconocimiento de esa bondad y el deseo de obedecerla desde el hombre interior:

> Podemos decir, entonces, que la ley es santa, y que el mandamiento es santo, justo y bueno (v. 12).
>
> Sabemos que la ley es espiritual [...] (v. 14).
>
> Y si hago lo que no quiero hacer, compruebo entonces que la ley es buena (v. 16).
>
> [...] el desear el bien está en mí, pero no el hacerlo (v. 18).

[25] Véase Cranfield, *La Epístola a los Romanos*, 146.

> Porque, según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios; pero encuentro que hay otra ley en mis miembros, la cual se rebela contra la ley de mi mente [...] (vv. 22-23).
>
> [...] Así que yo mismo, con la mente, sirvo a la ley de Dios, pero con la naturaleza humana sirvo a la ley del pecado (v. 25).

Estas afirmaciones muestran que la ley no solo revela el pecado, sino también la bondad de Dios, frente a la cual la persona puede experimentar un verdadero deseo de obediencia. A la vez, evidencian que las inclinaciones contrarias a Dios no siempre surgen de una decisión voluntaria inmediata, sino de la acción persistente del pecado en la carne.

En contraste con la dinámica observada en Génesis 3, desarrollada teológicamente por Pablo en Romanos 7, los relatos de la tentación de Jesús muestran al Hijo respondiendo ante el tentador mediante una recepción fiel de la Palabra de Dios. Allí donde el engaño había llevado a la humanidad a reinterpretar el mandamiento como ocasión de desobediencia, Jesús permanece orientado hacia la voluntad divina (Mt 4,1-11).

La solución al dominio del pecado (Rm 7,24) no consiste en intentar vencerlo mediante el esfuerzo humano por guardar la ley, sino en el sacrificio de Jesús (v. 25) y la acción liberadora del Espíritu, tema que Pablo desarrolla inmediatamente en Romanos 8 y que será considerado en el apartado siguiente. Pablo expresa esta transición con las siguientes palabras:

> Pues lo que la ley no pudo hacer, ya que era débil por causa de la carne, Dios lo hizo: enviando a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y como ofrenda por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que el requisito de la ley se cumpliera en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu (Rm 8,3-4; LBLA).

¿Quién combate contra quién? Elegir a quién seguir

Otra confusión habitual respecto de Gálatas 5 consiste en identificar incorrectamente los sujetos del conflicto que Pablo describe. La oposición que presenta no es entre el espíritu humano y el cuerpo, ni entre la *psychē* y el *sōma*, como en ciertas concepciones antropológicas griegas. Tampoco

describe simplemente una lucha entre un yo consciente y sus inclinaciones internas. La oposición fundamental es entre el Espíritu (*Pneuma*) de Dios y la carne (*sarx*): "Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne; y estos se oponen entre sí" (Ga 5,17).

En este contexto, la carne (*sarx*) no designa una entidad ni una parte separada del ser humano, sino al ser humano en cuanto afectado por el pecado y orientado en oposición a Dios (Rm 7,18; 8,3-8). Esta influencia afecta a la persona en su totalidad: pensamientos, deseos, afectos, y también su capacidad de responder voluntariamente delante de Dios (Rm 8,5-8; Ga 5,17-21).

El ser humano no puede liberarse del dominio del pecado ni vivir conforme a la voluntad divina por sus propios recursos. Su responsabilidad consiste en responder a la acción del Espíritu y andar bajo su dirección. Por eso, Pablo exhorta: "Vivan según el Espíritu, y no satisfagan los deseos de la carne" (Ga 5,16).

El énfasis recae en una vida guiada por el Espíritu; no satisfacer los deseos de la carne es consecuencia de esa dirección, no el resultado de un esfuerzo autónomo por vencerla. Pablo no afirma que la carne desaparezca durante la existencia presente, sino que, por medio del Espíritu, sus obras pueden ser llevadas a muerte (*cf*. Rm 8,13). La transformación plena pertenece a la consumación futura en Cristo.

La responsabilidad humana, por tanto, no debe entenderse como la expresión de una voluntad autónoma, es decir, como una capacidad de responder voluntariamente al margen de la iniciativa de Dios, ni como una capacidad moralmente neutral. En la perspectiva paulina, el ser humano se encuentra bajo el dominio del *pecado* y no posee en sí mismo la capacidad de reconciliarse con Dios ni de responder adecuadamente a él al margen de su gracia. La reconciliación procede de la iniciativa divina manifestada en Cristo, y la respuesta de la persona es posibilitada por la acción del Espíritu.[26]

---

[26] Para Pablo, el problema del ser humano no consiste únicamente en cometer pecados, sino en vivir bajo el dominio del pecado (Rm 3,9; 5,21; 6,6.12-14.17-20). Bajo este dominio, el ser humano no busca a Dios (Rm 3,11), la carne no se somete a su ley (Rm 8,5-8) y las pasiones pecaminosas actúan en sus miembros (Rm 7,5), llevándolo a seguir los deseos de la carne y de

Sin embargo, precisamente porque Dios toma la iniciativa y obra en la persona, esta no queda reducida a la pasividad. Aun antes de la conversión, Dios llama al ser humano y actúa en él para hacerlo capaz de responder. Por ello, la responsabilidad de esa respuesta no surge de una capacidad autónoma, sino de la iniciativa divina, que interpela a la persona sin forzarla y hace posible una respuesta voluntaria a su gracia.[27]

En el creyente, esta responsabilidad adquiere una nueva dimensión. Por su unión con Cristo y la presencia del Espíritu, la persona ha sido liberada del dominio del *pecado* y llamada a andar conforme al Espíritu. Este "andar" es caminar en libertad. Por eso, la obra del Espíritu no anula la libertad, sino que la hace posible y la sostiene. A su vez, precisamente porque se trata de una respuesta voluntaria y real de la persona, la acción del Espíritu no elimina la posibilidad de resistir su acción; más bien, la libera y capacita progresivamente para vivir orientada hacia Dios.[28]

---

los pensamientos (Ef 2,3). Por ello, permanece débil, impío y enemigo de Dios (Rm 5,6-10). La reconciliación no puede surgir de la iniciativa humana, sino de la acción divina manifestada en Cristo y realizada por el Espíritu (Rm 5,8-10; 2 Co 5,18-20). Aunque esta formulación sigue principalmente la argumentación paulina, presenta afinidad con el análisis de la naturaleza pecaminosa y de la incapacidad espiritual desarrollado por George R. Knight, "The sinful nature and spiritual inability", en *Salvation: Contours of Adventist soteriology*, 159-171.

27 Hay responsabilidad humana porque, aun cuando Dios entrega a la humanidad a las consecuencias de su rechazo (Rm 1,24.26.28), no deja de revelarse y llamarla al arrepentimiento (Rm 1,19-20; 2,4; *cf.* Rm 10,21; 2 Co 5,20). Aun antes de la conversión, la iniciativa divina antecede toda respuesta humana y confronta al ser humano con su llamado (Rm 2,4; *cf.* Jn 6,44; 12,32). Esta acción divina no fuerza la respuesta humana, sino que interpela a la persona y la confronta con el llamado de Dios, de modo que queda sin excusa delante de él (Rm 1,20; 2,1; *cf.* Hch 7,51; Mt 23,37). Para un tratamiento de esta temática en el marco de la teología sistemática, coherente en términos generales con la comprensión paulina aquí propuesta, véase George R. Knight, "The grace that comes before saying grace", en *Salvation: Contours of Adventist soteriology*, 287-299.

28 Del mismo modo, la responsabilidad del creyente se comprende a la luz de la iniciativa divina. Por su unión con Cristo, es liberado del dominio del pecado y recibe el Espíritu para vivir conforme a él, presentarse a Dios, llevar fruto y pertenecer a Cristo (Rm 6,3-18.22; 7,4; 8,1-14; Ga 5,16-18). Sin embargo, esta nueva vida no elimina la posibilidad de pecar. Mientras permanezca el conflicto entre la carne y el Espíritu, el creyente puede ceder a los deseos de la carne y manifestar sus obras; por ello, Pablo exhorta a no dejar reinar el pecado, andar conforme al Espíritu y no satisfacer los deseos de la carne (Rm 6,12-13; 8,12-13; Ga 5,16-17.25; *cf.* Ef 4,30). Para un desarrollo sistemático de la salvación y la santificación en esta línea, véanse Ivan T. Blazen, "Salvación", en *Tratado de teología adventista del séptimo día*, 308-356; e Ivan T. Blazen, "The grace that justifies and sanctifies", en *Salvation: Contours of Adventist soteriology*, 301-313.

Sin embargo, esta responsabilidad no se ejerce de manera idéntica en todas las personas, etapas de la vida o circunstancias, sino en relación con la revelación recibida y la respuesta posible delante de Dios. La Escritura presenta el juicio divino como una evaluación justa que considera el conocimiento recibido, la comprensión de su voluntad y la respuesta de cada persona. Aunque toda la humanidad comparte una existencia afectada por el *pecado* y necesita la gracia divina, la responsabilidad personal se ejerce conforme a la luz recibida y a las circunstancias concretas.[29] Esta comprensión coincide con la afirmación de Elena G. de White de que, aunque el ejercicio de la voluntad y el esfuerzo humano tienen su propia esfera, no constituyen en sí mismos la fuente de la transformación interior:

> La educación, la cultura, el ejercicio de la voluntad, el esfuerzo humano, todos tienen su propia esfera, pero para esto no tienen ningún poder. Pueden producir una corrección externa de la conducta, pero no pueden cambiar el corazón; no pueden purificar las fuentes de la vida. Debe haber un poder que obre desde el interior, una vida nueva de lo alto, antes que los hombres puedan ser cambiados del pecado a la santidad. Ese poder es Cristo. Sólo su gracia puede vivificar las facultades muertas del alma y atraerlas a Dios, a la santidad.[30]

De esta forma, así como la carne produce deseos y obras (Ga 5,17.19), el Espíritu produce fruto: "amor, gozo, paz..." (Ga 5,22-23). La expresión griega *ho de karpòs tou Pneúmatos* señala que este fruto procede del Espíritu y no de la capacidad humana autónoma. El creyente no lo genera por sí mismo, sino que este se hace visible en su vida al permanecer bajo la dirección del Espíritu, viviendo y andando conforme a él (Ga 5,16.18.25).

---

[29] La responsabilidad delante de Dios no es idéntica en todas las personas, sino que guarda relación con la luz recibida, el conocimiento de la voluntad divina y las posibilidades reales de respuesta (Lc 12,47-48; Rm 2,12-16). Este criterio permite comprender situaciones en las que la capacidad de discernimiento y respuesta consciente se encuentra significativamente limitada, como en las primeras etapas de la vida o en personas con discapacidades cognitivas o condiciones que afectan gravemente dichas capacidades. Esto no niega la necesidad universal de la gracia, sino que reconoce que Dios juzga a cada persona con perfecta justicia conforme a la revelación recibida y sus posibilidades reales de respuesta. Esta comprensión presenta afinidad con la distinción propuesta por Reyes entre la afectación universal del pecado y la responsabilidad individual. Véase Reyes, "Un análisis del concepto de depravación total en el libro *Salvation: Contours of Adventist soteriology* — Parte III: Una propuesta del concepto", 193-221.

[30] Elena G. de White, *El camino a Cristo* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2003), 16.

Esto no elimina la responsabilidad humana, sino que la sitúa en una respuesta voluntaria habilitada por el Espíritu. Por ello, Pablo exhorta: "Vivan según el Espíritu, y no satisfagan los deseos de la carne" (Ga 5,16).

Este mandato presupone que la oposición de la carne continuará presente en la existencia actual, pero también que la persona puede responder a la dirección del Espíritu y, con su auxilio, no dejarse gobernar por esos deseos. La cuestión no es la ausencia de deseos contrarios, sino aquello que orienta la vida del creyente. La carne no desaparece en el presente, pero la persona puede vivir conforme al Espíritu.

Así, un creyente puede experimentar ira sin entregarse a ella de manera pecaminosa (Ef 4,26), o sentir temor y, aun así, responder con confianza y dependencia de Dios: "El día en que temo, yo en ti confío" (Sal 56,3-4; *cf.* 2 Co 7,5-6). Esta dinámica alcanza su expresión perfecta en Jesús durante el Getsemaní, donde reconoce la intensidad de su angustia y, sin negarla, somete su voluntad al Padre: "No sea como yo quiero, sino como tú" (Mt 26,39). Jesús no niega la realidad de su experiencia interior, pero tampoco permite que esta determine su obediencia al Padre. En esa línea, Elena G. de White señala:

> No puedes dominar como deseas tus impulsos y emociones, pero puedes dominar la voluntad y lograr un cambio completo en tu vida. Sometiendo tu voluntad a Cristo, tu vida se ocultará con Cristo en Dios, y se unirá al poder que está por encima de todos los principados y las potestades [...].[31]

> El tentado necesita comprender la verdadera fuerza de la voluntad. Ella es el poder gobernante en la naturaleza del hombre, la facultad de decidir y elegir. Todo depende de la acción correcta de la voluntad [...] Muchos se arruinarán mientras esperan y desean vencer sus malas inclinaciones. No someten su voluntad a Dios.[32]

> Todas las cosas dependen de la correcta acción de la voluntad. Dios ha dado a los hombres el poder de elegir; depende de ellos el ejercerlo. No podéis cambiar vuestro corazón, ni dar por vosotros mismos sus afectos a Dios; pero podéis elegir servirle. Podéis darle vuestra voluntad, para que él obre en vosotros, tanto el

---

31 Elena G. de White, *Mente, carácter y personalidad*, t. 2 (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2007), 335.

32 Elena G. de White, *El ministerio de curación* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1959), 131.

> querer como el hacer, según su voluntad. De ese modo vuestra naturaleza entera estará bajo el dominio del Espíritu de Cristo [...].[33]

En resumen, el ejercicio de la voluntad no consiste en eliminar las emociones, los deseos o las inclinaciones, sino en tomar posición frente a ellos y responder voluntariamente a la acción del Espíritu, entregándose a Dios para que obre en la persona tanto el querer como el hacer conforme a su voluntad (Flp 2,13). De este modo, la vida cristiana no se caracteriza por la supresión de los deseos de la carne, sino por una creciente conformidad con la voluntad de Dios. Así, mientras el fruto del Espíritu se manifiesta cada vez más en la vida (Ga 5,22-23), el ser humano va expresando progresivamente la libertad que ya le ha sido otorgada en Cristo (Ga 5,1.25; *cf*. Rm 8,12-14).

La crucifixión de la carne

En la parte final del capítulo, Pablo afirma: "Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y deseos" (Ga 5,24). El verbo en aoristo *estaurōsan* ("crucificaron") presenta esta realidad como un acto decisivo asociado a la pertenencia a Cristo, que marca una nueva relación del creyente con la carne. Resulta significativo que Pablo describa esta realidad a partir de la identidad de aquellos que "son de Cristo" y no mediante un mandato aislado como "crucifiquen la carne".

El orden de la afirmación no es indiferente: Pablo no dice que quienes crucifican la carne llegan a pertenecer a Cristo, sino que quienes pertenecen a Cristo han crucificado la carne. La nueva identidad precede así a la nueva manera de vivir. La crucifixión de la carne se presenta, por tanto, como consecuencia de la unión con Cristo y de la participación en la vida del Espíritu, más que como el resultado de un esfuerzo humano autónomo.[34]

---

[33] White, *El camino a Cristo*, 47.

[34] Esta tensión entre una realidad ya inaugurada y una consumación aún esperada constituye una dinámica recurrente de la narrativa bíblica. Las promesas divinas alcanzan cumplimientos históricos reales, pero permanecen orientadas hacia su realización plena futura. Esta dinámica, conocida como "ya, pero todavía no", hunde sus raíces en la estructura veterotestamentaria de promesas cumplidas parcialmente y proyectadas hacia una consumación definitiva y encuentra

Sin embargo, este acto no implica la desaparición inmediata de la influencia de la carne ni del conflicto con el Espíritu. Interpretarlo así contradiría tanto Gálatas 5,17 como el desarrollo de Romanos 8. La crucifixión expresa una ruptura decisiva con el antiguo señorío de la carne, no su erradicación en la existencia presente. Pablo no afirma simplemente que fue crucificada la carne, sino "la carne con sus pasiones y deseos", indicando que la orientación propia del antiguo modo de vida ha sido llevada a la cruz.

En el mundo antiguo, la crucifixión representaba una condena irreversible, aunque la muerte podía producirse después de un período prolongado de sufrimiento.[35] Así, la orientación de la carne permanece como realidad presente, pero ya no define la identidad ni el señorío del creyente unido a Cristo. Esta comprensión armoniza con Romanos 8,13: "Porque si ustedes viven en conformidad con la carne (*sarx*), morirán; pero si dan muerte a las obras de la carne (*sōma*) por medio del Espíritu, entonces vivirán".[36]

El verbo *thanatoûte* ("hacen morir"), en tiempo presente, describe una acción continua. Pablo no presenta la acción del Espíritu como la desaparición inmediata de la carne durante la existencia presente, sino como la obra constante mediante la cual la persona, por medio del Espíritu, hace morir las obras del cuerpo (*sōma*), es decir, aquellas acciones que proceden de la carne (*sarx*).

Esta perspectiva también armoniza con la afirmación de 1 Juan 1,8: "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros". En la misma línea, Elena G. de White advierte contra la enseñanza de la llamada "carne santificada":

---

en Cristo su expresión decisiva, pues en él los acontecimientos escatológicos comienzan a irrumpir en la historia, aunque aún esperan su cumplimiento final.

35 Hans K. LaRondelle y Woodrow W. Whidden, "The grace of Christian perfection", 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), 319.

36 Aunque algunas traducciones utilizan "carne" en ambas expresiones, Pablo emplea términos distintos: *sarx* ("carne") en la primera y *sōma* ("cuerpo") en la segunda.

> Es errónea la enseñanza dada concerniente a lo que se llama la "carne santificada". Todos pueden obtener ahora corazones santificados, pero es incorrecto pretender que en esta vida se puede tener carne santificada. El apóstol Pablo declara: "Yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien" (Rm 7,18). [...] Ningún ser humano en la tierra tiene carne santificada. Es una imposibilidad [...] Si bien es cierto que el pecado es perdonado en esta vida, sus resultados no son ahora suprimidos por completo.[37]

Crucificar la carne no significa que esta haya sido erradicada durante la existencia presente, sino que el creyente ha roto con el antiguo modo de vida caracterizado por sus pasiones y deseos y ha sido llamado a vivir bajo la dirección continua del Espíritu. Es por la acción del Espíritu que la persona puede hacer morir las obras del cuerpo (Rm 8,13), mientras espera la consumación de la obra redentora, cuando Dios transformará definitivamente "el cuerpo de nuestra humillación" para hacerlo conforme al cuerpo glorioso de Cristo (Flp 3,20-21; *cf*. Rm 8,23).[38]

Por ello, la experiencia del creyente no consiste en conquistar progresivamente una libertad que Cristo aún no hubiera obtenido, sino en vivir conforme a la nueva realidad que ya ha sido inaugurada en él. Por medio de la unión con Jesús, el creyente ha muerto al pecado y ha sido liberado de su señorío (Rm 6,2-7.17-18.22); por ello, el *pecado* ya no ejerce sobre él el dominio que antes tenía, aunque sigue siendo exhortado a no permitir que reine en su cuerpo mortal (Rm 6,12.14). Esta liberación no implica que el pecado haya desaparecido de la experiencia presente, pues el creyente todavía debe presentar su vida a Dios como instrumento de justicia (Rm 6,13) y perseverar viviendo conforme a la dirección del Espíritu (Ga 5,16.18.25).

De este modo, *la santificación no consiste en alcanzar una libertad que aún no existe, sino en vivir y expresar progresivamente la libertad que Cristo*

---

37 Elena G. de White, *Mensajes selectos*, vol. 2 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1967), 36, 38.

38 Morir al pecado no significa eliminar la posibilidad de obedecerlo nuevamente, sino dejar de permanecer bajo su dominio (Rm 6,2.11-14.17-18). De igual modo, la crucifixión de la carne (Ga 5,24) no implica la desaparición inmediata del conflicto, sino la ruptura con el dominio de sus pasiones y deseos mediante la unión con Cristo. Así como el faraón, después del éxodo, intentó recuperar el dominio que había perdido sobre Israel, así también el pecado, aunque ha perdido su señorío sobre quienes están en Cristo, procura todavía ejercer su poder sobre ellos mediante sus deseos.

ya ha otorgado por medio de su obra, mientras el Espíritu va conformando progresivamente la vida del creyente a esa nueva realidad (Ga 5,1.25; *cf*. Rm 8,12-14). El dominio del pecado ha sido quebrantado en Cristo, aunque su influencia continúa presente en la experiencia del creyente hasta la redención final del cuerpo (Rm 8,23; *cf*. 1 Co 15,22-26).

Implicaciones pastorales: acompañar la lucha sin condenar la tentación

Gálatas 5 ofrece una visión profundamente espiritual del ser humano. La persona no es responsable de la mera aparición de todo pensamiento, deseo o inclinación que surge en su experiencia, pues muchos de estos movimientos pertenecen a la existencia humana afectada por el pecado. Sin embargo, sí es responsable de la respuesta voluntaria que da a ellos y de la dirección hacia la cual orienta su vida: seguir los deseos de la carne o andar conforme al Espíritu.

El creyente no está llamado a transformar la carne mediante sus propios recursos, sino a vivir bajo la acción del Espíritu, quien produce su fruto y capacita progresivamente para responder conforme a Dios. Esta distinción tiene importantes implicaciones pastorales, pues muchos creyentes experimentan culpa por deseos, pensamientos o impulsos que aparecen sin haber sido buscados ni aprobados voluntariamente.

Tampoco la respuesta consiste en un esfuerzo humano centrado únicamente en controlar o suprimir aquello que se experimenta. Como muestra Pablo en Romanos 7, el pecado puede servirse incluso del mandamiento para intensificar deseos contrarios a Dios (Rm 7,7-8). Por ello, la transformación no surge de una lucha centrada exclusivamente en el control personal, sino de reconocer la necesidad de Cristo y vivir bajo la dirección del Espíritu.

