

JACQUES B. DOUKHAN

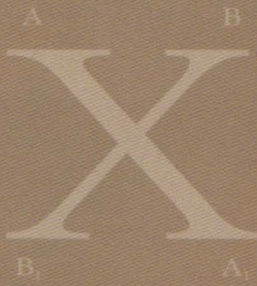


Secretos de DANIEL



Sabiduría y sueños de un príncipe judío en el exilio

Secretos de DANIEL



ESCRITO POR UN ERUDITO ADVENTISTA DE HERENCIA JUDÍA —autor de *Todo es vanidad. Eclesiastés*, libro de reciente gran impacto— este comentario sobre el libro de Daniel nos ofrece **nueva luz** sobre muchos aspectos de su controvertido contenido:

- ✓ El modelo literario de Daniel ¿contiene pistas para saber cómo deberíamos interpretar sus profecías?
- ✓ ¿Como es posible que Nabucodonosor olvidara su sueño del capítulo 2?
- ✓ ¿Por qué Daniel llevó a cabo un ayuno de tres semanas durante la Pascua?
- ✓ Miguel ¿es “uno de los principales príncipes” o es “el primero de los principales príncipes”?

Y no pasa por alto ninguno de los **temas más candentes** de las profecías de Daniel:

- ✓ la relación entre los 2.300 días y las setenta semanas,
- ✓ la identificación del cuerno pequeño,
- ✓ el Día de la Expiación como día de juicio,
- ✓ el enigmático capítulo 11.

Jacques B. Doukhan recrea el mundo de Babilonia, aclara alusiones confusas y devela modelos ocultos en las profecías, que nos permiten aclarar su significado. Su investigación sobre fuentes judías antiguas unida a su profundo conocimiento de los idiomas originales hacen de **SECRETOS DE DANIEL** una inestimable contribución.



JACQUES B. DOUKHAN es doctor en Lengua y Literatura Hebrea por la Universidad de Estrasburgo (Francia), y en Exégesis del Antiguo Testamento por la Universidad Andrews (Míchigan, EE.UU.), donde actualmente es profesor de Exégesis del Antiguo Testamento y de Estudios Judaicos. Es autor de otras obras igualmente valiosas como *Boire aux sources* [Beber de las fuentes], un ensayo sobre el drama judeo-cristiano; *The Genesis Creation Story: Its Literary Structure* [La historia de la creación del Génesis: su estructura literaria]; *Daniel, The Vision of the End* [Daniel, la visión del fin]; *Hebrew for Theologians* [Hebreo para teólogos]; y *Secretos del Apocalipsis*, complemento imprescindible de **SECRETOS DE DANIEL**. Y además dirige dos acreditadas revistas: *Shabbat Shalom* y *L'Olivier*.

ISBN 1-57554-598-5



9 781575 545981

SECRETOS DE DANIEL

Sabiduría y sueños de un príncipe judío en el exilio

JACQUES B. DOUKHAN

X
B

Secretos de
DANIEL



Sabiduría y sueños de un príncipe judío en el exilio



Título de la obra original:
Secrets of Daniel: Wisdom and Dreams of a Jewish Prince in Exile
Copyright © 2000 Review and Herald Publishing Association
55 West Oak Ridge Drive, Hagerstown, Maryland 21740, EE.UU.

SECRETOS DE DANIEL
es una coproducción de



APIA

Asociación Publicadora Interamericana
2905 NW 87 Ave. Doral, Florida 33172 EE. UU.
tel. 305 599 0037 - fax 305 592 8999
mail@iadpa.org - www.iadpa.org

Presidente **Pablo Perla**
Vicepresidente de Producción **Daniel Medina**
Vicepresidenta de Finanzas **Elizabeth Christian**
Vicepresidenta de Atención al Cliente **Ana L. Rodríguez**
Director Editorial **Francesc X. Gelabert**



Agencia de Publicaciones México Central, A.C.
Uxmal 431, Colonia Narvarte, Del. Benito Juárez, México, D.F. 03020
Tel. (55) 5687 2100 - fax (55) 5543 9446
información@gemaeditores.com.mx - www.gemaeditores.com.mx

Presidente **Tomás Torres de Dios**
Vicepresidente de Finanzas **Irán Molina A.**
Director Editorial **Alejandro Medina V.**

Traducción
Miguel Á. Valdivia
Diagramación y diseño de la portada
Ideyo Alomía L.

Copyright © 2008 de la edición en español
Asociación Publicadora Interamericana
GEMA Editores

Está prohibida y penada por la ley la reproducción total o parcial de esta obra (texto, diagramación), su tratamiento informático y su transmisión, ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia o por cualquier otro medio, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ISBN 10: 1-57554-598-5
ISBN 13: 9-781-57554-598-1

Impresión y encuadernación
Grupo OP Gráficas S. A., Bogotá, Colombia

Printed in Colombia

1ª edición: febrero 2008

CONTENIDO

	Prólogo	7
CAPÍTULO 1	Introducción: La victoria de Babilonia	13
CAPÍTULO 2	El gigante y la montaña	25
CAPÍTULO 3	Pasos dentro del horno en llamas	45
CAPÍTULO 4	El árbol en medio de la tierra	61
CAPÍTULO 5	La mano que se mueve	77
CAPÍTULO 6	Leones hechizados	87
CAPÍTULO 7	Cuatro bestias y un hijo de hombre	99
CAPÍTULO 8	La guerra del Kippur	121
CAPÍTULO 9	Réquiem por un Mesías	135
CAPÍTULO 10	El sacerdote con ojos de fuego	157
CAPÍTULO 11	Guerras mundiales	167
CAPÍTULO 12	La victoria de Jerusalén	183

