

## RESUMEN

**“La influencia de las presuposiciones ontológicas en la doctrina del juicio final”**— El concepto de un juicio final que incluye a creyentes y no creyentes, ha sido parte integral del pensamiento cristiano desde sus inicios. Sin embargo, hay un amplio espectro de posturas con relación a la naturaleza del juicio (tiempo y lugar), sus participantes y su propósito. Las expresiones doctrinales del juicio final se han basado frecuentemente en la interpretación de las presuposiciones ontológicas enraizadas en el ámbito filosófico. El presente estudio tiene como objetivo trazar históricamente los fundamentos y presupuestos filosóficos de la doctrina del juicio en pensadores representativos a través de la historia. El artículo muestra cómo las presuposiciones ontológicas de Parménides y Platón influyeron en las expresiones doctrinales del juicio y de qué forma el adventismo se aparta de esa tendencia al asumir una interpretación bíblica de esas presuposiciones.

**Palabras clave:** juicio, presuposiciones ontológicas, filosofía griega, doctrinas, adventismo

## ABSTRACT

**“The Influence of Ontological presuppositions on the Doctrine of the Last Judgment”**— The concept of a final judgment that includes believers and unbelievers has been an integral part of Christian thought since its inception. However, there is a wide spectrum of positions regarding the nature of the judgment (time and place), its participants and its purpose. Doctrinal expressions of the last judgment have often been based on the interpretation of ontological presuppositions rooted in the philosophical realm. The present study aims to trace historically the foundations and philosophical presuppositions of the doctrine of judgment in representative thinkers throughout history. The article shows how the ontological presuppositions of Parmenides and Plato influenced the doctrinal expressions of the judgment and how Adventism departs from that tendency by assuming a biblical interpretation of those presuppositions.

**Keywords:** judgment, ontological presuppositions, Greek philosophy, doctrines, Adventism

## LA INFLUENCIA DE LAS PRESUPOSICIONES ONTOLÓGICAS EN LA DOCTRINA DEL JUICIO FINAL

*Miguel Patiño Hernández*

### Introducción

El concepto de un juicio final<sup>1</sup> que incluye a creyentes y no creyentes, ha sido parte integral del pensamiento cristiano desde sus inicios.<sup>2</sup> Sin embargo, es importante destacar el amplio espectro de posturas con relación a la naturaleza del juicio (tiempo y lugar), sus participantes y su propósito. Estas posturas, en su intento por articular y fundamentar el juicio final bíblicamente, han generado una creciente insatisfacción y divergencia en el diálogo teológico.<sup>3</sup> Las expresiones doctrinales del juicio final han tenido la tendencia en su construcción a utilizar como fundamento la interpretación de las presuposiciones ontológicas enraizadas en el ámbito filosófico.<sup>4</sup>

---

1. En el presente documento, el término “juicio final” se refiere a la enseñanza bíblica del juicio que tiene lugar al final de la historia humana. La clarificación tiene cabida debido a la existencia de juicios previos presentados en la Escritura tales como el diluvio, Sodoma y Gomorra, etc. Como resultado del juicio final, el destino de toda criatura queda determinado. Aun cuando algunas tradiciones cristianas y teólogos definen el juicio final como un evento único que acontece al momento de la segunda venida y otros lo definen como un proceso con diferentes fases, este estudio emplea este término teológico en un sentido general. En otras palabras, el juicio final incluye todas las fases finales en la historia de este mundo a menos que se especifique lo contrario.

2. Gregg R. Allison, *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine; A Companion to Wayne Grudem's Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 702. Gregg R. Allison subraya el surgimiento del (a) universalismo, (b) la mortalidad condicional y (c) el aniquilacionismo como parte de las posturas divergentes de la era moderna que han desafiado las posturas consensuadas históricamente. *Ibíd.*

3. De acuerdo a Jerry L. Walls, los diálogos teológicos que giran en torno a la escatología son cada vez más numerosos, particularmente en el siglo actual. Jerry L. Walls, “Introduction”, en *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Walls (Oxford: Oxford University Press, 2008), 11.

4. Miguel Patiño, “The Divine Judgment and the Role of Angels Based on the Ontology of God: An Evaluation of Two Conflicting Models” (PhD diss., Adventist International Institute of Advanced Studies, 2019), 81-126.

Raúl Kerbs atinadamente ha señalado que la mente trabaja de manera anticipatoria y sistemática, construyendo el entendimiento de Dios, el mundo y el hombre como parte de una realidad más abarcadora y general.<sup>5</sup> Siendo que las expresiones sobre un tópico doctrinal en particular (el juicio final en este caso) tienden a ser la parte visible del andamiaje de una tradición o individuo,<sup>6</sup> se considera necesario analizar y describir la relación entre las partes que conforman el sistema teológico del que es parte, con un énfasis específico en las presuposiciones ontológicas que, a su vez, son incorporadas y asumidas, ya sea de manera implícita o explícita en el sistema. Ante esta insatisfacción en relación con la expresión de la doctrina del juicio final es necesario preguntarse: ¿Cuáles son las presuposiciones ontológicas sobre las cuales la tradición cristiana ha elaborado la doctrina del juicio final? ¿Son esas presuposiciones de origen bíblico?

El presente estudio tiene como objetivo trazar históricamente los fundamentos y presupuestos filosóficos de la doctrina del juicio en pensadores representativos desde la era precristiana hasta el siglo XX. Esto implica una tarea de deconstrucción. En este trabajo, “deconstrucción es el procedimiento necesario para abrirse paso por entre la maraña de ideas producidas por siglos de construcciones teológicas”, yendo “de vuelta al fundamento provisto por la revelación divina”.<sup>7</sup> Para lograr este objetivo, se describe el entendimiento previo a la era cristiana del juicio posterior a la muerte. Se tiene como punto de partida la expresión del concepto de juicio en Platón. La descripción de este evento escatológico en la teología clásica durante el cristianismo abarca las posturas de Agustín y Tomás de Aquino; Juan Calvino representa a los reformadores, Louis Berkhof a la ortodoxia protestante y Elena G. de White al adventismo y el paradigma espacio-temporal.

---

5. Raúl Kerbs, *El problema de la identidad bíblica del cristianismo: Las presuposiciones filosóficas de la teología cristiana, desde los presocráticos al protestantismo* (Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2014), 32-33. La mente humana construye sobre una serie de ideas generales previas las cuales a su vez asumen el concepto de una realidad más amplia (ontología, epistemología y metafísica).

6. Timothy Watson define sistema como un todo de partes articuladas. Véase Timothy Watson, “The Meaning and Function of System in Theology” (PhD diss., Andrews University, 2012), 85.

