



# **La nueva antropología y el cambio de paradigma en teología**

**Marcos Blanco**

Adventist International Institute  
of Advanced Studies  
Filipinas

## RESUMEN

**“La nueva antropología y el cambio de paradigma en teología”** – La helenización del cristianismo ha estado oscureciendo la comprensión bíblica de Dios y el hombre. A comienzos del siglo XX, la teología comenzó a abandonar las presuposiciones filosóficas griegas que habían sustentado su sistema doctrinal durante siglos. ¿Qué impacto generó este proceso? ¿Siguió desarrollándose o terminó en meras buenas intenciones?

Este artículo presenta un bosquejo histórico del proceso de deshelenización en ciertos sectores de la teología protestante, describiendo de qué manera este proceso desafió el concepto atemporal de Dios y cómo impactó en la comprensión de la naturaleza humana. Además, este estudio intenta demostrar que este cambio de paradigma representa para la Iglesia Adventista una gran oportunidad de presentar su sistema doctrinal.

**Palabras clave:** atemporalidad de Dios, ontología bíblica, doctrina del hombre, dualismo platónico, constitucionalismo, dualismo emergente.

## SUMMARY

**“The New Anthropology and the Change of Paradigm in Theology”** – The Hellenization of Christianity has been hindering a biblical understanding of God and man. Early in the Twentieth Century, evangelical theology began to abandon the Greek presuppositions that had been the framework of theology for centuries. What impact has this process generated? Is further development occurring, or has it ended with merely good intentions? This article presents a historical outline of dehellenization in protestant theology, describing how this process started challenging the timelessness of God of the classical theology, and how it impacted the understanding of human nature. In addition, this study will attempt to demonstrate that this paradigm shift offers the Seventh-day Adventist Church a great opportunity to present its doctrinal system.

**Keywords:** timelessness of God, biblical ontology, doctrine of man, Platonic dualism, constitutionalism, emergent dualism

## LA NUEVA ANTROPOLOGÍA Y EL CAMBIO DE PARADIGMA EN TEOLOGÍA

Desde que el historiador de la teología, Adolf von Harnack, lanzó la acusación de que casi todo lo que se considera ortodoxia cristiana (“el elemento católico”) en verdad es el resultado de “la grave helenización de la iglesia”,<sup>1</sup> los fundamentos mismos de la teología clásica comenzaron a temblar. Una de las siguientes frases célebres, en este sentido, fue la de Jürgen Moltmann: “Los Padres de la iglesia bautizaron a Aristóteles”.<sup>2</sup>

Desde entonces, los protestantes y, sobre todo, los evangélicos, comenzaron un proceso de “deshelenización” de la teología. ¿Qué resultados tuvo para la teología este proceso de deshelenización? Este cambio, que comenzó a principios del siglo XX, ¿llegó a desarrollarse o solo quedó en meras buenas intenciones? Fundamentalmente, ¿tiene alguna relación con la teología adventista?

En este artículo se trazará un breve bosquejo histórico del proceso de deshelenización en la teología protestante y evangélica, para mostrar la manera en que se desarrolló particularmente en la comprensión de la idea de Dios, para luego afectar el entendimiento

---

<sup>1</sup>Adolph von Harnack, *History of Dogma* (Boston: Little, Brown and Company, 1902), 1:48-60.

<sup>2</sup>Ver Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (Londres: SCM Press, 1982), 20-22.

de la naturaleza humana. Además, se tratará de demostrar que este cambio de paradigma que se está desarrollando en la teología deja en inmejorable posición a la Iglesia Adventista para presentar su sistema doctrinal.