- En SECRETOS DE DANIEL las citas bíblicas, han sido tomadas de la versión Reina-Valera, revisión de 1960, por ser la más difundida. Cuando se ha usado la Nueva Versión Internacional de la Sociedad Bíblica Internacional se indica con las siglas NVI.
- De acuerdo con el uso original del autor las fechas se establecen según el denominado calendario occidental: a.E.C. = antes de la Era Común (usualmente: a.C.); E.C. = Era Común (usualmente d.C.).

PRÓLOGO

LA PEQUEÑA ALDEA IRAQUÍ estaba totalmente desconcertada mientras la gente profería insultos y maldiciones de un lado al otro del río Touster.¹ Las mujeres lloraban e insultaban. Los hombres afilaban los cuchillos. Los niños temblaban. Al comienzo de otro conflicto en el Oriente Medio, el problema no era una cuestión de petróleo o de judíos contra árabes, sino de una antigua leyenda acerca del féretro de Daniel.

La antigua creencia consideraba que los huesos del profeta eran un augurio de buena suerte. Al observar que los habitantes de la orilla en la que estaba la tumba del profeta eran prósperos y felices, mientras que los de la otra orilla eran desdichados y pobres, estos últimos naturalmente trataban de lograr que la tumba fuera transferida a su orilla. El conflicto estaba a punto de estallar cuando, después de mucha discusión, un compromiso acabó con el asunto. Los aldeanos cambiarían el féretro año por medio, a fin de beneficiar a ambas orillas. La práctica duró varios años, hasta la visita del rey **Sagarschah**, que pensó que los frecuentes desentierros deshonoraban la memoria del profeta. Bajo su supervisión, los aldeanos encadenaron el féretro en el medio de un puente equidistante de ambas orillas. Ahora, Daniel era para todos.

Esta historia, según fue relatada por un viajero del siglo XII,² sigue teniendo repercusiones. Como un pequeño documento de doce capítulos

perdido entre los pliegues de la antigua Biblia, los únicos restos reales del antiguo profeta, el libro de Daniel contiene un mensaje universal que trasciende denominaciones y culturas. El libro de Daniel nos atañe a todos.

Ya el judaísmo reconocía a Daniel, según el testimonio de [Flavio Josefo](#), como “uno de los más grandes profetas”, ya que “él no solo acostumbra a profetizar cosas futuras, como hacían los demás profetas, sino también estableció el tiempo en el que estas acontecerían”.³

Existen referencias al libro de Daniel que aparecen en la literatura intertestamentaria (200-100 a.E.C.)⁴ y en las leyendas de aquel entonces,⁵ y su influencia en la comunidad de Qumram⁶. Todas dan testimonio de la misma veneración.

El Talmud admira a Daniel como uno que era mayor que “todos los sabios de las demás naciones”.⁷ La Midrash considera a Daniel y a Jacob como los dos únicos recipientes de una revelación del fin del tiempo por parte de Dios.⁸ Según otra Midrash, Dios le reveló a Daniel el destino de Israel y la fecha del último juicio.⁹ **A pesar de algunas reservas como resultado de la polémica judeocristiana, las profecías de Daniel siguen siendo objeto de un intenso estudio por parte de los eruditos judíos.** El gran [Maimónides](#) las aplicó a Roma, Grecia, Persia, el islam e incluso al cristianismo.¹⁰ Renombrados eruditos tales como el exégeta [Rashi](#), líder de la comunidad Saadia Gaon, el poeta y filósofo [Najmánides](#), el político [Abrabanel](#) y el humanista [Loeb](#) (Maharal), todos han ponderado el libro de Daniel e intentaron encontrar en él la fecha de la venida del Mesías.¹¹ Más recientemente, en el siglo XX, el filósofo [Franz Rosenzweig](#) no dudó en establecer un vínculo entre la historia del mundo y la profecía de Daniel.¹² [Abraham Heschel](#) citó a Daniel como el profeta en espera, y [André Neher](#) lo calificó como el “profeta de oración”. Para [Elie Wiesel](#), el libro de Daniel contiene la flor de la esperanza.¹⁴

La tradición cristiana considera que Daniel es un profeta de referencia. A menudo los primeros cristianos se basaban en el libro de Daniel para desarrollar su argumentación y su testimonio. El libro atrajo el interés de filósofos cristianos tales como [Hipólito](#), [Jerónimo](#) e incluso [Tomás de Aquino](#).¹⁵ Posteriormente, la Reforma produjo un diluvio de comentarios y estudios sobre el libro de Daniel. Según [Lutero](#), que a la sazón trabajaba con la traducción de las Escrituras, el libro de Daniel merece ser publicado primero.¹⁶ Más adelante se convirtió en el tema central de las conferencias más brillan-

tes de [Calvino](#).¹⁷ Durante el movimiento de renovación religiosa del siglo XIX, el libro de Daniel inspiró expectativas mesiánicas.¹⁸ En la actualidad, el libro de Daniel vuelve a ser el objeto de un resurgimiento de estudios.¹⁹

