

RESUMEN

“Ellen G. White y el ‘significado más completo’ de la Escritura”— Este estudio se centra en la cuestión del “significado más completo” de la Escritura, tema que a lo largo de la historia ha suscitado diversas aproximaciones hermenéuticas. En la tradición cristiana se han propuesto modelos como la exégesis cuádruple medieval y, en tiempos más recientes, el *sensus plenior* católico, los cuales buscaban dar cuenta de significados adicionales en el texto bíblico. Al mismo tiempo, en el ámbito adventista surge el interés por examinar cómo Elena G. de White entendió y aplicó esta noción, especialmente en el marco de su adhesión al principio de sola Scriptura.

Palabras clave: significado más profundo, *sensus plenior*, sola Scriptura, hermeneutica, Elena G. de White.

ABSTRACT

“Ellen G. White and the ‘Deeper Meaning’ of Scripture”— This study focuses on the question of the “fullest meaning” of Scripture, a topic that throughout history has given rise to various hermeneutical approaches. In the Christian tradition, models such as medieval fourfold exegesis and, more recently, the Catholic *sensus plenior* have been proposed, which sought to account for additional meanings in the biblical text. At the same time, within the Adventist community, there has been interest in examining how Ellen G. White understood and applied this notion, especially in the context of her adherence to the principle of sola Scriptura.

Keywords: deeper meaning, *Sensus plenior*, sola Scriptura, hermeneutics, Ellen G. White.

ELENA G. DE WHITE Y EL “SIGNIFICADO MÁS COMPLETO” DE LA ESCRITURA¹

Alberto R. Timm

Gerhard Ebeling (1912–2001) afirmó que la historia de la Iglesia cristiana es, en esencia, “la historia del desarrollo de la interpretación bíblica”.² Tal aseveración reconoce que la exégesis de la Escritura se halla en el núcleo mismo de todos los debates doctrinales y teológicos. No sorprende, por tanto, que el mismo Jesús planteara dos preguntas fundamentales al intérprete de la ley: “¿Qué está escrito en la ley?” y “¿cómo lees?” (Lc 10: 26, RV60). En ocasiones, el sentido de un pasaje bíblico resulta evidente y accesible; en otras, exige un estudio más detenido. Pero ¿cómo debemos entender ese “sentido más profundo” de la Escritura? ¿Es posible profundizar en el contenido del texto mismo, o solo en nuestra comprensión de él?

Nos encontramos, sin duda, ante un tema de gran amplitud, susceptible de suscitar una discusión inagotable. El presente estudio se limita a ofrecer algunas reflexiones preliminares sobre la manera en que esta cuestión ha sido comprendida dentro de la tradición católica, así como también sobre la forma en que Elena G. de White la abordó. El artículo explora cuatro aspectos específicos: 1) los múltiples “sentidos” de la Escritura propuestos por la hermenéutica cuádruple medieval; 2) el llamado *sensus plenior* de la Escritura, desarrollado en el siglo XX; 3) las declaraciones de Elena G. de White acerca del sentido más pleno o el significado más completo de la Escritura; y 4) su contribución personal en la búsqueda de dicho sentido. Los conceptos aquí abordados, como ya se señaló, pueden dar lugar a investigaciones más profundas sobre este fascinante tema.

1. Este artículo fue publicado originalmente en Alberto R. Timm, “Ellen G. White on the ‘Deeper Meaning’ of Scripture”, *Ellen White Issues Symposium* 14 (2021): 17-32. Este artículo fue traducido del inglés al español por Maythen Durand y posteriormente revisado por Joel Iparraguirre.

2. Gerhard Ebeling, *The Word of God and Tradition: Historical Studies Interpreting the Divisions of Christianity*, trad. S. H. Hooke (Filadelfia: Fortress, 1968), 11-31. Véase también Anthony C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 40-5.

Los múltiples sentidos de la Escritura

Los intentos de atribuir más de un sentido al texto bíblico tienen sus raíces en las interpretaciones alegóricas de la mitología griega, formuladas como respuesta a las críticas dirigidas contra los relatos inmorales de dicha tradición.³ Alegóricamente, los dioses y héroes paganos podían representar “ya sea los elementos (alegorías físicas), o las disposiciones del alma (alegorías psicológicas), o incluso virtudes y vicios (alegorías morales)”.⁴ Así, la clásica representación homérica de “la batalla de los dioses”⁵ fue reinterpretada como una descripción alegórica de diversos elementos y principios en conflicto entre sí. Este enfoque hermenéutico fue eventualmente aplicado al Antiguo Testamento por el filósofo judío helenista Filón de Alejandría (ca. 20 a. C.–ca. 50 d. C.), y más tarde, a toda la Biblia cristiana por la Escuela de Alejandría (ca. 150–400 d. C.).⁶

Los padres alejandrinos de la iglesia, profundamente influenciados por la filosofía griega, procuraron hacer que el antiguo texto hebreo fuera relevante para la cultura helenística de su tiempo. Al ir más allá del *sentido literal*, afirmaban descubrir un supuesto sentido *oculto* y misterioso en la Escritura, en consonancia con los principales postulados filosóficos de su contexto. Por ejemplo, Clemente de Alejandría (150–250 d. C.) aplicó al texto bíblico una visión dicotómica del ser humano, considerando que la Escritura poseía no solo un “cuerpo” (el sentido literal), sino también un “alma” (el sentido espiritual oculto tras el literal), lo cual requería una interpretación simbólica.⁷ En sus *Stromata*, Clemente afirmó: “En efecto, la práctica de la interpretación simbólica es muy útil para muchas cosas: para colaborar a la verdadera teología, para la piedad, para demostrar la inteligencia, para ejercitarse en la concisión y como prueba de sabiduría”.⁸