### La deshelenización de Dios en la teología evangélica

A partir de la comprensión de que la teología había sido construida sobre la base de presupuestos filosóficos del helenismo griego antiguo, uno de los primeros elementos en ser reanalizados fue la presuposición primordial del ser de Dios. Si antes la atemporalidad de Dios había sido el punto de partida de la teología clásica, ahora iba a ser radicalmente reinterpretado. Otra vez, la filosofía pasó a prestar los presupuestos del ser de Dios. Al familiarizarse más con la naturaleza temporal de la realidad, los filósofos reconocieron a las cosas temporales como reales. Así, la historia dejó de ser una copia ilusoria de las realidades atemporales eternas, tal como era concebida por la filosofía griega y el teísmo clásico. En su obra maestra, *Sein und Zeit* (El ser y el tiempo), Heidegger rechazó la atemporalidad planteada desde Aristóteles, Parménides y Tomás de Aquino, para llegar al concepto del “fenómeno primordial de la temporalidad”. Concibió que el ser está “fundado en la temporalidad” y que la “temporalidad es primordialmente finita”; es decir, “temporalidad auténtica”.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), 376, 379, 437. Sobre la importancia de esta proposición de Heidegger, ver Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad* (Barcelona: Paidós, 2004); John B. Cobb, *Living Options in Protestant Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), 199-311.

Siguiendo esta misma línea de razonamiento, Dios ya no fue visto como un ser en quien hay ausencia de tiempo, sino que Dios incluye el tiempo en su ser. Oscar Cullman, por un lado, rechazó el presupuesto de la temporalidad del ser de Dios por pertenecer a la filosofía griega antigua. Consideró que la clave está en partir desde las presuposiciones del texto bíblico y no desde una comprensión previa de lo que debería ser el tiempo o el ser de Dios.<sup>4</sup> Para Cullman, la mente hebrea concibe claramente que Dios vive en un tiempo sin límites y no de manera abstracta, como si estuviera más allá del tiempo. Su análisis exegético del uso de *aiôn* en el Nuevo Testamento concluye que, si bien Platón, por ejemplo, utiliza la palabra *aiôn* en el sentido filosófico técnico de atemporalidad,<sup>5</sup> en el concepto bíblico la eternidad no es necesariamente un concepto atemporal,<sup>6</sup> sino experiencia ilimitada del tiempo. Así,

---

<sup>4</sup>Para Cullmann, la tarea de la exégesis textual debe operar dentro de ciertos límites que excluyen las consideraciones dogmáticas. Aproximarse a un texto desde una perspectiva generada ya sea por una comprensión que permanece fuera del texto (Barth, Bultmann) es ir más allá de estos límites (Martin Theodore Dorman, *The Hermeneutics of Oscar Cullmann* [Ann Arbor, MI: University Microfilm International, 1990], 174). Varios se han opuesto a este intento de Cullmann de modificar la hermenéutica para partir de los presupuestos mismos del texto bíblico. Ver, por ejemplo, Jean Frisque, *Oscar Cullmann: Une Théologie de l'histoire du salut* (Bélgica: Casterman, 1960), 213-225. No obstante, la preocupación de Cullmann por una teología puramente basada en la exégesis que busca reproducir lo que los escritores bíblicos creyeron ha recibido el voto de confianza de muchos: por ejemplo, Kristher Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vols., ed. George Arthur Buttrick (New York: Abingdon Press, 1962), 1:418-432.

<sup>5</sup>James Barr, *Biblical Words for Time* (Londres: SCM Press, 1969), 76.

<sup>6</sup>Ver Carl F. Henry, "Time", *Baker's Dictionary of Theology*, eds. Everett F. Harrison, Geoffrey W. Bromiley y Carl F. Henry (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1972), 524.

en el pensamiento de la iglesia primitiva, la eternidad no es atemporalidad, sino tiempo sin fin (tiempo lineal compartido por Dios y los seres humanos).<sup>7</sup>

Esto llevó a una revolución en teología, con la consiguiente redefinición del Dios de la Biblia. Así, desde otra perspectiva, Charles Hartshorne adaptó la filosofía del proceso<sup>8</sup> a la teología. Sus ideas, lejos de quedar archivadas, siguen teniendo un fuerte impacto dentro de la teología hoy.<sup>9</sup> No obstante, si bien la teología del proceso dio un importante paso, siguió dependiendo de presupuestos filosóficos ajenos a la Biblia, lo que finalmente la llevó a pensar de Dios en términos bipolares: un polo o aspecto de Dios temporal y relacionado con el mundo, y otro atemporal e invariable.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, 3 ed. (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1964), 49.

<sup>8</sup>Otros de sus primeros propulsores fueron Ivor Leclerc y John B. Cobb. Ver Denis Hurtubise, "God and Time in Whitehead's Metaphysics: Revisiting the Question", *American Journal of Theology & Philosophy* 24/2 (May 2003):110.