Incluso el islam se ha interesado en el libro de Daniel. La tradición islámica ha conservado casi todos los episodios de la vida de *Daniyal*, también conocido como el “gran juez y virrey” (Daniel en la corte de Nabucodonosor, en el foso de los leones, la locura de Nabucodonosor, la fiesta de Nabucodonosor, etc.). Pero, incluso aquí, el Islam recuerda a Daniel especialmente como un profeta que predice el futuro y el fin del mundo. El Corán alude a las profecías de Daniel a través del sueño de *Dhul Quarnain* (los dos cuernos), probablemente basado en la visión de Daniel 8. En la Edad Media, los musulmanes concebían los horóscopos populares (*malhamat Daniyal*), cuya autoridad se la atribuían a Daniel. El islam también asocia las profecías de Daniel con la memoria del gran califa [Omar](#).²⁰ Más recientemente, el movimiento Baha’i, que surge del chiismo iraní, justifica su existencia sobre la base de la profecía de Daniel. Los eruditos Baha’i creen que el duodécimo *Bab* o *Mahdi*, que es esperado en el islam iraní como el restaurador de una era de paz y de justicia, ya vino el año 1844 de nuestra era (1260 de la hégira de Mahoma). Ellos fundamentan su conclusión en la profecía de los 1.260 días de Daniel.²¹

Más allá de las tradiciones religiosas, filósofos tales como [Spinoza](#), psicólogos como [Jung](#) y científicos como [Newton](#), han prestado especial atención a Daniel,²² y el libro incluso ha inspirado a poetas y artistas. Desde la mera paráfrasis del drama litúrgico de la Edad Media hasta las elaboradas composiciones de [Darío Milhaud](#), y las roncas melodías de [Louis Armstrong](#), los temas de Daniel han tomado múltiples formas: tragicomedias del siglo XVII, y la cantata y el jazz²³ del siglo XX han obtenido inspiración de él. [Miguel Ángel](#), [Rembrandt](#), [Rubens](#), [Delacroix](#),²⁴ entre otros, han creado obras maestras que no solo representan las extraordinarias escenas milagrosas, sino también se atreven a desarrollar los ciclos proféticos. Es más, **el libro de Daniel no pertenece exclusivamente a la tradición religiosa sino también al patrimonio secular.** De hecho, podemos percibir el carácter universal del libro de Daniel desde el interior de la obra misma.

Sin lugar a dudas, el libro de Daniel, ante todo, es un libro religioso. No obstante, su profundidad espiritual parece empalidecer comparada con sus fantásticos y deslumbrantes milagros y visiones apocalípticas. En realidad,

la estructura del libro de Daniel relaciona estrechamente lo sensacional con el ritmo diario de oración. El libro menciona siete oraciones. Algunas son más implícitas por el gesto tradicional de postrarse hacia Jerusalén. Otras son más explícitas y enunciadas. Profundas y de una belleza conmovedora, siempre originadas en un acontecimiento histórico, en la experiencia humana. La más larga de las oraciones aparece en el capítulo noveno, precisamente entre dos profecías: una acerca de los 70 años de Jeremías, que anuncia el regreso de Israel del exilio; la otra, de 70 semanas, que habla de la restauración de Jerusalén y de la salvación del mundo. Este entrelazamiento de oraciones con acontecimientos históricos es típico del concepto bíblico de lo espiritual. En la Biblia, encontrarse con lo divino no implica desprenderse de lo real. Al contrario, las dos experiencias están interrelacionadas. La historia descansa en las manos de la oración.

Y, como está encarnada, la espiritualidad de Daniel es humana. El libro también se presenta en poesía, empleando recursos poéticos como paralelismos, ecos, juegos de palabras y ritmos. El lector necesitará reconocer dichos recursos literarios a fin de captar el sutil significado de las palabras. Porque, en este libro, la belleza es verdad, aunque no implica que las verdades racional y filosófica sean secundarias. De hecho, el libro de Daniel estimula nuestros pensamientos y nuestra inteligencia. Es un libro de sabiduría, que contiene los pensamientos más profundos acerca de la historia, de Dios, de la ética y de la existencia. El canon hebreo inserta el libro de Daniel entre los libros de la Sabiduría. Presenta al mismo Daniel como sabio (Dan. 1: 20; 2: 13). Es decir, que es un hombre capaz de entender. El libro presenta la verdad como algo para ser entendido. Es significativo que el verbo “entender” sea una de las palabras clave del libro de Daniel. Daniel trata de “entender” (ver Dan. 9: 13). El ángel hace que Daniel “entienda” las visiones (ver Dan. 8: 17; 9: 22, 23). Incluso puede ocurrir que Daniel siga “sin entender” (ver Dan. 8: 27). Finalmente, el libro exhorta al pueblo de Dios a “entender y a llevar a otros al entendimiento” (ver Dan. 11: 32, 33). La profecía de Daniel se halla repleta de cifras matemáticas, algo que no es frecuente en la Biblia. La predicción de un acontecimiento sigue el rigor de un pensamiento científico. André Lacocque tenía razón al declarar que “una de las contribuciones más importantes del libro de Daniel es su novedosa insistencia sobre la vinculación de la fe con el entendimiento”.²⁵ Dicho “énfasis” sobre la inteligencia puede parecer paradójico

en el contexto de la revelación, ya que la fe a menudo parece opuesta a la inteligencia. El libro de Daniel nos enseña que la inteligencia y el pensamiento son prerequisites. Sin embargo, también se presenta como un desafío a la inteligencia, y sus palabras siguen estando “selladas” (Dan. 12: 4, 9).