Otro padre de la iglesia, Orígenes de Alejandría (ca. 184–ca. 253), empleó la tricotomía platónica (cuerpo, alma y espíritu) para sostener que los estudiantes de la Biblia debían trascender “más allá de la letra”

3. Véase Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, trad. Catherine Tihanyi (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

4. Brisson, *How Philosophers Saved Myths*, 32.

5. Homero, *La Iliada*, 20.

6. William W. Klein, Craig L. Blomberg, y Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, 3^a ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2017), 70-2, 83-5.

7. Klein, Blomberg y Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 84.

8. Clemente de Alejandría, *Stromata IV-V: Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, vol. 15 de *Fuentes Patrísticas* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003), V.8.46-1.

(sentido *corporal*) de la Escritura y buscar su "alma" (sentido *psíquico*) y su "espíritu" (sentido *espiritual*).⁹ Estas interpretaciones filosóficas sentaron las bases de la lectura cuádruple de la Escritura desarrollada en la Edad Media, a saber: el sentido literal (o histórico), el alegórico (o doctrinal), el moral (o tropológico) y el anagógico (o escatológico).¹⁰ Pero ¿por qué razón estos teólogos aplicaron tal hermenéutica a la interpretación de la Escritura?

Como ya se ha señalado, una de las razones principales para el desarrollo de múltiples sentidos en la interpretación bíblica fue el intento de hacer que el texto sagrado resultara accesible y familiar para los lectores griegos y romanos. Otra razón, estrechamente vinculada a la anterior, fue la necesidad de justificar doctrinas no bíblicas que carecían de respaldo explícito en la Escritura. En lugar de someter dichas doctrinas al juicio del texto bíblico, la iglesia recurrió a la interpretación alegórica para armonizar la Escritura con sus enseñanzas establecidas.¹¹

Raymond E. Brown explica este fenómeno del siguiente modo:

Los teólogos, al ver doctrinas establecidas por la iglesia que no están literalmente en las Escrituras pero que se consideran divinamente reveladas, sienten la necesidad de vincular tales verdades a la revelación mediante razonamientos. De esta forma, al construir un silogismo a partir de un texto bíblico (creando de ese modo un sentido consecuente), justifican la doctrina como virtualmente contenida en la Escritura.¹²

En este contexto, la clásica relectura cuádruple de la Biblia llegó a constituir el fundamento hermenéutico de la teología y de las doctrinas de la Iglesia Católica Romana. No resulta sorprendente, por tanto, que el *Catecismo de la Iglesia católica* —aprobado y promulgado por el papa Juan Pablo II en 1997— continúe avalando tanto: 1) el sentido literal, como 2) el sentido espiritual de la Escritura, subdividido este último en: a) sentido alegórico, b) sentido moral y c) sentido anagógico. El *Catecismo* afirma que "La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia".¹³

9. Orígenes, *Sobre los principios: Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández*, vol. 27 de *Fuentes Patrísticas* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2015), IV.1.11-12.

10. Klein, Blomberg y Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 89.

11. Véase Jacques Ellul, *The Subversion of Christianity*, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 3-18.

12. Raymond E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore, MD: St. Mary's University, 1955), 25.

13. *Catecismo de la Iglesia católica*, 2^a ed. (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997), § 115-118.

Este enfoque cuádruple de la interpretación bíblica permitió a la Iglesia Católica Romana no solo ampliar el espectro de significados del texto, sino también imponerle numerosos sentidos artificiales.

No todos, sin embargo, aceptaron dicho enfoque hermenéutico. Entre quienes se opusieron con decisión figura Martín Lutero (1483–1546), la personalidad más influyente de su tiempo en el proceso de: 1) realzar el principio de *sola Scriptura*,¹⁴ y 2) sustituir el método alegórico medieval por el método histórico-gramatical en la interpretación bíblica.¹⁵ En sus primeros escritos, Lutero recurrió con cierta libertad a la interpretación alegórica; sin embargo, al percatarse de que dicho método permitía a la tradición romana proyectar sus propias ideas sobre el texto bíblico, tanto él como Juan Calvino combatieron su uso con firmeza.¹⁶

En su comentario a Génesis 3: 23-24 (1536), Lutero llegó a confesar: “Me fue muy difícil desprenderme de mi habitual celo por la alegoría; sin embargo, era consciente de que las alegorías eran meras especulaciones vacías y, por así decirlo, la espuma superficial de las Sagradas Escrituras. Solo el sentido histórico proporciona la doctrina verdadera y sólida”.¹⁷

La *Declaración Sólida*, parte de la *Fórmula de la Concordia* (1577), sostiene: “respecto a las palabras de Jesucristo, no hay intérprete más fiel y seguro que Cristo el Señor mismo”. En sus enseñanzas, “Él no utiliza palabras alegóricas, sino palabras completamente adecuadas, sencillas, creíbles y claras”.¹⁸

14. Martín Lutero afirmó que “la Escritura es su propia luz” y que “la Escritura se interpreta a sí misma”. D. Martin Luthers Werke, 121 vols. (Weimar, Germany: Hermann Böhlau, 1883–2009), 10/III:238 (en adelante *WA*), líneas 10-11 (“Also ist die schriftt jr selbs ain aigen liecht. Das ist dann fein, wenn sich die schriftt selbs außlegt...” [ortografía original]); *WA*, 7:97, línea 23 (“scriptura ... sui ipsius interpres”). Véase también Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trad. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), 72-102.