7. Fernando L. Canale “Deconstrucción y teología: Una propuesta metodológica”, *DavarLogos* 1, no. 1 (2002): 9.

## Platón: Minos, Radamantis y Éaco

Con el fin de abarcar de manera sucinta la expresión platónica del juicio, esta sección describe la influencia de Parménides en el pensamiento de Platón, así como sus presupuestos ontológicos y antropológicos. Los filósofos griegos propusieron un cambio significativo en las concepciones metafísicas y ontológicas del universo. Henri Frankfort sugiere que la era presocrática fue mayormente mitológica con percepciones e ideas muy limitadas que mostraban valor solamente en el contexto de una civilización dada.<sup>8</sup> La propuesta filosófica griega se fundamentó en la razón.<sup>9</sup> Esto resulta relevante ya que, como R. T. Mullins lo expresa, la manera en que se concibe la eternidad de Dios repercute en su totalidad en la forma general en que se articula la teología y la práctica;<sup>10</sup> esto incluye, como en el caso del presente estudio, el concepto del juicio final.

La expresión del juicio en Platón fue fundamentada en las presuposiciones propuestas por Parménides, quien es considerado como el primer filósofo griego que provee una interpretación de la ontología.<sup>11</sup> La trascendencia de la propuesta de Parménides y sus seguidores radica en que, a partir de ellos, los presupuestos básicos de cualquier

---

8. Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (New York: Harper & Row, 1948), 4.

9. Uno de los iniciadores de la transición de la mitología hacia la filosofía es Tales de Mileto. Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Book One* (Garden City, NY: Image, 1985), 24. A su vez, Kerbs demuestra que los filósofos griegos utilizaron la razón como un vehículo para remplazar las explicaciones mitológicas previas con respecto a las preguntas humanas. “[La filosofía] no sólo reemplazó la visión mitológica de las cosas por una racional, sino que, además, comenzó a estudiar en forma explícita temáticas relacionadas con las presuposiciones implícitas en el funcionamiento de la mente, sólo que las estudió como realidades o cosas, no como presuposiciones para poder pensar y hablar de las cosas. Por ejemplo, la filosofía comenzó a ocuparse en forma explícita del ser, pero lo estudió sólo como una realidad, no como una idea o interpretación previa que la mente necesita para poder funcionar... Aunque estudiaron estos temas en forma explícita, su interpretación de las presuposiciones básicas de la mente quedó implícita”. Kerbs, *El problema de la identidad*, 48. Véase también, *ibíd.*, 69-80.

10. R. T. Mullins, *The End of the Timeless God* (Oxford: Oxford University Press, 2016), x.

11. Fernando L. Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 10 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 35n3. Véase también *ibíd.*, 76-85. Keimpe Algra, “The Beginnings of Cosmology”, en *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 49.

argumento racional fueron construidos sobre su modelo, permaneciendo este sin ser cuestionado y como el único viable para la cultura grecorromana, y sus pensadores así como para el cristianismo en general.<sup>12</sup> De acuerdo a Parménides, los *signos* o *señales* de *lo que es* (ontología) son la inmutabilidad (lo cual implica atemporalidad), lo imperecedero, lo no creado, lo incambiable,<sup>13</sup> un todo sin partes, aquello que *es uno* y continuo a la vez, inquebrantable y por lo tanto completo.<sup>14</sup> El uso de la *vía negativa* se convirtió en el procedimiento para formular el conocimiento (epistemología) de una forma atemporal, fundamentándose en que *el ser* (ontología) es algo real pero inmaterial, no creado e incambiable, lo que resulta en un rechazo de todo aquello que se percibe mediante los sentidos que solo “miran” algo que cambia de manera continua y temporal.<sup>15</sup>

William Kneale adecuadamente señala la adopción de la presuposición atemporal del ser en Platón, que incorpora la noción de un modo de existencia que no permite distinción entre el pasado, el presente y el futuro y aplica esa noción a lo que Platón denomina *formas* o *ideas*<sup>16</sup> en su obra *Timeo*.<sup>17</sup> Para elaborar su cosmología, Platón introdujo al *demiurgo* o *artesano* quien creó el ámbito material acorde al *modelo eterno* que contempló, admiró y se propuso duplicar.<sup>18</sup> En ese ámbito eterno e inmaterial, no existe un antes o un después según Platón, la realidad es expresada como algo que *es* y que por lo tanto

12. Kerbs, *El problema de la identidad*, 48-49. Para un análisis de la ontología, epistemología y el principio de articulación en Parménides, véase Roy E. Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology: An Evaluation of Current Interpretations and a Proposal*, Adventist Theological Society Dissertation Series 11 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 2019), 62-64.

13. G. S. Kirk, J. E. Raven y Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2da ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 241-254.

14. Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy* (London: Penguin, 1987), 140.

15. Kirk, Raven y Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 247-248; Kerbs, *El problema de la identidad*, 76-80.

16. William C. Kneale, “Eternity”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, 2da ed. (Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2006), 3:357.

17. Plato, *Timaeus* (trad. Taylor). Esta duplicación de la realidad, que diferencia entre lo temporal y atemporal, se convirtió en la presuposición de la realidad en el pensamiento occidental y continuó hasta ser cuestionada por Martin Heidegger en el siglo XX. Martin Heidegger, “The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics”, en *Identity and Difference*, ed. Joan Sambaugh (New York: Harper & Row, 1969). Véase también Canale, “Deconstrucción y teología”, 1-12; Kerbs, *El problema de la identidad*, 79-80.

18. Plato, *Timaeus* 28a-29b.

nunca *fue* ni tampoco *será* puesto que cualquier clase de cambio no puede ser parte de ese modelo eterno. En consecuencia, solo la razón y el alma, la cual es inmortal, pueden entender y percibir aquello que es eterno.<sup>19</sup> La duplicación de la realidad en el concepto platónico también repercute en su expresión antropológica, donde el alma es considerada como inmortal, pre-existente, y que ha contemplado el ámbito superior antes del nacimiento.<sup>20</sup>

Platón expresa el concepto de juicio y lo que sucede al alma después de la muerte en su obra *Fedro*, que llegó a tener una notoria influencia en los siglos posteriores. Platón explica el viaje del alma en el ámbito de las ideas como el de un carruaje (alma) siendo tirado por dos caballos alados y un jinete.<sup>21</sup> Cuando el alma no puede controlar sus pasiones, cae en un cuerpo mortal (prisión)<sup>22</sup> entrando así al ámbito imperfecto de la materialidad. Aquella alma que contempló la verdad más de cerca, y sin haberse distraído por las pasiones, se encarna en la jerarquía más alta.<sup>23</sup> Al concluir el período de prueba del alma durante la encarnación en el mundo material, las almas que no fueron capaces de vivir de acuerdo al estándar marcado y vivieron injustamente, son enviadas de regreso a otro cuerpo. Este cuerpo es el de una mujer (segunda encarnación), en donde vive una segundo período de prueba. En caso de continuar fallando en el estado de prueba, el alma continúa ese camino descendente de encarnaciones en animales como pájaros y criaturas acuíferas.<sup>24</sup> Surge una pregunta natural: ¿qué es lo que determina la rectitud del alma para ascender o descender en los

---

19. *Ibíd.*, 37c-38d.