Además del idioma tradicional hebreo, Daniel emplea el arameo (Dan. 2: 4-7: 28), el idioma internacional de aquella época, al igual que algunas palabras derivadas del babilonio antiguo (acadio), del persa e incluso del griego. Esta multiplicidad de lenguas en el libro de Daniel es un ejemplo extraordinario de un mensaje que se abre paso a través de las fronteras de Israel y se ofrece a la inteligencia de las naciones.

El carácter universal del libro también aparece en el contenido mismo. Es una obra religiosa que habla en el nombre de Dios y revela la visión de lo Alto; al mismo tiempo, es una obra histórica que hace referencia al pasado, al presente y al futuro. Más allá de eso, es un libro de oraciones que emanan de un hombre que tiembla ante su Creador; un libro de poesía que expone la inestimable belleza de sus cantos. Sin embargo, también es una obra de sabiduría y de enigmas que provocan y estimulan el pensamiento y la inteligencia. El religioso y el místico, además del científico y el filósofo, el judío como el gentil; todos se sienten atraídos hacia su contenido. El libro de Daniel es universal y merece la atención de todos.

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Un pequeño río al este del río Tigris (anteriormente llamado los Choaspes).
2. Ver A. Asher, *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (en hebreo) (Londres, 1840-1841), t. 1, pp. 152-154.
3. Josefo, *Antigüedades judaicas* 10.266, 267.
4. Ver Esdras 12: 11, el libro de Enoc (83-90), los oráculos sibilinos (4: 388-400), 1 Macabeos (1: 54, 2: 59, pp.), los Testamentos de los Doce Patriarcas, Jubileos, el Apocalipsis de Baruc, etc.
5. Ver especialmente las páginas insertas en la Biblia Septuaginta (la oración de Azarías, el himno de los tres jóvenes, la historia de Susana, y el episodio de Bel y el Dragón). La Iglesia Católica conservó estos textos griegos (deuterocanónicos), ausentes en la Biblia hebrea, pero no fueron conservados por las iglesias de la Reforma, quienes se refirieron a ellos como a los apócrifos.
6. El libro de Daniel indudablemente era uno de los favoritos de la secta de Qumram. Los arqueólogos han recuperado varios manuscritos, algunos de los cuales contienen todos los capítulos del libro, y una cantidad importante de pasajes (de los capítulos 1, 5, 7, 8, 10 y 11) aparecen en duplicado. (Ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings From Qumram*, trad. G. Vermes (Gloucester, Mass., 1973); E. Ulich, “Daniel Manuscripts From Qumram, part 1: Preliminary Editions of 4QDan (b) and 4QDan (c)”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 268 (1987), pp. 3-16; “Daniel Manuscripts From Qumram, part 2: Preliminary Editions of 4QDan (b) and 4QDan (c)”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 274 (1989), pp. 3-26.
7. Talmud Babilónico *Yoma* 77a.

8. Midrash Choher 'Iov 31. 7.
9. Midrash Rabbah Genesis 98. 2.
10. *Iggeret Teman* IV, V.
11. Por referencias de estos autores, ver Dan Cohn-Sherbok, *The Jewish Messiah* (Edimburgo, 1997), pp. 119, 120.
12. Ver Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trad. William W. Hallo (Nueva York, 1970), p. 336.
13. Abraham J. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity* (Nueva York, 1969), p. 97.
14. Acerca del libro de Daniel, Elie Wiesel escribe: "Me encanta leerlo y releerlo. ¿Debido a su belleza? ¿Debido a su peligro? Por cierto, es imposible descifrar su secreto, pero al menos sabemos que tiene un secreto; este conocimiento nos ayuda a ir más allá de lo común y a rechazar la vulgaridad. Este conocimiento hace posible que le demos esperanza a un nombre que precede a la misma Creación" (*Sages and Dreamers* [Nueva York, 1991], p. 114).
15. Por referencias de estos autores, ver James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Nueva York, 1927), pp. 107, 108.
16. *Vorrede über den Propheten Daniel*, 1530, rev. 1541 (Deutsche Bibel, 1960), p. 13.
17. John Calvin [Calvino], *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*, trad. Thomas Myers (Grand Rapids, 1948), t. 1.
18. Ver Henri Desroche, *The Sociology of Hope*, trad. Carol Martin-Sperry (Londres/Boston/Henley, 1979).
19. Ver André Lacocque, *The Book of Daniel*, trad. David Pellauer (Atlanta, 1979); la bibliografía masiva en John E. Goldingay, *Word Biblical Commentary, Daniel* (Dallas, 1989), t. 30, pp. XXI-XXIV, XLI-LIII; y A. S. van der Woude, ed., *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Leuven, 1993).
20. Ver G. Vajda, "Dāniyāl", en *The Encyclopedia of Islam*, nueva ed., ed. B. Lewis, Ch. Pellat y J. Schacht (Leiden, 1965), p. 112.
21. Ver Shoghi Effendi, *God Passes By*, con una introducción de George Townshend (Wilmette, Ill., 1970), pp. 57, 58.
22. Baruch Spinoza, *Tractus Theologico-Politicus*, trad. Samuel Shirley (Leiden/Nueva York/København/Köln, 1989), p. 189; C. G. Jung, *Dreams*, trad. R. F. Hull (Princeton, 1974), p. 37; Isaac Newton, *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (Londres, 1733).
23. Un "Drama de Daniel", compuesto en el siglo XII por Hilario, discípulo de Abelardo (París: Bibl. Nat. 11331, ts. 12-16) y en el siglo XIII por la Beauvais Cathedral School (Londres, Brit. Mus Egerton 2615, ts. 95-108); Darius Milhaud, *Les miracles de la foi*, 1951; el negro spiritual "Sadrac", compuesto en 1931 por Mac Gimsey (disco best seller, 1938, por Louis Armstrong y su orquesta); la obra alemana *Der Siegende Hofmann Daniel*, 1671; Vachel Lindsay, *The Daniel Jazz*, musicalizado por Louis Gruenberg en 1923.
24. Una pintura de Daniel entre los frescos de la Capilla Sixtina en el Vaticano (1508-1512); una estampilla postal de esta apareció en 1961; *Visión de Daniel* (1652), en el Museo Nacional de Berlín; *Daniel y los leones* (1618); National Gallery of Art, Washington, D.C.; *Daniel en el foso de los leones* (1849), en el Palais Bourbon de París.
25. Lacocque, p. 191.