15. Martín Lutero propuso el método histórico-gramatical, *Luther's Works*, 61 vols. (Philadelphia and St. Louis, MO: Fortress and Concordia, 1955-2014), 39:181 (en adelante *LW*) (“grammatical, historical meaning”); *WA*, 7:652 (“grammaticum, historicum sensum”). Véase también Raymond L. Shelton, “Martin Luther's Concept of Biblical Interpretation in Historical Perspective” (Tesis doctoral, Fuller Theological Seminary, 1974); William M. Marsh, *Martin Luther on Reading the Bible as Christian Scripture: The Messiah in Luther's Biblical Hermeneutics and Theology* (Eugene, OR: Pickwick, 2017).

16. Anthony C. Thiselton, *The Thiselton Companion to Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 9.

17. Luther, *LW*, 1:233; *WA*, 42:173.

18. Andrés San Martín Arrizaga, ed. *El Libro de Concordia: El Libro de las*

El influyente teólogo y líder eclesiástico luterano Johann Gerhard (1582–1637) formuló uno de los análisis más severos contra la interpretación medieval de los cuatro sentidos.¹⁹ En su *Commonplace II* (§133), argumentó: “Cada pasaje tiene un solo sentido apropiado y original que el Espíritu Santo quiso dar, y que puede comprenderse a partir del significado genuino de las palabras. Solo a partir de este sentido literal se obtienen pruebas eficaces”.²⁰

No obstante, la tendencia a abrir la Escritura a sentidos alternativos no se limitó al modelo cuádruple medieval. En el siglo XX, algunos teólogos católicos romanos procuraron justificar doctrinas de su Iglesia mediante la noción de que la propia Escritura encierra un *sensus plenior*, que serviría como base legítima para sustentar dichas enseñanzas.

El *sensus plenior* en la Escritura

La expresión *sensus plenior* (o “sentido más pleno”) fue propuesta en 1927 por Andrea Fernández²¹ y popularizada en la década de 1950 a través de la tesis doctoral de Raymond E. Brown.²² A pesar de ciertas variantes terminológicas que pueden observarse tanto en el ámbito católico romano (donde predomina el uso de la expresión *sensus plenior*) como en el protestante (donde a veces se habla de “sentido más pleno”, “sentido más completo” o “sentido más profundo”),²³ la definición clásica proviene de Brown, quien la formula del siguiente modo:

El *sensus plenior* es aquel sentido adicional y más profundo, concebido por Dios, pero no claramente intencionado por el autor humano, que se percibe en las palabras del texto bíblico (o de un conjunto de textos, o incluso de todo un libro) cuando estos son estudiados a la luz de una revelación posterior o del desarrollo en la comprensión de la revelación.²⁴

Confesiones de la Iglesia Luterana (Temuco: Escritura y Verdad, 2010), 384-6 (“Formula of Concord, Solid Declaration”, art. 7.50).

19. Véase Johann Gerhard, *On Sacred Scripture: On Interpreting Sacred Scripture and Method of Theological Study*, trad. Joshua J. Hayes (Saint Louis, MO: Concordia, 2017), 53-131.

20. Gerhard, *On Sacred Scripture*, 94.

21. Andrea Fernández, “Hermeneutica”, en *Institutiones Biblicæ Scholis Accommodate*, 2^a ed. (Rome: Biblical Institute, 1927), 306-7; citado en Raymond E. Brown, “The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior”, *Catholic Biblical Quarterly* 15, nº 2 (1953): 141.

22. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*.

23. Véase, por ejemplo, James DeYoung y Sarah Hurty, *Beyond the Obvious: Discover the Deeper Meaning of Scripture* (Gresham, OR: Vision House, 1995).

24. DeYoung y Hurty, *Beyond the Obvious*, 92 (cursiva en el original). En las páginas 92 y 93, los autores explican el significado de cada expresión usada en su definición.

En términos generales, esta definición parece guardar cierta consonancia con el principio protestante de *sola Scriptura*, e incluso algunos teólogos adventistas del séptimo día han reconocido en ella ciertos aspectos positivos.²⁵ No obstante, quienes aceptan la cláusula “a la luz de una revelación posterior” podrían mostrar reservas respecto al significado y las implicaciones de la expresión “o del desarrollo en la comprensión de la revelación”. Al comentar dicha frase, Brown sugiere que el desarrollo posapostólico de la doctrina cristiana permitió descubrir el *sensus plenior* del Nuevo Testamento.²⁶ Sin embargo, esto plantea una pregunta crucial: ¿en qué medida ese desarrollo provino verdaderamente de la Escritura misma, y en qué medida proyectó sobre ella sentidos ajenos o artificiales?