La clave no está en eliminar cada inclinación antes de acercarse a Dios, sino en orientar la mirada hacia Cristo y andar por el Espíritu aun cuando se continúe experimentando deseos o inclinaciones contrarias a su voluntad: "Los que viven conforme a la carne ponen la mente en las cosas de la

carne, pero los que viven conforme al Espíritu, en las cosas del Espíritu" (Rm 8,5). En este sentido, Elena G. de White resume de manera especialmente clara esta perspectiva pastoral:

> Cuando pensamos mucho en nosotros mismos, nos alejamos de Cristo, la fuente de la fortaleza y la vida. Por esto Satanás se esfuerza constantemente por mantener la atención apartada del Salvador, a fin de impedir la unión y comunión del alma con Cristo. Valiéndose de los placeres del mundo, los cuidados, perplejidades y tristezas de la vida, así como de nuestras propias faltas e imperfecciones, o de las ajenas, procura desviar nuestra atención hacia todas estas cosas, o hacia algunas de ellas. No nos dejemos engañar por sus maquinaciones. Con demasiada frecuencia logra que muchos, realmente concienzudos y deseosos de vivir para Dios, se detengan en sus propios defectos y debilidades, y separándolos así de Cristo, espera obtener la victoria. No debemos hacer de nuestro yo el centro de nuestros pensamientos, ni alimentar ansiedad ni temor acerca de si seremos salvos o no. Todo esto desvía el alma de la Fuente de nuestra fortaleza. Encomendemos a Dios la custodia de nuestra alma, y confiemos en Él. Hablemos del Señor Jesús y pensemos en Él. Piérdase en Él nuestra personalidad. Desterremos toda duda; disipemos nuestros temores. Digamos con el apóstol Pablo: "Vivo; mas no ya yo, sino que Cristo vive en mí: y aquella vida que ahora vivo en la carne, la vivo por la fe en el Hijo de Dios, el cual me amó, y se dio a sí mismo por mí." (Ga 2,20) Reposemos en Dios. Él puede guardar lo que le hemos confiado. Si nos ponemos en sus manos, nos hará más que vencedores por medio de Aquel que nos amó.
>
> Cuando Cristo se humanó, vinculó a la humanidad consigo mediante un lazo que ningún poder es capaz de romper, salvo la decisión del hombre mismo. Satanás nos presentará de continuo incentivos para inducirnos a romper ese lazo, a decidir que nos separemos de Cristo. Necesitamos velar, luchar y orar, para que nada pueda inducirnos a elegir otro maestro; pues estamos siempre libres para hacer esto. Mantengamos por lo tanto los ojos fijos en Cristo, y Él nos preservará. Confiando en Jesús, estamos seguros. Nada puede arrebatarnos de su mano. Si le contemplamos constantemente, "somos transformados en la misma semejanza, de gloria en gloria, así como por el Espíritu del Señor".[39]

Si se quisiera resumir, de manera muy sintética, algunos aspectos fundamentales de la respuesta humana a la obra salvadora de Dios, podría expresarse de la siguiente manera:[40]

---

[39] White, *El camino a Cristo*, 71, 72.

[40] El presente esquema describe la experiencia de la salvación en armonía con la creencia fundamental n.° 10 de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Desde una perspectiva soteriológica,

1. **Reconocer nuestra necesidad y nuestra incapacidad para salvarnos por nosotros mismos.** Este reconocimiento no nace de una capacidad humana autónoma, sino como respuesta a la obra del Espíritu, quien convence de pecado, ilumina nuestra situación delante de Dios y nos conduce al reconocimiento de nuestra necesidad de él (Jn 16,8; Rm 3,10-12; Jn 6,44; Sal 51,1-5; Jr 17,9; Ez 33,11).
2. **Reorientar nuestra vida hacia Dios, confiando en Jesús como único Salvador y Señor.** Esto no ocurre por mérito propio, sino como respuesta a la gracia que Dios mismo concede, llamándonos a responder con fe y arrepentimiento e iniciando una nueva relación con él (Mc 1,15; Jn 3,16; Rm 10,9-10; Ef 2,8-9; Rm 5,6-10).
3. **Vivir en unión con Cristo, en obediencia a Dios y junto a otros que también le siguen.** Esta vida nueva no surge de una autonomía espiritual independiente ni tiene como propósito ganar la salvación, sino que es una respuesta agradecida a la gracia recibida. El creyente permanece en Cristo y, guiado y fortalecido por el Espíritu, es capacitado progresivamente para vivir conforme a la voluntad de Dios. Esta transformación también se expresa en el amor hacia los demás y en la misión de compartir lo recibido, tanto mediante el testimonio como mediante el servicio (Jn 15,4-5; Ga 2,20; Rm 8,13-14; Flp 2,13; Ef 4,15-16; 1 Pe 1,15; 2 Co 5,18-20; Ga 6,9-10; Mt 20,26-28).
4. **Perseverar en el evangelio, volviendo a Cristo cada vez que nos desviamos y levantándonos nuevamente después de las caídas.** Esta perseverancia no consiste en una constancia autónoma ni en una ausencia de tropiezos, sino en permanecer en la gracia de Dios, quien completa la obra que inició en nosotros. Cuando la persona reconoce sus errores y vuelve a Cristo con arrepentimiento y fe, encuentra en él perdón, restauración y nueva fuerza para continuar. Esta esperanza descansa en la fidelidad de Dios, en la intercesión de Cristo y en el acompañamiento de la comunidad de fe. Todo ello ocurre con

estas dimensiones expresan la acción de la gracia divina y presentan correspondencia con la propuesta de George R. Knight sobre sus diversas manifestaciones: gracia preveniente, justificadora, transformadora, fortalecedora y perdonadora. Véase Knight, "The grace that comes before saving grace", 287-299. Véase también Blazen, "Salvación", 308-356.

la mirada puesta en su regreso y en la transformación definitiva que tendrá lugar cuando seamos plenamente conformados a su imagen (Flp 1,6; Hb 7,25; 1 Jn 1,9; 2,1; Rm 5,3-5; Hb 10,24-25; 1 Jn 3,2-3; Jds 24-25).

En cada una de estas dimensiones, la ley de Dios,[41] comprendida a la luz de la obra de Cristo y aplicada por el Espíritu, cumple una serie de papeles fundamentales:

1. Revelación: revela la voluntad de Dios, muestra el pecado y conduce al reconocimiento de nuestra necesidad de la gracia divina (Jn 16,8-13; Rm 3,20.22-23).
2. Guía: conduce hacia Cristo como la única fuente de justicia y salvación. Esta función no desaparece después de la conversión, pues cada vez que la ley revela una ruptura con la voluntad divina, continúa llamando al arrepentimiento y a una renovada dependencia de Cristo (Ga 3,19-24; Mt 5,17-18; Rm 3,31; Jn 15,26).
3. Orientación: muestra la voluntad de Dios tal como Cristo la reveló y la vivió. La obediencia no constituye un medio para obtener la salvación, sino la expresión de una relación de amor con Dios (Jn 14,21.23; Mt 5,17-18; Rm 13,8-10).
4. Advertencia: advierte cuando la persona se aparta de la voluntad de Dios y la invita nuevamente al arrepentimiento, a la dependencia y a la restauración (1 Jn 3,4; Sal 19,11).

En ninguna etapa de la experiencia presente de la salvación la persona alcanza la erradicación completa y definitiva del *pecado* y sus efectos en esta vida. La obra transformadora de Dios es real y progresiva, pero su consumación pertenece a la glorificación futura, cuando Cristo regrese y transforme definitivamente nuestra existencia mortal conforme a su imagen (Rm 8,23; Flp 3,20-21; 1 Co 15,51-53). Mientras tanto, la vida cristiana consiste en permanecer en Cristo, andar conforme al Espíritu y perseverar en esa dirección, confiando en que Dios continuará realizando en nosotros la obra que comenzó hasta el día de Jesucristo (Flp 1,6).

---

[41] Para un tratamiento más amplio de la ley, sus propósitos y su relación con la salvación, véase Veloso, "Ley de Dios", 517-555.

Esta visión permite acompañar con humildad y compasión, sin minimizar el llamado al arrepentimiento. El consejero cristiano puede ayudar a distinguir entre las inclinaciones propias de la carne y la respuesta voluntaria de la persona, orientándola a reconocer su responsabilidad y acudir al Espíritu como fuente de transformación.

Esta comprensión también transforma la manera en que el creyente se entiende a sí mismo y se relaciona con otros. Aunque las acciones expresan la orientación voluntaria frente a las experiencias internas, ni la condición humana afectada por el pecado ni sus actos constituyen el fundamento último de la identidad, que se encuentra en la unión con Cristo (Ga 2,20; Rm 8,9-17; 2 Co 5,17). Por ello, la comunidad cristiana está llamada a discernir y exhortar al arrepentimiento cuando corresponde (Mt 18,15-17; Ga 6,1), sin reducir a la persona a sus errores ni asumir una actitud condenatoria (Mt 7,1-5; Rm 14,4.10-13).

Esto resulta especialmente valioso en la familia, la iglesia y la escuela. Padres, docentes y pastores son llamados a corregir, orientar y formar el carácter sin convertir las debilidades o errores en definiciones de la identidad de quienes acompañan. Así, verdad, gracia y responsabilidad pueden integrarse en un acompañamiento que llama al arrepentimiento y sostiene la esperanza de una nueva vida en Cristo por la obra del Espíritu.

Esta perspectiva se observa también en el Getsemaní. Aunque los discípulos habían expresado su disposición a permanecer fieles (Mt 26,33-35), su incapacidad para velar reveló la fragilidad humana (Mt 26,40-41). Jesús los llamó a velar y orar, pero reconoció la tensión entre una disposición sincera y la debilidad de la carne: "el espíritu a la verdad está dispuesto, pero la carne es débil" (Mt 26,41). No redujo su identidad a su fracaso momentáneo, sino que los llamó nuevamente a la dependencia de Dios.

Aplicando esta comprensión al ámbito de la corrección, Elena G. de White destaca que una reprensión adecuada debe conducir al reconocimiento del error y a la disposición al cambio, sin identificar permanentemente la falta cometida con la identidad de la persona. Al advertir sobre los efectos de una censura reiterada, señala:

> El niño a quien se censura frecuentemente por alguna falta especial, la llega a considerar como peculiaridad suya, algo contra lo cual es en vano luchar. Así se da origen al desaliento y la desesperación que a menudo están ocultos bajo una aparente indiferencia o fanfarronería.
>
> Sólo se logra el verdadero objeto de la reprensión cuando se induce al transgresor a ver su falta y se prepara su voluntad para su corrección. Obtenido esto, indíquesele la fuente del perdón y el poder. Trátese de que conserve el respeto propio e inténtese inspirarle valor y esperanza.
>
> Esta obra es la más hermosa y difícil que haya sido confiada a los seres humanos. Requiere tacto y sensibilidad delicadísimos, conocimiento de la naturaleza humana, fe y paciencia divinas, dispuestas a obrar, velar y esperar [...].[42]

La distinción desarrollada en este artículo permite mantener un equilibrio fundamental: tomar el pecado con seriedad y reconocer la realidad humana afectada por él con humildad y compasión. Esta comprensión no conduce ni a minimizar la responsabilidad moral ni a atribuir culpa donde Dios no la atribuye, sino a acompañar a la persona con verdad y gracia, orientándola al arrepentimiento, la restauración y una mayor dependencia de Dios. La vida cristiana no consiste en vencer el pecado mediante la autosuficiencia humana, sino en permanecer en Cristo y responder a la acción transformadora del Espíritu, hasta que la nueva realidad recibida en él alcance su plenitud en la redención final.

---

42 Elena G. de White, *La educación* (Florida Oeste: ACES, 1998), 291, 292.

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

7. La formación religiosa en la universidad confesional: reflexiones desde la gestión curricular

Religious Education at the Confessional University: Reflections from a Curricular Management Perspective

Cristian Capalbo

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
cristian.capalbo@uap.edu.ar

Recibido: 15 de junio de 2026
Aceptado: 3 de julio de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/rg0g2v96

Resumen

La formación religiosa constituye un componente esencial de la identidad y misión de las universidades confesionales. Sin embargo, desafíos culturales contemporáneos como la secularización, el pluralismo y la fragmentación identitaria propia de la modernidad líquida exigen repensar las estrategias mediante las cuales estas instituciones promueven el desarrollo espiritual y la construcción de una cosmovisión coherente con sus principios fundacionales. El presente artículo reflexiona sobre el papel de la gestión curricular como herramienta estratégica para fortalecer la formación religiosa en la educación superior confesional. A partir de una revisión de la literatura sobre educación religiosa, filosofía educativa cristiana y teoría curricular, complementada con investigaciones empíricas recientes, se analiza la relación entre identidad institucional, currículo y formación integral. Asimismo, se examina el aporte de la teoría de la transposición didáctica de Chevallard para comprender la transformación del saber teológico en experiencias de aprendizaje más completas. También se proponen cinco niveles de vigilancia epistemológica orientados a la gestión curricular de la formación religiosa: la vigilancia sobre la selección de contenidos, sobre la simplificación, sobre el lenguaje, sobre la secuenciación y sobre la identidad institucional. Se concluye que una gestión curricular intencional, articulada en torno a estos niveles de vigilancia, constituye un elemento estratégico para favorecer procesos de formación religiosa coherentes con la misión de la universidad confesional.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

Palabras claves

Formación religiosa — Universidad confesional — Gestión curricular — Currículo — Transposición didáctica — Vigilancia epistemológica

Abstract

Religious education constitutes an essential component of the identity and mission of confessional universities. However, contemporary cultural challenges including secularization, religious pluralism, and the identity fragmentation characteristic of liquid modernity, require a reexamination of the strategies through which these institutions promote spiritual development and the construction of a worldview consistent with their foundational principles. This article reflects on the role of curriculum management as a strategic tool for strengthening religious education in confessional higher education. Drawing on a review of the literature on religious education, Christian educational philosophy, and curriculum theory, as well as recent empirical research, the study analyzes the relationship between institutional identity, curriculum, and holistic formation. It also examines the contribution of Chevallard's theory of didactic transposition to understanding the transformation of theological knowledge into meaningful learning experiences. Also, the article proposes five levels of epistemological vigilance applicable to the curriculum management of religious education: vigilance over content selection, simplification, language, sequencing, and institutional identity. The article concludes that intentional curriculum management, structured around these levels of vigilance, constitutes a strategic element in fostering religious formation aligned with the mission of the confessional university.

Keywords

Religious education — Confessional university — Curriculum management — Curriculum — Didactic transposition — Epistemological vigilance

Introducción

Uno de los diferenciales más evidentes entre las ofertas de educación superior laicas y las confesionales es, sin duda, su propuesta de formación religiosa como sustento del propio sistema educativo. En las universidades confesionales, la educación religiosa tiene un papel preponderante, y la existencia de programas de formación religiosa es, probablemente, una de las características más destacadas de dichas instituciones.

La gestión educativa es una disciplina amplia que abarca todos los aspectos importantes de una institución. Si bien algunos identifican primordialmente la gestión de una institución con la administración de los procesos y recursos, la correcta gestión institucional abarcará todos los aspectos relevantes del quehacer educativo.[1]

Toda institución educativa tiene áreas o dimensiones sobre las cuales se desarrolla su práctica educativa. Aunque existen diversas opiniones sobre cuáles son estas dimensiones, para el presente artículo se destacan las siguientes áreas:

Gestión pedagógica o curricular. La gestión pedagógica se enfoca en la planificación, implementación y evaluación del currículo; coordina las estrategias de enseñanza, los recursos didácticos y el desarrollo de competencias en los estudiantes. Asimismo, asegura la coherencia entre los objetivos educativos, las metodologías y la evaluación del aprendizaje. En esta dimensión, en particular, se trabaja con los diseños curriculares, selección de contenidos mínimos, planes de estudio y las modalidades de enseñanza.

Gestión administrativa. La gestión administrativa maneja los recursos financieros, materiales y humanos. También organiza los procesos de contratación, el presupuesto, el mantenimiento de la infraestructura y la gestión de servicios. En otras palabras, permite que las operaciones cotidianas de la institución se desarrollen con eficiencia y transparencia.

Gestión del talento humano. La dimensión de gestión del talento humano se enfoca en el reclutamiento, la selección, la formación y el desarrollo de los docentes y del personal administrativo. También promueve el bienestar laboral, la capacitación continua y la evaluación del desempeño del personal.

Gestión comunitaria o de convivencia. La gestión comunitaria fomenta la integración de la comunidad educativa (alumnos, familias y docentes),

---

[1] Alejandra D. Rico Molano, "La gestión educativa: hacia la optimización de la formación docente en la educación superior en Colombia", *Sophia* 12, n.° 1 (2016): 55-60; Gustavo Gregorutti, "La universidad confesional y los nuevos modelos de universidades: ¿es posible mantener la identidad?", *Apuntes universitarios* 2, n.° 1 (2012): 9-20.

establece normas de convivencia y resuelve conflictos en el entorno escolar. También promueve la participación de los padres y de la comunidad en la vida institucional.

Gestión financiera. La gestión financiera administra los recursos económicos, planifica el presupuesto y controla los gastos. También busca alternativas de financiamiento para apoyar proyectos educativos.

Gestión de la infraestructura y recursos tecnológicos. La gestión de la infraestructura garantiza su mantenimiento y la disponibilidad de recursos tecnológicos. También gestiona los entornos digitales y la conectividad para la integración de las tecnologías de la información y la comunicación en la enseñanza.

Gestión de calidad. La gestión de calidad define políticas de mejora continua mediante evaluaciones institucionales. También asegura el cumplimiento de estándares nacionales e internacionales para alcanzar altos niveles de calidad educativa.

De todas estas dimensiones, el presente artículo se interroga sobre la siguiente cuestión en las universidades confesionales: ¿cómo puede la gestión curricular fortalecer la formación religiosa? Para abordar esta pregunta, se analiza la relación entre identidad institucional, currículo y formación integral, y se examina el aporte de la teoría de la transposición didáctica de Yves Chevallard para comprender la transformación del saber teológico en experiencias educativas significativas. A partir de dicho marco, se proponen cinco niveles de vigilancia epistemológica orientados a la gestión curricular de la formación religiosa en la universidad confesional.[2]

La formación religiosa en la universidad confesional

Las universidades confesionales asumen un doble compromiso: cumplir con los estándares académicos propios de la educación superior y, al mismo tiempo, actuar como agentes de transformación de la persona en

[2] Fancy Castro Rubilar, "Gestión curricular: una nueva mirada sobre el currículum y la institución educativa", *Horizontes educacionales* 10 (2005): 13-14.

su totalidad. Para responder al segundo compromiso, este tipo de instituciones necesita una concepción educativa que trascienda la mera transmisión del conocimiento y que sea capaz de atender dimensiones del ser humano que otras propuestas académicas habitualmente no contemplan. Esta visión de la educación encuentra sus raíces en el antiguo Israel, específicamente en el modelo pedagógico de las escuelas de los profetas, donde se concebía a Dios como la fuente de toda verdad y autoridad.[3]

Elena G. de White, por su parte, describe este tipo de formación, que constituye el horizonte de las universidades confesionales, de la siguiente manera:

> La verdadera educación significa más que la prosecución de un determinado curso de estudio. Significa más que una preparación para la vida actual. Abarca todo el ser, y todo el período de la existencia accesible al hombre. Es el desarrollo armonioso de las facultades físicas, mentales y espirituales. Prepara al estudiante para el gozo de servir en este mundo, y para un gozo superior proporcionado por un servicio más amplio en el mundo venidero.[4]

Es por esto que, en las universidades confesionales, la educación se concibe como una experiencia con resultados trascendentes y con impacto en todas las dimensiones del ser humano, lo que exige una consideración profunda. Asimismo, se la entiende como un esfuerzo compartido entre educadores y educandos. El docente tiene la responsabilidad de propiciar los contextos y medios adecuados para el aprendizaje, mientras que el educando debe comprometer su voluntad y capacidades en dicho proceso. De esta manera, en palabras de Villalba Lucas, la educación religiosa se convierte en el proceso de "ayudar a crecer".[5]

La formación religiosa tiene su fundamento en la Biblia misma. Por lo tanto, su objetivo será internalizar en los estudiantes los mensajes bíblicos a lo largo de su proceso formativo. Las características distintivas de la educación religiosa establecen que "las Sagradas Escrituras [...] deben ocupar el primer lugar en todo el sistema educativo porque el fundamento de

---

3 Eric Richter y Ana Maurin, "Las escuelas de los profetas del antiguo Israel y su impacto en la educación adventista", *Apuntes universitarios* 11, n.° 4 (2021): 168-170.

4 Elena G. de White, *La educación* (Miami, FL: APIA, 2009), 13.

5 Francisco M. Villalba Lucas, "La educación como tarea", *Studia Poliana* 25 (2023): 11.

toda educación correcta es el conocimiento de Dios".[6] Y que "la enseñanza de la Biblia debe recibir nuestras reflexiones más claras, nuestros mejores métodos y nuestro esfuerzo más ferviente".[7]

Esta referencia plantea una pregunta que toda universidad confesional debería hacerse: ¿es la enseñanza de la Biblia lo principal en su propuesta formativa o ha quedado relegada a un complemento de un proceso orientado fundamentalmente a proveer competencias profesionales?

Los argumentos desarrollados hasta aquí convergen en una misma dirección: la formación religiosa no puede ser tratada como un complemento curricular secundario, sino como una dimensión constitutiva del proyecto educativo de la universidad confesional. Una concepción de la educación enmarcada en una cosmovisión bíblico-cristiana exige que el diseño curricular refleje ese compromiso con la integralidad. En este sentido, el currículo de formación religiosa deberá mantener un equilibrio que atienda todas las dimensiones del ser humano, tal como lo expresa George R. Knight:

> El currículo debe mantener un equilibrio integrado que facilite la restauración. No se puede concentrar solamente en lo mental o en cualquier otro aspecto. Debe desarrollar a la persona en la totalidad de su ser [...] lo físico, social y espiritual, así como lo mental.[8]

En la educación confesional, lo religioso o espiritual debe considerarse como una dimensión digna de estudio al mismo nivel que las otras dimensiones del ser humano, como la mental, física y social. Al implementar este principio, se sobreentiende que el contenido de formación religiosa no puede ser un agregado curricular optativo o descontextualizado, sino que, por el contrario, debe ser el fundamento que otorgue sentido a todas las áreas del saber. En palabras de Espinoza, Ramírez y Chávez, "una verdadera educación que aspira efectivamente a entrar en profundidad en lo que significa formar a la persona humana en su totalidad no puede sino

---

6 Elena G. de White, *Consejos para los maestros* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1971), 408.

7 *Ibid*., 173.

8 George R. Knight, *Filosofía y educación: una introducción en la perspectiva cristiana* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana [ACES], 2014), 240.

incorporar la dimensión religiosa en todos sus procesos".[9] Knight refuerza este mismo concepto al asegurar que "cada disciplina del currículo impacta a las demás, y todas se hacen significativas cuando las integramos en el contexto bíblico".[10]

La formación religiosa en general y el estudio de la Biblia en particular no solo aportarán al estudiante desde una perspectiva redentora, sino que también fortalecerán el pensamiento crítico, tan necesario en este proceso formativo. Sonia Krumm asegura que la formación religiosa aportará a la formación de una cosmovisión personal e influirá en las futuras decisiones laborales, éticas y sociales, que estarán ligadas a esa visión del mundo.[11]

Por su parte, Falconier y Smith recuperan el pensamiento de Humberto Rasi al asegurar que la educación religiosa provee al alumno las herramientas necesarias para analizar los presupuestos filosóficos detrás de cada idea y contrastarlos con la cosmovisión bíblica, ayudándolo a discernir la verdad del error.[12] Nótese cómo la formación religiosa provee las herramientas para el desarrollo del juicio crítico y el análisis agudo de las diversas corrientes del pensamiento. De alguna manera, esa educación intentará ayudar al estudiante a cumplir el consejo de Pablo: "examinadlo todo cuidadosamente, retened lo bueno; absteneos de toda forma de mal" (1 Ts 5,21-22).