<sup>9</sup>Charles Hartshorne, "Redefining God", *American Journal of Theology & Philosophy* 22/2 (May 2001): 107-113.

<sup>10</sup>En realidad, Hartshorne propone un Dios bipolar, en donde un aspecto del ser de Dios está totalmente involucrado con el mundo, y el otro aspecto es totalmente independiente de este. De esta manera, Dios sufre en su naturaleza contingente, pero permanece intocable por el mundo en su naturaleza trascendente. Así, Hartshorne se asegura de que Dios "guarda las reglas" del universo y no está exento de sufrir, mientras que al mismo tiempo permanece fuera del mundo como la Mente Suprema que lo sostiene todo. Ver Fiddes, *The Creative Suffering of God* (New York, NY: Oxford University Press, 1988), 124; Edgar A. Towne, "The New Physics and Hartshorne's Dipolar Theism", *American Journal of Theology & Philosophy* 22:2 (May 2001) 114-132; Ver Denis Hurtubise, "God and Time in Whitehead's Metaphysics: Revisiting the Question", *American Journal of Theology & Philosophy* 24:2 (May 2003) 109-128.

Según Norman Gulley, quien realmente logró resolver el asunto fue Fernando Canale, al sugerir “que la ontología bíblica requiere una comprensión del tiempo como presuposición primordial”.<sup>11</sup> Así, Canale afirmó que, a partir de la presuposición temporal para el ser de Dios, “surgirá un nuevo sistema teológico que, por primera vez, será libre de condicionamientos filosóficos ajenos a la teología”.<sup>12</sup>

Tal fue el cambio de paradigma que se dio en la teología, que John Feinberg, al hacer un análisis de las tendencias actuales en esta área, afirmó: “Yo creo, sin embargo, que todo el que trabaje dentro de la teología propiamente dicha debe participar de los debates acerca de la relación de Dios con el tiempo y la eternidad, a medida que entramos en el próximo milenio. Creo que este será el punto decisivo para el teísmo evangélico en los años que se avecinan”.<sup>13</sup>

### La doctrina del hombre: el siguiente paso

Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino pensaba que los seres humanos eran animales racionales. Pero a diferencia del filósofo griego, Tomás de Aquino pensó que el alma se separa del cuerpo en la muerte.

---

<sup>11</sup>Norman R. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003), 1:10.

<sup>12</sup>Fernando Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 399.

<sup>13</sup>John Feinberg, “Doctrine of God”, en *New Dimensions in Evangelical Thought*, ed. David S. Dockery (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1998), 247 (235-269).

Consideraba que el alma era un ente incorpóreo y subsistente que podía existir sin el cuerpo entre la muerte de una persona y la resurrección general.<sup>14</sup>

Por otro lado, la revolución que comenzó con la doctrina de Dios siguió natural y lógicamente con la doctrina del hombre. Otra vez, uno de los pioneros fue Oscar Cullman. En un ensayo que fue presentado originalmente en 1955, como parte de una serie de conferencias, titulado "Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos: El testimonio del Nuevo Testamento", Oscar Cullman afirmó que el concepto de la inmortalidad del alma es uno de los "malentendidos más grandes del cristianismo".<sup>15</sup> También expresó que la resurrección de los muertos está anclada en las enseñanzas de Cristo, y es "incompatible con la creencia griega en la inmortalidad".<sup>16</sup> En este sentido, los primeros cristianos no consideraban que el alma sea intrínsecamente inmortal, sino solo a través de la resurrección de Jesucristo, y por medio de la fe en él. De esta manera, también negó la dualidad entre cuerpo y alma, propia del platonismo griego.

En la resurrección, para Cullman, todo el hombre, que ya había muerto verdaderamente, "es vuelto a lla-

---

<sup>14</sup>ST, I, Preg. 89, art. 1. Ver Marilyn McCord Adams, "The Resurrection of the Body According to Three Medieval Aristotelians: Thomas Aquinas, John Duns Scotus, William Ockham", *Philosophical Topics* 20 (1992) 1-33; Straining the Limits of Philosophy: Aquinas on the Immortality of the Human Soul", *Faith and Philosophy* 20:2 (April 2003) 208-217.