Es evidente que el propio Brown deja margen para una interpretación que excede el marco estrictamente bíblico. En sus propias palabras: “En las Escrituras estamos en la casa de nuestro Padre, donde se permite a los niños jugar”.²⁷

No obstante, en 1981 Raymond E. Brown expresó su pesar por haber empleado una hermenéutica “estrechamente escolástica” y por haberse “atado al principio de autoría única para un libro bíblico”. A través del método histórico-crítico, abandonó su concepción inicial del *sensus plenior* y la reemplazó por una dicotomía subjetiva entre lo que la Escritura significaba para sus autores originales y lo que significa actualmente para la iglesia. En consecuencia, “la interpretación de la iglesia y el sentido literal de un pasaje pueden ser bastante distintos”.²⁸ De este modo, Brown transitó desde un enfoque centrado primordialmente en la Escritura hacia una orientación más eclesiocéntrica.

Un enfoque afín fue adoptado por Joseph Ratzinger (papa Benedicto XVI) en su obra *God's Word: Scripture—Tradition—Office* (2008) [La

25. Véase, por ejemplo: Hans K. LaRondelle, “The Sensus Plenior of Israel’s Restoration Promises: The New Testament Typology of Israel’s Exodus from Egypt and Babylon” (ponencia presentada en la Evangelical Theological Society, Toronto, Canadá, 28 de diciembre de 1981); Donald Hagner’s “The Interpretative Key”, [extracto no crítico], *Collegiate Quarterly*, abril-junio de 1962; Robert M. Johnston, “Unfaithfulness to the Marriage Vow”, *Ministry*, noviembre de 1994, 15-6. Para un análisis crítico adventista del *sensus plenior*, cf. Isaac Malheiros Meira Junior, “A Relação Entre os Testamentos e o Sensus Plenior: Uma Reflexão Sob a Perspectiva Adventista”, Academia.edu, (consultado el 15 de marzo, 2018), <http://www.academia.edu>.

26. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 93.

27. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 28.

28. Raymond E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (New York: Paulist, 1981), 23-44.

Palabra de Dios: Escritura—Tradición—Magisterio], publicada originalmente en alemán en 2005. Ratzinger afirma:

La Biblia da testimonio de la revelación y, sin embargo, el concepto de revelación como tal va más allá de ello. En términos prácticos, esto significa que un pasaje puede significar más de lo que su autor fue capaz de concebir al componerlo. [...] Existe un excedente de sentido en un texto individual que va más allá de su contexto histórico inmediato, y por eso fue posible retomarlo en un nuevo contexto histórico e insertarlo dentro de una matriz más amplia de significación: el derecho a "releerlo".²⁹

Para Ratzinger, dicho "excedente de sentido" se halla, en última instancia, en la tradición católica y en el magisterio del obispo de Roma, quien —según la doctrina católica— posee la sucesión apostólica. Si bien Cristo fue explícitamente crítico respecto de las tradiciones humanas que contradecían la Palabra de Dios (Mt 15: 1-20), Ratzinger sostiene que la tradición católica "no obstaculiza el acceso a la Escritura; por el contrario, lo facilita".³⁰

En un tono más cauteloso, C. S. Lewis, en su obra *Reflexiones sobre los Salmos* (1958), reconoció que el uso de la interpretación alegórica puede prestarse a abusos: "Casi cualquier cosa puede ser leída en cualquier libro si se tiene la determinación suficiente".³¹ No obstante, también sugirió que en la Escritura pueden encontrarse:

significados secundarios que las cosas dichas o escritas a veces asumen a la luz de un conocimiento más completo que el que poseía su autor [...] Leyendo sus palabras a la luz de esa verdad más plena y escuchándola en ellas como un trasfondo o un significado secundario, no les estamos imponiendo algo ajeno a su mente, una adición arbitraria. Estamos prolongando su significado en una dirección acorde con él. La realidad básica detrás de sus palabras y detrás de la verdad plena es la misma.³²

Varios teólogos evangélicos han expresado críticas sustanciales al enfoque del *sensus plenior*.³³ Douglas J. Moo y Andrew David Naselli han

29. Joseph Ratzinger, *God's Word: Scripture—Tradition—Office*, trad. Henry Taylor (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2008), 123.

30. Ratzinger, *God's Word*, 97.

31. C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (London: Geoffrey Bles, 1958), 99.

32. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 102.

33. Véase, por ejemplo: Douglas J. Moo, "The Problem of Sensus Plenior", en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids, MI: Academie/Zondervan, 1986), 175-211; Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, rev. y exp. ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 493; Walter C. Kaiser Jr., Darrell L. Bock, y Peter Enns, *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008); Douglas J. Moo y Andrew David Naselli, "The Prob-

señalado que esta teoría ha sido objetada por: 1) carecer de controles objetivos y ser fácilmente manipulable; 2) menoscabar el valor apologético del Nuevo Testamento al atribuirle un supuesto sentido “oculto”; y 3) ser inconsistente con la doctrina de la inspiración, la cual ni respalda ni condena explícitamente tal noción.³⁴

Gerhard F. Hasel reconoció que los pasajes bíblicos pueden contener un sentido más profundo, pero advirtió que este: 1) “debe ser, de una u otra manera, homogéneo con el sentido literal”; y 2) “solo puede ser percibido a la luz de una revelación posterior por medio de personas inspiradas”.³⁵ En otras palabras, la propia Escritura debe fungir como reguladora de sus sentidos posibles.

En la misma línea, Norman R. Gulley afirmó: “Si la misma Escritura indica que el pasaje tiene una intención mayor que un cumplimiento local, entonces se aplica el sentido más pleno”.³⁶ Un enfoque similar es adoptado por Richard M. Davidson en su capítulo titulado: “Hermenéutica intrabíblica: El uso de la Escritura por parte de los escritores bíblicos”.³⁷ Ahora bien, ¿hasta qué punto puede avanzarse con seguridad en la búsqueda de ese sentido más pleno?