El valor formativo de la educación religiosa no se limita a la transmisión de contenidos doctrinales. Investigaciones recientes documentan su contribución al desarrollo del pensamiento crítico, la empatía y la valoración de la diversidad religiosa y cultural,[13] así como al estímulo del

---

9 Javier Espinoza, Jennifer Ramírez y Carmen Chávez, "Valoración de la clase de religión, una mirada desde los directivos, docentes y estudiantes", *Revista Electrónica de Educación Religiosa* 9, n.° 1 (2019): 3.

10 Knight, *Filosofía y educación*, 233.

11 Sonia Krumm, *Pensar, sentir y hacer: hacia una didáctica de la Biblia para el nivel medio y superior* (Florida Oeste: ACES, 2015), 13-14.

12 Marcelo Falconier y René Smith, "Epistemología, identidad e ideario en las universidades adventistas", *Revista Internacional de Estudios en Educación* (2010): 99.

13 Silvana M. Aparecida Viana Santos et al., "O ensino religioso como componente curricular no ensino fundamental: aquisicao de competencias e habilidades para o convivio com as diferencas", *Revista Foco* 16, n.° 11 (2023): 5-7.

pensamiento libre y a una comprensión más amplia de la existencia humana.[14] A estos aportes se suma el fortalecimiento de la identidad personal: la educación religiosa provee a los estudiantes un horizonte de propósito de vida que otras áreas del currículo difícilmente pueden ofrecer.[15] Un reciente estudio incluso asegura que las personas con mayor religiosidad y espiritualidad utilizan mejores estrategias de regulación emocional cognitiva, mejorando su salud mental.[16]

En un estudio reciente realizado en dos instituciones educativas privadas confesionales de Colombia,[17] se indagó la percepción estudiantil sobre el impacto de la educación religiosa en diferentes aspectos de su vida. Aunque la investigación incluía la aplicación de un instrumento cuantitativo, se destacan en particular los resultados de la encuesta estructurada aplicada en esa investigación, los cuales revelan que la experiencia formativa religiosa trasciende ampliamente la adquisición de contenidos doctrinales. Ante la pregunta "¿cómo influyó en tu vida la educación espiritual?", se obtuvieron respuestas tales como: "me han ayudado a ser una mejor persona", "me han ayudado a ser una persona capaz de analizar diversas situaciones y poder dar una opinión desde mi parte humana e intelectual", "me han ayudado a la hora de crear mi proyecto de vida" y "he aprendido muchas cosas, no solamente acerca de Dios, sino sobre la espiritualidad en sí y lo que esta conlleva".[18] Se percibe en las respuestas de los estudiantes que la educación religiosa es mucho más para ellos que una simple capacitación en doctrina, sino que presenta una experiencia mucho más abarcadora.

Para cumplir el objetivo de la formación integral, se requiere de un análisis profundo del currículum y de las prácticas educativas en instituciones

---

14 Juliana Peiró Perez, Elda Millán-Ghisleri y Alberto I. Vargas-Pérez, "Educación religiosa y antropología: ayudar a crecer en libertad e intimidad personal", *Studia Poliana* 25 (2023): 80-82.

15 Sonia A. Naranjo Higuera y Ciro J. Moncada Guzmán, "Aportes de la educación religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana", *Educación y Educadores* 22, n.° 1 (2019): 115-116.

16 Mónica Serppe, "Religiosidad, espiritualidad y estrategias cognitivas de regulación emocional en estudiantes de nivel superior", *Psíntesis* 1, n.° 1 (2024): 19-41.

17 John J. Pérez Vargas, "Representaciones sociales y narrativas sobre la educación religiosa escolar", *Veritas* 52 (2022): 95-114.

18 *Ibid*., 109-110.

de educación superior que se propongan formar en religión. Como menciona Moncada:

> [...] la transformación epistemológica no se puede quedar en el mero terreno del discurso, sino que se debe evidenciar en las prácticas pedagógicas de los docentes de Educación Religiosa del país, de tal forma que sea indispensable repensar la didáctica, el currículo, y la evaluación, es decir, también es necesaria una transformación pedagógica.[19]

Es evidente que todo intento de formar en religión y espiritualidad en el contexto de la educación superior será desafiante. Esa transformación pedagógica de la que habla Moncada implicará propuestas de cambio en todos los aspectos de la gestión educativa, incluyendo principalmente la gestión curricular.

Hernández Rodríguez ofrece una respuesta metodológica concreta a este desafío.[20] Su investigación-acción propone reemplazar la transmisión de contenidos dogmáticos y estancos por un enfoque basado en la argumentación y el análisis crítico, orientado no solo a transmitir doctrina, sino a profundizar las creencias y enriquecer la convivencia. En palabras del autor, "a partir del entender (el razonar) se puede no solo creer, sino, sobre todo, estar más cerca del comprender-se y comprender al/lo otro".[21] Esta propuesta encontrará una base teórica en la lógica de la transposición didáctica, en la que se profundizará más adelante: si el saber teológico ha de convertirse en experiencia formativa significativa, no puede transmitirse de forma estanca, sino que debe ser sometido a un proceso de selección, contextualización y apertura al diálogo. En este sentido, la gestión curricular tiene la responsabilidad de diseñar las condiciones institucionales para que ese enfoque argumentativo sea posible. Esta modalidad de trabajo encuentra, además, un respaldo en Elena G. de White, quien sostenía que el docente religioso no puede limitarse al conocimiento teórico

---

19 Ciro J. Moncada Guzmán, *Aproximaciones al diseño didáctico para la educación religiosa escolar* (Cali: Unicatólica, 2021), 18.

20 Juan C. Hernández Rodríguez, "Razonando creencias: una propuesta para el desarrollo del pensamiento crítico desde la argumentación en la educación religiosa escolar", *Academia y Virtualidad* 14, n.° 2 (2021): 89-108.

21 *Ibid*., 106.

de la verdad, sino que debe poseer "un conocimiento experimental del camino de la santidad".[22]

Uno de los aspectos que no se pueden dejar de lado al analizar la formación religiosa en contextos de educación superior es la relación actual de los jóvenes universitarios con la religión. En un estudio realizado en España en 2021,[23] se detectó una creciente pérdida de la religiosidad entre los jóvenes.[24] Incluso quienes se declaran "practicantes" de alguna confesión religiosa aseguran haber perdido su fe.

Valero Matas señala que las instituciones religiosas encuentran crecientes dificultades para llegar a las nuevas generaciones y para renovar sus formas de transmisión de la fe. En su análisis, los jóvenes no rechazan los valores o principios en sí, sino la forma en que son comunicados. Ellos demandan un acercamiento moderno, cercano y pertinente a sus preguntas vitales. Este diagnóstico tiene implicancias directas para las universidades confesionales. La formación religiosa no puede apoyarse en modelos de transmisión que los propios estudiantes perciben como ajenos a su experiencia cotidiana.[25]

Otra de las particularidades que presenta esta investigación es que "la religión está en los niveles más bajos de interés y aceptación de los jóvenes universitarios",[26] aparentemente a causa de una crianza orientada al consumo y de la secularización generalizada, pero también, en particular, porque los jóvenes "no perciben que Dios, la iglesia y la religión sirvan en su quehacer diario o dé respuesta a sus inquietudes".[27]

La situación no parece ser muy distinta en Argentina, donde un estudio de 2019 detectó que, si bien para la mayor parte de los jóvenes (75,3 %) la religiosidad es parte importante de su vida, esta va descendiendo

---

22 Ellen G. White, *Letters and Manuscripts* 44, 1894, disponible en https://egwwritings.org/read?panels=p14059.5557040&index=0 (consultado el 21 de julio de 2025). Traducción del autor.

23 Jesús A. Valero Matas, "La religiosidad en los universitarios: descenso o cambio de hábitos", *Cauriensia* 16 (2021): 569-595.

24 *Ibid*., 577.

25 *Ibid*., 592.

26 *Ibid*.

27 *Ibid*.

progresivamente según el grado de estudio.[28] La investigación muestra una filiación religiosa en jóvenes universitarios de tan solo el 27,2 % de la población estudiada.

Un plan de formación religiosa deberá enfrentar, sin dudas, esta problemática actual: ¿cómo presentar un plan de formación religiosa que sea efectivo frente a una juventud universitaria descreída y secularizada? Quizás uno de los mayores desafíos sea presentar un modelo de formación que se adapte a la modernidad líquida de la que habla Zygmunt Bauman.[29] Esta es una realidad donde lo duradero cede paso a lo transitorio,[30] donde la identidad ya no se construye principalmente mediante la pertenencia a comunidades o tradiciones, sino mediante elecciones de consumo.[31] Es una realidad de incertidumbre donde las instituciones, normas y estructuras sociales ya no conservan una forma estable durante suficiente tiempo como para orientar la vida de las personas.[32] Este panorama social evidencia la necesidad de un modelo que presente certezas y fundamentos sólidos ante las dudas y la relatividad del mundo posmoderno.

Los desafíos descritos hasta aquí —la secularización juvenil, la fragmentación identitaria y la necesidad de superar enfoques meramente informativos— no pueden resolverse únicamente con buenas intenciones pedagógicas o con el compromiso personal de los docentes. Requieren una respuesta institucional y sistemática. Es precisamente en este punto donde la gestión curricular emerge como la herramienta estratégica capaz de articular los principios filosóficos de la educación confesional con las prácticas concretas de la formación religiosa. A través de decisiones curriculares intencionales —qué contenidos se seleccionan, en qué secuencia se presentan, cómo se articulan entre sí y de qué manera se vinculan con la identidad institucional—, la gestión curricular puede transformar la

---

28 Natalia S. Fernández, "Jóvenes actitudes y creencias religiosas en Argentina", *Espacio Abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología* 31, n.° 4 (2019): 32-64.

29 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002).

30 *Ibid*., 88.

31 *Ibid*., 90.

32 *Ibid*., 221.

formación religiosa de un agregado periférico en un eje vertebrador del proyecto educativo institucional.

La gestión curricular como mediadora de la formación religiosa

Para poder analizar cómo colabora la gestión curricular en el cumplimiento de los objetivos de la formación religiosa, se hace necesario definir y contextualizar qué se entiende por currículo y, por consiguiente, qué es la gestión curricular.

No es fácil delimitar de forma sencilla lo que se entiende por currículo, ya que, en este, como en otros casos, se produce un *efecto acordeón*, es decir, un mismo concepto puede tener diferentes acepciones y ser explicado y usado de diferentes maneras. Esto es muy común en el ámbito particular de la educación, como explica Alicia Camillioni:

> Un mismo concepto [se usa], con dos o más concepciones diferentes, correspondientes a su uso con significados más estrechos o amplios suele ser empleado por los autores o los investigadores que cuando aluden a uno u otro significado no siempre explicitan cuál de las definiciones es la que corresponde.[33]

Es necesario, por lo tanto, establecer los lineamientos principales para la definición y contextualización del currículo.

Según Angulo Rasco y Blanco, el currículo es utilizado por los especialistas para hacer referencia al plan de la educación, es decir, al documento escrito que prescribe el proceso de enseñanza, así como al campo de estudio de esta región particular del conocimiento.[34]

Los autores distinguen tres concepciones fundamentales del currículo: como contenido, como planificación y como realidad interactiva.[35] Cada una ilumina una dimensión distinta del fenómeno curricular y resulta relevante para comprender el alcance de la gestión curricular en la formación religiosa.

---

[33] Alicia Camillioni, "Didáctica y currículo universitario: palabras, conceptos y dilemas conceptuales en la construcción del conocimiento didáctico", *InterCambios* 5, n.° 2 (2018): 13.

[34] José F. Angulo Rasco y Nieves Blanco, *¿A qué llamamos curriculum?* (Málaga: Aljibe, 1994), 1.

[35] *Ibid*., 19.

La concepción del currículo como *contenido* entiende la educación como transmisora de la construcción social del conocimiento, situada en un contexto temporal y cultural específico. Desde esta perspectiva, lo que se enseña no es un conjunto de verdades neutras y universales, sino una selección cultural que refleja prioridades, valores e intereses de una comunidad determinada. En el caso de la universidad confesional, esta selección estará orientada por su cosmovisión bíblico-cristiana.

La concepción del currículo como *planificación* abarca la totalidad de sus componentes: la fundamentación filosófica, las intenciones educativas, los contenidos, las estrategias didácticas, las metodologías, los criterios de evaluación y los recursos disponibles. Esta dimensión es la más directamente vinculada con la gestión curricular, ya que es en el nivel de la planificación donde se toman las decisiones que dan forma concreta al proyecto educativo institucional.

La concepción del currículo como *realidad interactiva*, finalmente, trasciende la planificación para abarcar todo lo que efectivamente ocurre en el proceso de enseñanza: la puesta en práctica, las negociaciones entre docentes y estudiantes y el análisis crítico de los resultados. Esta perspectiva recuerda que el currículo no es un documento estático, sino un proceso vivo, sujeto a interpretación y transformación en cada instancia de aula.

Al profundizar en esta definición, Lundgren identifica tres aspectos esenciales de todo currículo:[36] (a) una selección de *contenidos* y fines para la reproducción social, o sea, una selección de qué conocimiento y qué destrezas han de ser transmitidos por la educación; (b) una *organización del conocimiento* y las destrezas; y (c) una indicación de *métodos* relativos a cómo han de enseñarse los contenidos seleccionados, por ejemplo, su secuenciación y control.

A partir de los aportes de Angulo Rasco y Lundgren, es posible precisar qué implica concretamente diseñar un programa curricular de formación religiosa en la universidad confesional. En primer lugar, supone acercar a los estudiantes a los contenidos teológicos y bíblicos que la institución considera esenciales para la formación del perfil profesional

[36] Ulf P. Lundgren, *Teoría del curriculum y escolarización* (Madrid: Morata, 1997), 21.

que propone su modelo educativo. En segundo lugar, exige establecer prioridades en la selección de esos contenidos, ajustándolos a los tiempos académicos disponibles y priorizando aquellos que guardan una relación más directa con el ideario institucional. En tercer lugar, implica diseñar una secuenciación que facilite la asimilación progresiva del conocimiento teológico, evitando que los contenidos se presenten de manera fragmentada o desarticulada.

Este desafío se complejiza en el contexto actual de la educación superior. Como señala Camillioni, "la formación universitaria es cada vez más diversa, orientada a responder a públicos heterogéneos y a los acelerados cambios de las ciencias, las tecnologías, las humanidades y las artes".[37] En la universidad confesional, esta diversidad adquiere una dimensión adicional; los estudiantes que reciben formación religiosa no han elegido la teología como disciplina principal, sino que provienen de carreras variadas y traen consigo trayectorias, conocimientos previos y actitudes ante la fe que difieren notablemente entre sí. El diseño curricular de la formación religiosa deberá, por tanto, contemplar esa heterogeneidad como una variable central y no como un dato periférico.

Otro aporte a la definición de currículo fue hecho por Stenhouse, quien lo entiende como "una tentativa para comunicar los principios y rasgos esenciales de un propósito educativo, de forma tal que permanezca abierto a discusión crítica y pueda ser trasladado efectivamente a la práctica".[38] Aquí se encuentra quizás uno de los aportes más significativos de la gestión curricular a un plan de formación religiosa de una universidad confesional: la posibilidad de transparentar el diseño curricular, favoreciendo la comunicación, el análisis, el diálogo formativo y el proceso de interacción entre los protagonistas de la comunidad educativa.

En muchas ocasiones, los documentos curriculares terminan siendo, en palabras de Steimann, simplemente un "... documento

---

37 Alicia Camillioni, "Tendencias y formatos en el currículo universitario", *Itinerarios Educativos* 9 (2016): 65.

38 Lawrence Stenhouse, *Investigación y desarrollo del curriculum* (Madrid: Morata, 1991), 27.

burocrático-administrativo o un elemento de exclusivo control...".[39] Para evitar que esto suceda, el autor recomienda que los programas de cátedra[40] sirvan para coordinar acuerdos, documentar las relaciones entre los participantes de la asignatura y el ideario institucional, monitorear la articulación de contenidos mínimos, así como para la documentación pedagógica y la toma de decisiones. Los aportes de Steimann permiten identificar una contribución concreta de la gestión curricular a la formación religiosa: la optimización de los programas de cátedra como instrumentos de coherencia institucional. En el área de formación religiosa, el coordinador curricular tiene la responsabilidad de garantizar que esos programas no se reduzcan a documentos administrativos, sino que reflejen con precisión la propuesta pedagógica adoptada, la selección y secuenciación de los contenidos teológicos, y la articulación entre la fe y los objetivos formativos de cada asignatura. Un programa de cátedra bien diseñado es, en este sentido, la expresión visible de la intencionalidad curricular de la institución confesional.

Al analizar documentos curriculares, se los puede evaluar utilizando la ya clásica regla de las "4 R": riqueza, recurrencia, relaciones y rigor.[41] Aplicada al diseño curricular de la formación religiosa, esta herramienta ofrece orientaciones concretas para cada uno de sus componentes. La *riqueza* invita a ofrecer variedad de contenidos bíblicos y teológicos que promuevan la interpretación, la formulación de preguntas y el pensamiento crítico, evitando una presentación dogmática y cerrada de los temas. La *recurrencia* asegura que los contenidos de formación religiosa se retomen y profundicen a lo largo del recorrido curricular, de modo que los aprendizajes no queden como instancias aisladas, sino como un proceso acumulativo y progresivo. Las *relaciones* permiten vincular los contenidos religiosos entre sí y con otras áreas del saber, favoreciendo una integración que evite la compartimentación del conocimiento teológico respecto del resto de la formación universitaria. Finalmente, el *rigor* exige que la

---

39 Jorge Steimann, *Más didáctica en la educación superior* (Buenos Aires: Unsam Edita, 2008), 23.

40 También conocidos como sílabos o programas de asignatura.

41 William E. Doll, *Currículo: una perspectiva posmoderna* (Porto Alegre: Artes Médicas, 1997), 190-191.

selección y presentación de los contenidos bíblicos y doctrinales se realice con precisión conceptual, evitando simplificaciones que distorsionen el saber teológico original. En conjunto, las "4 R" constituyen una rúbrica de análisis útil para que los coordinadores del área de formación religiosa evalúen la calidad y coherencia de sus programas de cátedra.

Otro de los aspectos que se deben tener en cuenta en el análisis de documentos curriculares es su organización integrada. Según Davini, se debe asegurar que dichos documentos cuenten con un análisis de contenidos para evitar caer en yuxtaposiciones de contenidos atomizados. Para ello, recomienda la selección de los contenidos, estableciendo jerarquías, analizando lo que se ha aprendido en niveles previos, considerar el tiempo de cursado y establecer una secuencia lógica.[42]

El desafío de la transposición didáctica para una educación religiosa efectiva

Quizás uno de los mayores aportes de la gestión curricular a la formación religiosa puede encontrarse al analizar la obra de Yves Chevallard. Él es un referente de la didáctica contemporánea y probablemente una de sus mayores contribuciones haya sido demostrar que el conocimiento que se enseña nunca llega al aula en estado puro, sino que atraviesa un proceso de transformación.[43] A esta transformación la llama *transposición didáctica*.

En su teoría, Chevallard identifica tres diferentes "saberes".[44] El *saber sabio (savoir savant)* es el conocimiento producido por especialistas e investigadores; el *saber enseñar*, el conocimiento seleccionado por el currículo y los programas de estudio; y el *saber enseñado*, el conocimiento efectivamente transmitido por el docente en el aula.

Es interesante destacar que Chevallard no es un teórico general de la educación, sino un investigador dedicado a la didáctica de la matemática.

---

42 María C. Davini, *Métodos de enseñanza* (Buenos Aires: Santillana, 2008), 177.

43 Yves Chevallard, *La transposición didáctica: del saber sabio al saber enseñado* (Buenos Aires: Aique, 1998), 45-46.

44 *Ibid*., 45-47.

Una de sus preguntas iniciales fue: ¿por qué las matemáticas que se enseñan en la escuela son tan diferentes de las que producen los matemáticos?[45] El desafío de acercar la academia a la didáctica de la matemática fue el disparador inicial de su teoría de la transposición didáctica.

Aunque la transposición didáctica fue desarrollada originalmente por Chevallard en el campo de la didáctica de la matemática, sus postulados han demostrado ser útiles para comprender la transformación de otros cuerpos de conocimiento disciplinar en contenido curricular. En el caso de la universidad confesional, el saber teológico y bíblico también requiere procesos de selección, organización y adaptación para convertirse en experiencias formativas significativas para los estudiantes.

La distancia que Chevallard descubrió entre la academia y la enseñanza de la matemática podría encontrar un equivalente en la formación religiosa. ¿Cómo se podría acercar el conocimiento de la reflexión teológica a la educación religiosa de estudiantes que no eligieron la teología como su disciplina principal de estudio? Quizás la gestión curricular y la transposición didáctica, en particular, puedan proveer una herramienta efectiva para ello.

La transposición didáctica podría definirse brevemente como el proceso mediante el cual un conocimiento producido en el ámbito académico o científico se transforma para poder ser enseñado en un contexto educativo.[46] El conocimiento no pasa directamente de los especialistas a los estudiantes; debe ser seleccionado, simplificado, organizado, secuenciado y contextualizado. En este proceso de transformación y adaptación, el conocimiento corre el riesgo de ser tan simplificado que pierda su significado original. Para evitar esto, Chevallard propuso la *vigilancia epistemológica*, el mecanismo de control que evita la distorsión del contenido en el proceso de transposición didáctica.

A partir de una reconstrucción analítica de la propuesta de Chevallard, es posible identificar cinco dimensiones de vigilancia epistemológica relevantes para la gestión curricular de la formación religiosa:

---

[45] *Ibid*., 47.

[46] *Ibid*., 45.

La vigilancia sobre la selección de contenidos. Es en este nivel donde, desde la gestión curricular, se puede trabajar en los contenidos mínimos de las asignaturas para responder a la pregunta: ¿estamos enseñando lo esencial o lo accesorio? También se puede hacer una revisión constante de los contenidos de cada unidad de la asignatura para dimensionar cuánto tiempo se le está dedicando a cada temática. En este nivel, la vigilancia epistemológica obligará a preguntarse: ¿la estructura curricular refleja adecuadamente la estructura interna del conocimiento?