<sup>15</sup>Oscar Cullman, "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament", en *Immortality and Resurrection*, ed. Krister Stendahl (New York: The Macmillan Company, 1965), 9.

<sup>16</sup>*Ibid.*

mar a la vida por un nuevo acto de creación de Dios”.<sup>17</sup> Así, la creencia cristiana en la resurrección, a diferencia de la creencia griega en la inmortalidad, está atada a un proceso divino completo que implica liberación del pecado y de la muerte.<sup>18</sup>

Desde un acercamiento veterotestamentario, Hans Walter Wolff también llegó a la conclusión de que no existe un dualismo antropológico en las Escrituras. Afirmó que la traducción equivocada de la terminología antropológica de la Biblia había llevado “equivocadamente a una antropología dicotómica o tricotómica, en la que el cuerpo, el alma y el espíritu se oponen mutuamente. Hay que examinar cómo una filosofía griega, mediante la misma lengua, ha llegado a suplantarse ideas semítico-bíblicas”.<sup>19</sup>

Esta negación del dualismo platónico en favor de una visión íntegra del hombre no quedó allí. En la actualidad, un coro de voces de diferentes líneas teológicas está proclamando un mensaje semejante. Así, por ejemplo, Peter van Inwagen afirma que la visión platónica y cartesiana de la supervivencia del alma después de la muerte es “insatisfactoria, tanto como cristiano como filósofo”.<sup>20</sup> En la misma línea de pensamiento, Baker argumenta que “una concepción no dualista de la persona humana concuerda mejor

---

<sup>17</sup>*Ibid.*, 19.

<sup>18</sup>*Ibid.*, 29

<sup>19</sup>Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), 21.

<sup>20</sup>Peter van Inwagen, “Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?”, *Faith and Philosophy* 12:4 (October 1995) 475.

con la visión de la persona humana presentada a lo largo de la Biblia judeocristiana”, y que la doctrina de la resurrección también requiere una visión monista del ser humano.<sup>21</sup>

Marylin McCord Adams afirma, sobre la base de Lc 24:36-49, que el estado ideal no es el del alma descarnada independiente del cuerpo, sino que el objetivo final es la resurrección corporal.<sup>22</sup> Desde la perspectiva de la psicología, David Myers aboga por una visión holística de la persona: “La visión bíblica del conocimiento parte de su visión de la persona como una entidad íntegra, no como una dicotomía de mente y cuerpo”.<sup>23</sup> Y desde la filosofía de la religión, basados en la lógica como disciplina, Eleonore Stump y Norman Kretzmann también han desafiado la visión del dualismo cartesiano en el hombre.<sup>24</sup>

No obstante, si bien hay varios teólogos que niegan la visión dualista del hombre, permanecen en duda con respecto al estado entre la muerte y la resurrección. La mayoría de ellos parece inclinarse por una existencia “con Cristo” en ese estado intermedio. Así, por ejemplo, Berkouwer piensa que no hay una

---

<sup>21</sup>Lynne Rudder Baker, “Need a Christian Be a Mind/Body Dualist?”, *Faith and Philosophy* 12:4 (October 1995) 501.

<sup>22</sup>Marilyn McCord Adams, “The Resurrection of the Body: Luke 24:36-49”, *The Expository Times* 117:6 (2006) 252.

<sup>23</sup>David Myers, *The Human Puzzle* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 125.

<sup>24</sup>Eleonore Stump y Norman Kretzmann, “An Objection to Swinburne’s Argument for Dualism”, *Faith and Philosophy* 13:3 (July 1996) 405-412. Ver la réplica: Richard Swinburne, “Reply to Stump and Kretzman”, *Faith and Philosophy* 13:3 (July 1996) 413-414.