Con estas consideraciones en mente, a continuación, se abordarán: 1) la comprensión que tenía Elena G. de White del sentido más profundo de la Escritura, y 2) sus propias exposiciones bíblicas, las cuales contribuyeron significativamente a una mejor aprehensión de dicho sentido.

Elena G. de White sobre el sentido de la Escritura

En los escritos de Elena G. de White se hallan valiosas reflexiones hermenéuticas sobre la Biblia como Palabra de Dios, con un enfoque claro en preservar tanto su sentido original como su poder transformador. Entre dichas reflexiones, destaca su categórica oposición a cualquier reinterpretación de la Escritura desde una perspectiva histórico-crítica.

lem of the New Testament’s Use of the Old Testament”, en *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 702-46.

34. Moo y Naselli, “The Problem of the New Testament’s Use of the Old Testament”, 732.

35. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), 213-14.

36. Norman R. Gulley, *Systematic Theology*, vol. 1, Prolegomena (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003), 651 (cursiva en el original).

37. Richard M. Davidson, “Hermenéutica intrabíblica: El uso de la Escritura por parte de los escritores bíblicos”, en *Hermenéutica bíblica: El enfoque adventista*, ed. Frank M. Hasel (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2021), 263-98.

Ella lo expresó con firmeza:

Las amonestaciones de la Palabra de Dios respecto a los peligros que rodean a la iglesia cristiana son para nosotros hoy. Como en los días de los apóstoles, los hombres intentan, por medio de tradiciones y filosofías, destruir la fe en las Escrituras. Así hoy [...] el enemigo de la justicia está procurando llevar a las almas por caminos prohibidos. Para muchos, la Biblia es una lámpara sin aceite, porque han dirigido sus mentes hacia canales de creencias especulativas que traen falsos conceptos y confusión. La obra de la "alta crítica" —al criticar, conjeturar y reconstruir— está destruyendo la fe en la Biblia como revelación divina. Está privando a la Palabra de Dios del poder de guiar, levantar e inspirar las vidas humanas.³⁸

Elena G. de White también abordó la cuestión del "sentido" o los "sentidos" de la Escritura. En algunas ocasiones, empleó el término "significados" (en plural) en relación con el texto bíblico. Desde su perspectiva, reconoce que: "Diferentes significados se expresan con la misma palabra: no hay una palabra para cada idea distinta".³⁹

En lo que respecta al compromiso personal con la lectura de la Biblia, advierte que: "Las facultades mentales se contraerán seguramente y perderán su capacidad para comprender los profundos sentidos de la Palabra de Dios a menos que sean puestas a la tarea de escudriñar la verdad, vigorosa y persistentemente".⁴⁰ Por esta razón, al estudiar las palabras divinas, deberíamos ir "más allá de la superficie" y procurar comprender sus "significados profundos".⁴¹

No obstante, dichos significados deben extraerse legítimamente del propio texto bíblico, y no imponerse a partir de tradiciones o sistemas ajenos a la Escritura.

Con excepción de algunas declaraciones puntuales, el énfasis general de Elena G. de White recae en el "sentido" —en singular— de los pasajes bíblicos. En lugar de abrir el texto sagrado a múltiples sentidos simultáneos, ella hablaba de un sentido más profundo que se despliega progresivamente con el tiempo.

38. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1957), 378.

39. Elena G. de White, *Mensajes selectos tomo 1* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1966), 1:23.

40. Elena G. de White, "The Value of Bible Study", *Review and Herald*, 17 de julio de 1888, 450; republicado en Elena G. de White, *La educación cristiana* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2012), 226.

41. Elena G. de White, "Consecration of Teachers", *Sabbath-School Worker*, enero de 1891, 3.

En relación con las exposiciones que Cristo hacía de las Escrituras (Lc 4: 22; Jn 7: 46), White afirma:

A menudo, mientras él había presentado las Escrituras del Antiguo Testamento y les había mostrado cómo se aplicaban a él y a su obra de expiación, ellos habían sido despertados por su Espíritu y elevados a una atmósfera celestial. Tenían una comprensión más clara de las verdades espirituales habladas por los profetas que sus mismos autores.⁴²

Es decir, las profecías mesiánicas, los tipos y los símbolos del Antiguo Testamento fueron comprendidos con mayor claridad una vez cumplidos en Cristo y su ministerio sacerdotal. No obstante, ello no implica un *sensus plenior* flexible o fluido, como el sugerido por Brown.

El relato bíblico muestra con claridad que quienes recibieron revelaciones divinas no siempre las comprendieron en su totalidad. Tal es el caso de los sueños proféticos de Faraón (Gn 41: 1-36) y de Nabucodonosor (Dn 2: 1-45), así como del propio profeta Daniel, quien confesó no entender completamente el período simbólico de las dos mil trescientas tardes y mañanas que él mismo había registrado (Dn 8: 14, 26-27). Si bien el Nuevo Testamento arroja luz sobre el Antiguo, es evidente que el sentido pleno de ciertas profecías permanecía velado, incluso más allá de la era apostólica. Algunas de ellas estaban destinadas a revelarse únicamente en el “tiempo del fin” escatológico (Dn 8: 17, 19, 26).⁴³

Sobre este *despliegue progresivo* del sentido profético, White declara:

Ni siquiera los profetas que fueron favorecidos por la iluminación especial del Espíritu comprendieron del todo el alcance de las revelaciones que les fueron concedidas. Su significado debía ser aclarado, de siglo en siglo, a medida que el pueblo de Dios necesitase la instrucción contenida en ellas.⁴⁴

Además del sentido vinculado con el cumplimiento posterior de las profecías, existen, en efecto, “sentidos más profundos”—como ya se ha mencionado— que emergen de un estudio más exhaustivo y diligente de la Escritura. En 1888, Elena G. de White expresó lo siguiente:

La búsqueda de la verdad recompensará a cada paso al investigador, y cada descubrimiento le proporcionará campos más ricos de investigación.

42. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1955), 457.

43. Véase Gerhard Pfandl, *The Time of the End in the Book of Daniel*, Adventist Theological Society Dissertation Series 1 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992).

44. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2012), 344.

Los hombres se transforman de acuerdo con aquello que contemplan. Si pensamientos y asuntos triviales ocupan la atención, el hombre será trivial. Si es tan negligente que no logra más que una comprensión superficial de la verdad de Dios, no recibirá las ricas bendiciones que Dios quisiera conferirle. Es una ley de la inteligencia que esta se empequeñezca o se ensanche en proporción a aquello con que se familiarice. Las facultades mentales se contraerán seguramente y perderán su capacidad para comprender los profundos significados de la Palabra de Dios a menos que sean puestas a la tarea de escudriñar la verdad, vigorosa y persistentemente. La mente se ensanchará si se emplea en investigar la relación de los temas de la Biblia, comparando pasaje con pasaje y lo espiritual con lo espiritual. Id más abajo que la superficie; los más ricos tesoros del pensamiento aguardan al estudiante hábil y diligente.⁴⁵

White también se refirió a un “sentido oculto” que subyace en el texto bíblico y que no puede ser comprendido mediante una lectura meramente superficial. En 1891 declaró:

Una mera lectura superficial de la inspirada Palabra de Dios será de escaso beneficio, porque cada declaración hecha en las sagradas páginas requiere un cuidadoso estudio. Es cierto que algunos pasajes no requieren tan seria concentración como otros, porque su significado es más evidente; pero el estudiante de la Palabra de Dios debiera tratar de comprender la relación que existe entre un pasaje y otro, hasta que la cadena de la verdad se manifieste ante su vista. Como las vetas del precioso metal están ocultas debajo de la superficie de la tierra, del mismo modo las riquezas espirituales se hallan escondidas en el pasaje de la Sagrada Escritura, y es necesario el esfuerzo mental y la atención piadosa para descubrir el significado oculto de la Palabra de Dios. Que todo estudiante que aprecia el tesoro celestial esfuerce hasta el extremo sus facultades mentales y espirituales, y ahonde el socavón hasta la mina de la verdad, a fin de que pueda obtener el oro celestial, es decir, la sabiduría que ha de hacerlo sabio para salvación.⁴⁶

Al considerar la Escritura como “una mina inagotable de tesoros preciosos”,⁴⁷ Elena G. de White reconoció que “algunos pasajes de la

45. White, “The Value of Bible Study”, 449-450; republicado en White, *La educación cristiana*, 226.

46. Elena G. de White, “Books in Our School”, *Review and Herald*, 10 de noviembre de 1891, 689; republicado en White, *La educación cristiana*, 246.

47. Elena G. de White para J. H. Kellogg y Ella Eaton Kellogg, 18 de abril de 1894, Lt. 47; publicado en Elena G. de White, *That I May Know Him* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1992), 216. Véase también Elena G. de White, “The Need of a Deeper Knowledge of God”, *Review and Herald*, 3 de diciembre de 1889, 754; Elena G. de White, *El camino a Cristo* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1993), 90-1.

Escritura no serán nunca perfectamente comprendidos hasta que, en la vida futura, Cristo los explique. Hay misterios que han de permanecer ocultos, declaraciones que las mentes humanas no pueden hacer armonizar”.⁴⁸ Sin embargo, nuestras limitaciones humanas para captar plenamente el sentido de la Escritura no deben utilizarse como justificación para recurrir a una relectura alegórica del texto bíblico.

En efecto, ella afirma: “El lenguaje de la Biblia debe explicarse de acuerdo con su significado manifiesto, a no ser que se trate de un símbolo o figura”. No obstante, incluso la interpretación de figuras y símbolos debe estar regulada por el principio de que “la Escritura declara ser su propio intérprete”.⁴⁹ Esto implica que las lecciones espirituales y morales derivadas de las experiencias del antiguo Israel (1 Co 10: 11) deben entenderse exclusivamente como *lecciones* ilustrativas, y no como la revelación de un supuesto sentido espiritual o moral *oculto* en los eventos mismos.

Al leer los escritos de Elena G. de White, se percibe con claridad su fidelidad al principio de *sola Scriptura* y su profundo anhelo de comprender el sentido pleno de la Palabra de Dios. A continuación, abordaremos brevemente este último aspecto.