La vigilancia sobre la simplificación. En este nivel se debe analizar la simplificación realizada por todo docente a la hora de enseñar lo descubierto por la academia. La clave será descubrir si esa simplificación se ha convertido en deformación. Todo docente simplifica; no es solamente una opción, sino una necesidad para favorecer el proceso de enseñanza-aprendizaje. En el contexto particular de la formación religiosa, esto adquiere una importancia aún mayor, ya que la mayoría de los estudiantes no han elegido la teología como parte de su formación, sino que la reciben como parte del ideario institucional de la universidad confesional. Es en estos casos donde será clave evitar la *deformación teológica*, que puede presentarse tanto en una sobresimplificación de los conceptos bíblicos como, por el contrario, en una presentación compleja de estos que haga inaccesible el conocimiento para los alumnos.

La vigilancia sobre el lenguaje. En este nivel, la clave será analizar la terminología utilizada al momento de la transposición didáctica. Esto es necesario porque, al intentar transformar el contenido para hacerlo accesible a los estudiantes, se puede incurrir en la utilización de términos incorrectos o que no terminan de expresar el *saber sabio* original. En la enseñanza religiosa, este aspecto será muy importante, ya que se corre el riesgo de utilizar categorías o términos culturales y contemporáneos para la ejemplificación, pero muchos de ellos pueden expresar ideas incompletas o contradictorias.

La vigilancia sobre la secuenciación. En educación no importa solamente *qué se enseña*, sino también *cuándo se enseña*. En un programa curricular de formación religiosa será fundamental establecer un orden lógico para la mejor incorporación de saberes. Por ejemplo, ¿debería enseñar

profecías a un estudiante que todavía no ha comprendido el origen de la Biblia y su autoridad como Palabra de Dios?, ¿es sensato enseñar a un estudiante sobre estilo de vida saludable si primero no lo he acercado a las nociones esenciales de la antropología bíblica? En este nivel, la gestión curricular aportará a la enseñanza religiosa siguiendo el consejo del profeta Isaías: "Porque mandamiento tras mandamiento, mandato sobre mandato, renglón tras renglón, línea sobre línea, un poquito allí, otro poquito allá".[47] La articulación y secuenciación de los contenidos será, por lo tanto, esencial en un plan curricular de formación religiosa.

La vigilancia sobre la identidad institucional. En este nivel se debe analizar si las asignaturas y contenidos siguen aportando a la visión y misión institucional y si están alineados con su ideario. Aquí no se vigila solamente el contenido, sino *cómo* se lo está presentando. En el caso particular de las universidades confesionales, este nivel toma una importancia superlativa, ya que su ideario institucional presenta una cosmovisión particular, una identidad doctrinal y una misión específica. En el nivel de vigilancia de identidad nos preguntamos: ¿siguen nuestros espacios de formación religiosa alineados con nuestra identidad doctrinal y nuestro modelo educativo? Por ejemplo, si se identifica que los espacios de formación religiosa se han convertido en puramente informativos y no generan una transformación concreta en el alumnado, quizás sea hora de revisar el plan curricular de formación religiosa en cuestión.

La gestión curricular en una universidad confesional no solo implicará organizar asignaturas y contenidos. También supondrá ejercer una permanente vigilancia epistemológica sobre el proceso de transposición didáctica del saber teológico. Dicha vigilancia debe garantizar que los conocimientos bíblicos y doctrinales, al ser seleccionados, secuenciados y adaptados para la enseñanza universitaria, conserven su coherencia interna y su fidelidad a la identidad confesional de la institución.

---

47 Is 28,10; RV 1960.

Conclusiones

La formación religiosa constituye uno de los elementos distintivos de las universidades confesionales y forma parte esencial de su misión educativa. Lejos de limitarse a la transmisión de contenidos doctrinales, procura contribuir al desarrollo integral de la persona, favoreciendo la construcción de una cosmovisión, el fortalecimiento de la identidad, el ejercicio del pensamiento crítico y el desarrollo espiritual. Desde esta perspectiva, la educación religiosa no puede ser considerada un complemento curricular secundario, sino una dimensión constitutiva del proyecto educativo institucional. Sin embargo, los desafíos actuales plantean nuevas exigencias para la formación religiosa universitaria. La secularización, el pluralismo, la fragmentación identitaria y las dinámicas de la modernidad líquida dificultan la transmisión de convicciones duraderas y exigen propuestas educativas capaces de dialogar con las inquietudes y necesidades de las nuevas generaciones. En este contexto, la formación religiosa requiere superar enfoques meramente informativos para promover experiencias formativas que integren la dimensión cognitiva, la transformación del carácter y el desarrollo de una cosmovisión coherente con la identidad institucional.

En este escenario, la gestión curricular emerge como una herramienta estratégica para concretar los objetivos de la formación religiosa. A través de ella es posible seleccionar, organizar, secuenciar y articular los contenidos y experiencias educativas de manera coherente con la misión, la visión y el ideario de la institución. La calidad de la formación religiosa dependerá en gran medida de la intencionalidad con que se diseñen los recorridos formativos y de la capacidad institucional para garantizar la integración entre los principios filosóficos declarados y las prácticas educativas efectivamente desarrolladas. Asimismo, la teoría de la transposición didáctica propuesta por Chevallard ofrece un marco conceptual valioso para comprender el desafío de acercar el saber teológico y bíblico al contexto universitario. A partir de una reconstrucción analítica de dicha teoría, se descubren cinco niveles de vigilancia epistemológica aplicables a la gestión curricular de la formación religiosa: la vigilancia sobre la selección de contenidos, sobre la simplificación, sobre el lenguaje, sobre la

secuenciación y sobre la identidad institucional. Este último nivel constituye una extensión propia de la propuesta de Chevallard, orientada a garantizar que el proceso de transposición didáctica no solo preserve la coherencia interna del saber teológico, sino también su fidelidad al ideario confesional de la institución.

Finalmente, puede afirmarse que la gestión curricular de la formación religiosa no consiste únicamente en administrar asignaturas o distribuir contenidos dentro de un plan de estudios. Su verdadera contribución radicará en posibilitar una articulación intencional entre identidad institucional, saber teológico y experiencia educativa. En la medida en que las universidades confesionales desarrollen propuestas curriculares coherentes, secuenciadas y pedagógicamente significativas, estarán en mejores condiciones de cumplir su propósito de formar profesionales comprometidos no solo con la excelencia académica, sino también con los principios bíblicos. Los marcos conceptuales presentados en este artículo —la gestión curricular como herramienta estratégica y la vigilancia epistemológica como mecanismo de control de la transposición didáctica— abren una agenda de investigación que invita a ser profundizada mediante estudios empíricos en instituciones confesionales concretas. En particular, resultaría valioso indagar de qué manera los programas de cátedra vigentes en universidades confesionales reflejan, o no, los niveles de vigilancia propuestos y qué condiciones institucionales favorecen una gestión curricular verdaderamente coherente con la misión educativa confesional.

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Artículo

8. Estructura del *kerygma* apostólico: eventualidad histórica, escatologicidad y convocacionalidad como notas constitutivas

Structure of the Apostolic *Kerygma*: Historical Contingency, Eschatological Character, and Conationality as Constitutive Features

Tiago Smith Curcio Soares

Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
tiago.curcio@uap.edu.ar

Recibido: 15 de abril de 2026
Aceptado: 15 de julio de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/3w9nx508

Resumen

El debate sobre la naturaleza del *kerygma* apostólico, iniciado por C. H. Dodd (1936) y radicalizado por Rudolf Bultmann, ha carecido sistemáticamente de fundamento lexicográfico. Dodd y sus críticos operan con una noción de kerygma como categoría teológica preconstruida, sin examinar los datos morfológicos y semánticos del grupo léxico κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα. Este artículo propone subsanar esa laguna mediante un análisis lexicológico sistemático del campo semántico, desde el griego clásico hasta los padres apostólicos. El análisis demuestra que κήρυγμα designa morfológicamente un contenido objetivado, transmisible como unidad normativa; que el κῆρυξ es invariablemente un agente comisionado desde fuera; y que la demanda de respuesta que el κήρυγμα impone descansa en la autoridad del soberano que envía, no en la retórica del proclamador. Sobre esta base, se identifican tres notas constitutivas del kerygma apostólico: eventualidad histórica, escatologicidad estructural y convocacionalidad urgente. La consistencia de esta estructura a través del Antiguo Testamento, la literatura intertestamentaria y las fórmulas prepaulinas confirman que el kerygma fue transmitido como unidad normativa, no construido progresivamente, ofreciendo una base textual para arbitrar el debate entre Dodd y Bultmann desde el interior del Nuevo Testamento. El análisis de la tríada completa κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα demuestra, además, que la estructura kerygmática es funcionalmente

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

operativa: el κηρύσσω admite variación metodológica legítima, pero la disociación entre método y mensaje produce vínculos estructuralmente frágiles, lo cual ofrece un criterio kerygmático para evaluar la praxis misiológica.

Palabras claves

Kerygma apostólico — κήρυγμα, κῆρυξ, κηρύσσω — Heraldo — Parusía — Escatología — Análisis lexicográfico — Proclamación escatológica — Método proclamatorio — C. H. Dodd — R. Bultmann

Abstract

The debate over the nature of the apostolic *kerygma*, initiated by C. H. Dodd (1936) and radicalized by Bultmann, has systematically lacked a lexicographical foundation. Dodd and his critics operate with a notion of kerygma as a pre-constructed theological category, without examining the morphological and semantic data of the lexical group κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα. This article proposes to fill that gap through a systematic lexicological analysis of the semantic field, from Classical Greek to the apostolic fathers. The analysis demonstrates that κήρυγμα morphologically denotes an objectified content that can be transmitted as a normative unit, that the κῆρυξ is invariably an agent commissioned from outside, and that the demand for a response imposed by the κήρυγμα rests on the authority of the sovereign who sends him, not on the rhetoric of the proclaimer. On this basis, three constitutive features of the apostolic kerygma are identified: historical contingency, structural eschatological nature, and urgent convocational character. The consistency of this structure throughout the Old Testament, intertestamental literature, and pre-Pauline formulas confirms that the kerygma was transmitted as a normative unit, not constructed progressively, thereby providing a textual basis for resolving the Dodd–Bultmann debate from within the New Testament. An analysis of the complete triad κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα further demonstrates that the kerygmatic structure is functionally operative: κηρύσσω allows for legitimate methodological variation, but the dissociation between method and message produces structurally fragile connections, which offers a kerygmatic criterion for evaluating missiological praxis.

Keywords

Apostolic kerygma — κήρυγμα, κῆρυξ, κηρύσσω — Herald — Parousia — Eschatology — Lexicographical análisis — Eschatological proclamation — Proclamation method — C. H. Dodd — R. Bultmann

Introducción

El debate académico sobre la naturaleza y la estructura del *kerygma* apostólico lleva noventa años de historia ininterrumpida. Su punto de referencia convencional es la obra programática de C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments*. En ella, el autor demostró que determinados hechos históricos y demandas teológicas reaparecen de manera consistente en los primeros sermones del libro de Hechos y en el material paulino, y denominó a ese núcleo común kerygma apostólico.[1] Para Dodd, ese kerygma era un contenido históricamente identificable, anterior a las formulaciones de Pablo y transmitido como tradición desde la comunidad de Jerusalén.

La tesis de Dodd ha suscitado un debate extenso y fructífero en los círculos académicos angloparlantes y alemanes. Sin embargo, como señala Andrés Messmer en el único artículo en español que sistematiza ese debate con rigor, la discusión "ha sobrepasado al mundo hispano casi por completo".[2] La síntesis de Messmer constituye, en ese contexto, una contribución valiosa. Él evalúa la tesis de Dodd, examina las principales objeciones y propone un esquema revisado de seis puntos que incorpora las correcciones de D. J. Selby, R. Mounce, F. Bruce y H. Poe.

No obstante, el propio Messmer identifica una limitación metodológica central que su artículo no resuelve. Al describir el procedimiento de Dodd, observa con precisión que este "nunca pretendió hacer con ello un estudio lingüístico, clasificando todos sus registros en el Nuevo Testamento para analizarlos léxico-semánticamente y presentar los resultados".[3] El diagnóstico es correcto, pero el artículo de Messmer no subsana esa carencia. El resultado es que tanto Dodd como Messmer trabajan con una noción de kerygma que funciona como categoría teológica sin haber examinado previamente los datos lexicográficos que le dan sustento. La morfología y semántica del sustantivo κήρυγμα y del verbo κηρύσσω,

---

1 C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments* (Londres: Hodder & Stoughton, 1936), 7-35.

2 Andrés Messmer, "El kerygma de C. H. Dodd ochenta y cinco años después: síntesis y evaluación", *DavarLogos* 19, n.º 1 (2020): 46.

3 *Ibid*., 47.

en sus veintinueve ocurrencias en la LXX y sesenta y una en el Nuevo Testamento (en adelante, NT), así como la distinción estructural entre el campo de ἀγγέλλω y el de κηρύσσω, quedan sin examinarse.

Esta laguna no es anexa al debate recurrente. Si la proclamación apostólica posee una estructura normativa evaluable, esa estructura debe ser derivada de los textos mismos mediante un análisis lexicográfico, no superpuesta a ellos desde una categoría teológica preconstruida. Sin ese fundamento, el debate entre Dodd y Rudolf Bultmann se vuelve irresoluble por medios textuales. Dodd afirma que el kerygma tiene contenido histórico objetivo, pero Bultmann lo reduce a encuentro existencial.[4] El análisis léxico-morfológico provee los datos para mediar ese debate desde el interior del texto neotestamentario.

El presente artículo propone una lectura sistemática del kerygma apostólico que parte del análisis lingüístico del campo semántico κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα para identificar su estructura constitutiva. El argumento se desarrolló en cuatro pasos: (a) el análisis léxico-morfológico; (b) la identificación de los antecedentes veterotestamentarios y las fórmulas kerygmáticas primitivas; (c) el diálogo crítico con el debate teológico moderno a la luz de los datos lingüísticos; y (d) la sistematización de las notas constitutivas del kerygma apostólico.

Marco metodológico

El procedimiento que el artículo aplica al campo semántico κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα es el de la semántica lexical contemporánea, en la línea desarrollada por Moisés Silva. Esta constituye una reformulación constructiva de la crítica metodológica que James Barr dirigió contra el *Theological dictionary of the New Testament* de Gerhard Kittel.[5] La crítica

[4] W. Baird, "What is the kerygma?", *Journal of Biblical Literature* 76, n.º 3 (1957): 183. Bultmann sostiene que la investigación histórica no puede confirmar verdades teológicas sin vaciar la fe de su carácter propio. *Cf*. Rudolf Bultmann, *New Testament and mythology and other basic writings*, ed. por Schubert M. Ogden (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1984), 11-14.

[5] El planteo metodológico sigue, en su línea operativa, a Moisés Silva (*Biblical words and their meaning: An introduction to lexical semantics* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994], 38, 176-177), quien sistematiza la crítica de James Barr (*The semantics of biblical language* [Oxford: Oxford University Press, 1961]) en un procedimiento constructivo. Sobre la *illegitimate totality*

de Barr identificó dos errores recurrentes en la lexicografía teológica tradicional. El primero es la falacia etimológica, que deriva el significado de un término de su historia o de su raíz. El segundo es la *illegitimate totality transfer*, que importa el rango semántico completo de un término a cada una de sus ocurrencias particulares. Estos errores son precisamente los que el debate Dodd y Bultmann reproduce cuando trata el κήρυγμα como categoría teológica preconstruida, sin examinar los datos lexicográficos que le dan sustento. La operación inversa, que el presente artículo realiza, parte del análisis del campo léxico para derivar la estructura teológica a partir de él, no para imponerla sobre él.

El procedimiento aplicado sigue cuatro pasos. Primero, el establecimiento del rango semántico atestiguado de cada término mediante los léxicos de referencia (*BDAG*, *LSJ*, Muraoka, Montanari) y los diccionarios teológicos consultados con conciencia de sus límites metodológicos (*TDNT*, *NIDNTT*, *EDNT*). Segundo, el análisis paradigmático, que examina cómo el término se distingue de los términos semánticamente adyacentes dentro del mismo campo (ἀγγέλλω, εὐαγγελίζω, διδάσκω, μαρτυρέω, λαλέω). Tercero, el análisis sintagmático, que documenta las combinaciones recurrentes del término en sus contextos efectivos y prioriza el contexto inmediato sobre las consideraciones diacrónicas. Cuarto, la prioridad metodológica del punto de vista sincrónico, que reconoce que ni los escritores neotestamentarios ni sus oyentes tenían acceso al desarrollo histórico de las palabras que usaban, y que la pregunta legítima es por el significado que el término tenía en el sistema semántico del griego helenístico, no por su evolución desde Homero.

Esta secuencia se complementa con el principio organizativo de los dominios semánticos que Louw y Nida formalizaron en su léxico, según

transfer y la falacia etimológica como errores estructurales de la lexicografía teológica tradicional, véase A. C. Thiselton, "Language and meaning in religion", en *NIDNTT*, 3:1140-1141. La organización por dominios semánticos, principio operativo de J. P. Louw y E. A. Nida, *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1 (New York: United Bible Societies, 1988-1989), vi-xx; parte de tres clases de rasgos semánticos: compartidos, distintivos y suplementarios. *Cf.* Constantine R. Campbell, *Advances in the study of Greek: New insights for reading the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 44; Stanley E. Porter y Sean A. Adams, *Pillars in the history of biblical interpretation: Prevailing methods after 1980* (Eugene, OR: Pickwick, 2016), 312-313.

el cual el significado de un término en el NT se determina por su relación con los términos del mismo dominio antes que por su definición aislada.

Análisis léxico-morfológico

El fundamento del argumento desarrollado en las secciones siguientes exige que la noción de kerygma sea derivada de los textos mediante un análisis lexicográfico riguroso y no presupuesta como categoría teológica. La presente sección ofrece el relevamiento sistemático del campo semántico κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα y sus términos adyacentes, organizado por palabra, período histórico y acepción funcional. Las fuentes lexicológicas consultadas comprenden el *EDG* de Beekes para la etimología y la morfología, el *LSJ* y el Montanari para los datos léxicos clásicos, el *BDAG* (4.ª ed., Danker), el Muraoka (*A Greek-English lexicon of the Septuagint*), el *TDNT* (Kittel-Friedrich), el *NIDNTT* (Brown) y el *EDNT* (Balz-Schneider). Las fuentes primarias se consultaron en *BibleWorks* 10 y Logos Bible (LXXRH, OPG OT, PHI, JOS y GNT).[6]

El recorrido sigue la cadena derivacional del grupo léxico y abarca desde el uso clásico hasta los padres apostólicos, con atención especial a las categorías funcionales en la LXX y a la distribución en el corpus neotestamentario. Los datos obtenidos sustentan directamente el análisis de las secciones siguientes.

---

[6] Las siglas y obras de referencia empleadas en el presente trabajo son las siguientes: *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (*BDAG*), 3.ª ed., s. vv. "κῆρυξ", "κηρύσσω" y "κήρυγμα". *A Greek-English lexicon of the Septuagint* (*GELS*), s. vv. "κῆρυξ", "κηρύσσω" y "κήρυγμα"; *A Greek-English lexicon* (*LSJ*), 9.ª ed., s. vv. "κῆρυξ" y "κηρύσσω"; *The Brill dictionary of Ancient Greek* (MGS), s. vv. "κῆρυξ" y "κηρύσσω"; *Etymological dictionary of Greek* (EDG), s. v. "κῆρυξ". Para los diccionarios teológicos con artículos firmados: G. Friedrich, "κῆρυξ", en *Theological dictionary of the New Testament* (*TDNT*), vol. 3, ed. por Gerhard Kittel (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-1976), 683-718; L. Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", en *New international dictionary of New Testament theology* (*NIDNTT*), vol. 3, ed. por Colin Brown (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975-1979), 44-68; "κηρύσσω", en *Exegetical dictionary of the New Testament* (EDNT), vol. 2, ed. por Horst Balz y Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990-1993), 288-292. *BibleWorks* 10 fue empleado para la consulta de fuentes primarias a través de los siguientes aparatos: LXXRH (texto crítico de la LXX, incluidos los apócrifos), OPG OT (pseudoepígrafos veterotestamentarios), PHI (Filón de Alejandría), JOS (Flavio Josefo) y GNT (NA28). Logos Bible Software fue utilizado para el acceso a la bibliografía secundaria y al aparato crítico de los textos.

Campo lexical del *κήρυγμα*

La presente sección no es un catálogo lexicográfico cerrado sobre sí mismo, sino el sustrato empírico del que se derivan las conclusiones teológicas del artículo. Las tablas que siguen organizan, por cada lema del campo léxico, los datos morfológicos, las ocurrencias por período histórico y las categorías funcionales atestiguadas en la LXX y el NT. El criterio de organización sigue la cadena derivacional del grupo (κῆρυξ como sustantivo primitivo, κηρύσσω como verbo denominativo y κήρυγμα como sustantivo de resultado en -μα), de modo que la presentación reproduce el orden lógico de generación del campo. La lógica interna de la tríada es precisa: el κῆρυξ es el agente que proclama; el κηρύσσω, el acto de proclamación en sí; el κήρυγμα, el contenido objetivado que ese agente porta y entrega. Los tres momentos son inseparables, y el orden importa. Mantener presente esta tríada operativa permite leer los datos de las tablas no como un inventario filológico autónomo, sino como la base textual sobre la cual descansan las notas constitutivas del kerygma que la sección final del artículo formaliza.

Cadena derivacional, anotaciones filológicas y lexicológicas

κῆρυξ → (den.) → κηρύσσω → (suf. -μα) → κήρυγμα → (pref. προ-) → προκηρύσσω

κῆρυξ es morfológicamente anterior: κηρύσσω es un denominativo formado a partir del sustantivo, no al revés. El sufijo -μα (*cf.* βάπτισμα, γράμμα, ποίημα) produce el resultado objetivado de la acción verbal.[7]

[7] Friedrich, "κῆρυξ", en *TDNT*, 3:683. La derivación de κηρύσσω como denominativo de κῆρυξ es confirmada de forma independiente por *EDG*, s. v. "κῆρυξ", quien establece, además, el origen prohelénico del vocablo con atestación micénica (*ka-ru-ke*, */kārūkes/*, linear B). *Cf.* también *MGS*, s. v. "κῆρυξ."

Análisis de variantes comparativos (tablas 1 al 5)

Tabla 1

κῆρυξ → κήρυκος, ὁ – sustantivo masculino – 3.ª declinación	
– "el heraldo, el pregonero"	
Tres ocurrencias en el NT, cuatro en la LXX; siempre combinado en el NT con ἀπόστολος.	
Griego clásico	Oficial investido de proclamación pública con autoridad civil; Ésquines, *Timarchos* 79; Ésquines, *Contra Ctesifonte* 40-41; Hom. *Il.* 1,334. → Siempre bajo autoridad ajena. Lo proclamado adquiere validez por el acto de proclamación.
LXX	Heraldo de autoridad extranjera; nunca una figura judía. Gn 41,43; Dn 3,4; 4 Mac 6,4; Sir 20,15. → *NIDNTT* p. 50: "A figure comparable to the Gk. keryx was unknown in Israel". Los profetas no son arautos griegos.[8]
NT	Arauto del Cristo resucitado; 1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11; 2 Pe 2,5. → Voz pasiva (ἐτέθην) en 1 Tm 2,7 y 2 Tm 1,11 → agencia externa. Migración: de Faraón/Nabucodonosor → Cristo resucitado.[9]
Patrística	Raramente nominal, preferencia por el verbo; Mart. Policarpo 12,1.