20. Plato, *Republic* 517b-c (trad. Grube). El cuerpo físico es mortal y disoluble, por lo tanto es inferior. Para una explicación sobre el contraste entre el cuerpo y el alma, véase Plato, *Phaedo*, 75b-c; 80c-d (trad. Gallop).

21. Plato, *Timaeus* 69c-71a. De acuerdo a esta manera de expresar el viaje, el jinete representa la razón y los caballos son aquellas pasiones que la razón debe mantener bajo control. El carruaje es el alma en su conjunto que viaja de manera ascendente contemplando las ideas de la justicia, la sabiduría, la bondad, la belleza, entre otras, las cuales son divinas. Está más allá del propósito de este espacio el determinar la intención literaria o estilo de Platón al considerar el juicio posterior a la muerte. Cualquiera sea el caso, su influencia es digna de resaltar por la manera en que continuó repercutiendo en los siglos subsiguientes.

22. Plato, *Phaedrus* 246a-253e (trad. Jowett).

23. *Ibíd.*, 250c; Plato, *Phaedo*, 66b-c. En Platón, la encarnaciones jerárquicas tienen en lo más alto a los filósofos, artistas y músicos. Los tiranos ocupan el noveno grado; entre las jerarquías intermedias se encuentran reyes, guerreros, políticos, economistas, etc.

24. Plato, *Phaedrus* 248a-d.

diferentes estados de encarnación? ¿Por cuánto tiempo este ciclo de encarnación debe continuar?

De acuerdo a Platón, un *tribunal* es el que determina el destino del difunto. El tribunal se encuentra compuesto de tres jueces: Minos, Radamantis (ambos de Asia) y Éaco de Europa.<sup>25</sup> Tras considerar las evidencias, se emite el veredicto que envía al alma que vivió de manera recta al lugar conocido como la *Isla de los bienaventurados*, y los que no vivieron justamente al *Tártaro*.<sup>26</sup> Según Platón, todas las almas que cayeron al mundo material deben seguir un ciclo de encarnaciones de diez mil años antes de que el alma regrese al lugar de donde provino, esto con el fin de que el alma vuelva a regenerar las alas perdidas en la caída. La excepción es el filósofo que puede adquirir las alas en el tercer ciclo de mil años.<sup>27</sup> El castigo o la recompensa de cada alma se determina en el juicio;<sup>28</sup> el castigo es sumamente severo y doloroso, y se describe como un tiempo sin fin en el inframundo.<sup>29</sup>

Las presuposiciones ontológicas y antropológicas de la filosofía griega, dieron cabida a una serie de nociones como la inmortalidad del alma, el dualismo antropológico y el concepto de atemporalidad. La atemporalidad se convirtió en un factor determinante para describir estos conceptos. Estas ideas tuvieron una gran influencia en la expresión del pensamiento del cristianismo de los primeros siglos,<sup>30</sup> como se considera en la siguiente sección.<sup>31</sup>

### Agustín y Tomás de Aquino

Con el fin de considerar el entendimiento de la doctrina del juicio final en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, esta sección describe inicialmente la expresión de la doctrina de Dios (teología propiamente dicha) y las presuposiciones ontológicas de estos dos influyentes

25. De los tres, Minos es el que toma la decisión final. Plato, *Gorgias* 523-524 (trad. Cope).

26. Plato, *Timaeus* 90e-92c.

27. Plato, *Phaedrus* 248-249.

28. Plato, *Gorgias* 523-524.

29. Plato, *Phaedrus* 249a.

30. Justo L. González, *The History of Theological Education* (Nashville: Abingdon, 2015), 1-3. Kerbs, *El problema de la identidad*, 303-363.

31. Para un estudio sobre el concepto de juicio de los padres anteniceos y nicenos véase, Patiño, "The Divine Judgment", 94-100; Sergio Celis, "Divine Governance and Judgment in History and in the Context of the Seventh-day Adventist Perspective of the Cosmic Conflict" (PhD diss., Adventist International Institute of Advanced Studies, 2017), 45-66.

teólogos del cristianismo. Agustín abiertamente declara el reconocimiento de la influencia de las obras de Platón en su vida, regocijándose de haber encontrado estas obras filosóficas antes que las Sagradas Escrituras.<sup>32</sup> Al referirse a Dios lo describe como la esencia absoluta e incambiable,<sup>33</sup> declarando que Dios es eterno en el sentido de atemporal; es decir, Dios no tiene relación con el tiempo, siendo todo para él un continuo presente.<sup>34</sup> En concordancia con la teología clásica,<sup>35</sup> define a Dios como quien no puede ser afectado por las criaturas (impasible),<sup>36</sup> incambiable y aespacial,<sup>37</sup> serie de características o atributos que se hacen eco de las filosofías de Parménides y Platón.<sup>38</sup>

32. Agustín expresa este reconocimiento en Augustine, *The Confessions* 7.20.26 y 8.2.3-5 (NPNF<sup>1</sup>, trad. Pilkington).

33. Augustine, *On the Trinity* 5.2.3 (NPNF<sup>1</sup>, trad. Haddan).

34. Agustín afirma que en el Eterno nada desaparece sin que *el todo* está presente. *Ibíd.*, 11.9.13. Es importante destacar que en la misma obra asienta que Dios es el Creador del tiempo en quien radica la excelencia de una eternidad siempre presente. *Ibíd.*, 11.13.16. Véase también Augustine, *The City of God* 11.6 (NPNF<sup>1</sup>, trad. Dods). Al analizar la hermenéutica de Agustín, John P. Galvin declara que es posible entender las expresiones de este teólogo católico siempre y cuando se tenga en claro su trasfondo neoplatónico, que llegó a ser muy influyente en los siglos posteriores. John P. Galvin, “Systematic Theology: Task and Methods”, en *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, ed. Francis S. Fiorenza y John P. Galvin (Minneapolis: Fortress, 2011), 9. Para Agustín, lo temporal —aquello que tiene relación con el tiempo— debe ser entendido a la luz de lo atemporal y trascendente; en otras palabras, la eternidad (atemporalidad) debe tener primacía sobre lo material (temporal). *Ibíd.*, 10.