“división” antropológica en el hombre,<sup>25</sup> pero sostiene que el hombre existe en un estado intermedio con Cristo luego de la muerte.<sup>26</sup> De la misma manera, Helmut Thielicke afirma que “no hay división del yo en cuerpo y alma”, pero también se inclina por el estado intermedio.<sup>27</sup>

En este mismo sentido, hay varios que niegan la existencia inmaterial de la persona –el “alma” descarnada– para favorecer la resurrección corporal –cuerpos glorificados e incorruptibles–, aunque dejan abierta la puerta para un estado intermedio, no definitivo ni ideal.<sup>28</sup>

Esta última visión se engloba dentro de lo que se ha dado en llamar el constitucionalismo, que afirma que los seres humanos están *constituidos* por un cuerpo pero no son *idénticos* al cuerpo que los constituye, de la misma manera en que una estatua está constituida por bronce, pero no es idéntica al bronce que lo constituye.<sup>29</sup> Esto significa que la persona está constituida por

---

<sup>25</sup>G. C. Berkower, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), 265.

<sup>26</sup>*Ibid.*

<sup>27</sup>Helmut Thielicke, *Living with Death* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 173. Para otros ejemplos, ver John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 173-195.

<sup>28</sup>Lynne Rudder Baker, “Material Persons and the Doctrine of Resurrection”, *Faith and Philosophy* 18:2 (April 2001) 151-167. Baker en realidad discute la idea de si puede haber continuidad e identidad entre una persona con cuerpo terrenal y la recreada luego de la resurrección, pero esa no es una discusión que nos concierna ahora. Para profundizar en este tema, ver Kevin J. Corcoran, “Persons and Bodies”, *Faith and Philosophy* 15:3 (July 1998) 324-340.

<sup>29</sup>Kevin J. Corcoran es uno de los mayores proponentes de esta

un cuerpo, de tal manera que, si el cuerpo deja de existir, también lo hace la persona.<sup>30</sup> Lo que trata de evitar la posición constitucionalista es la visión meramente materialista del hombre, que sostiene que los seres humanos están enteramente compuestos por materia física común y que todo en ellos puede ser explicado en términos materiales.<sup>31</sup>

Así, Corcoran afirma que esta posición concuerda mejor con la doctrina cristiana de la resurrección. Este autor señala, significativamente, que ninguno de los credos ecuménicos confiesa la creencia en la supervivencia del alma, sino que esta doctrina cristiana ha sido entendida como la doctrina de la resurrección corporal.<sup>32</sup>

Semejante a esta visión del hombre es lo que se ha dado en llamar el “dualismo emergente”.<sup>33</sup> Esta posición acepta que los seres humanos, al igual que otros organismos, inicialmente consisten en nada más que materia física común, organizada en estructuras de complejidad sorprendente. Pero a esto se le agrega la

---

posición. Ver su reciente *Rethinking Human Nature: a Christian Materialist Alternative to the Soul* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 65.

<sup>30</sup>*Ibíd.*, 69.

<sup>31</sup>Ver Warren S. Brown, Nancey Murphy y H. Newton Malony, eds., *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature* (Minneapolis: Fortress, 1998); Joel B. Green, ed., *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology* (Nashville: Abingdon, 2004). Hay que aclarar, también, que estos teólogos no son naturalistas: hay existencia más allá de lo material; Dios, por ejemplo. Llevan su argumento solo hasta la naturaleza del hombre.

<sup>32</sup>Corcoran, 18.

<sup>33</sup>La palabra “dualismo” aquí no debe ser entendida a la manera platónica o cartesiana, sino que está en oposición al monismo meramente material, que hace del ser humano solo un animal.

idea de emergencia. La idea central de emergencia es que, cuando los elementos de cierta clase son organizados juntos de la manera correcta, algo nuevo llega a ser, algo que no estaba antes. Lo nuevo no es solo una reorganización de lo que estaba antes, sino que emerge algo del ser, a través de la operación de los elementos constituyentes. En el caso de la persona humana, lo que emerge debe incluir propiedades mentales como la conciencia, las sensaciones, las emociones y el pensamiento, al igual que la capacidad de inferencia racional, la conciencia moral y la relación con Dios. En este sentido, lo que emerge no son nuevas propiedades, sino un nuevo individuo.