[8] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", en *NIDNTT*, 3:50. El único texto de los apócrifos que emplea κήρυκος en contexto de autoridad extranjera es 4 Mac 6,4, en *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs y Robert Hanhart, 2.ª ed. rev. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), s. l. 4 Mac 6,4.

[9] *BDAG*, 481. *Cf*. Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:52. Para la migración del κῆρυξ desde la autoridad real veterotestamentaria a la apostólica, *cf*. Flavio Josefo, *Antiquitates Judaicae* 10,75, trad. por Ralph Marcus, Loeb Classical Library 326 (Cambridge: Harvard University Press, 1937), 198.

Tabla 2

κηρύσσω → verbo – radical κηρυσσ- / κηρυχ-	
"proclamar, anunciar públicamente con autoridad"	
61 ocurrencias en el NT, 29 en la LXX; **ausente** en los escritos joaninos.	
Griego clásico	Proclamación pública vinculante con eficacia jurídica; Ésquines, *Tim*. 79; Ésquines, *Ctes*. 40-41.
LXX – Cuatro categorías funcionales	
Cat. I	Proclamación cívica / cultual / real; Gn 41,43; Ex 32,5; 36,6; 2 Cro 20,3; 2 Cro 30,5; 2 Cro 36,22; Est 6,9-11.
Cat. II	Alarma / guerra / día del juicio de Yahweh; Os 5,8; Jl 2,1; 2,15; 3,9.
Cat. III	Proclamación profético-escatológica / mesianismo; Jon 1,2; Jon 3,2; 3,4; So 3,14; Za 9,9; Is 61,1. → *NIDNTT* 51: Is 61,1 y Jl 2,1 pertenecen a la categoría de proclamación del día de juicio de Yahweh.[10]
Cat. IV	Advocacía pública, semánticamente neutro (también falso); Pr 1,21; Pr 8,1; Mi 3,5. → Prueba de neutralidad: κηρύσσω puede designar proclamación falsa. La autenticidad la garantiza el soberano que envía.[11]
Intertesta-mentario	Fusión κηρύσσω + εὐαγγελίζω en el contexto mesiánico; Ps. Sol. 11,1. → La fusión semántica entre los dos verbos precede al NT y proviene de la esperanza mesiánica judía.[12]
NT – Agentes de la proclamación	
Juan Bautista	Proclamación preparatoria, bautismo de arrepentimiento; Mc 1,4; 1,7; Lc 3,3.

[10] Friedrich, "κῆρυξ", *TDNT*, 3:701. *Cf.* Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", NIDNTT, 3:50-51.

[11] *GELS*, 397. *Cf.* Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:50.

[12] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:57. El texto griego de Ps. Sol. 11,1 (κηρύξατε ἐν Ἰερουσαλὴμ φωνὴν εὐαγγελιζομένου) puede consultarse en R. B. Wright, "Psalms of Solomon", en The Old Testament pseudepigrapha, ed. por James H. Charlesworth, vol. 2 (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 540.

Jesús	Misión proclamatoria inaugural, reino inminente; Mt 4,17; Mt 4,23; 9,35; 24,14; Mc 1,38; Lc 4,18-19. → Lc 4,18-19: **dos** κηρύξαι. Mt 24,14: futuro pasivo κηρυχθήσεται → agencia divina implícita.
Apóstoles	Cristo resucitado como objeto – *Christus Iudex*; Hch 8,5; 9,20; 10,42; 1 Co 1,23; 2 Co 4,5; 11,4; 2 Tm 4,2. → Hch 10,42: el juicio escatológico es parte constitutiva del kerygma, no apéndice. 2 Co 11,4: κηρύσσω puede designar proclamación falsa en el NT.
Ausencia joanina	Juan evita κηρύσσω, prefiere μαρτυρέω – corpus joanino (ausente). → Friedrich (*TDNT* II,717): Juan evitó κηρύσσω porque no encaja con su escatología realizada. El único autor del λόγος evita κηρύσσω.[13]
Patrística	
Patrística	Kerygma preservado, incipiente desplazamiento institucional; 1 Clem 7,6; 9,4; 42,4; Ign. Filadelfos 7,2; Barn 14,9. → 1 Clem 42,4: el kerygma genera estructura institucional (bispos/diáconos). Barn 14,9: cita Is 61,1 completo.[14]

Tabla 3

κήρυγμα → κηρύγματος, τό – sustantivo neutro, sufijo -μα	
"lo proclamado, el contenido objetivado"	
Ocho ocurrencias en el NT, siempre en singular, raro en la LXX. El NT objetivó el contenido proclamatorio en sustantivo normativo evaluable.	
Griego clásico	El contenido del decreto – valor jurídico propio; Ésquines, *Tim*. 79; Ésquines, *Ctes*. 149. → Único período en que aparece el plural (κηρύγματα). El NT usa exclusivamente el singular.[15]
LXX	Muy raro, cuatro ocurrencias – Muraoka sin entrada independiente; Jon 3,2; 2 Cro 30,5; 1 Esd 9,3; Pr 9,3.

[13] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:46. *Cf.* Friedrich, "κῆρυξ", *TDNT*, 3:703; Juan evitó conscientemente κηρύσσω por incompatibilidad con su escatología realizada.

[14] 1 Clem. 7,6; 9,4; 42,4; Ign. *Filadélfos* 7,2; *Barn*. 14,9.

[15] Friedrich, "κῆρυξ", *TDNT*, 3:714-715. *Cf.* Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:51-53. El plural κηρύγματα en el griego clásico es documentado en *LSJ*, s. v. "κήρυγμα".

NT (tipológico)	Kerygma de Jonás como tipo mesiánico; Mt 12,41; Lc 11,32.
NT (cristológico)	"El kerygma de Jesucristo"; Rm 16,25.
NT vs. σοφία	En oposición a la sabiduría filosófica griega; 1 Co 1,21; 2,4.
NT ★ base	Dependencia ontológica en la resurrección histórica – versículo base; 1 Co 15,14. → Único texto donde κήρυγμα es sujeto gramatical de proposición condicional. κενός = vacío de ser. Sin el referente histórico, el kerygma colapsa.
NT Horizonte universal	El kerygma tiene agencia propia – todos los gentiles; 2 Tm 4,17.
NT kairológico	Esfera del cumplimiento escatológico; Tt 1,3.
Patrística	Ritualización, el kerygma se convierte en sello sacramental; Hermas *Sim.* IX,16; Hermas *Sim*. IX,25. → El uso técnico-doctrinal de Bultmann es pos NT. Origen: Atanasio, s. IV.[16]

Tabla 4

Derivados y campo semántico adyacente	
προκηρύσσω	Preanunciar, proclamar de antemano; Hch 13,24; Polycarp. Flp 6,3. → Juan Bautista y los profetas del AT como proto-κήρυκες que anticipan el kerygma cristológico.
καταγγελεύς	Proclamador – sust. agente de καταγγέλλω, una sola ocurrencia en el NT; Hch 17,18. → Los filósofos del areópago llaman así a Pablo. El contenido no cambia: Jesús y la resurrección.

[16] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:53. *Cf.* K. Goldammer, "Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957): 96; Atanasio, *De Decretis Nicaenae Synodi* 26,7.

εὐαγγελίζω	Anunciar buenas noticias – énfasis en el εὖ (lo bueno); Lc 4,18; Ps. Sol. 11,1; Hch 5,42; 1 Pe 4,6; Ap 14,6. → εὐαγγελίζω pone énfasis en el carácter gozoso. Κηρύσσω pone énfasis en la autoridad y la demanda.[17]
ααλέω[18]	Hablar – comunicación comunitaria informal; Mc 2,2; Hch 14,25.
λόγος	La palabra – racionalidad – contenido enseñable; 1 Tm 5,17; Jn 1,1 (impl.). → El único autor del NT que desarrolla la teología del λόγος es el único que evita κηρύσσω.

Tabla 5

Campo hebraico	
קָרָא	Llamar – proclamar – equivalente principal de κηρύσσω en Is 61,1; 61,1; Lm 2,14. → En Is 61,1 *qārāʾ* es traducido como κηρύξαι en la LXX – específicamente para "proclamar libertad a los cautivos".
בָּשַׂר	Anunciar buenas noticias – equivalente de εὐαγγελίζω, **no** de κηρύσσω; Is 61,1; Is 52,7. → **Distinción crítica** en Is 61,1: *bāśar* = εὐαγγελίζω ("buenas noticias a los pobres") – *qārāʾ* = κηρύσσω ("libertad a los cautivos").[19]
חָזָה	Ver – contemplar – visión profética; Lm 2,14. → La visión profética puede ser verdadera o falsa; neutralidad semántica también en hebraico.
קֹהֶלֶת	["el Predicador" de Eclesiastés] – semánticamente **distinto** – no pertenece al campo *kerygmático*; Ecl 1.12; 12,8-10. → Deriva de קָהָל ("asamblea") = "el que preside la asamblea". Sin relación etimológica ni semántica con κηρύσσω. No debe entrar en el argumento.

[17] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", NIDNTT, 3:44.

[18] *Angellō* tiene carácter de oferta de información o estímulo; *kerussō* indica un anuncio público y autoritativo que demanda cumplimiento. Ignorar *kerussō* no es indiferencia, es rechazo (Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:44). La formulación más precisa figura en *ibid*., 3:49. *Cf.* Balz, "κηρύσσω", *EDNT*, 2:288-292.

[19] GELS, 397, §1c. En Isaías 61,1 la LXX utiliza dos verbos distintos para dos hebreos distintos: בָּשַׂר (*bāśar*) = εὐαγγελίσασθαι y קָרָא (*qārāʾ*) = κηρύξαι.

Conclusión metodológica

La consistencia diacrónica del κήρυγμα, desde los textos mesiánicos del Antiguo Testamento (Is 61,1; Za 9,9; Jon 3,2), el texto puente intertestamentario (Ps. Sol. 11,1), las fórmulas prepaulinas (1 Co 15,3-5), el versículo base (1 Co 15,14) y los sermones de Hechos, demuestra que el kerygma apostólico fue transmitido como unidad normativa, no construido progresivamente.

La cadena derivacional documentada en la sección precedente no agota su significado en el plano morfológico. Ningún κῆρυξ en el NT se autoatribuye la función; en todos los casos, la comisión viene de fuera. Pablo, el único apóstol designado explícitamente como κῆρυξ en 1 Timoteo 2,7 y 2 Timoteo 1,11, fue puesto en esa función por agencia divina. Romanos 10,15 lo formula sin rodeos; sin envío, no hay proclamación en sentido propio. Esta estructura tiene una consecuencia directa para la tercera nota constitutiva del kerygma. La demanda de respuesta que el κήρυγμα exige no descansa en la capacidad del proclamador, sino en la autoridad de quien lo envía. El campo de κηρύσσω no coincide con el de ἀγγέλλω: este último tiene carácter de oferta o estímulo informativo; aquel indica un anuncio público y autoritativo que demanda cumplimiento. Por eso, ignorar el κήρυγμα no es indiferencia, sino rechazo.

El criterio kerygmático de análisis teológico tiene como objetivo formalizar esta estructura en tres notas constitutivas: (a) eventualidad histórica, (b) escatologicidad estructural y (c) convocacionalidad urgente.

El *κῆρυξ* como agente comisionado

Lo que distingue al κῆρυξ de cualquier otro comunicador es que nunca habla en nombre propio.[20] En el griego clásico, el heraldo proclama el decreto del soberano que lo envía, y su inviolabilidad depende de esa

[20] Friedrich, "κῆρυξ", *TDNT*, 3:683-689. *Cf. BDAG*, 541, s. v. "κῆρυξ". Mounce desarrolla el punto con precisión: la proclamación debía ser entregada exactamente como fue recibida, "as the mouthpiece of his master the herald dare not add his own interpretation"; su tentación peculiar residía en la locuacidad y la exageración, lo que exigía autocontrol considerable. El heraldo tiene prohibido alterar la proclamación y debe resistir la presión constante de conformarse (Robert H. Mounce, *The essential nature of New Testament preaching* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1960),

condición; es decir, está protegido porque no es autor del mensaje. Esta estructura migra intacta al NT. En 1 Timoteo 2,7 y 2 Timoteo 1,11, Pablo describe su investidura mediante la pasiva divina ἐτέθην, forma que la gramática identifica como *divine passive*: el agente implícito es Dios, no mencionado por reverencia.[21] La tríada funcional κῆρυξ / ἀπόστολος / διδάσκαλος revela tres funciones en un mismo agente comisionado: proclamar el decreto, ser enviado con autoridad delegada y enseñar el contenido proclamado. Las tres dependen de la comisión externa; ninguna se origina en el agente.

Israel no tuvo una figura comparable al κῆρυξ griego.[22] El profeta hebreo recibe la palabra por revelación directa; el κῆρυξ recibe un decreto ya formulado para su transmisión pública. El NT funde ambas categorías en el apóstol, que recibe revelación y transmite contenido normativo evaluable. Romanos 10,14-15 articula esta lógica en una cadena descendente de cuatro eslabones: sin ἀποστέλλω (enviar, enviar con una misión) no hay κῆρυξ (heraldo, mensajero oficial, proclamador); sin κῆρυξ no hay κηρύσσω (proclamar, anunciar públicamente, predicar); sin κηρύσσω no hay ἀκοή (oír, escuchar, mensaje escuchado); sin ἀκοή no hay πίστις (fe, confianza, fidelidad). La construcción ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν, condicional de tercera clase con subjuntivo aoristo pasivo, confirma gramaticalmente que el envío precede a toda proclamación legítima.[23]

13, 57. En *Contra Timarchos* 79, Ésquines documenta que el arauto que altera el contenido del decreto pierde su condición de κῆρυξ, y con ella, su protección.

21 Wallace clasifica ἐτέθην como pasiva divina: cuando Dios es el agente obvio, la voz pasiva lo implica sin nombrarlo (Daniel B. Wallace, *Greek grammar beyond the basics* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996], 437-438). Marshall confirma que los tres sustantivos "sum up Paul's role", y que el énfasis cae en la proclamación más que en la autoridad apostólica. *Cf.* I. Howard Marshall y Philip H. Towner, *A critical and exegetical commentary on the pastoral epistles*, ICC (Londres: T&T Clark, 2004), 708-709.

22 Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:50: "A figure comparable to the Gk. keryx was unknown in Israel". Mounce confirma independientemente que "Judaism had no specific office of herald as such", aunque la actividad heraldal estaba presente a través de emisarios que cumplían funciones análogas (Mounce, *Essential nature*, 16-17).

23 El texto griego sigue NA28, s. l. Rm 10,14-15. La construcción ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν es condicional de tercera clase (ἐάν + subjuntivo aoristo pasivo), que presenta el envío como condición necesaria para la proclamación; la voz pasiva implica agencia divina (Wallace, *GGBB*, 689, 749). El participio substantivado κηρύσσοντος (presente genitivo) funciona como sustantivo:

El *κηρύσσω* como acto variable: método y fidelidad al contenido

Los datos neotestamentarios documentan que el κηρύσσω admite variación legítima según la audiencia, sin que esa variación altere el contenido proclamado. Jesús mismo varió su método, utilizando parábolas con los campesinos galileos (Mt 13), debate haláquico con los fariseos (Mt 22) y enseñanza privada con el círculo de los discípulos (Mc 4,34). Pedro, en Pentecostés (Hch 2), parte de la profecía veterotestamentaria para una audiencia judía; Pablo, en el Areópago (Hch 17), parte de los poetas griegos para una audiencia pagana. Los filósofos lo llaman καταγγελεύς (Hch 17,18), pero el contenido registrado por Lucas es el mismo: Jesús y la ἀνάστασις.[24] En Corinto (1 Co 2,1-4), Pablo rechaza la σοφία λόγου como recurso retórico, precisamente para que el poder del κήρυγμα no sea confundido con persuasión humana.

La variabilidad, sin embargo, no es ilimitada. Pablo, en 2 Corintios 11,4, advierte que es posible que alguien κηρύσσει ἄλλον Ἰησοῦν: un κηρύσσω que altera el referente histórico o disuelve la urgencia convocacional no es adaptación metodológica, sino proclamación de otro Jesús. La neutralidad semántica de κηρύσσω, documentada en la categoría IV de la tabla 2, confirma que el verbo no garantiza autenticidad; la garantiza el soberano que envía.[25] Elena G. de White formula esta distinción en términos pastorales cuando afirma que solo el método de Cristo dará

"sin alguien que proclame" (Wallace, *GGBB*, 467-468). Cranfield identifica cuatro preguntas retóricas paralelas e insiste en que "true Christian preaching [...] can only take place where men are authorized and commissioned by God" (C. E. B. Cranfield, *Romans*, vol. 2, ICC [Londres: T&T Clark, 2004], 533-534). Schreiner confirma: "The message is not preached unless one is sent by God" (Thomas R. Schreiner, *Romans*, 2.ª ed., BECNT [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018], 554-555).

[24] *BDAG*, 516, s. v. "καταγγελεύς". La única ocurrencia neotestamentaria es Hechos 17,18. Green observa que Lucas distingue los enfoques: los testimonia veterotestamentarios formaban el método apostólico para audiencias judías, mientras que este enfoque no se empleaba al dirigirse a gentiles (Michael Green, *Evangelism in the early Church*, ed. rev. [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003], 104-105, 349).

[25] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:50. *Cf.* nota 11. La distinción entre método adaptable y contenido invariable opera implícitamente en 1 Corintios 9,19-23, donde Pablo describe su flexibilidad metodológica ("me he hecho todo para todos") sin comprometer el contenido del evangelio.

verdadero éxito para llegar a las personas: tratar sus necesidades, ganar su confianza e invitarlas a seguir a Cristo.[26] Ese método pertenece a la esfera del κηρύσσω, no del κήρυγμα.

La consecuencia eclesiológica de la disociación entre método y mensaje es verificable. Cuando el κηρύσσω opera sin contenido kerygmático integral, la respuesta del oyente se vincula con el estímulo metodológico y no con κήρυγμα. Romanos 10,17 confirma esta lógica: la πίστις viene ἐξ ἀκοῆς, y la ἀκοή viene διὰ ῥήματος Χριστοῦ, donde el genitivo funciona como objetivo. Cristo es el contenido de la proclamación, no su emisor.[27] Si lo que fue oído no es ῥῆμα Χριστοῦ, sino técnica humana, la fe resultante no tiene referente que la sustente. La ausencia de retención no es primariamente un problema pastoral ni sociológico; es kerygmático.[28]

Antecedentes veterotestamentarios y fórmulas kerygmáticas primitivas

El análisis léxico-morfológico de la sección anterior documenta que κηρύσσω aparece en la LXX en cuatro categorías funcionales, siendo la tercera de ellas la proclamación profético-escatológica. Es precisamente en esa categoría donde se inscriben los antecedentes veterotestamentarios del kerygma apostólico.

---

[26] Elena G. de White, *El ministerio de curación* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2007), 102.

[27] El genitivo ῥήματος Χριστοῦ funciona como genitivo objetivo: identifica el contenido de la proclamación, no su agente. "Hearing, the kind of hearing that can lead to faith, can only happen if there is a definite salvific word from God that is proclaimed" (Michael P. Middendorf, *Romans 9-16*, Concordia Commentary [Saint Louis, MO: Concordia, 2016], 1036-1037). *Cf.* Wallace, *GGBB*, 113.

[28] La lógica de 1 Corintios 15,14 es precisa: la construcción εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται es condicional de primera clase (εἰ + indicativo perfecto), que asume la condición como verdadera para efectos del argumento (Wallace, *GGBB*, 663, 691). κενόν designa vacío de contenido real (*BDAG*, 539, s. v. "κενός"). Allen documenta el fenómeno desde la misiología: cuando los conversos permanecen dependientes del misionero y no de un contenido proclamatorio robusto, las iglesias no logran sostenerse. Pablo, en cambio, fundó iglesias, formó líderes y partió en aproximadamente seis meses, confiando en que el contenido del evangelio, junto con la presencia del Espíritu, sostendría a las comunidades sin la presencia permanente del misionero. Véase Roland Allen, *Missionary methods: St. Paul's or ours?*, Library of Historic Theology (Londres: Robert Scott, 1912), 36, 111, 201.

El texto de Isaías 61,1-2 ocupa el lugar central. El texto griego de la LXX lee: πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με [...] κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν [...] κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.[29] El texto vincula estructuralmente la unción mesiánica con el acto de proclamación: el *christós* es κῆρυξ por definición. El contenido de esa proclamación no es genérico, sino escatológico en su forma, al anunciar el año jubilar como cumplimiento temporal, y convocacional en su efecto, al exigir respuesta de los cautivos. La categoría funcional a la que este texto pertenece en la LXX es la de proclamación del día de juicio de Yahweh.[30] Cuando Jesús cita este texto en Lucas 4,18-19 y declara su cumplimiento presente, no importa una categoría ajena, asume la estructura proclamadora que el Antiguo Testamento había fijado para la misión del ungido.

Zacarías 9,9 y Sofonías 3,14 añaden, cada uno en su contexto, el imperativo κήρυσσε dirigido a la hija de Sión ante la llegada del rey mesiánico.[31] Son proclamaciones que no informan, sino que convocan a una respuesta ante el evento que se aproxima, Jonás 3,2-4 constituye el antecedente tipológico que el propio Jesús menciona en Mateo 12,41: el κήρυγμα de Jonás como tipo del κήρυγμα mesiánico, la proclamación de un juicio inminente que exige arrepentimiento presente.

En el período intertestamentario, Salmos de Salomón 11,1 documenta la fusión semántica entre κηρύσσω y εὐαγγελίζω en el contexto mesiánico-escatológico: κηρύξατε ἐν Ἰερουσαλὴμ φωνὴν εὐαγγελιζομένου.[32] Esta fusión anterior al NT confirma que el kerygma apostólico no fue inventado en aquel, sino que heredó una tradición proclamatoria ya consolidada.

En el NT, la fórmula de 1 Corintios 15,3-5 constituye el núcleo kerygmático más antiguo identificable dentro de este contexto.

---

[29] *Septuaginta*, ed. por Alfred Rahlfs y Robert Hanhart, 2.ª ed. rev. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), s. l. Is 61,1-2. Lc 4,18-19 presenta dos κηρύξαι.

[30] *GELS*, 397, §1c. *Cf.* Friedrich, "κῆρυξ κτλ", *TDNT*, 3:701.