35. De acuerdo a Veli-Matti Kärkkäinen, el teísmo clásico representa el esfuerzo de sistematizar, con la ayuda de razonamiento filosófico, la enseñanza bíblica de Dios. El teísmo clásico se enfoca en los siguientes atributos divinos: actualidad pura, inmutabilidad, impassibilidad, atemporalidad, simplicidad, necesidad y omnipotencia. Veli-Matti Kärkkäinen, *The Doctrine of God: A Global Introduction* (Grand Rapids: Baker, 2004), 53-54.

36. Augustine, *The Confessions* 1.4.4. La impassibilidad divina tiene un papel determinante en el contexto de la salvación, ya que convierte a Dios en la única causa que puede actuar; por tanto, sus decisiones no pueden ser afectadas por las decisiones de las criaturas y ni siquiera por la presciencia divina de las mismas. Para un estudio del debate actual sobre la impassibilidad divina, véase John C. Peckham, *The Doctrine of God: Introducing the Big Questions* (New York: T&T Clark, 2019), 27-68.

37. El término “aespacial” se refiere a aquello que carece de espacialidad. Esta falta de espacialidad en el concepto de Dios en Agustín se puede entender al considerar la simplicidad divina. En otras palabras, Dios es sin cuerpo ni partes tal como se explica en Augustine, *On the Trinity* 6.6.8.

38. Jaroslav Pelikan considera que Agustín encontró en el neoplatonismo el mejor marco para expresar sus ideas y desarrollar su pensamiento al referirse



El entendimiento ontológico de Agustín, reguló la forma de ver las doctrinas incluyendo la del juicio final. Este juicio, de acuerdo a Agustín, tiene el propósito de ejecutar aquello que Dios ha determinado en su soberana voluntad. En consecuencia, la acción de juzgar es meramente la separación de lo bueno y lo malo, no es un proceso judicial.<sup>39</sup> El juicio final es de una naturaleza mayormente determinista, donde el preconocimiento de Dios ha establecido en la eternidad (atemporal) todo aquello que ocurrirá por necesidad.<sup>40</sup> Esta determinación incluye a todas las criaturas, cuyas obras no pueden cambiar o afectar los decretos eternos (atemporales) divinos.<sup>41</sup> Por lo tanto, en Agustín, los conceptos de predestinación y juicio están estrechamente relacionados, siendo todo ordenado en el secreto y justo juicio de Dios.<sup>42</sup> Este constructo teológico, también conocido como *doble predestinación*,<sup>43</sup> llegó a ser fundamental e influyente en el pensamiento de Tomás de Aquino, Juan Wiclef, Martín Lutero y Calvino, entre otros. El pensamiento del primero de estos es considerado a continuación.

La metafísica de Tomás de Aquino, uno de los teólogos más influyentes de la Edad Media y los tiempos posteriores,<sup>44</sup> se encuentra

---

a Dios. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 296-297. Horton Davies agrega, además, que el maniqueísmo también jugó un papel influyente en el pensamiento de Agustín. Horton Davies, *The Vigilant God: Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth* (New York: Lang, 1992), 31.

39. Augustine, *The City of God* 20.24.

40. Agustín considera que Dios ya ha llevado a cabo todas aquellas cosas que suceden en el cielo y en la tierra; esto sucede por determinación de acuerdo a su soberana voluntad. Esto se refiere no solo a las cosas pasadas o presentes, sino también a aquellas que sucederán en el futuro, puesto que estos eventos han sido preparados desde la eternidad en su voluntad incambiable y por lo tanto inevitablemente sucederán. *Ibid.*, 22.2.

41. Agustín explica que Dios, en su preconocimiento y decreto eterno, miró de antemano todas las cosas y no estaba en ignorancia respecto a la caída del hombre. *Ibid.*, 14.11.

42. *Ibid.*, 12.27.

43. *Doble predestinación* se refiere a la creencia que considera que Dios ha predestinado a los que serán salvos y también a los que serán condenados en su decreto eterno. La influencia de Agustín es evidente en este tópico, ya sea de manera directa o a través de la interpretación de sus escritos durante el escolasticismo (neogustinismo) como lo afirma Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 3, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 277.

44. Justo L. González afirma que Tomás de Aquino es uno de los más grandes

claramente basada en Aristóteles; también incluye elementos neoplatónicos y la influencia de Agustín.<sup>45</sup> Para Tomás, Dios es la primera causa de todo en cuyo ser no existe distinción entre esencia y existencia.<sup>46</sup> En la misma línea de Agustín y el teísmo clásico, Tomás define a Dios como eterno (atemporal), en donde eternidad implica la ausencia de movimiento lineal de eventos. No existe el antes y el después ya que aquello que es completamente inmutable no tiene sucesión y por lo tanto no tiene principio ni final. En consecuencia, la eternidad es un todo simultáneo.<sup>47</sup> Estas expresiones conllevan el entendimiento del ser divino (ontología) como inmutable,<sup>48</sup> impassible<sup>49</sup> y simple.<sup>50</sup> La omnisciencia divina es articulada a través del conocimiento exhaustivo que Dios tiene de todo lo existe por medio de las *formas*

---

teólogos de la cristiandad. Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano: Desde Agustín hasta la Reforma Protestante*, vol. 2 (Nashville: Caribe, 1971), 271-272. La canonización de Tomás tuvo lugar en 1323 y es considerado, desde entonces, como uno de los teólogos más destacados en la historia. Según Brian Davies, el está solo por debajo de san Pablo y Agustín. Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon, 1992), vii-20. Véase Christopher Shields y Robert Pasnau, *The Philosophy of Aquinas*, 2da ed. (New York: Oxford University Press, 2016), 1-25.

45. Para un estudio más detallado sobre la metafísica de Tomás de Aquino, véase John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy 47 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007). Véase también Graf, *The Principle of Articulation in Adventist Theology*, 77-89.

46. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, trad. Armand A. Maurer, 2da ed. rev. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968), 9-10.

47. Thomas Aquinas, *Summa Theologica (ST)* (trad. Fathers of the English Dominican Province) I.c10.a1. Cabe clarificar que Tomás de Aquino distingue entre eternidad (atemporalidad), temporalidad, y lo que él llama *evo o eviternidad*. Tomás define la última como aquella que difiere del tiempo y de la eternidad, como lo que puede existir entre ambos. El evo tiene principio, pero no tiene fin. El tiempo tiene principio y fin, mientras que la eternidad no posee ni principio ni fin. *Ibid.*, I.c10.a5. El evo es donde los ángeles se mueven de acuerdo a Tomás. Véase también Herbert McCabe, "Eternity", en *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, ed. Philip McCosker y Denys Turner (New York: Cambridge University Press, 2016).