INTRODUCCIÓN: LA VICTORIA DE BABILONIA

EL LIBRO DE DANIEL comienza con un enfrentamiento militar: Babilonia contra Jerusalén: “En el año tercero del reinado de Joacim rey de Judá, vino Nabucodonosor rey de Babilonia a Jerusalén, y la sitió” (Dan. 1: 1).

Más allá de la trifulca local que involucra a los dos reinos históricos, el autor señala aun otro conflicto: un conflicto universal. La asociación clásica “Babilonia-Jerusalén” ya sugiere esta lectura del texto, y recibe confirmación posterior con la evocación de Sinar (vers. 2), nombre mítico de Babilonia relacionado con el episodio bíblico de Babel (Gén. 11: 2). Desde los tiempos más antiguos, Babilonia ha simbolizado, en la Biblia, las fuerzas del mal que se oponen a Dios y procuran poseer prerrogativas y privilegios divinos.

La narrativa de Génesis 11: 1 al 9 relata de qué manera, en los días posteriores al Diluvio, la humanidad decidió construir una torre que la conduciría a las puertas del cielo. El texto después cuenta, no sin humor, el aplastante descenso de Dios para desbaratar su proyecto, al confundir su lenguaje. En un juego de palabras, la Escritura explica el nombre de Babel en relación con la raíz *bll*, que significa “confundir” (vers. 9). Por consiguiente, Babel, la palabra hebrea para Babilonia, es el símbolo bíblico del mundo inferior que usurpa el poder que pertenece exclusivamente al de arriba.

Posteriormente, los profetas una vez más utilizarán este tema cuando la amenaza babilónica se vuelva más precisa: “Pronunciarás este proverbio contra el rey de Babilonia [...]. Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo; en lo alto, junto a las estrellas de Dios, levantaré mi trono, y en el monte del testimonio me sentaré, a los lados del norte; sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo” (Isa. 14: 4, 13, 14; comparar con Jer. 50: 17-40; Eze. 31).

Detrás de la confrontación entre Babilonia y Jerusalén, los profetas ven un conflicto de otra dimensión. Debemos leer el libro de Daniel con esta perspectiva en mente entonces.

I. La deportación (Dan. 1: 2)

El libro, ante todo, denuncia el Exilio como un movimiento de usurpación por parte de Babilonia. El pueblo de Dios y los utensilios sagrados del templo ahora se convierten en propiedad de Nabucodonosor: “Y el Señor entregó en sus manos [Nabucodonosor] a Joacim rey de Judá, y parte de los utensilios de la casa de Dios; y los trajo a la tierra de Sinar, a la casa de su dios, y colocó los utensilios en la casa del tesoro de su dios” (vers. 2). Una comprensión más plena de estas palabras requiere una rápida visión general de su contexto histórico.

Estamos en 605 a.E.C.¹ Los caldeos sitiaron Jerusalén, la capital de Judá, y deportaron a sus habitantes. Un siglo antes (722 a.E.C.); los asirios habían invadido Israel, el reino del norte (2 Rey. 17: 3-23). El reino de Judá, por ende, representa la última porción sobreviviente del antiguo reino davídico.

Después de la muerte de Salomón, el reino de David se había dividido en dos. Las diez tribus del norte se transformaron en el reino de Israel, y las dos tribus del sur formaron el reino de Judá. Luego del cisma, a pesar de los conflictos fratricidas, la historia externa de los dos reinos presentaba casi las mismas características. Situado entre los dos superpoderes de Egipto en el sur y Asiria en el norte, Israel, al igual que Judá, a menudo se veía tentado a aliarse con el poder del sur a fin de resistir al del norte. Ambos reinos experimentarán la misma suerte cuando la infortunada alianza precipite su caída.