[31] *Septuaginta*, ed. Rahlfs y Hanhart, s. l. Sof 3,14. El contexto inmediato (vv. 15-17) es explícitamente mesiánico. Zacarías 9,9 es citado en Mateo 21,5 y Juan 12,15.

[32] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:57. *Cf.* nota 11. El texto griego completo lee: κηρύξατε ἐν Ἰερουσαλὴμ φωνὴν εὐαγγελιζομένου ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς Ἰσραηλ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν (PsSal 11,1).

Su identificación como fórmula anterior a Pablo descansa en cuatro criterios convergentes: (a) el vocabulario técnico de transmisión oral rabínica (παρέλαβον / παρέδωκα); (b) el vocabulario no característico de Pablo; (c) la estructura poética de cuatro cláusulas paralelas; y (d) la densidad cristológica compacta. Los dos "conforme a las Escrituras" anclan los eventos en el horizonte del cumplimiento escatológico. La estructura de la fórmula no admite alegorización ni espiritualización; la eventualidad histórica es constitutiva.

La consistencia de estos datos a través de las distintas venas textuales —el AT, el período intertestamentario y las fórmulas prepaulinas— apunta a una conclusión que el debate moderno ha tendido a esquivar: el kerygma apostólico no fue construido progresivamente por la comunidad primitiva, sino transmitido como unidad normativa, anclada en una tradición proclamatoria que el AT ya había preconfigurado.

El debate teológico moderno

El mérito fundamental de Dodd fue demostrar que el kerygma apostólico posee un contenido identificable y una unidad que atraviesa los diferentes sentidos de la predicación neotestamentaria. Los datos de Selby, que Messmer actualiza y corrige, confirman esa unidad, y los elementos de "carácter mesiánico", "historia vital" y "la apelación" aparecen con frecuencia consistente tanto en Hechos como en Pablo.[33] La tesis de Dodd resiste, en sus líneas generales, noventa años de debate.

El desafío más radical provino de Bultmann y su programa de desmitologización. Para Bultmann, el kerygma no es la proclamación de hechos históricos verificables, sino el acto de confrontar al oyente con una decisión existencial. En esta lectura, la dependencia del kerygma respecto de eventos históricos sería una forma de reducir la fe a obras. Si la resurrección pudiera demostrarse históricamente, la fe dejaría de ser fe. El análisis léxico-morfológico realizado en esta investigación proporciona los datos textuales que permiten responder a Bultmann desde el interior del texto neotestamentario. Hay tres argumentos convergentes.

---

[33] Messmer, "El kerygma de C. H. Dodd", 63-65.

El primero es la morfología del sustantivo κήρυγμα. El sufijo -μα produce el contenido objetivado de la acción verbal, no el acto en sí. La función gramatical es precisa: κηρύσσω designa el acto de proclamar; κήρυγμα designa el contenido proclamado, lo que resulta del acto y queda como entidad transmisible. La analogía con γράμμα es más exacta que con βάπτισμα: así como γράμμα no es el acto de escribir, sino lo escrito, κήρυγμα no es el acto de proclamar, sino lo proclamado. Esta objetivación morfológica implica que el κήρυγμα tiene existencia propia, independiente del acto individual de proclamación. No es una experiencia subjetiva, sino un contenido concreto que puede ser preservado, transmitido y juzgado como verdadero o vacío.

El segundo argumento es el uso singular en el NT. Las ocho ocurrencias de κήρυγμα allí son invariablemente en singular. El plural κηρύγματα, frecuente en el griego clásico, está ausente en el NT.[34] El NT trata el kerygma apostólico como unidad normativa coherente, no como colección variable de proclamaciones, lo cual es consistente con la tesis de Dodd y contradice el relativismo kerygmático de Bultmann.

El tercer argumento, y el más determinante, proviene de 1 Corintios 15,14: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν. El término κενός no significa "ineficaz" ni "poco convincente", sino vacío de contenido real, hueco de ser.[35] Pablo no afirma que el kerygma sin resurrección sería pastoralmente menos eficaz o existencialmente menos confrontante. Afirma que sería ontológicamente vacío. La resurrección histórica y corporal de Cristo no es un revestimiento mítico removible, sino el referente constitutivo del kerygma; sin él, el κήρυγμα colapsa.

Coenen añade un dato que cierra el debate desde el ángulo histórico. El uso cualitativo-doctrinal técnico de κήρυγμα que Bultmann presupone es pos Nuevo Testamento. Su origen rastreable se encuentra en Atanasio (*De Decretis Nicaenae Synodi* 26,7, siglo IV), no en los autores

---

[34] Friedrich, "κῆρυξ", *TDNT*, 3:714-715. *Cf.* nota 14.

[35] *BDAG*, 539, s. v. "κενός."

neotestamentarios.[36] Bultmann utiliza el término en un sentido que, como señala el *NIDNTT*, "is at most marginally present in the NT".

El debate, visto a la luz del análisis lexicográfico, se resuelve en favor de la posición de Dodd en sus líneas generales, aunque requiere una precisión que ni Dodd ni Messmer desarrollaron: la unidad normativa del kerygma no descansa solo en la consistencia temática de los sermones de Hechos, sino en la estructura morfológica y semántica del sustantivo mismo, que objetiva el contenido proclamatorio y lo ancla en su referente histórico.

Las notas constitutivas del κήρυγμα apostólico

El análisis léxico-morfológico, los antecedentes veterotestamentarios y el diálogo con el debate moderno convergen en la identificación de tres notas que articulan la estructura interna del kerygma apostólico. Estas notas no son categorías externas impuestas al texto, sino que emergen de los datos lingüísticos y se verifican en la consistencia del material examinado.

La eventualidad histórica

El kerygma apostólico anuncia eventos históricos corporalmente reales —encarnación, muerte, resurrección y exaltación— y no principios atemporales. Esta nota tiene fundamento morfológico: el sufijo *-μα* objetiva el resultado de un acto concreto, de modo que κήρυγμα designa el contenido resultante de un acto de proclamación específico, tan concreto como βάπτισμα o γράμμα. La fórmula prepaulina de 1 Corintios 15,3-5 documenta esta estructura mediante cuatro cláusulas que anclan el contenido en eventos verificables —muerte, sepultura, resurrección y apariciones— con los dos "conforme a las Escrituras" que los inscriben en el horizonte del cumplimiento prometido. En 1 Corintios 15,14 se establece su carácter constitutivo: sin el referente histórico, el kerygma es κενόν, vacío de ser.

---

[36] Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:53. *Cf.* nota 15.

La escatologicidad estructural

El kerygma sitúa los eventos anunciados en el horizonte del cumplimiento escatológico y los presenta como inauguración de la era del juicio final. Esta nota no es un añadido periférico, sino parte de la estructura interna del kerygma, presente desde sus antecedentes veterotestamentarios —Isaías 61,1, como proclamación del año jubilar escatológico, y Joel 2,1, como alarma del día de Yahweh— hasta los sermones apostólicos. Hechos 10,42 y 17,31 son particularmente explícitos: el kerygma que los apóstoles recibieron la misión de proclamar incluye el anuncio de Cristo como juez de vivos y muertos (κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν).

El *Christus Iudex* no es un elemento doctrinal añadido a la proclamación, sino parte constitutiva de su contenido. En Mateo 24,14, con su futuro pasivo κηρυχθήσεται, documenta además la agencia divina implícita en la proclamación universal: es Dios quien hace que el evangelio del reino sea proclamado como señal escatológica de que el fin se aproxima.

La convocacionalidad urgente

El kerygma exige respuesta presente, decisional e irrevocable. Esta nota halla su fundamento más preciso en la distinción lexicográfica entre ἀγγέλλω y κηρύσσω documentada por el *NIDNTT*: ἀγγέλλω tiene carácter de oferta de información o estímulo; κηρύσσω indica un anuncio público y autoritativo que demanda cumplimiento.[37] La urgencia del kerygma no es retórica ni pastoral, sino estructural, derivada de las notas anteriores. Porque el evento histórico ocurrió (primera nota) y porque el horizonte escatológico del juicio es inminente (segunda nota), la respuesta no puede ser diferida. El imperativo aoristo κήρυξον de 2 Timoteo 4,2, que la gramática clasifica como constativo, con fuerza de solemnidad y prioridad absoluta,[38] y la formulación de 2 Corintios 6,2 ("he aquí ahora el

---

37 Coenen, "Proclamation, preach, kerygma", *NIDNTT*, 3:57.

38 Wallace clasifica κήρυξον como imperativo aoristo constativo: no indica inicio de acción, sino solemnidad y prioridad absoluta: "I solemnly charge you to preach the word. Make this your priority!" (*GGBB*, 720-721). Mounce confirma que los cinco imperativos aoristos del versículo imparten un tono solemne (William D. Mounce, *Pastoral epistles*, WBC 46 [Dallas, TX: Word, 2000], 572-573).

tiempo aceptable") expresan la urgencia como dimensión estructural del anuncio, no como recurso homilético.

Las tres notas son solidarias. Un kerygma que conserva la primera nota, pero pierde la segunda, tiende a reducirse a una proclamación histórica sin horizonte de juicio. Un kerygma que conserva la primera y la segunda, pero pierde la tercera, tiende a producir información escatológica sin exigencia de decisión. Y un kerygma que ha abandonado la primera nota, al disolver los eventos en principios atemporales o en encuentros existenciales, ha vaciado también las otras dos. La evaluación de cualquier sistema teológico o misiológico que invoque el kerygma apostólico como referencia requiere, por tanto, verificar la presencia y la integridad de las tres notas en conjunto.

Conclusiones

El análisis léxico-morfológico del campo semántico κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα, examinado en diálogo con los antecedentes veterotestamentarios, las fórmulas kerygmáticas primitivas y el debate teológico moderno, permite identificar con mayor precisión la estructura constitutiva del kerygma apostólico.

La contribución de Dodd —que el kerygma es un contenido históricamente identificable y estructuralmente consistente— se confirma desde el análisis lexicográfico y resiste los principales cuestionamientos que Messmer documenta. La respuesta a Bultmann no proviene de una opción teológica previa, sino de los datos del texto: la morfología del sufijo -μα objetiva el kerygma como contenido concreto; las ocho ocurrencias del sustantivo en singular expresan su unidad normativa; y 1 Corintios 15,14 establece su dependencia ontológica en la resurrección histórica de Cristo. El uso cualitativo-doctrinal de κήρυγμα que Bultmann presupone es, según el *NIDNTT*, de origen pos Nuevo Testamento.

La laguna metodológica que Messmer identificó, pero no resolvió —la ausencia de análisis lexicográfico en el debate—, fue el punto de partida de este artículo. Las tres notas constitutivas del kerygma que la investigación identifica no son categorías teológicas externas, sino notas

derivadas de la estructura morfológica y semántica del κήρυγμα mismo, confirmadas por la consistencia de los textos bíblicos desde el Antiguo Testamento hasta los padres apostólicos. El análisis de la tríada completa κῆρυξ / κηρύσσω / κήρυγμα demuestra que la estructura kerygmática es funcionalmente operativa: la cadena de comisionamiento del κῆρυξ establece que la autoridad descansa en quien envía; la variabilidad del κηρύσσω confirma que la adaptación metodológica es necesaria, pero está limitada por la integridad del contenido; y la disociación entre método y mensaje tiene como consecuencia verificable la fragilidad de los vínculos generados.

ENSAYOS

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Ensayo

1. Evangelio eterno: santuario y juicio investigador, las promesas de Dios a su pueblo en el tiempo del fin

Aecio E. Cairus

Libertador San Martín, Argentina
aecair@yahoo.com

Recibido: 1 de marzo de 2026
Aceptado: 2 de abril de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/kzssc264

Introducción

Muchos adventistas evitan hablar del santuario celestial y/o del juicio investigador, que son doctrinas exclusivas de su iglesia. Esto se debe a diversos factores. Por un lado, muchos opositores del adventismo usan estas doctrinas para atacar a la iglesia. Por eso, hay adventistas que tienen temor de tratar esas doctrinas, viéndolas como un flanco desprotegido ante el ataque de sus adversarios. Algunos adventistas, también, sienten que no pueden hablar sobre ese tema porque "no lo entienden".

Ambos temores carecen de suficiente fundamento. En el presente trabajo vamos a tratar de desarmar ambas razones para temer. En vez de doctrinas para asustarse, en realidad, son maravillosas promesas de divina gracia para llenar nuestro corazón.

Lograr ese objetivo sería muy valioso, y no solo porque podríamos despedirnos de temores infundados y aclarar estos asuntos. A lo largo de los años de existencia del adventismo, el movimiento ha perdido muchos recursos humanos valiosos que sucumbieron ante las mismas objeciones de los opositores del movimiento. Evangelistas como Albion Ballenger, a principios del siglo xx; profesores de teología, como Desmond Ford, a mediados del mismo siglo, y una hueste de otros miembros destacados, como, por ejemplo, recientemente, el gerente del canal adventista 3ABN

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

que presenta el programa evangelizador *Amazing Facts*, han citado esas doctrinas como factores cruciales para dejar el adventismo.

La realidad del santuario celestial

Pocos, dentro del adventismo, y menos aún fuera de él, predican sobre el santuario celestial. De vez en cuando se ven cuadros que pintan a Jesús con ropaje y adminículos de sumo sacerdote hebreo. Estos pueden resultar repulsivos a nuestra sensibilidad cristiana, que ve los ritos antiguos rasgados de arriba abajo para siempre cuando Jesús proclamó en la cruz "consumado es" (Mt 27,51). Otros cuadros solo reproducen reconstrucciones imaginarias del santuario israelita como ilustraciones del santuario celestial.

Muchos ataques a la doctrina se basan en la idea de que, si bien la mención de un santuario en el cielo es frecuente en la Biblia (Ex 25,40, *cf*. Gn 28,12-19; Dt 26,15; 1 Re 8,30-49; 2 Cr 6,21-39; Sal 11,4; 68,34-35; 96,5-6; 102,19; 150,1; Is 63,15; Mi 1,2-3; Dn 8,10-11; Hch 7,48; 17,24; Hb 8,2.5; 9,11.24; Ap 7,15; 11,19; 13,5-6; 14,15-17, para mencionar solo algunos pasajes), esos textos deben entenderse metafóricamente, y los adventistas son culpables de un materialismo grosero por entenderlos literalmente.

Estas objeciones, sin embargo, se deshacen como la niebla de la mañana una vez que se observa que la palabra "templo" (heb. *heykhal*) se traduce igualmente "palacio" (p. ej., 1 Re 21,1). La ambigüedad se resuelve con la frase "*heykhal* YHWH", es decir, el *heykhal* "de Jehová", para distinguirlo del *heykhal* que es el palacio de un rey terrenal (p. ej., el de Acab), y designar así el templo celestial que es la "morada" de Dios (Ex 25,40; Mi 1,2-3). La cuestión de si el santuario celestial es literal o metafórico equivale a preguntarse si el palacio de Dios en el cielo es literal o metafórico.

Lo primero que hay que observar para responder a esta pregunta es que los adventistas no enseñamos que el palacio o templo de Dios en el cielo esté hecho de ladrillos, oro, marfil u otro material. No sabemos qué materiales existen en el cielo, si hay alguno, pero sabemos que Dios es el

Creador de todas las cosas (Ap 4,11) y, por tanto, no depende de esos materiales para realizar sus propósitos.

Lo segundo es que todos los cristianos hablan sin escrúpulos del trono de Dios. Cabe preguntar igualmente: este trono, ¿es literal o metafórico? Pues bien, ¿qué sería un trono "literal"? ¿Un asiento altamente decorado puesto sobre plataformas bajo un palio? ¿Un apoyo material para la presencia inmediata de Dios? Sería necio tratar de profundizar en esta cuestión, pues estamos hablando de realidades celestiales. Como creyentes bíblicos, nos basta señalar que es un trono real.

Los escaños o asientos parlamentarios que se ganan o pierden en una elección derivan su significación de la función correspondiente, no de su materialidad. De hecho, los parlamentarios suelen trabajar sentados, literalmente, en butacas. Pero un partido no puede aumentar su peso político dotando a más representantes de asientos portátiles e introducirlos en el parlamento. Los escaños pueden ser literales, pero están definidos por su función, no por su materialidad. Así también, la significación del trono de Dios deriva del hecho de que Dios tiene un reino. Este reino tiene un centro de protección y cuidado divinos.

El patriarca Jacob tuvo una visión de esa protección y cuidado celestial cuando huía de Canaán para ponerse a salvo. Vio a Dios en su trono, quien le dijo: "He aquí yo estoy contigo y te guardaré por dondequiera que fueres" y "todas las familias de la tierra serán benditas en ti y en tu descendencia". A ese lugar celestial lo llamó "casa de Dios y puerta del cielo" (Gn 28,13-15.19). Vio los ángeles que entraban y salían continuamente de él, como representantes de "los que serán herederos de la salvación" (Gn 28,12; Mt 18,10; Hb 1,14). Si en ese centro de protección y bendición en el cielo hay o no materiales que los seres celestiales puedan percibir, no nos incumbe averiguarlo ni tiene mayor importancia. Lo importante es que podemos acercarnos confiadamente a ese trono de la gracia de Dios de donde fluyen sus bendiciones mediante la oración guiada por su Espíritu.

Ese trono es real porque el reinado de Dios es real y verdadero. Por lo tanto, la sala del trono y palacio celestial, o templo, es tan espiritual y tan real como este trono de gracia. Pero no solo es real, sino que es un centro

de bendición y protección. Es una promesa divina para todos los creyentes. No lo olvidemos.

La perfecta suficiencia de la cruz

Algunos cristianos empeñados en atacar a la Iglesia adventista tratan de presentar la doctrina del santuario celestial y el juicio investigador como una idea que pone en riesgo la seguridad que el creyente tiene en su salvación. Dios envió a su Hijo al mundo, no para condenar, sino para salvar. Hay un juicio para todos (2 Co 5,10), pero el que cree "no es condenado" (Jn 3,17-18); en cambio, el que no cree ya está condenado por ese mismo hecho.

Lo que esta objeción pasa por alto es que el juicio de Dios tiene por objeto declarar vencedor a su pueblo. En Daniel 7 se presenta una sucesión de imperios mundiales (Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma) bajo la figura de bestias "que se levantarán sobre la tierra; después recibirán el reino los santos del Altísimo, y poseerán el reino hasta el siglo, eternamente y para siempre" (7,17-18). La peor de aquellas bestias es un "cuerno pequeño" que "hacía guerra contra los santos y los vencía, hasta que vino el Anciano de días [Dios el Padre], y se dio el juicio a los santos del Altísimo, y los santos recibieron el reino" (7,21-22). El juicio final de Dios tiene por objetivo poner fin a la historia de maldad y sufrimiento en el mundo, y especialmente a la persecución que los poderes demoníacos de este mundo desataron contra el pueblo de Dios durante la Edad Media.

En el Apocalipsis, esta persecución se presenta con la figura de un dragón, identificado claramente como "el diablo y Satanás" (Ap 12,9), que "acusaba a los hermanos delante de nuestro Dios día y noche, y ellos lo han vencido por medio de la sangre del Cordero y la palabra de su testimonio" (Ap 12,10-11).

Una acusación implica un juicio, y una victoria en un juicio implica un veredicto aprobatorio. Este veredicto es exclusivamente "por medio de la sangre del Cordero" y su testimonio. Ahora bien, ¿qué se discute en ese juicio celestial? Ciertamente, no la presencia de pecado entre "los hermanos". El testimonio de la Escritura es que "no hay justo ni aun uno

[...] no hay quien haga lo bueno, no hay siquiera uno", por lo que "todo el mundo queda bajo el juicio de Dios" (Rm 3,11.12.19). Pero los creyentes han apelado al sacrificio de Cristo en favor de ellos, y eso les ha dado la victoria.

El debate en el juicio tampoco puede centrarse en la capacidad del sacrificio de Cristo para "perdonar nuestros pecados y limpiarnos de toda maldad" (1 Jn 1,9), puesto que Cristo "es la propiciación por nuestros pecados; (...) por los de todo el mundo" (2,2). Eso está fuera de discusión. Cristo venció a "los principados y potestades [satánicos] [...] triunfando sobre ellos en la cruz" (Col 2,14-15). La discusión en el juicio es solamente sobre si cada hermano en particular ha recurrido o no, con plena fe, a la sangre del Cordero para que lo limpie de toda maldad.

El juicio en el cielo, entonces, no es un agregado ni un sustituto de la obra de Cristo en la cruz, sino que es la "revelación del justo juicio de Dios" (Rm 2,5) mediante el poder de "la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre" (Rm 3,25).

A veces los críticos de la doctrina del juicio celestial profesan asombrarse de que encontremos la fecha de inicio del juicio celestial en 1844, es decir, dieciocho siglos después de la cruz. ¿Qué es eso de un segundo paso tardío en la redención?, parecen decir. ¿Acaso su sacrificio no fue "de una vez para siempre" (Hb 9,28)? Claro que sí.

Pero estos críticos parecen ignorar, accidental o voluntariamente, las condiciones de la salvación. La obra de Cristo es ampliamente suficiente para propiciar (expiar o perdonar) todos los pecados cometidos por la raza humana, desde Eva y Adán en el Edén hasta los del último creyente que se aferrará a la cruz antes del cierre de la puerta de la gracia y misericordia al fin de los tiempos. Todos los pecados están potencialmente perdonados por el acto redentor de Cristo en el año 31 d. C. en la cruz. Pero no todos los seres humanos estaban vivos en el 31 d. C. Muchos habían muerto ya, y muchos otros no habían nacido aún. El asunto es que de todos los humanos se requiere, para su salvación, que se arrepientan y vengan a la fe (Hch 2,38; Rm 1,5) antes de que ese perdón potencial se haga realidad. Cristo murió por todos, pero no se

arrepintió por todos ni aceptó el llamado del evangelio por todos. Eso es responsabilidad de cada uno.

Hay gozo en el cielo por cada pecador que se arrepiente (Lc 15,7). Esta celebración que se hace en el cielo habla claramente de la importancia de la biografía particular de cada ser humano. Esos hechos biográficos se insertan en el marco general de la historia, desde la creación hasta la consumación de los siglos. Por lo tanto, la historia humana es importante. No tengamos temor de hablar de siglos y años. La fecha 1844 es importante porque la profecía la marca como el momento en el que comienza el juicio final en el cielo, después del intento del "cuerno pequeño" de destruir la influencia del santuario celestial entre los seres humanos (Dn 8,11.13-14).