48. *ST*, I.c10.a2.

49. *Ibid.*, I.c25.a3.

50. De acuerdo a Tomás de Aquino, Dios no tiene cuerpo ni partes; tenerlos implicaría movimiento. Dios es el motor (el que mueve) inmóvil (como en Aristóteles). Dios es acto puro y el más noble de todos los seres. *Ibid.*, I.c3.a1. Véase también McCabe, "Eternity".

*maestras o ejemplares en la inteligencia divina.*<sup>51</sup> Conocer a Dios requiere de la aplicación de la *vía negativa*.<sup>52</sup>

Siendo que Dios es entendido como inmutable, impassible, simple y aespacial, ¿cómo pueden entenderse las referencias bíblicas respecto al santuario celestial y la interacción con sus criaturas incluyendo el juicio? Tomás de Aquino explica que estos textos de las Escrituras son únicamente *comparaciones, metáforas y representaciones* que debieran interpretarse de manera figurativa.<sup>53</sup> La relación directa entre Dios y sus seres creados es solo aparente, ya que esta existe solo a través de las ideas supremas del ser de Dios en su mente; no hay una relación *real* o concreta entre Dios y las criaturas.<sup>54</sup>

Esta *onto-teo-logía*<sup>55</sup> en Tomás de Aquino, repercute sobre su expresión del juicio final en diversas maneras. Tomás distingue entre lo que el denomina el juicio presente y el *juicio general*. El juicio presente ocurre al momento de la muerte, mientras que el veredicto final se da en el *juicio general* cuando las consecuencias finales de la vida pueden ser observadas a plenitud (resultado de las acciones).<sup>56</sup> Por otro lado, el *juicio general* (juicio final) es un acto público,<sup>57</sup> siendo el estándar de este la ley de *sabiduría* o *verdad* quien, en cierto modo, es Cristo mismo.<sup>58</sup> Tomás de Aquino considera que Dios gobierna a través de mandatos o decretos divinos (determinismo). No hay ángel o humano

51. ST I.c44.a3.

52. *Ibíd.*, I.c12.a3.

53. *Ibíd.*, I.c1.a9.

54. La relación por lo tanto es unidireccional, existe de la criatura hacia Dios ya que las criaturas se encuentran contenidas bajo el orden divino. *Ibíd.*, I.c28.a1.

55. King L. She utiliza la palabra *ontoteología* para referirse al procedimiento hermenéutico donde la noción de la realidad o del *ser* (*ὄντος*) determina los conceptos de Dios (*θεός*) y la metodología (*λογία*). Este concepto de la realidad (*ὄντος*) en el contexto de la *onto-teo-logía* es derivado de la teología natural, y la revelación general es equivalente a la teología natural como ocurre en la filosofía humana. King L. She, *The Use of Exodus in Hebrews*, Studies in Biblical Literature (New York: Lang, 2011), 55-60. She sugiere invertir el orden y proceder a una *teo-onto-logía* en donde la razón sea sometida a la Escritura. Véase también Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 160-284.

56. ST III.c59.a5.

57. *Ibíd.* En el Suplemento de la Suma de Tomás, se agrega que todos los muertos y vivos son congregados para ser testigos de la gloria del Juez. *Ibíd.*, Sup. q89.a5. Dicho evento tiene un doble propósito con relación a los santos, ya que en él se discuten los méritos y pagos de las recompensas. *Ibíd.*, Sup. c89.a6.

58. Tomás afirma que el Hijo es la *Sabiduría* engendrada y la *Verdad* que procede del Padre. *Ibíd.*, III.c59.a1. Argumenta citando la expresión de Agustín que se refiere al Hijo como el “Artífice omnipotente”. *Ibíd.*, III.c59.a1.

que pueda informar o cambiar la mente de Dios (inmutabilidad). Dios conoce todo resultado del juicio general puesto que su propia esencia mira los eventos como si todas las cosas existieran en un eterno presente (atemporalidad). Solo el Juez puede entender y completamente concebir la mente de Dios. De acuerdo con Tomás de Aquino, el Juez en el juicio final es la Trinidad como un todo a través de Cristo.<sup>59</sup> Sin embargo, cabe clarificar que aquel que es uno con la esencia de Dios y le mira plenamente (Cristo) es descrito como un intelecto creado.<sup>60</sup>

Es posible observar que en Tomás de Aquino no hay un cambio de paradigma significativo con relación a lo propuesto por los filósofos griegos y Agustín. La presuposición atemporal ontológica reguló las expresiones doctrinales y marcó los principios hermenéuticos de los teólogos influyentes. ¿Es posible observar un cambio en cuanto a la fundamentación bíblica en las expresiones doctrinales que propusieron los reformadores? La siguiente sección aborda la postura de Calvino como representante del período de la Reforma.

### Juan Calvino

La era de la Reforma marca una coyuntura decisiva en el cristianismo. Una práctica extendida fue el uso de un nuevo enfoque hermenéutico en donde la Biblia se volvió la base de toda expresión doctrinal. Sin embargo, ese cambio de enfoque no significó precisamente un cambio de las presuposiciones primordiales ontológicas. El énfasis se observa en el cambio de prioridad, que se aleja de un enfoque metafísico y busca expresar lo que es Dios para el hombre, pero sin cuestionar el fundamento filosófico.<sup>61</sup>

---

59. *Ibíd.*, Sup. c89.a3. Tomás de Aquino subraya que Cristo posee autoridad judicial puesto que es la Sabiduría engendrada del Padre y procede de él. En consecuencia conoce todo debido a que los secretos de los hombres fluyen desde la Deidad hacia él. *Ibíd.*, III.c59.a1-3.