En Israel, el rey Oseas trató de lograr lazos diplomáticos, militares y otros con Egipto, con la esperanza de quitarse de encima el yugo asirio.

La respuesta asiria fue inmediata. Ocupó el territorio de Israel, y arrestó y encarceló a Oseas (vers. 4, 5). Samaria, la capital, resistió durante tres años, y luego sucumbió en 722 a.E.C. El rey de Asiria, Sargón II, empleó la práctica de deportación ya inaugurada por Tiglat-pileser III (745-727 a.E.C.). Sargón forzó a los israelitas a trasladarse hacia las regiones orientales de Asiria y los reemplazó por pobladores asirios de origen babilónico y de la región de Kutha, los futuros samaritanos. La mayor parte del pueblo hebreo desapareció en el proceso. Diez tribus de doce se asimilaron con la población asiria. El reino de Judá, con sus dos tribus, sobrevive por algún tiempo, pero a la larga experimenta las mismas consecuencias, y las tribus judías son forzadas al exilio. Sin embargo, ahora los babilonios han reemplazado a los asirios. Asiria hace mucho que ha desaparecido; su capital, Nínive, fue destruida en 612 a.E.C. Además, la alianza judeo-egipcia no era tan espontánea como la israelita-egipcia. De hecho, los egipcios la impusieron en el curso de una campaña militar durante la cual reemplazaron al rey judío, Joacaz, entonces aliado con Babilonia, por su hermano, Joacim, de una naturaleza más dócil (2 Rey. 23: 31-24: 7; 2 Crón. 36: 1-4). Babilonia, no satisfecha con los acontecimientos, consideraba el territorio judío como propio. Tres años después, el envejecido rey de Babilonia, Nabopolasar, envió a su hijo Nabucodonosor contra los ejércitos egipcios. El encuentro tuvo lugar en Carquemis en el año 605 a.E.C. Después de derrotar a los ejércitos egipcios, Nabucodonosor arrasa contra la tierra de Israel y subyuga a Joacim, pero la noticia de la muerte de su padre precipita su regreso. Se apresura a regresar, llevándose consigo a jóvenes cautivos de la élite de Judá, incluyendo a Daniel y sus compañeros. Nabucodonosor, al saber que debe salvaguardar rápidamente su trono contra los usurpadores, se toma una atajo a través del desierto con algunas fuerzas de confianza. Los prisioneros y el resto del ejército continúan hacia el norte por la ruta normal, que es más hospitalaria. Encadenados y desarraigados, los judíos han perdido todo. El pasado, la esperanza, las identidades, los valores, todo está comprometido. En el exilio, es fácil olvidarse de la tierra natal. De hecho, la estrategia detrás de la deportación es exiliar a los habitantes a fin de subyugarlos mejor. Las minorías, perdidas entre la población autóctona, se preocupan tanto ante la necesidad de ajustarse que no tienen oportunidad de rebelarse. Y, quién sabe, incluso podrían adaptarse y llegar a ser como los demás que los rodean.

La terrible experiencia, no obstante, implica una esfera más amplia que el desasosiego personal de una minoría exiliada: el fin de Judá significa la desaparición de los últimos hijos de Jacob. Es un destino que incumbe al pueblo elegido; de allí su connotación espiritual y cósmica. La extirpación del último testigo de Dios hace peligrar la supervivencia del mundo. **Babilonia ha reemplazado a Jerusalén, y no se pueden ignorar las repercusiones religiosas de esta usurpación.** Es significativo que el texto destaque tres veces la apropiación de los utensilios del templo de Dios por parte de Nabucodonosor, para ser usados en su propio templo: “Y los trajo [...] a la casa de su dios, y colocó los utensilios en la casa del tesoro de su dios” (Dan. 1: 2).

Nabucodonosor ha reemplazado al Dios de Judá. Lo que es aún peor, el acontecimiento en sí mismo es un juicio de Dios: “El Señor entregó en sus manos” (vers. 2). Como resultado, presenciamos el cumplimiento de las profecías pronunciadas por los antiguos profetas de Israel como una advertencia y como un llamado al arrepentimiento (Isa. 39: 5-7; Jer. 20: 5).

II. Enajenación cultural (Dan. 1: 3-7)

Con la llegada de los judíos a Babilonia, los funcionarios del rey inmediatamente se encargaron de ellos. Después de una revisión cuidadosa por parte del jefe de los eunucos, **los administradores babilonios seleccionaron detenidamente a jóvenes de sangre real** (vers. 3), en perfectas condiciones físicas y de intelecto superior, a fin de entrenarlos para el servicio del rey.² Esos elegidos incluyen al **príncipe Daniel, probablemente un descendiente directo de Sedequías, el último rey de Judá.**³ El hecho de que el jefe de los eunucos,⁴ Aspenaz, esté a cargo de la operación de revisión insinúa la dolorosa tragedia de los nuevos cautivos. Bien puede ser que Daniel y sus compañeros hayan pasado por la castración y se hayan convertido en eunucos al servicio de la corte real, una práctica común en el antiguo Próximo Oriente, como se evidencia en las esculturas asirias de la vida de la corte. Así, los esclavos eunucos de clase alta con frecuencia eran hombres exiliados de origen extranjero. Cuando los príncipes de Judá experimentaron el humillante procedimiento, quizá hayan recordado la profecía de Isaías (Isa. 39: 7), que predecía que los hijos de Ezequías llegarían a ser eunucos en la corte babilónica.