Otra acusación infundada contra la doctrina adventista es la de que el adventismo niega la exaltación de Cristo a la diestra de Dios a partir del momento de su ascensión (Hch 2,34-35; Ef 1,20; Hb 8,1; etc.). Se dice que los adventistas tienen absurdamente confinado a Cristo en un compartimento del santuario celestial, el lugar santo, hasta 1844, cuando finalmente se le da acceso al trono de Dios. Esta acusación arranca de la ignorancia del concepto palacial del santuario celestial. En un palacio hay distintas salas, no para encerrar al rey que lo habita en alguna de ellas, sino en correspondencia con múltiples funciones que el rey tiene con relación a la protección y gobierno del pueblo al que sirve. La exaltación de Cristo a la diestra de Dios en su trono no obsta a su función sacerdotal simultánea como intercesor (Rm 8,34; 1 Jn 2,1; Hb 5,1-3.10; 9,11-12.28; etc.). El paso del ministerio sacerdotal en el lugar santo a la función judicial en el lugar santísimo, de igual modo, no obsta a su función intercesora, sino que le agrega otra dimensión judicial: la de inaugurar el juicio final en el cielo, porque Dios el Padre "todo el juicio ha dado al Hijo" (Jn 5,22.36).

El juicio final termina con el poder de los agentes satánicos en este mundo, y después de la conclusión del juicio (en la ejecución de la recompensa para los impíos) "no habrá más muerte, ni habrá más llanto, ni clamor ni dolor, porque las primeras cosas pasaron" (Ap 21,4). El juicio de Dios es buena noticia (gr., *euaggélion*), la buena noticia de la destrucción final del mal anunciada desde el Edén (Gn 3,15).

El irrevocable perdón divino y el borramiento de los pecados

Los que ven en la doctrina del juicio previo al advenimiento una amenaza a la seguridad que el cristiano tiene de su salvación por fe se basan en el hecho de que el juicio abarca a "todos nosotros" y examina lo que cada uno "haya hecho mientras estaba en el cuerpo [actual], sea bueno o sea malo" (2 Co 5,10).

El cristiano tiene su vida escondida en Cristo (Col 3,3) y no tiene temor de ninguna condenación, porque "ha pasado de muerte a vida" (Jn 5,24). Pero entonces, ¿por qué ese examen de cada pensamiento, palabra o acción en el juicio de Dios? ¿Acaso no se ha arrepentido el creyente y buscado a Cristo, y se le promete que, en consecuencia, sus pecados han sido lanzados al fondo del mar (Mi 7,19), y que Dios ha dicho "nunca me acordaré de tus pecados" (Is 43,25)? ¿Por qué su revisión, entonces, en el juicio de Dios?

Aquí hay que reconocer que algunos adventistas han oscurecido esta preciosa verdad con teorías sin base bíblica. Algunos han enseñado que, cuando el creyente se arrepiente de sus pecados, estos quedan cubiertos por la sangre de Cristo, pero son definitivamente perdonados en el juicio de Dios. Esto es como decir que, al momento de arrepentirse y confesar los pecados, estos quedan medio perdonados, y se completa el perdón después. Otros han sugerido algo peor todavía: que los pecados son completamente perdonados cuando se recurrió a Cristo, pero tal perdón es provisorio y puede ser anulado después, lo que se hace cuando el nombre de una persona inscrita en el libro de la vida es borrado en el juicio (Ap 3,5).

Los vaqueros en tiempo de la conquista del oeste norteamericano contaban que había algunos indígenas que podían regalarle a uno cosas (una frazada, por ejemplo), pero tiempo después venían y se las llevaban. De allí la frase *Indian giver*. No sé si hay algún hecho real detrás de estas historias o solo algún malentendido por desconocimiento de las culturas indígenas. Sea como fuere, podemos estar seguros de que Dios no es un

"donante indígena", un *Indian giver*. La Biblia nos asegura que "irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios" (Rm 11,29).

Como ya hemos visto antes, el juicio es una revelación pública de la justicia divina (Rm 2,5). El debate judicial se centra en la fe de la persona en la sangre del Cordero (Ap 12,11). No hay perdón a medias ni pecados "desperdonados". El perdón de Dios es total e irrevocable. Entonces, ¿por qué se revisa cada pecado de los creyentes en el juicio?

Se lo hace precisamente porque el juicio de Dios es una revelación pública del poder de la salvación que actuó en la vida del creyente. Cada pecado revisado entra a juicio con la anotación de que se recurrió a la cruz por él. Cada pecado perdonado evidencia la fe del creyente en la sangre del Cordero y contribuye a demostrar la falsedad de la acusación satánica cuando acusaba a ese creyente "día y noche" (Ap 12,10). Registrar los pecados perdonados es importante para esa revelación pública porque demuestra la justicia de Dios al aprobar a ese creyente. Ese registro tiene importancia precisamente con ese objeto, y una vez cumplido su propósito, el registro es borrado para siempre en el juicio (Hch 3,19-21). Esa es la enseñanza adventista.[1]

El examen de la vida del creyente y la revisión de los pecados perdonados no debieran ser causa de temor o aprensión. Es otra maravillosa promesa de Dios, de que pondrá fin a la historia del pecado y del dolor en la tierra, cuando el juicio "se dio" "en favor de los santos del Altísimo" (Dn 7,22), lo que lleva a "la restauración de todas las cosas" (Hch 3,21)

El castigo asignado al "acusador de los hermanos"

Otra espantosa acusación contra la doctrina adventista es sostener que, para los adventistas, Satanás es quien carga con los pecados del creyente,

[1] "A todos aquellos que se hayan arrepentido verdaderamente de su pecado, y que hayan aceptado con fe la sangre de Cristo como su sacrificio expiatorio, se les ha inscrito el perdón frente a sus nombres en los libros del cielo; como llegaron a ser partícipes de la justicia de Cristo y su carácter está en armonía con la ley de Dios, sus pecados serán borrados, y ellos mismos serán juzgados dignos de vida eterna". Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008), 537. Énfasis agregado.

en vez de Cristo. Esta acusación arranca del hecho de que el ritual del día de la expiación (Lv 16,5-10) en el santuario israelita utilizaba animales, dos machos cabríos: uno para Jehová y el otro para Azazel. Azazel es una palabra compuesta con la raíz hebrea *ʿazaz*, "contradecir, ser respondón" (p. ej., Pr 7,13; 21,29; Is 33,19), y la bien conocida terminación *ʾel*, que hace referencia a Dios. Esta oposición entre Jehová y Azazel habla a las claras de que este último es el opositor de Dios, su contrincante en la controversia cósmica.

Desde los primeros capítulos del Génesis vemos a un opositor que contradice a Dios (Gn 3,1-5), a saber, la "serpiente antigua que se llama diablo y Satanás" (Ap 12,9). Azazel siempre fue considerado como otro nombre de Satanás, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, hasta que algunos intérpretes modernamente comenzaron a identificarlo con Cristo mismo, bajo otro aspecto de su obra redentora. La versión Vulgata en latín lo llamó *caper emisarius*, "chivo emisario". Pero el texto bíblico claramente dice que uno de los chivos seleccionados era por (o para) Jehová y el otro por (o para) Azazel (Lv 16,8). No tiene sentido hablar de un chivo seleccionado como representante "por/para un chivo". Azazel es claramente alguien, un ser capaz de recibir un animal que lo represente, distinto del animal mismo.

La parte del ritual bajo discusión es que sobre el macho cabrío para Azazel se colocaban simbólicamente todos los pecados de los creyentes israelitas, y este los llevaba al desierto, donde moría sin ser sacrificado (Lv 16,21-22). La acusación antiadventista es que, por creer que Azazel representa a Satanás, estamos implicando que el diablo es quien carga con los pecados de los justos.

Pero Satanás carga solo con sus propios pecados. Como originador del mal, tiene responsabilidad por todos los pecados del mundo. Y, por tanto, carga con la iniquidad (*ʿawon*, lo que implica la responsabilidad penal) correspondiente. Con todo, ¿por qué dice el texto que Azazel carga específicamente con los pecados de Israel, es decir, de los creyentes? Una pista importante está en el lenguaje usado para describir la derrota de Azazel en Apocalipsis 12,10. Satanás es "el acusador de nuestros hermanos". ¿Por qué no decir simplemente el acusador de los santos o de los justos?

La respuesta se halla en el lenguaje con que la ley de Dios se refiere al acusador falso. Como Satanás es "vencido" en su acusación, es evidente que se trata de un acusador falso o calumnioso. Como ya hemos visto, el debate en el juicio versa sobre el derecho que tienen los creyentes de ser cubiertos por la sangre del Cordero, o sea, de recibir la redención de Cristo. Satanás los acusa de no tener fe, y la acusación queda desvirtuada con base en los registros celestiales, incluyendo los pecados confesados y recurridos a la cruz de Cristo. Esto expone a Satanás como calumniador.

Ahora bien, Deuteronomio 19,18-19 estipula: "Los jueces inquirirán bien, y si aquel testigo resultare falso y hubiere acusado falsamente a su hermano, entonces haréis a él como él pensó hacer a su hermano, y quitarás el mal de en medio de ti". Satanás acusaba a los hermanos "delante de Dios de día y de noche" en las cortes celestiales (Ap 12,11). ¿Para qué? Pues evidentemente para que fuesen condenados y sufrieran la condena del lago de fuego tras el juicio final (Ap 20,15).

Habiéndose demostrado la calumnia de Satanás, le corresponde a él recibir la penalidad que hubieran recibido los pecados de los justos, de no haber sido estos cubiertos por la redención de Cristo Jesús (Dt 19,18). De ese modo, la iniquidad, o responsabilidad penal, que hubieran tenido los pecados de los justos en el lago de fuego (si no hubieran sido perdonados) tendrá que pagarla el calumniador. En efecto, Juan vio que, tras el juicio final, "el diablo... fue lanzado en el lago de fuego y azufre donde estaban la bestia y el falso profeta; y serán atormentados día y noche" con el más largo castigo (Ap 20,10).

Lo importante aquí es comprender que, a diferencia del Cordero de Dios, sobre quien Dios "cargó... el pecado de todos nosotros" (Is 53,6), Satanás no carga con el pecado de nadie más que con el suyo propio, ya sea como originador de todo el mal en el universo o, más específicamente, como calumniador "de nuestros hermanos" en el juicio celestial.

El sacrificio de Cristo fue vicario, es decir, sustitutivo; en cambio, la pena de Satanás en el lago de fuego, si bien es equivalente a la que él quería que sufrieran los creyentes, se debe a sus propios pecados luciferinos exclusivamente. Es por esta equivalencia penal que los pecados de Israel son cargados a su cuenta en el ritual, pero no porque él los sustituya en ningún

sentido. La sustitución expiatoria está representada exclusivamente por el chivo sacrificado "para Jehová", el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. La vida perfecta de Cristo derramada con su sangre en la cruz del Calvario es lo único que hace expiación (Lv 17,11; Jn 1,29).

El libro de Hebreos es una larga exposición de cómo los actos rituales estipulados en la ley de Moisés eran figura y sombra de las realidades celestiales (Hb 10,1, y a cada paso en el libro). Esta prefiguración incluye la "redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre" (Rm 3,24-25), que es la esencia misma de la buena noticia del evangelio. No tengamos temor de mostrar cómo el antiguo sistema ceremonial es una promesa de gracia infinita.

Conclusión

La doctrina adventista del juicio en el santuario celestial aparece en el Apocalipsis en el mensaje de los tres ángeles, que comienza con el arribo de "la hora del juicio" (Ap 14,6-11). Este mensaje es portado por un mensajero que tiene "el evangelio eterno". Es un mensaje de buenas noticias (gr. *euaggélion*) que es "eterno" (heb. *aiónion*, de *aión*, siglo) porque fue prometido ya hace milenios (Gn 3,15; *cf.* Ap 13,8). Es el mensaje de que Dios no tolerará eternamente el mal y el dolor. Ha llegado la hora de ponerle fin, promoviendo a su pueblo como herederos de su reino eterno, pronunciando en el cielo el veredicto en su favor (Dn 7,22): que son herederos de Dios y coherederos con Cristo (Rm 8,16-17). Es un privilegio anunciar estas buenas noticias de la gracia divina a todos con brío y con valor.

Memrah · ISSN 2683-9229
Vol. VIII – 2026
Ensayo

2. Características y rol de los falsos profetas en el Nuevo Testamento

Víctor Mendes Vieira

Asociación Argentina del Norte
Jardín América, Misiones
victor.mendes@adventistas.org.ar

Recibido: 1 de marzo de 2026
Aceptado: 3 de agosto de 2026

Doi: https://doi.org/10.56487/bx74r075

La persona y obra de los profetas en la literatura del Antiguo Testamento han sido objeto de amplias investigaciones, motivadas por el interés académico hacia la relevancia y centralidad atribuidas al ministerio de estos portavoces de Dios. Por otro lado, no es posible decir lo mismo respecto de los profetas en el Nuevo Testamento, ya que sus menciones veterotestamentarias superan por mucho la cantidad de apariciones en el Nuevo Testamento. Al analizar el corpus neotestamentario, el término griego *prophētēs* (profeta) aparece 144 veces, y apenas 21 de estas referencias equivalen a profetas "cristianos", ya que las demás señalan a los profetas del Antiguo Testamento.[1]

Aún más restringido es el campo de estudio cuando se aborda la identidad de los *pseudoprophétés* (falsos profetas). Este grupo merece ser explorado para garantizar la comprensión de su accionar. Por lo tanto, el objetivo de este estudio es ofrecer una conceptualización de las características y del rol atribuidos a los falsos profetas en el Nuevo Testamento.

Para ello, en primer lugar, se hará una exposición del término, su significado y las expresiones equivalentes en los escritos neotestamentarios. En segundo lugar, se describirá la actividad de los falsos profetas, para

[1] Timothée Minard, "La prophétie chrétienne, d'après le Nouveau Testament: l'état de la question", *Théologie évangélique* 12, n.° 1 (2013): 23.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

finalizar con la exposición de la postura adventista respecto a la identidad del "falso profeta" en el libro del Apocalipsis.

Aspectos lexicográficos

El término que despierta el problema de este estudio es *pseudoprophétés*, debido a que se trata de la glosa más relevante y representativa del concepto clave. En esta línea, el *Diccionario bíblico adventista* describe al falso profetismo como una realidad en los tiempos del Antiguo Testamento. Sin embargo, era posible discernir entre un verdadero y un falso profeta:

> Podían ser descubiertos por sus motivos mercenarios (3,11), por su disposición a decir lo que el pueblo deseaba escuchar (Is 30,10; Mi 2,11), porque lo que anunciaban no se cumplía (Dt 18,22), por las discrepancias entre sus mensajes y los de quienes habían sido probados como profetas (Dt 13,2; 3-1; Is 8,20; Jer 27,12-16), por apelar a los deseos de los impíos (1 R 22,6-8) y por sus propias vidas no consagradas (Mt 7,15-20).[2]

La palabra *pseudoprophétés* no se halla atestiguada fuera del Nuevo Testamento, siendo que dentro de su corpus aparece en un total de once ocasiones. De estas, tres se hallan en el Evangelio de Mateo y tres en Apocalipsis, tratándose, de este modo, de los dos libros donde más frecuentemente se emplea el término. Por otro lado, aparece una sola vez en cada uno de los siguientes libros: los Evangelios de Marcos y Lucas, Hechos, 2 de Pedro y 1 de Juan, con la particularidad de no encontrarse en los textos paulinos.

En general, designa a una persona que se presenta falsamente como profeta, posiblemente bajo una apariencia de bondad, pero en el interior se trata de una amenaza espiritual con el objetivo de engañar y seducir (Mt 7,15). Esto marca un gran contraste con el panorama veterotestamentario, donde los profetas son "intermediarios elegidos por Dios para transmitir a los hombres un conocimiento especial sobre lo que se debe hacer en el momento presente o las incertidumbres del futuro".[3]

---

[2] Don F. Neufeld, *Diccionario bíblico adventista del séptimo día* (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2002), s. v. "profeta".

[3] José Luis Sicre, *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*, 4.ª ed. (Navarra: Verbo Divino, 1998), 99.

Sin embargo, el apóstol Juan también aconseja que se "prueben si los espíritus son de Dios", una conducta "escéptica" necesaria en un contexto complicado en el que "muchos falsos profetas han salido al mundo" (1 Jn 4,1).

El término utilizado es definido de la siguiente manera en el léxico *BDAG*: "El que afirma falsamente ser profeta de Dios o profetiza falsamente".[4] Con todo, no se trata de un fenómeno exclusivo del NT, sino que es posible encontrar relatos paralelos del Antiguo Testamento que permiten comprender, en la práctica, la esencia de un falso profeta. En particular, se estudiará el caso de Sedequías y Micaías, registrado en 1 Reyes 22,1-40.

Esta sección se enfoca en el encuentro entre Josafat y Acab, iniciando con la planificación conjunta de una estrategia para reconquistar Ramot de Galaad, un territorio usurpado por el rey de Siria. Josafat deseaba consultar el parecer de Dios y preguntó si había un profeta que los ayudara en esta decisión. Acab sugirió un profeta para consultar, si bien no mencionó su nombre. El oráculo solicitado aseguró que Dios les daría la victoria, pero esta predicción no convenció al rey Josafat, quien inquirió si no habría *un profeta de Jehová* para aconsejarles en aquella situación (1 Re 22,7).

Mientras buscaban al profeta Micaías, el autor menciona que, en la entrada de Samaria, "todos los profetas profetizaban delante de ellos" (v. 10) con la misma tónica: "Dios les daría la victoria", destacando a "Sedequías hijo de Quenaana" por su representación. Cuando Micaías presentó el oráculo de parte de Dios, afirmó que un espíritu se había ofrecido en una reunión celestial para servir como "espíritu de mentira" (*rûaḥ šéqer*), hablando por la boca de los profetas de Acab.

Esto expuso a los falsos profetas presentes: buscando congraciarse con el rey, habían adoptado una conducta aduladora, ofreciéndole falsas promesas de victoria. El fragmento continúa con una secuencia violenta, donde Sedequías abofetea a Micaías mientras sostiene con vehemencia

---

[4] Frederick William Danker, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 3.ª ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), s. v. "ψευδοπροφήτης".

que estaba hablando por medio del Espíritu del Señor (*rûaḥ-YHWH*). En definitiva, se trataba del caso de un profeta que anuncia falsos vaticinios, pero que afirma hablar imbuido por el Espíritu de Dios.

Por lo tanto, este es un ejemplo claro en el que la definición lexicográfica toma sentido, expresando de forma paradigmática el significado del término "falso profeta". En esencia, el profetismo espurio puede ser identificado como individuos movidos por un espíritu de mentira, sujetos que proclaman falsedades mientras aseveran estar dirigidos por el Espíritu de Dios. Esto lleva a conflictos religiosos de narrativas análogos al relato descrito anteriormente, donde ambas partes sostienen que poseen la verdad, pero solo una la tiene de verdad.

El uso de este término en el libro del Apocalipsis es un asunto que no será tratado en esta sección, debido a que el concepto adquiere un valor teológico distinto del expresado en los sinópticos y el género epistolar. Ahora bien, es posible advertir por lo menos cuatro términos relevantes que también pueden dilucidar la personalidad de los falsos profetas. Tales títulos son:

1. *Pseudapostolos*: alguien que dice ser apóstol sin la comisión divina necesaria para la obra. La única ocurrencia del término se encuentra en 2 Corintios 11,13.[5]
2. *Pseudochristos*: el que, falsamente, se hace pasar por el Mesías (Mt 24,24; Mc 13,22).[6]
3. *Pseudodidaskalos*: maestro engañoso surgido de la comunidad cristiana, que pretende ser un instructor cualificado, pero enseña lo contrario a lo establecido por los apóstoles. La única vez que el término aparece es en 2 Pedro 2,1, y está en paralelo con la obra de los falsos profetas del pasado en el pueblo judío.[7]

---

5 Danker, *A Greek-English lexicon of the New Testament*, s. v. "ψευδαπόστολος".

6 *Ibid*., s. v. "ψευδόχριστος".

7 *Ibid*., s. v. "ψευδοδιδάσκαλος".

4. *Antichristos*: anticristo, adversario del Mesías, que aparecerá en los últimos días. Término que ocurre solamente dentro de la literatura joánica (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 1,7).[8]

Uno de los elementos que pueden destacarse es que parte de las ocurrencias del término *pseudoprophétés* se refiere a un grupo todavía hipotético, que surgirá en un futuro y afectará a los seguidores de Jesús.[9] Una vez comprendidos los aspectos lexicográficos que envuelven las características de los falsos profetas, es posible indagar: ¿cómo se describe su actividad en el Nuevo Testamento?

Actividad y obra del falso profeta

Como se ha dicho anteriormente, el profetismo espurio representa un conflicto religioso en el que individuos, guiados por un espíritu de mentira, proclaman falsedades mientras afirman hablar en nombre de Dios. Según Stephen Smalley, en el Nuevo Testamento hay textos que muestran a los falsos profetas como enemigos de Israel en el pasado, mientras otros pasajes exponen a los falsos profetas como los opositores de la obra de los apóstoles en el nuevo Israel.[10]

Existen tres pasajes que merecen una atención especial, ya que revelan a los falsos profetas en actividad, sea en el pasado o en el período contemporáneo a la redacción del Nuevo Testamento. Primero, el pasaje lucano reconoce que los falsos profetas ya estuvieron actuando en el pasado (Lc 6,26), así como el libro de Hechos (13,8) describe a un falso profeta que hacía uso de la hechicería llamado Barjesús (o Elimas). Este pasaje es significativo, debido a que asocia al profetismo espurio con poderes ocultistas, detalle relevante para la cultura actual, donde muchos movimientos religiosos se valen de recursos del espiritismo y de la Nueva Era.

---

8 *Ibid*., s. v. "ἀντίχριστος".

9 En los pasajes de Mt 24,11.24; Mc 13,22 y 2 Pe 2,1 predomina el uso del tiempo futuro del indicativo como una predicción de Jesús y del apóstol Pedro. En los sinópticos se prefirió el uso del término *egeirō*.

10 Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John*, Word Biblical Commentary 51 (Dallas, TX: Word Books Publisher, 1991), 219.

En este pasaje se comenta que, mientras Pablo y Bernabé anunciaban el evangelio al gobernante Sergio Paulo, Barjesús buscaba "apartar"[11] o "desviar"[12] al procónsul de la fe verdadera. Ante este conflicto, Pablo lo confrontó acusándolo de ser "lleno de todo tipo de engaño y de fraude" y de estar torciendo "los caminos rectos del Señor".[13] Si bien en el relato de Barjesús se perciben elementos novedosos vinculados con la actividad de los falsos profetas, su accionar refleja con claridad las definiciones lexicográficas, tanto de *pseudoprophétés* como de *pseudodidaskalos*.