60. El intelecto creado es el *alma de Cristo*. *Ibíd.*, Sup. c92.a3.

61. Para Kärkkäinen, el énfasis de Calvino puede observarse en su concentración en la soberanía divina y la repercusión de esta en la salvación, mientras que Lutero enfatiza la conexión entre la doctrina del pecado, la soteriología y la voluntad divina. Kärkkäinen, *The Doctrine of God*, 101-107. El uso extensivo de citas bíblicas da la impresión de un alejamiento del escolasticismo romano. Sin embargo, no se dio un alejamiento de las presuposiciones ontológicas de la teología clásica. Johannes Zachhuber afirma que la Reforma fue capaz de establecer un balance entre el texto y la comunidad pero no fue capaz de comprometerse completamente con el principio de *sola Scriptura* como lo pretendía. Johannes Zachhuber, "Luther's Principle of *sola Scriptura* in Recent Ecumenical Discussion", en *Luther*

Calvino colocó la soberanía de Dios al centro de su teología.<sup>62</sup> Este centro teológico le llevó a referirse a las criaturas, incluyendo ángeles, como meros ejecutores de los mandatos y decretos divinos.<sup>63</sup> En el entendimiento de Calvino, todo evento en el universo sigue el mandato particular de Dios.<sup>64</sup> En la misma línea de Parménides, Platón, Agustín y Tomás de Aquino, Calvino concibe a Dios como atemporal, aclarando que, en la eternidad, no hay lugar para un tiempo primero o último, ya que todo es un eterno presente.<sup>65</sup> Los textos bíblicos donde a Dios se lo describe como sentado en su trono o revelado en el santuario celestial son considerados como *figuras del lenguaje* o acomodaciones al lenguaje y/o comprensión humana.<sup>66</sup> Uno de estos ejemplos, es la visión de Dn 7:9, donde Calvino afirma que Dios no ocupa realmente ningún trono, ni tampoco es llevado en carruajes con ruedas, puesto que él utiliza una apariencia determinada de acuerdo al mensaje que quiere transmitir.<sup>67</sup> En el entendimiento de Calvino, Dios no puede ser conocido como realmente es; él decide lo que se ha de revelar de sí mismo.<sup>68</sup>

La expresión doctrinal del juicio final en Calvino, refleja su dependencia de los escritos de Agustín, en quien se apoya para explicar la necesaria caída del hombre de acuerdo al decreto divino de su voluntad.<sup>69</sup> El juicio final debe ser considerado a la luz del preconoci-

---

*Refracted: The Reformer's Ecumenical Legacy*, ed. Piotr J. MaLysz y Derek R. Nelson (Minneapolis: Fortress, 2015), 249-274. Martin Heidegger considera que el uso de la onto-teo-logía como metodología para construir teología continuó por dos milenios. Martin Heidegger, "The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics", en *Identity and Difference*, trad. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1969), 59.

62. Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 3ra ed. (Grand Rapids: Baker, 2013), 63. Véase también Burnell F. Eckardt, "Bondage of the Will: Calvin and Luther", *Logia* 7 no. 4 (1998): 23-30.

63. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* [two vols. in one] 1.14.5, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

64. En el pensamiento de Calvino, Dios es permanentemente el agente activo. Roger E. Olson destaca que Calvino niega cualquier distinción entre la voluntad divina y lo que el permite. Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform* (Leicester: Apollos, 1999), 410.

65. Calvin, *Institutes* 1.13.8. Véase también *ibíd.*, 1.5.6.

66. *Ibíd.*, 1.13.1.

67. John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*, vol. 2, trad. Thomas Myers (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1853), 34. Véase también Calvin, *Institutes* 3.20.40.

68. Calvin, *Institutes* 1.13.21.

69. *Ibíd.*, 3.23.4. Calvino cita a Agustín mas de 350 ocasiones en su obra *Institución de la religión cristiana*, tomando en muchas ocasiones las palabras de

miento divino y el eterno decreto de Dios. Puesto que para Calvino todas las cosas siempre fueron y siempre continúan bajo el escrutinio de los ojos divinos, no hay conocimiento pasado o futuro ya que todas las cosas son presentes.<sup>70</sup> La doble predestinación de Agustín continúa, por lo tanto, presente en Calvino, quien considera que la predestinación existe por el decreto eterno de Dios mediante el cual ha determinado lo que sucede y sucederá a cada criatura.<sup>71</sup> Este pensamiento continuó presente en el protestantismo debido a la amplia influencia de Calvino. ¿Cómo lo articula la ortodoxia protestante? La siguiente sección toma como representante de la ortodoxia protestante del siglo XX a Berkhof.

### Louis Berkhof: Ortodoxia protestante

La relevancia de la teología de la ortodoxia protestante radica en el hecho de que continúa como el fundamento normativo de la teología protestante al día de hoy.<sup>72</sup> Un ejemplo en ese sentido, es Berkhof, cuya influencia se observa en la amplia difusión de su texto de teología sistemática utilizado en diferentes seminarios teológicos en el mundo.<sup>73</sup> Berkhof, emplea tanto el uso de la analogía (aquello que el hombre conoce y con lo que puede relacionar la esencia de Dios) como el uso de la *vía negativa*, en donde se asume que no existe similitud entre Dios y el hombre.<sup>74</sup> El uso de la *vía negativa* lo conduce a afirmar la imposibilidad de conocer a Dios a través de los sentidos ya que Dios no posee propiedades que pertenezcan a la materia (aespacialidad) o al tiempo (atemporalidad).<sup>75</sup>

---

Agustín en su totalidad y apoyándolas a plenitud, alejándose así del principio de *sola Scriptura*.

70. *Ibid.*, 3.21.5.

71. *Ibid.*

72. Richard A. Mueller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker, 2003), 1:29.

73. Kärkkäinen señala que la obra de teología sistemática de Berkhof llegó a ser la más utilizada en las escuelas conservadoras durante la primera parte del siglo XX. Kärkkäinen, *The Doctrine of God*, 196. Para un análisis más amplio de la metodología y propuesta ontológica de Berkhof, véase Patiño, "The Divine Judgment", 127-151.

74. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 4ta ed. rev. y aum. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 32.

75. *Ibid.*, 60, 66.

Berkhof considera a Dios como inmutable, simple, atemporal, impasible, omnisciente, omnipresente, incomprendible pero con posibilidad de ser conocido.<sup>76</sup> Siguiendo la línea aristotélica, Dios es descrito como la *Primera Causa* que no requiere de relaciones algunas debido a su autosuficiencia.<sup>77</sup> La atemporalidad en Berkhof, es claramente descrita en su explicación de 2 P 3:8, donde señala que la eternidad no es aquella duración infinita que se prolonga hacia atrás y hacia delante. Según Berkhof, esta es una manera popular de representar aquello que trasciende el tiempo y difiere del mismo esencialmente. Por lo tanto, eternidad es aquello que trasciende todas las limitaciones temporales.<sup>78</sup>

Estrechamente relacionado con el juicio final, está el concepto de la doble predestinación de Berkhof, cuya expresión abarca también el ámbito angelical. La predestinación se da en el decreto eterno divino de acuerdo a su soberana voluntad.<sup>79</sup> Las criaturas reciben libertad, pero Berkhof aclara que Dios controla sus acciones de acuerdo a su propósito. En otras palabras, Dios otorga el permiso de actuar equivocadamente pero no decreta que se produzca el pecado, por lo que Dios queda libre de ser el autor de este.<sup>80</sup>