William Hasker, uno de los proponentes de esta posición, traza el paralelismo con un electromagneto. En esencia, es solo una bobina de alambre. Pero cuando pasa corriente a través del alambre, aparece algo nuevo: un campo magnético. Este campo ejerce poderes causales que no estaban allí antes de que fuera creado, capacitándolo para activar un motor o elevar algo. "De la misma manera en que un imán genera su campo magnético, un organismo genera su campo de conciencia", afirma Hasker.<sup>34</sup>

Con respecto a la resurrección, Hasker afirma que el dualismo emergente no niega esta doctrina cristiana. Siguiendo con la misma ilustración, pregunta: Si

---

<sup>34</sup>William Hasker, "Philosophical Contributions to Theological Anthropology", en *For Faith and Clarity: Philosophical Contributions to Christian Theology*, ed. James K. Beilby (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 257 (243-260). Otro proponente de esta posición es Timothy O'Connor, "Causality, Mind, and Free Will", en *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001), 50.

se destruye el imán (cuerpo humano) y desaparece el campo magnético (conciencia/mente), ¿quiere decir que el emergente (conciencia/mente) deja de ser luego de la destrucción del cuerpo? La respuesta es “Sí”, pero Hasker agrega que Dios tiene la capacidad de “retener” ese emergente y revestirlo con un nuevo cuerpo glorificado en la resurrección. No obstante, dado que no quiere ser confundido con el dualismo platónico, Hasker aclara: “Así, para el dualismo emergente, la vida eterna es completamente posible, pero vendrá a través de un acto maravilloso y milagroso de Dios, no como un atributo natural de nuestra ‘alma inmortal’”.<sup>35</sup>

Y la lista podría seguir.<sup>36</sup> Todo pareciera indicar que la visión dualista griega seguirá siendo desafiada desde múltiples perspectivas. La pregunta es, ¿hacia dónde conduce esta tendencia?

### Una cuestión de presuposiciones

Para responder esta pregunta, nuevamente debemos volver al análisis que hace Feinberg acerca del estado de la teología contemporánea. Este autor menciona algunos desafíos que deben ser enfrentados:

“Los que sostienen la posición tradicional de que Dios es atemporalmente eterno, no solo deben enfrentar el desafío de los muchos argumentos bíblicos, teológicos y filosóficos

---

<sup>35</sup>Hasker, 258.

<sup>36</sup>Ver, por ejemplo, Nancey Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

en contra de esa posición, sino también responder al reclamo del teísmo del proceso de que el Dios atemporal, totalmente inmutable, absolutamente soberano y completamente remoto del teísmo tradicional es profundamente irrelevante para las necesidades religiosas de los hombres y las mujeres de hoy. Por otro lado, los que creen que Dios es temporal, están yendo a contracorriente de la tradición y una larga lista de argumentos que apoyan esa tradición. También deben demostrar, dado que un Dios temporal y mutable es el sello distintivo de la teología del proceso, cómo puede apoyar a un Dios temporal sin capitular ante la teología del proceso”.<sup>37</sup>

Dado que la nueva concepción acerca del hombre, que rechaza la visión dualista griega para acercarse a una visión monista bíblica, parte de una presuposición temporal para el ser de Dios, debe responder al desafío de demostrar que se puede “apoyar a un Dios temporal sin capitular ante la teología del proceso”.

Si bien el denominado teísmo abierto ha criticado fieramente la dependencia que tiene la teología clásica de la filosofía griega, Canale ha mostrado que no parte de un paradigma más bíblico para trazar sus presupuestos fundamentales: “La filosofía del proceso, sin embargo, ha desarrollado una ontología bipolar, de acuerdo con la que Dios es simultáneamente atemporal y temporal. Ante la ausencia de una ontología construida a partir del pensa-

---

<sup>37</sup>Feinberg, “Doctrine of God”, 247.

miento bíblico, la ontología del proceso aparece como el candidato lógico para fundamentar la visión del teísmo abierto".<sup>38</sup> Es más, afirma que los teólogos del teísmo abierto asumen implícitamente una ontología bipolar, característica de la filosofía del proceso.<sup>39</sup>

En este mismo sentido, Horton afirma que "Pinnock da la impresión en su libro, y en otros lugares, que la detección de influencias filosóficas no deliberadas que provienen de la antigua filosofía descalifica un modelo, mientras que su propia dependencia explícita de las tendencias filosóficas modernas es acogida con entusiasmo como *praeparatio evangelica*".<sup>40</sup>