La contribución de Elena G. de White a la interpretación de las Escrituras

Algunos críticos sostienen que aceptar el principio de *sola Scriptura* implica rechazar toda otra fuente de verdad, incluidos los escritos de Elena G. de White. Sin embargo, esta no fue la manera en que Martín Lutero y otros reformadores protestantes entendieron dicho principio.⁵⁰ Por ejemplo, la *Declaración Sólida*, parte de la *Fórmula de la Concordia*, reconocía las Escrituras como “la única norma o regla verdadera por la cual deben juzgarse a todos los maestros y doctrinas”, pero también admitía la utilidad de “otros libros buenos y útiles, tales como comentarios de la Sagrada Escritura, refutaciones de errores y explicaciones de artículos doctrinales”.⁵¹

Desde esta perspectiva, considerar a Elena G. de White como una auténtica profeta no canónica permite suponer razonablemente que sus

48. Elena G. de White, *Obreros evangélicos* (Doral, FL: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2016), 323-24.

49. White, *El conflicto de los siglos*, 584, 12.

50. Véase Alberto R. Timm, “Sola Scriptura and Ellen G. White: Historical Reflections”, en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, eds. Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 291-93.

51. *El Libro de Concordia*, 336.

escritos hayan contribuido a una comprensión más profunda y clara de la Escritura.

Diversos estudios valiosos han identificado múltiples formas en que Elena G. de White empleó la Escritura.⁵² No obstante, aún queda espacio para reflexionar con mayor detenimiento sobre cómo sus percepciones proféticas ayudaron a profundizar y ampliar el sentido del texto bíblico. Una de esas contribuciones —y quizás la más significativa— es su presentación de las Escrituras dentro del marco del gran conflicto cósmico e histórico entre el bien y el mal (Ap 12).⁵³

Este conflicto ha sido reconocido como la gran *metanarrativa* que recorre toda la Escritura.⁵⁴ Aunque ese “gran tema central” de la Biblia⁵⁵ permea todos los escritos⁵⁶ de Elena G. de White, es en la serie *El conflicto de los siglos* donde presenta su exposición cronológica más completa del relato bíblico desde dicha perspectiva.⁵⁷

52. Véase, por ejemplo, T. Housel Jemison, *A Prophet Among You* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1955), 364-74; Gerhard Pfandl, “Bible, Ellen White’s Use of”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, 2^a ed., eds. Denis Fortin y Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013), 649-50; Frank M. Hasel, “Ellen G. White’s Use of Scripture”, en *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, 301-19; Clinton Wahlen, “Ellen G. White e a Exegese Bíblica”, en *Ellen G. White: Seu impacto hoje. Artigos teológicos apresentados no XI Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano*, eds. Jean Carlos Zukowski, Adolfo S. Suárez, y Reinaldo W. Siqueira (Engenheiro Coelho, SP, Brazil: Unaspres, 2017), 261-72.

53. Referencias al gran conflicto cósmico-histórico como “marco” pueden encontrarse, por ejemplo, en Alberto R. Timm, *The Sanctuary and the Three Angels’ Messages: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines*, en Adventist Theological Society Dissertation Series 5 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1995), 111-3, 233-35, 273; Alberto R. Timm, “Ellen G. White: Side Issues or Central Message?” *Journal of the Adventist Theological Society* 7, nº 2 (1996): 172.

54. Referencias al gran conflicto cósmico-histórico como “metanarrativa” pueden encontrarse, por ejemplo, en Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium”, *Journal of the Adventist Theological Society* 11, nºs 1-2 (2000): 102-19.

55. Elena G. de White, *La Educación* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2009), 113.

56. Véase Herbert E. Douglass, *The Heartbeat of Adventism: The Great Controversy Theme in the Writings of Ellen G. White* (Nampa, ID: Pacific Press, 2010); Denis Fortin, “The Theology of Ellen G. White”, en *The Ellen G. White Encyclopedia*, 266-68.

57. Véase Elena G. de White, *Historia de los patriarcas y profetas* (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2008); Elena G. de White, *Profetas y reyes* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1957); White, *El Deseado de todas las gentes*; White, *Los hechos de los apóstoles*; White, *El conflicto de los siglos*.

Además de situar los eventos bíblicos dentro del marco general del gran conflicto, Elena G. de White ofrece detalles esclarecedores sobre aspectos subyacentes de dichos acontecimientos.⁵⁸ Por ejemplo, explica que la prueba de fe de Abraham (Gn 15) contribuyó incluso a que los ángeles celestiales comprendieran mejor “el misterio de la redención” y su carácter de expiación sustitutiva.⁵⁹ Afirma también que “Satanás, con ángeles suyos en forma humana, estaba presente al lado de la cruz”.⁶⁰ Revela que los dos ángeles que estuvieron en la tumba de Cristo resucitado (Lc 24: 4; Jn 20: 11-12) y que aparecieron en su ascensión al cielo (Hch 1: 10-11) eran los mismos que “habían estado con él durante toda su vida en la tierra”.⁶¹ Asimismo, describe —en términos vívidos y majestuosos— la ceremonia celestial tras la ascensión de Cristo.⁶² Aunque estas vislumbres no revelan necesariamente un *sensus plenior*, sí permiten apreciar con mayor claridad la relevancia y el impacto teológico de estos eventos dentro del contexto global de la historia de la salvación.