Berkhof señala al juicio final como el evento donde se proclama el destino de cada uno. Este juicio es la respuesta decisiva de Dios a todas las inquietudes y logra disipar las aparentes discrepancias del presente.<sup>81</sup> No es un proceso jurídico que se da a lo largo del tiempo, sino un evento en un punto específico del tiempo al final de la historia, con el objetivo de desplegar ante todos los seres inteligentes la gloria declarativa de Dios, en un acto formal y forense.<sup>82</sup> El uso de la Escritura para fundamentar las expresiones doctrinales, lleva a Berkhof a reconocer que el juicio final consta de tres partes, aunque afirma que la duración de las mismas es desconocida. La primera parte es aquella donde Dios conoce el estado general, parte que, según Berkhof, se encuentra *simbólicamente* representada por la apertura de los libros

76. Berkhof, *Systematic Theology*, 24, 29, 42, 59, 61, 66.

77. Término que se encuentra en la definición del *Absoluto* de la filosofía. *Ibíd.*, 57.

78. *Ibíd.*, 60.

79. *Ibíd.*, 113, 140.

80. Según Berkhof, Dios determina y supervisa cada acción que la criatura “libremente” realiza en concordancia con el decreto divino. *Ibíd.*, 108, 173.

81. *Ibíd.*, 729.

82. *Ibíd.*, 731.

de Dn 7 y Ap 20.<sup>83</sup> La segunda parte es aquella donde se proclama la sentencia y la tercera es donde se ejecuta la misma.<sup>84</sup> En Berkhof, se observa el esfuerzo protestante por fundamentar bíblicamente los presupuestos ontológicos de la era precristiana. Sin embargo, el peso de ser congruente con estos presupuestos, determina que dichos pasajes sean considerados como meras acomodaciones, antropomorfismos, antropopatismos y figuras del lenguaje que no reflejan la realidad.<sup>85</sup>

### Elena G. de White: El adventismo y un nuevo paradigma

La teología reciente ha empezado a sugerir fuertemente que la idea de un Dios atemporal (ontología atemporalista) no tiene fundamento en la Biblia.<sup>86</sup> R. T. Mullins afirma:

El Dios cristiano no puede ser atemporal... Teólogos y filósofos deberían abandonar el programa de investigación de la atemporalidad divina puesto que es impracticable y es devastador para la teología cristiana. En su lugar, deberían dedicar su atención a desarrollar modelos de temporalidad divina y las implicaciones que tiene para el resto de la teología cristiana.<sup>87</sup>

---

83. *Ibíd.*, 734.

84. La promulgación de la sentencia no se da en el plano individual. Todos aquellos interesados, conocerán lo promulgado. *Ibíd.*

85. Berkhof afirma que aquello que trasciende la realidad humana, puede ser entendido cuando se aplica una lectura simbólica o acomodativa. *Ibíd.*, 47, 60, 170. Para Berkhof, las expresiones bíblicas del arrepentimiento o cambio de intención de Dios, debieran ser leídas desde una perspectiva antropopática. *Ibíd.*, 59. La descripción física y espacial de Dios, recibe una lectura antropomórfica en la teología de Berkhof. La influencia de Calvino en Berkhof puede observarse en la metodología que usa al interpretar la frase “sentado a la diestra de Dios” de Ro 8:34 como una expresión “antropomórfica y [que] no puede ser tomada literalmente”. Sería por lo tanto un error considerar, según Berkhof, que Cristo está *sentado* o *parado* o incluso “caminando entre los siete candeleros de oro”. *Ibíd.* 352.

86. Para una consideración del debate actual sobre la doctrina de Dios véase Marcos Blanco, “The Function of Analogy to Interpret the Biblical Records of the Person and Works of God: A Hermeneutic and Methodological Approach” (PhD diss., Adventist International Institute of Advanced Studies, 2019), 1-8; Peckham, *The Doctrine of God*, 1-26.

87. Mullins, *The End of the Timeless God*, 208-209. She demuestra la manera en que una aproximación al texto bíblico desde la atemporalidad divina afecta la manera de considerar el santuario celestial en Heb 9:22-23. She, *The Use of Exodus in Hebrews*, 4.



En consecuencia, se requiere una reformulación de la doctrina del juicio final en armonía con la presuposiciones bíblicas sobre la ontología divina. Esto implica la articulación del juicio final de forma congruente con la información bíblica.

El paradigma adventista ilustra precisamente las consecuencias a nivel del juicio de ese cambio de presuposiciones. Norman R. Gulley, construyendo sobre el principio de *sola Scriptura*, propone un modelo del juicio final basado en una ontología divina que asume una perspectiva temporal y en oposición al propuesto por la teología clásica.<sup>88</sup> Por su parte, John C. Peckham agrega que, sobre la base de un entendimiento adventista de las Escrituras, “el santuario celestial es un lugar real, integral al proceso salvífico de reconciliación entre Dios y las criaturas caídas”.<sup>89</sup> En consecuencia, “Dios el Padre y el Hijo son representados como localizándose dentro del santuario celestial y llevando a cabo varias actividades ahí, algunas en el pasado, otras en el presente y algunas todavía en el futuro”.<sup>90</sup> Elena G. de White es tomada como representante del modelo adventista en este trabajo; se considera su expresión del juicio en conexión con la ontología divina.<sup>91</sup>

Uno de los atributos enfatizados en la teología clásica, el cual está presente en cada uno de los exponentes analizados hasta aquí, es el de la simplicidad divina. Dios es descrito como una esencia sin cuerpo ni partes. Sin embargo, en una de sus primeras visiones, Elena G. de White señala haber visto el trono de Dios sobre el cual se sentaban el

---

88. Norman R. Gulley, *Systematic Theology*, vol. 3, *Creation, Christ, Salvation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2012), 499-507; Norman R. Gulley, *Systematic Theology*, vol. 4, *The Church and the Last Things* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2016). Para un análisis detallado de la metodología de Gulley y su propuesta en cuanto a la ontología divina, véase Miguel Patiño, “The Divine Judgment”, 152-175.

89. John C. Peckham, “Toward a Systematic Theology of the Sanctuary—Part I”, *Theologika* 33, no. 2 (2018): 223.

90. *Ibíd.* En un modelo adventista, donde el santuario celestial emerge como el lugar donde se lleva a cabo el proceso de juicio, la propuesta clásica tomista resulta “sistemáticamente imposible” y el denominado “decreto eterno divino” no tiene lugar. *Ibíd.*, 224-226.