Los jóvenes inmediatamente entraron en las mejores escuelas caldeas. Esto implicaba mucho más que meramente una iniciación técnica en la li-

teratura y la escritura babilónicas. Requería un mínimo de tres idiomas para funcionar como escriba: el sumerio, la lengua sagrada tradicional escrita con signos cuneiformes; el babilonio (o acadio), el dialecto nacional de origen semítico, también en cuneiforme; y, finalmente, el arameo, el idioma internacional del comercio y la diplomacia, con una escritura muy similar a las letras que encontramos en la Biblias hebreas modernas. Las técnicas mágicas de los caldeos también eran un parte importante del currículum. Ya la palabra “caldeo” refleja esta función. Derivada de la raíz babilónica *kaldu* (o *kashdu*), alude al “arte de construir mapas astronómicos”, una especialidad de los caldeos. Los babilonios eran expertos en astronomía. Los documentos antiguos relatan observaciones e incluso predicciones de eclipses con sorprendente precisión (como uno en 747 a.E.C.). Pero esta ciencia tenía otro objetivo además de la mera determinación del movimiento astronómico. En última instancia, lo que procuraba era poder predecir el futuro. El astrónomo caldeo era, sobre todo, un astrólogo. La tradición del horóscopo actual se remonta a los tiempos babilónicos. La creencia babilónica era, con bastante similitud a la de muchos contemporáneos, que el movimiento astral determinaba el destino humano. El currículum de los aprendices de escribas, por ende, básicamente tenía una naturaleza religiosa y estaba designado para convertir a los hebreos en verdaderos sacerdotes caldeos, expertos en la ciencia de la adivinación.

El objetivo de la transformación cultural no se limitaba al dominio intelectual sino que afectaba los aspectos más íntimos de la vida diaria, incluyendo la dieta. Por lo tanto, el rey “determina” el menú. El verbo utilizado aquí en la forma *wayeman* (determinó), no tiene en la Biblia otro sujeto salvo Dios mismo y, además de este caso, aparece solo en un contexto de creación (Jonás 1: 17; 4: 6-8). El uso inesperado de ese verbo en relación con Nabucodonosor sugiere que el rey, al “determinar” el menú, toma el lugar del Creador. Una observación más cuidadosa de las comidas revela las intenciones del rey. En efecto, la asociación “carne-vino” caracteriza, tanto en la Biblia como en las culturas del Cercano Oriente, la comida ritual ingerida en el contexto de un servicio de adoración. Participar de una comida así implicaba sumisión al culto babilónico y reconocimiento de Nabucodonosor como dios. La religión babilónica consideraba al rey como dios en la tierra. El ritual diario del consumo de carne y vino, por consiguiente, no solo proveía alimento sino también apuntaba

más específicamente a hacer que los implicados fuesen leales al rey. La expresión hebrea de Daniel 1: 5, traducida literalmente como “ellos estarán de pie ante el rey”, hace alusión a esta función. Es una expresión técnica para los que están consagrados al servicio religioso. En 2 Crónicas 29: 11 describe la función del levita. La educación caldea no solo procuraba adoctrinar a los hebreos sino también los amenazaba en sus hábitos más personales, a fin de convertirlos al culto de Nabucodonosor. Y, para simbolizar esta transferencia de autoridad, les dieron nombres nuevos a los cautivos:

- A Daniel, en hebreo “Dios es mi juez”, lo transformaron en Beltsasar, que significa “que Bel [otro nombre para Marduk, la principal divinidad babilónica] preserve su vida”.
- Ananías, que significa “gracia de Dios”, se convirtió en Sadrac, “orden de Acu” (El dios sumerio de la luna).
- A Misael, “quién es como Dios”, los oficiales lo cambiaron a Mesac, “quién es como Acu”.
- Azarías, cuyo nombre significaba “YHWH ha ayudado”, adquirió el nombre de Abed-nego, “siervo de Nego” (una forma de “Nabu”, dios de la sabiduría).

III. La resistencia (Dan. 1: 8-16)

Los cuatro cautivos, especialmente Daniel, rápidamente reaccionaron al nuevo programa. Ya las interpretaciones de los nombres babilónicos en el libro de Daniel hacen alusión a esto. Cuando se comparan con los nombres catalogados en los documentos seculares, se puede observar que en el texto bíblico el elemento divino ha sido deformado en forma sistemática.

En lugar de Belsasar, Daniel es llamado Beltsasar (con una “t”), para que el nombre del dios Bel se convierta en Belt.

En vez de Sada Acu, Ananías es llamado Sadrac. El nombre del dios Acu aquí también está reducido a la letra hebrea “c”.

Y, en lugar de Ardi-Nabu, Azarías adquiere el nombre de Abed-nego. Abed es la traducción hebrea del término babilónico *ardi*, “siervo”. En cuanto al nombre del dios Nabu, ha sido deformado como Nego (la *beth* ha sido reemplazada por la *rimmel*, la siguiente letra del alfabeto hebreo).

De este modo, los nombres de los dioses babilónicos perdieron su identidad. Por medio de este truco lingüístico, el autor del libro de Daniel, al

igual que los poseedores de los nombres, expresa resistencia a lo que estaba sucediendo.