En su esclarecedor capítulo titulado “Percepciones de Elena G. de White sobre las Escrituras a la luz de las lenguas bíblicas originales”, Richard M. Davidson reconoce la existencia de ciertas “dificultades” relacionadas con algunas alusiones a textos bíblicos que aún no han sido verificadas mediante una exégesis detallada. Sin embargo, también documenta numerosos casos en los que Elena G. de White —sin haber estudiado formalmente las lenguas bíblicas originales— descubrió “tesoros profundos de la Escritura que solo se revelan en el idioma original”. Su lista incluye, entre otros ejemplos: el *imago Dei* en Génesis 1: 26-27; las vestiduras de luz y gloria en Génesis 2: 25; la desnudez del alma en Génesis 3: 7; la expectativa de Adán y Eva de que Caín sería el Mesías (Gn 4: 1); nuevas perspectivas sobre el relato de Caín y Abel (Gn 4: 7); el Decálogo en Éxodo 20; el “modelo en miniatura” del santuario celestial (Éx 25: 9, 40); y la caída de Satanás junto con el surgimiento del mal en el universo (Is 14; Ez 28).⁶³

58. Véase Alberto R. Timm, “Ellen G. White as a Prophetic Expositor of Scripture”, en *The Bible, the Spirit of Prophecy and the Church*, ed. Anna M. Galeniece (Nairobi, Kenya: Ellen G. White Estate Branch Office, Adventist University of Africa, 2017), 61-7.

59. White, *Historia de los patriarcas y profetas*, 133.

60. White, *El Deseado de todas las gentes*, 696.

61. White, *El Deseado de todas las gentes*, 771.

62. White, *El Deseado de todas las gentes*, 772-4.

63. Véase Richard M. Davidson, “Percepciones de Elena G. de White sobre las Escrituras a la luz de las lenguas bíblicas originales”, en *El don de profecía en las Escrituras y en la historia*, ed. Alberto R. Timm y Dwain N. Esmond (Doral, FL: Asociación

En lo que respecta a la tipología bíblica (*cf.* Hb 8: 5; 10: 1),⁶⁴ Elena G. de White se limitó, en gran medida, a comentar los tipos y símbolos del Antiguo Testamento que son identificados explícitamente en el Nuevo Testamento.⁶⁵ No obstante, en lo que concierne a las profecías apocalípticas —especialmente en los libros de Daniel y Apocalipsis—⁶⁶ amplió y detalló significativamente su cumplimiento histórico, con un énfasis especial en el escenario escatológico del tiempo del fin.⁶⁷

Estoy personalmente convencido de que incluso sus predicciones proféticas fueron formuladas dentro de los parámetros del principio de *sola Scriptura*. Sin embargo, este es un asunto debatible que excede los límites de esta presentación y requeriría un estudio más detallado.

Consideraciones finales

No cabe duda de que la revelación posterior arroja luz sobre la revelación anterior, y que el cumplimiento histórico de las profecías bíblicas contribuye a esclarecer su sentido. Pero ¿en qué se distingue el *sentido* más profundo de la Escritura —tal como lo presenta Elena G. de White— del llamado *sentido espiritual* (propio de la hermenéutica cuádruple) o del *sensus plenior*?

Tanto la hermenéutica de los cuatro sentidos como la teoría del *sensus plenior* tienden a dejar el texto bíblico abierto a reinterpretaciones subjetivas y no bíblicas. Sin una regulación adecuada, tales enfoques pueden fácilmente derivar en un patrón evolutivo según el cual la revelación posterior se consideraría más confiable que la anterior e, incluso,

Publicadora Interamericana, 2016), 193-214.

64. Algunos de los estudios más completos sobre tipología bíblica son Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture: Viewed in Connection with the Entire Scheme of the Divine Dispensations*, vol. 2, 3^a ed. Edinburgh (Philadelphia: William S. & Alfred Martien, 1859); Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trad. Donald H. Madvig (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982); Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 2 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981).

65. Esto puede comprobarse al buscar las palabras "tipo(s)" y "símbolo(s)" en <https://egwwritings.org>.

66. Para una exposición clásica adventista del séptimo día sobre las profecías de Daniel y Apocalipsis, véase *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 vols., ed. rev. (Washington, DC: Review and Herald, 1976-1980), 4: 743-881; 7: 715-899.

67. Algunas de las exposiciones proféticas más significativas de Elena G. de White sobre el tiempo del fin se encuentran en sus libros: *El conflicto de los siglos*, 301-657; y *Eventos de los últimos días* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1992).

susceptible de reemplazarla. En ese caso, las revelaciones *más recientes* registradas en los escritos proféticos de Elena G. de White terminarían por suplantar el mensaje *más antiguo* de la Sagrada Escritura.⁶⁸ Sin embargo, la misma Elena G. de White jamás habría aprobado tal enfoque.

Por el contrario, su énfasis se dirige claramente hacia la búsqueda de una *comprensión más profunda* del sentido de la Escritura, sin alterar dicho sentido ni imponer sobre él interpretaciones ajenas. Y siempre lo hace dentro de los límites del principio de *sola Scriptura*. Esto implica que toda exposición eclesiástica del texto bíblico debe estar basada en dicho principio y sujeta a su autoridad.⁶⁹

En lugar de juzgar la Biblia o intentar perfeccionar su contenido, debemos abstenernos de imponerle sentidos artificiales o de suprimir cualquier parte de su mensaje integral (*cf. Ap 22: 18-19*). ¡Permitamos que la Palabra de Dios nos diga lo que verdaderamente desea comunicarnos! O, en términos más coloquiales: Dios desea hablarnos por medio de la Escritura; ¡déjémosle hablar!

Alberto Timm
timma@gc.adventist.org
Biblical Research Institute
Silver Spring, Maryland, EE. UU.

68. Timm, “Ellen G. White as a Prophetic Expositor of Scripture”, 60-1.

69. White, *El conflicto de los siglos*, 581.