91. No es el propósito del presente estudio detallar la ontología divina en Elena G. de White o la doctrina del juicio final. Más bien, se la toma como un caso representativo que evidencia la forma en que un modelo ontológico atemporalista es incompatible con la doctrina adventista del juicio. Cabe resaltar que el paradigma adventista no se basa en sus visiones, sino en una propuesta metodológica macro hermenéutica que se construye sobre la base del principio de *sola-tota-prima Scriptura*.

Padre y el Hijo (lo cual implica espacialidad). En esta visión ella describe lo siguiente:

Vi un trono, y sobre él se sentaban el Padre y el Hijo. Me fijé en el rostro de Jesús y admiré su hermosa persona. No pude contemplar la persona del Padre, pues le cubría una nube de gloriosa luz. Pregunté a Jesús *si su Padre tenía forma como él. Dijo que la tenía*, pero que yo no podía contemplarla, porque, dijo: “Si llegases a contemplar la gloria de su persona, dejarías de existir”.<sup>92</sup>

La pregunta de Elena G. de White tiene la evidente intención de clarificar una inquietud ontológica. Cabe resaltar que el metodismo de su tiempo expresaba en su primer artículo de fe que el único y verdadero Dios no tiene ni cuerpo ni partes.<sup>93</sup> Tiempo después, Elena G. de White escribió más acerca de la naturaleza del Padre:

Declaré que una nube de gloriosa luz ocultaba al Padre y que no podía verse su persona. También declaré que *vi al Padre levantarse del trono*. El Padre estaba envuelto en *un cuerpo de luz y gloria*, de manera que su persona no podía verse; sin embargo yo *sabía que era el Padre y que de su persona emanaba esta luz y gloria*. Cuando vi este cuerpo de luz y gloria levantarse del trono, supe que era porque el Padre *se movía*, y por lo tanto dije: *Vi al Padre levantarse*. La gloria, o excelencia de su forma, no la vi; nadie podría contemplarla y vivir; pero podía verse *el cuerpo de luz y gloria que rodeaba su persona*.<sup>94</sup>

La descripción deja en claro que la comprensión clásica de Dios no tiene lugar en el entendimiento del ser (ontología) de Dios en el pensamiento de Elena G. de White. Es posible observar que al describir que *ve* al Padre, que *se levanta* del trono y *se mueve* de un lugar a otro erradica todo concepto de simplicidad, inmutabilidad y aespacialidad respectivamente. El observar al Padre levantarse, implica un cuerpo, eliminando así toda posibilidad de simplicidad. Así también,

---

92. Elena G. de White, *Primeros escritos* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1962), 54. Énfasis añadido. Esta visión fue recibida en febrero de 1845, aunque registrada un año después. Véase Ellen G. Harmon, “Letter From Sister Harmon”, *The Day-Star*, March 14, 1846, 7.

93. Véase Woodrow Whidden, Jerry Moon y John W. Reeve, *La Trinidad*, trad. David P. Gullón (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008), 218.

94. White, *Primeros escritos*, 92. Énfasis añadido.

el movimiento implica cambio y cambio implica un antes y un después, lo cual descarta las nociones de inmutabilidad o atemporalidad.

El santuario celestial y las funciones que se llevan a cabo en el mismo, no fueron consideradas como acomodaciones o figuras del lenguaje en el pensamiento de los pioneros adventistas. El santuario llegó a ser tan relevante que fue considerado como “la clave que... reveló todo un sistema de verdades, que formaban un conjunto armonioso”.<sup>95</sup> Elena G. de White describió al santuario celestial como un lugar real con dos departamentos: “Cuando Cristo entró en el lugar santísimo para consumir la obra final de la expiación, cesó su ministerio en el primer departamento. Pero cuando terminó el servicio que se realizaba en el primer departamento, se inició el ministerio en el segundo departamento”.<sup>96</sup> Este movimiento de un departamento a otro en el santuario celestial, fue comprendido desde la perspectiva del inicio del juicio pre-advencimiento, un juicio que se expresa en el contexto de un proceso real que abarca la revisión de registros reales. Ella lo explica así:

A medida que los libros de memoria se van abriendo en el juicio, las vidas de todos los que hayan creído en Jesús pasan ante Dios para ser examinadas por él. Empezando con los que vivieron los primeros en la tierra, nuestro Abogado presenta los casos de cada generación sucesiva, y termina con los vivos.

Cada nombre es mencionado, cada caso *cuidadosamente investigado*. Habrá nombres que serán *aceptados*, y otros *rechazados*.<sup>97</sup>

En consecuencia, el concepto de doble predestinación tampoco tiene cabida en la expresión del juicio final en este paradigma; la salvación no tiene su fundamento en un decreto divino atemporalidad, sino en la aceptación del sacrificio de Cristo en la cruz.<sup>98</sup> La existencia o no

95. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2007), 419.

96. *Ibíd.*, 424.

97. *Ibíd.*, 474. Énfasis añadido.

98. Elena G. de White lo expresa así: “A todos los 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 la vida eterna”. *Ibíd.*, 475.

de esta aceptación es examinada de manera cuidadosa, lo que resulta en la aceptación o rechazo del nombre en consideración.

### Conclusión

El cristianismo tomó las presuposiciones ontológicas de Parménides y Platón y las incorporó en su expresión doctrinal del juicio final. Esta adopción, trajo como consecuencia la interpretación y articulación de aquellos pasajes de las Sagradas Escrituras que hacen referencia al juicio final en el contexto de Dios como un ser atemporal, impasible, inmutable, aespacial, que dirige y gobierna el universo por medio de decretos eternos desde el ámbito atemporal. El santuario celestial queda reducido a una acomodación y figura del lenguaje y el proceso judicial del juicio final a una mera convocatoria que revela la gloria de Dios ante los seres creados o que meramente anuncia lo decidido en la mente divina en el ámbito atemporal.

Todo proyecto que asuma las presuposiciones ontológicas sugeridas por Parménides y Platón, así sean adaptadas o modificadas en un punto aquí y otro allá, darán como resultado natural un rechazo del juicio final como un evento que se da en el tiempo. Se rechaza su carácter de proceso jurídico donde se toman decisiones reales, tendiéndose así a una espiritualización del santuario celestial. Un paradigma fundamentado en el principio de *sola Scriptura* erradicará intencionalmente todo vestigio de una ontología atemporalista que contradiga lo expresado por los pasajes bíblicos relativos al juicio final y buscará una congruencia interna y una correspondencia consistente con el principio bíblico: “¡A la ley y al testimonio! Si no dijeren conforme a esto, es porque no les ha amanecido” (Is 8:20, RV60).

Miguel Patiño Hernández

miguelp@um.edu.mx

Universidad de Morelia

Nuevo León, Morelia, México

**Recibido:** 10 de marzo de 2020

**Aceptado:** 17 de junio de 2020