Pinnock mismo ha justificado la elección de la filosofía de, por ejemplo, Hegel, Teilhard y Whitehead porque "la cultura moderna [...] es más cercana a la visión bíblica que el teísmo clásico".<sup>41</sup> También afirma que, "como teísta abierto, estoy interesado en autores como Hegel, Pierre Teilhard de Chardin y Whitehead, porque dejan lugar en su pensamiento para ideas como el cambio, la encarnación y el sufrimiento divino".<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup>Fernando Canale, "Evangelical Theology and Open Theism: Toward a Biblical Understanding of the Macro Hermeneutical Principles of Theology?", *Journal of the Adventist Theological Society*, 12:2 (Autumn 2001) 28.

<sup>39</sup>*Ibid.*

<sup>40</sup>Michael S. Horton, "Hellenistic or Hebrew? Open Theism and Reformed Theological Method", *Journal of the Evangelical Theological Society* 45:2 (June 2002) 319 (317-341).

<sup>41</sup>Clark Pinnock, "From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology", en *The Grace of God and the Will of Man*, ed. Clark Pinnock (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989), 24.

<sup>42</sup>Clark Pinnock, *Most Moved Mover* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), 142.

Si bien hay muchos que ven con buenos ojos la adopción de una “metafísica” filosófica para interpretar las Escrituras, ya que estas no presentarían ninguna en particular,<sup>43</sup> Canale afirma que la Biblia misma presenta una metafísica (presupuestos fundamentales) particular que hay que elaborar.<sup>44</sup>

La Iglesia Adventista, desde sus mismos comienzos,<sup>45</sup> sostuvo una visión monista del hombre.<sup>46</sup> Esta posición llegó como consecuencia de haberse despojado de los condicionamientos de la tradición teológica, para leer las Escrituras a partir de sus propios presupuestos. En la actualidad, la Iglesia Adventista afirma:

“Opuesto al dualismo se encuentra el monismo bíblico, la posición que sostiene que todas las expresiones de la vida interior dependen de toda la naturaleza humana, incluyendo el sistema orgánico. Los componentes del ser

---

<sup>43</sup>Janet Martin Soskice, “Athens and Jerusalem, Alexandria and Edessa: Is there a Metaphysics of Scripture?”, *International Journal of Systematic Theology* 8:2 (April 2006) 149-152.

<sup>44</sup>Fernando Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, 400-409.

<sup>45</sup>Incluso uno de los primeros “adventistas”, el argentino Francisco Ramos Mexía, guardador del sábado y creyente en la segunda venida, escribió alrededor de 1816 un agudo comentario acerca de las palabras de Hechos 2:34, al margen de su copia personal de *Venida del Mesías en gloria y majestad*, de Manuel Lacunza (III, 293): “El hombre, junto con su alma o como pueda llamarse, se disolverá: ‘Al polvo regresarás’. Pero, caballeros, ¡más tarde se levantará!”.

<sup>46</sup>Le Roy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 2:646-740.

humano funcionan como una unidad. No existe un espíritu o un alma separable, capaz de una existencia consciente aparte del cuerpo. Así, las palabras 'alma' o "espíritu" describen las manifestaciones intelectual, afectiva o volitiva de la personalidad".<sup>47</sup>

El panorama teológico actual abre un espacio para que la teología adventista ocupe un lugar. El protestantismo en su forma ortodoxa ha sido construido y articulado sobre presuposiciones ontológicas griegas. Las posturas antes mencionadas representan la visión de algunos eruditos que están disconformes con el paradigma vigente y desean generar un cambio. Para usar el lenguaje de Kuhn, estas anomalías, de multiplicarse, eventualmente requerirían un cambio de paradigma. Cambio que ya ha sido llevado a cabo por la teología adventista. La teología adventista está en condiciones de mostrar que se puede "apoyar a un Dios temporal sin capitular ante la teología del proceso", y está en condiciones de entrar en la arena de la teología cristiana para redirigir el análisis teológico hacia un fundamento más bíblico. ☉

---

<sup>47</sup>Aecio Căirus, "The Doctrine of Man", en *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, Raoul Dederen, ed. (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000), 212.