Para Juan el apóstol, la presencia de los falsos profetas en la iglesia cristiana ya era un hecho y parte de la realidad,[14] y el aspecto destacable en sus epístolas es la vinculación del profetismo espurio con la obra de los *anticristos*. En esta perspectiva, los falsos profetas adquieren un valor misional maligno, ya que "han salido al mundo" (1 Jn 4,1) y su accionar causa disensión y engaño. Juan explica que aquel espíritu que niega la encarnación de Jesús no procede de Dios y es el espíritu del anticristo, lo que llevó a Smalley a concluir que la función del anticristo no se limita a oponerse a Cristo, sino también engañar con falsas enseñanzas sobre él.[15]

Cabe destacar que, en el marco de la literatura joánica, resulta especialmente significativa la vinculación entre quienes poseen el espíritu del anticristo, contrariando y desfigurando la figura de Jesús, con la obra del hombre del pecado en 2 Tesalonicenses 2. Las conexiones entre el *anthrōpos tēs anomias* (el hombre de pecado) y los *pseudoprophétés* no son exclusivamente léxicas, sino que se extienden a las temáticas. En el siguiente cuadro comparativo, es posible identificar las acciones de ambos:

---

11 Reina-Valera 1995.

12 La Biblia de las Américas.

13 Nueva Versión Internacional.

14 La presencia y actividad de los falsos profetas en los tiempos de Juan puede suponerse debido al uso del verbo *exelēlythasin* en tiempo perfecto. Es decir, un acontecimiento pasado que afectaba la realidad presente del autor de la epístola. *Cf*. Daniel B. Wallace, *The basics of New Testament syntax* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000), 246.

15 Smalley, *1, 2, 3 John*, 219.

pseudoprophétés, pseudapostolos, pseudochristos, pseudodidaskalos, antichristos	*anthrōpos tēs anomias*
Se opone al Mesías.	Se opone hostilmente a todo lo que se llama Dios (2 Ts 2,4).
Afirma falsamente ser profeta de Dios.	Se proclama a sí mismo como Dios (2 Ts 2,3).
Muchos falsos profetas han salido al mundo (uso del verbo *exelēlythasin* en tiempo perfecto).	"Porque ya está obrando el misterio de la iniquidad" (2 Ts 2,7).
El falso profetismo se asocia con poderes ocultistas.	Opera por el poder de Satanás con señales y falsos prodigios (2 Ts 2,9).
Desvía de la fe, lleno de engaño y fraude, y distorsiona los caminos rectos del Señor.	Engaño de injusticia impulsado por un espíritu de mentira (2 Ts 2,10-11).

En los eventos finales, la actuación de los falsos profetas tendrá una influencia tan grande que podrán "engañar, de ser posible, aun a los escogidos" (Mt 24,24). Debido a que los pseudoprofetas del escenario escatológico tendrán a su favor las señales prodigiosas y milagros, los portentos no serán un elemento seguro para distinguir entre un profeta verdadero y un falso profeta. Los milagros demoníacos existen[16] y, según las Escrituras, serán más influyentes en el tiempo del fin.

Habiendo explorado los aspectos propuestos en esta sección, se tienen bases para sintetizar la actividad de los falsos profetas: se caracterizan por oponerse a la verdad revelada, usar intencionadamente el engaño y presumir de poseer autoridad espiritual. Tanto en el pasado de Israel (Lc 6,26) como en el sincretismo religioso de Barjesús (Hch 13,8), o en la amenaza interna asociada al espíritu del anticristo (1 Jn 4,1-3), el falso profetismo adopta diversas formas con un mismo propósito. Su intención final es desviar a la gente de la fe verdadera y oponerse hostilmente a Cristo,

[16] A. Oepke, "καλύπτω", en *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. por Gerhard Kittel (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965), 589.

ejerciendo una conducta que se vincula temáticamente con figuras escatológicas como el *anthrōpos tēs anomias* de 2 Tesalonicenses 2.

Ahora, el presente análisis se dirige a la figura del "falso profeta" en el libro de Apocalipsis, donde su rol se desvincula levemente de lo mencionado con anterioridad, alcanzando su máxima expresión simbólica.

"El falso profeta" del libro del Apocalipsis

Lo primero que puede decirse es que el término principal aparece en singular solamente en el relato de Barjesús y las tres veces que se utiliza en el Apocalipsis. En las otras siete veces que la palabra *pseudoprophétés* es utilizada en el Nuevo Testamento, siempre es aplicada en plural. Por lo tanto, dentro del libro del Apocalipsis, el falso profeta es una entidad, siempre acompañada por *el dragón y la bestia del mar*.[17]

Al analizar algunos datos sobre su actividad en Apocalipsis 19,20, puede verse que el falso profeta realizó señales y engañó a quienes tuvieron la marca de la bestia y adoraron su imagen. En este aspecto, Juan utiliza el título "falso profeta" adecuadamente porque su obra está en armonía con las secciones anteriores demostradas en este estudio.

Stefanovic agrega que el falso profeta forma parte de la "trinidad satánica", y lleva ese título porque su objetivo es engañar a los habitantes de la tierra[18] y llevarlos a adorar a la bestia del mar. Finalmente, afirma que "el falso profeta es otro nombre para la bestia de la tierra en su nuevo rol; está vinculado con 'la imagen de la bestia', engañando a la gente a ponerse del lado de la trinidad satánica y a adorar a la bestia del mar (Ap 13,15-17)".[19] Jon Paulien asume la misma postura: el falso profeta en el libro del Apocalipsis no se refiere a un individuo específico, sino a un poder con características tanto políticas (se relaciona con la bestia

---

17 Ranko Stefanovic, *La revelación de Jesucristo* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009), 495.

18 "Los habitantes de la tierra" en el libro del Apocalipsis no hace referencia a toda la humanidad, sino a los opositores del pueblo de Dios. *Cf.* Hugo Cotro, "Los moradores de la tierra", *Revista Adventista* (noviembre de 2016): 11.

19 Stefanovic, *La revelación de Jesucristo*, 495.

que sube de la tierra) como religiosas (el título "falso profeta"; engaña a la gente para adorar a la bestia del mar).[20]

La interpretación tradicional adventista entiende que la bestia de la tierra, o el falso profeta, representa el poder político de los Estados Unidos de América y, más específicamente, su protestantismo apóstata, que persuadirá al mundo para adorar a la primera bestia de Apocalipsis 13.[21]

Conclusión

En conjunto, la obra de los falsos profetas en el Nuevo Testamento se caracteriza por su oposición activa a la verdad revelada, su uso deliberado del engaño y su pretensión de legitimidad espiritual. Sea en el contexto histórico de Israel (Lc 6,26), el sincretismo religioso de Barjesús (Hch 13,8) o la amenaza vinculada con el espíritu del anticristo (1 Jn 4,1-3), el falso profetismo adopta múltiples formas y estrategias, pero mantiene un mismo propósito: desviar de la fe verdadera y oponerse a la persona de Cristo.

Lejos de tratarse de una amenaza marginal, su accionar se relaciona con figuras escatológicas mayores, como el *anthrōpos tēs anomias* (2 Ts 2), lo que demuestra su relevancia teológica y su papel protagónico en el conflicto final. De forma acertada, al conocer la amplitud del ministerio fraudulento del profetismo espurio, el título "falso profeta" en el Apocalipsis es profundamente adecuado, señalando la máxima expresión simbólica y escatológica del término.

Así, el Nuevo Testamento no solo advierte de la existencia de los falsos profetas, sino que describe su accionar histórico, el impacto causado por ellos y su destino final en el marco del gran conflicto. Tal exposición se convierte en un llamado urgente a estar alerta para no ser atrapado por sus sofismas: en este panorama, la exhortación de los escritores bíblicos debe traducirse en una actitud de vigilancia doctrinal constante. Es necesaria

---

[20] Jon Paulien, *El Armagedón está a las puertas* (Barcelona: Safeliz, 2009), 81; Jon Paulien, *Las siete claves del Apocalipsis* (Montemorelos: Gema Editores, 2012), 123.

[21] Francis D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, vol. 7 (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1996), 888.

una adhesión inquebrantable a la persona de Cristo y una dependencia consciente del Espíritu Santo, quien actúa como garante de la verdad revelada, únicas salvaguardias ante las amenazas señaladas en los tiempos de creciente confusión espiritual.

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

John C. Peckham. *Dios con nosotros: una introducción a la teología adventista*. Vol. 1. Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2025. 352 pp. ISBN 978-631-305-211-0.

La obra que recibe este análisis es uno de los trabajos más amplios y recientes traducidos al español de John C. Peckham. El autor es profesor e investigador de teología y filosofía cristiana en el Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día de Andrews University, Michigan. También fue profesor en la Southwestern Adventist University, y sus competencias se vieron reflejadas en las condecoraciones recibidas y su prolífica pluma. Escribió varios libros publicados por las más prestigiosas editoras académicas de teología,[1] así como también artículos académicos[2] y de divulgación.[3]

A lo largo de su distinguida trayectoria, Peckham ha destacado por sus aportes a la teología sistemática, ya que ha sabido agrupar las creencias fundamentales del adventismo en torno al principio articulador de la doctrina de Dios, el centro mismo del estudio de la teología. En particular, este núcleo se encuentra direccionado al desarrollo de dos grandes temas, que también han sido extensamente tratados en sus trabajos previos:

---

1 John C. Peckham, *Why we pray* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2024); John C. Peckham, *Divine attributes* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021); John C. Peckham, *The doctrine of God* (Edimburgo: T&T Clark, 2019); John C. Peckham, *Theodicy of love* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018); John C. Peckham, *Canonical theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016); John C. Peckham, *The love of God* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015); John C. Peckham, *The concept of divine love in the context of the God-world-relationship*, Studies in Biblical Literature 159 (New York: Peter Lang, 2015).

2 *Cf.* John C. Peckham, "Classical theism and theological method: A critical inquiry", *Religions* 15, n.° 8 (2024): 1-17; John C. Peckham, "Cognitive dissonance and cosmic conflict: A rules of engagement framework for thinking about prayer, providence, and evil", *Andrews University Seminary Studies* 57, n.° 2 (2019): 353-370; John C. Peckham, "We must obey God rather than men: Jan Hus on the authority of Scripture in relation to Church and conscience", *Andrews University Seminary Studies* 54, n.° 1 (2016): 71-102.

3 *Cf.* John C. Peckham, "Ethics love? Morality and the meaning of divine love", *Andrews University Seminary Student Journal* 2, n.° 1 (primavera de 2016): 1–16; John C. Peckham, "Is Sola Scriptura self-defeating?: Addressing some prominent misunderstandings and objections", disponible en https://adventistreview.org/theology/teachings/doctrines-teachings/is-sola-scriptura-self-defeating/ (consultado el 13 de agosto de 2026); "Which way?: The way of the Lamb versus the dragon's way of power", disponible en https://adventistreview.org/theology/teachings/bible-study-teachings/which-way/ (consultado el 13 de agosto de 2026).

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

la expiación de Cristo y el gran conflicto. Estos conceptos han sido integrados con maestría, teniendo como resultado un trabajo extenso, que ACES ha publicado en dos volúmenes. La presente reseña se centra en el primero de ellos.[4] Estas obras son traducciones del libro *God with us*, publicado por Andrews University Press en 2025.[5]

Dios con nosotros está dividido en tres partes de diez capítulos cada una, donde se detallan la historia de la revelación de Dios, la Trinidad y el amor como principio divino, culminando con un excurso temático. Al final de la obra se encuentran las notas de cada capítulo realizadas por el autor.

La tesis presentada a lo largo de ambos volúmenes afirma: "¿Cuál es el centro de la teología? ¡Dios! Y ¿cuál es el carácter de Dios? El amor. Y ¿qué es el amor si no es relacional?" (p. 11). El autor deja en claro que discrepa de quienes pretenden divorciar la relación de Dios y el hombre con la teología, y demuestra que ambas facetas son las dos caras de la misma moneda (p. 11).

La primera parte consta de tres capítulos. El capítulo inicial comprende un resumen de la trama veterotestamentaria —desde la creación y la caída hasta el retorno del exilio—, donde queda expuesta la trama de fondo salpicada por la promesa del Mesías (pp. 24-48). El cumplimiento de esta profecía abre la narración del segundo capítulo, donde se condensa la sinopsis de los Evangelios, el progreso de la iglesia primitiva en Hechos y la esperanza del regreso de Cristo (pp. 49-80). El capítulo de cierre de esta porción expone las críticas a la fiabilidad de las Escrituras, respondidas con una serie de argumentos a favor de la existencia de Dios y la resurrección de Cristo (pp. 81-107). Sin embargo, es notable la aclaración de que estas evidencias no valen *per se* sin la aceptación del Espíritu: "Más allá de los testimonios ya presentados, el testimonio más importante es el del Espíritu Santo, que autentica la Biblia como la palabra de Dios" (p. 106).

---

4 John C. Peckham, *Dios con nosotros: una introducción a la teología adventista*, vol. 2 (Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2025).

5 John C. Peckham, *God with us* (Barrien Springs, MI: Andrews Unversity Press, 2025).

Una vez analizadas las Escrituras, en las cuales debe basarse la teología, es necesario introducirse por medio de ella al sistema de Dios para entenderlo, por lo que el concepto explorado en la segunda parte es la Trinidad. Como inicio lógico, el objeto de estudio del primer capítulo es la persona del Hijo revelado en la carne. El autor presenta un repaso de su vida, obra, persona y naturaleza, debido a que estas últimas han suscitado debates intensos en la cristiandad (pp. 110-140). Como si fuera poco, el siguiente capítulo trata la intrincada cuestión del Espíritu. Peckham señala que la presencia de este miembro de la Deidad ha generado incógnitas por su personalidad y relación con la Trinidad (pp. 141-161). Para terminar de zanjar tales dilemas, el último capítulo explora en conjunto el sistema de un único Dios en tres personas distintas, unidas por una relación eterna de amor, el principio base de su naturaleza (pp. 162-182).

Por último, la parte tres se titula "El Dios que está por nosotros: que ama, provee y revela", y abarca los cuatro capítulos finales, elaborando un análisis de las creencias fundamentales restantes, que se extiende al segundo tomo. Así, el primer capítulo muestra a un Dios sensible que sufre junto con su pueblo, por lo que, en un acto de infinita misericordia condescendiente, le extendió el pacto como la forma de restablecer la relación rota desde el Edén (pp. 184-208). A su vez, como ser omnipresente, Dios desea morar con los suyos por medio del ministerio del santuario celestial, así como desea compartir su omnisapiencia con las profecías reveladas. Y, si bien sus designios son siempre para bien, la decisión final sobre la salvación o perdición está en manos de cada uno, sin determinismo estricto (pp. 209-232). Así como es el Creador trascendente, también es un Dios amoroso e inmanente, que desea ser conocido por sus criaturas y restaurarlas. Ahora bien, en el marco del conflicto cósmico, es Dios quien provee el bien a sus criaturas, y son estas quienes causan el mal al utilizar su libertad de una forma incorrecta (pp. 233-264). La disputa con Satanás no es una cuestión de poder, sino que hay reglas de juego. Sin embargo, finalmente, Dios triunfará sobre el mal.

Para terminar de conectar los puntos principales desarrollados hasta aquí, el último capítulo amplía la dinámica de la revelación especial, recordando que sus fuentes base son la Palabra de Dios y el mismo Cristo

revelado en carne, logrando un diálogo armonioso con las secciones previas (pp. 265-297).

En síntesis, se trata de un trabajo muy bien estructurado, donde se ve establecido, más que una introducción a la teología adventista, el embrión de una sistemática adventista centrada en la doctrina de Dios. Más allá del desarrollo mismo de la tesis, debe reconocerse que posee recursos adicionales interesantes, tales como los códigos QR y la presentación de las teorías en pugna desarrolladas en los puntos controversiales. Además, su excurso presenta los principios clave para estudiar la Biblia y hacer teología, revelados por Jesús en el camino a Emaús (pp. 298-308).

Es importante destacar que la bibliografía al final del libro presenta una selección de obras de referencia relacionadas con las temáticas tan diversas abordadas en este compacto material. Por último, las preguntas para reflexionar al final de cada capítulo brindan un enfoque práctico que va llevando al lector a una interiorización de los temas presentados.

Por todo lo expuesto, considero que este libro es totalmente recomendable para todo aquel que desee aproximarse al sistema de las creencias de los adventistas del séptimo día, por no decir que debería ser una lectura obligada para todos los estudiantes de teología, pastores y administradores de la Iglesia adventista. Sin embargo, no se limita solo a este grupo, sino que su exposición es lo suficientemente clara como para ser comprensible para un público amplio que no necesariamente esté involucrado a fondo con cuestiones teológicas profundas. En la próxima edición presentaré la reseña correspondiente al tomo II para completar una visión integradora de la obra.

Roy Jacobi
Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
roy.jacobi@uap.edu.ar

Finley, Mark. *Guía actual para entender el santuario*. Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2023. 127 pp. ISBN 978-987-9798-950-2.

La publicación de esta obra pone de manifiesto un tema central, en particular, dentro de la teología adventista, al exponer el propósito del santuario mucho más allá de lo figurativo, con un desarrollo cristocéntrico y escatológico. Está presentada por Mark Finley, quien, con su lenguaje ameno y con sencillez, lleva a una comprensión más amplia sobre este tema.

Finley estudió teología en el Atlantic Union College, en South Lancaster, Massachusetts. Fue director y orador de *It Is Written*. Es reconocido por sus grandes campañas evangelísticas, siendo el primero en realizar una serie evangelística vía satélite. También fue uno de los nueve vicepresidentes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Es autor con una amplia trayectoria y numerosos títulos publicados a lo largo de los años.

Por medio de esta obra, el autor propone mostrar que el santuario constituye un mensaje central para los tiempos finales, destacando el perdón, la restauración y la oportunidad que se ofrecen a través del sacrificio expiatorio del gran Cordero, nuestro Salvador Jesucristo.

A lo largo de los capítulos, desarrolla el significado de cada una de sus partes, así como su relevancia en la escatología. De este modo, utiliza cada elemento del santuario terrenal para evidenciar un significado superior, empleando una tipología que se extiende hasta la obra de Jesús en el santuario celestial.

Este libro es una edición en español, revisada, de la primera versión en inglés, publicada por la Pacific Press Publishing Association.[1] El autor organiza su libro en diez capítulos, en los que aborda las diferentes realidades escatológicas en Cristo y el santuario terrenal. Desarrolla a lo largo de la obra una profunda reflexión teológica acerca del santuario y su relevancia dentro del plan de salvación. Desde las primeras páginas, presenta al santuario no simplemente como una estructura religiosa del

[1] Mark Finley, *Understanding the sanctuary* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 2022).

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons: Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

antiguo Israel, sino como la manifestación concreta del deseo divino de habitar en medio de su pueblo (pp. 7-17). En este marco, el problema central que atraviesa toda la narrativa es el pecado y la ruptura que este produce entre Dios y la humanidad. A partir de la caída en el Edén, el autor muestra cómo el sistema sacrificial comienza a revelar progresivamente la solución divina al conflicto humano, interpretando incluso las túnicas de pieles dadas a Adán y Eva como una primera alusión a la muerte sustitutiva (pp. 19-33).

En el desarrollo de la obra, cada elemento del santuario adquiere un significado profundamente cristológico. Los sacrificios, el ministerio sacerdotal, el derramamiento de sangre y los servicios diarios son presentados como sombras que apuntan a la obra redentora de Jesucristo (pp. 35-45). En particular, el autor enfatiza que el verdadero centro del santuario es Cristo mismo, identificado como el Cordero sacrificial que carga sobre sí el pecado de la humanidad (p. 47). Desde esta perspectiva, la cruz no aparece únicamente como un evento histórico, sino como el cumplimiento de todo el sistema simbólico veterotestamentario (pp. 48-55).

Asimismo, la obra dedica especial atención al ministerio celestial de Cristo, donde desarrolla la idea de que la obra de salvación no concluyó en la cruz, sino que continúa en el santuario celestial mediante la intercesión del verdadero sumo sacerdote, Jesucristo. En este sentido, relaciona las experiencias humanas de sufrimiento, tentación y culpa con la capacidad de Cristo para comprender plenamente a la humanidad, debido a que él mismo experimentó el dolor y la tentación. Esta dimensión pastoral atraviesa constantemente el libro, mostrando un Cristo cercano y activo en favor de los creyentes (pp. 58-66).

Otro de los ejes importantes de la obra es el tema del juicio y la erradicación definitiva del pecado. El autor conecta las fiestas y ceremonias del santuario terrenal con el juicio final y el cierre del conflicto cósmico entre el bien y el mal (pp. 69-76). Especialmente significativo resulta el análisis del día de la expiación, entendido como una representación profética de la purificación final del pecado y de la restauración definitiva del universo. En este contexto, también reflexiona sobre la responsabilidad humana

frente al rechazo de la gracia divina y las consecuencias finales del pecado persistente (pp. 77-79).

A medida que avanza el libro, el lector encuentra una constante insistencia en que el santuario revela no solo la justicia de Dios, sino también su misericordia (pp. 81-90). El problema del pecado no es tratado meramente desde una perspectiva legal, sino también relacional y existencial. Por ello, el autor sostiene que el propósito divino no consiste únicamente en perdonar al ser humano, sino en liberarlo completamente tanto de la condenación como del dominio del pecado (pp. 93-102).

Hacia el final de la obra, el énfasis se desplaza hacia la consumación del plan de salvación. El santuario celestial aparece entonces como el escenario donde culminará definitivamente la obra redentora de Cristo. La ley divina, particularmente expresada en los diez mandamientos, es presentada como una expresión del carácter de Dios y como una realidad que él desea escribir en el corazón humano (pp. 105-114). Finalmente, el autor concluye proyectando la esperanza del regreso de Cristo y la erradicación total del pecado, momento en el cual el conflicto iniciado en el Edén llegará a su fin y Dios restaurará plenamente su creación (pp. 117-127).

El autor, desde un tono pastoral y ameno, aborda el tema del santuario no tanto desde una sistematización académica rigurosa, sino principalmente desde una interpretación cristológica y escatológica centrada en Jesucristo. Esto convierte a la obra en una lectura accesible para cualquier lector, ya que los conceptos desarrollados son explicados de manera clara y comprensible. No obstante, en algunos momentos puede percibirse cierta tendencia a la alegorización de determinados elementos del santuario, lo cual posiblemente deje al lector con el deseo de profundizar aún más por cuenta propia en algunos aspectos teológicos.

Al considerar la obra en su conjunto, puede apreciarse una perspectiva del santuario terrenal enfocada especialmente en la salvación y la intercesión de Cristo. A lo largo del libro, el autor procura demostrar que el mensaje del santuario trasciende el contexto histórico del pueblo de Israel, presentando principios y conceptos relevantes para comprender el significado espiritual de cada aspecto del tabernáculo terrenal.

El libro combina elementos doctrinales, pastorales y devocionales que permiten al lector no solo comprender mejor la temática del santuario, sino también reflexionar sobre la obra redentora de Cristo en favor de la humanidad. La obra resulta recomendable, en especial, para lectores interesados en la teología bíblica, la doctrina del santuario y la comprensión del ministerio sacerdotal de Jesucristo dentro del marco del gran conflicto.

Thomas Dario Pedrozo
Universidad Adventista del Plata
Libertador San Martín, Argentina
thomas.pedrozo@uap.edu.ar