Pero, su determinación supera las palabras y se extiende curiosamente a la dieta. El texto utiliza la misma palabra hebrea, *sam*, para referirse a la resolución de Daniel (“resolvió”, vers. 8) y a la asignación de los nuevos nombres (“dio”, vers. 7) por parte del jefe de los eunucos. **A través de estos ecos, el autor intenta mostrar que Daniel estaba respondiendo directamente al intento del rey de forzarlo a entrar en la cultura babilónica.** Para preservar su identidad, el exiliado escoge comer y beber en forma diferente. Pide verduras y agua.

Más allá de la cuestión de la “elección saludable”, la preocupación es esencialmente religiosa, algo ya insinuado en el texto por el deseo de Daniel de “no contaminarse” (ver vers. 8): lenguaje religioso hallado en el contexto levítico de los alimentos prohibidos (Lev. 11). Daniel comparte la misma preocupación, como cualquier otro judío en el exilio: comida kosher. Sin embargo, hay algo más aquí. La frase que utiliza Daniel para designar el menú que desea tener es una cita literal del texto de la Creación. Las mismas palabras hebreas aparecen con las mismas asociaciones: “vegetales”,⁵ “dados”, “para comer” (ver Gén. 1: 29). Al reformular la misma expresión, Daniel está afirmando que su Dios es el Creador y no el rey. Por lo tanto, su motivación es la misma que la involucrada en las leyes levíticas del kosher: su fe en el Creador. De hecho, las leyes alimentarias de las carnes limpias y las inmundas también aparecen en el libro de Levítico, de modo que le recuerdan al lector el acontecimiento de la Creación de Génesis 1.⁶ **Dado que Daniel no puede controlar sus fuentes de alimento, entonces sabiamente elige ser vegetariano, la forma más segura de mantenerse kosher** y también el testimonio más explícito de su fe en el Dios de la Creación. Al hacer eso, Daniel habla un idioma más universal designado para alcanzar a los gentiles que lo observaran en la mesa: su Dios es el Dios de la Creación y, por lo tanto, también es su Dios.

Pero, más allá de su preocupación por testificar y de su deseo de permanecer fiel, la conducta de Daniel contiene una lección importante en cuanto a la conexión entre la fe y la existencia, tan frecuentemente ignorada. Su religión no se limita a las creencias espirituales o a las abstracciones, sino también implica el nivel concreto de la existencia. Daniel nos enseña que la fe incumbe tanto al alma como a la vida del cuerpo. El hecho

de que la religión se preocupe por la alimentación puede desconcertar a las formas de pensar influenciadas por el dualismo platónico. No obstante, sigue siendo una inquietud bíblica. La primera prueba que enfrentaron los seres humanos involucraba un aspecto alimentario. Adán y Eva determinaron su destino y consecuentemente el de la humanidad sobre la base de una elección muy sencilla en relación con la alimentación (Gén. 3). Posteriormente, las leyes levíticas acerca de los animales limpios y los inmundos desarrollaron este mismo principio, al establecer una conexión entre la alimentación y la santidad (Lev. 11: 44, 45). Los sacerdotes se abstentían de bebidas alcohólicas a fin de distinguir mejor lo que era sagrado de lo que no lo era (Lev. 10: 8-11). En el desierto, los israelitas aprendieron la misma lección. Desde la caída de las codornices hasta la aparición del maná, estos acontecimientos tenían un aspecto religioso. Daniel no era un innovador. Su preocupación religiosa por la alimentación tenía sus raíces en la tradición bíblica.

Sin embargo, debemos observar que Daniel sigue siendo profundamente humano. No es ascético; todo lo contrario. En efecto, los jóvenes hebreos son apuestos y sus rostros no muestran ningún abatimiento, como el funcionario real pensó que mostrarían (Dan. 1: 10). Se necesitan solo diez días⁷ para brindar pruebas de que evitar la carne y el vino no impide que nadie disfrute de la vida.

Es asimismo necesario que destaquemos el comportamiento de Daniel hacia el funcionario del rey. Sus convicciones religiosas y su ideal de santidad no lo hacen arrogante. Al contrario, Daniel se dirige a su superior con humildad y pide “permiso” (vers. 8). Incluso mantiene una relación de amistad y de respeto con él (vers. 9). Su actitud contiene una lección importante para todos los obsesionados con el deseo de santidad. La santidad no excluye a la humanidad, sino que más bien está implícita. Cubrirse con el manto almidonado de la justicia no es santidad; tampoco lo es apartarse de la realidad ni dejar de disfrutar de la vida. Esta es una idea distorsionada de santidad por mucho tiempo defendida por “santos” lúgubres y escuálidos. Al ignorar la buena comida y la risa, han hecho que la religión resulte intolerable para el resto de nosotros. Como reacción, han aparecido movimientos humanistas de todo tipo, con sus consignas de amor y fraternidad. Los santos lúgubres han hecho que la Ley de Dios sea sospechosa. Abraham Heschel declara que el secreto de

una vida piadosa se encuentra en ser “santo y humano”.⁵ Daniel es una persona agradable, que disfruta de la realidad de la vida mientras que al mismo tiempo no acepta comprometerse.

IV. La liberación (Dan. 1: 17-21)

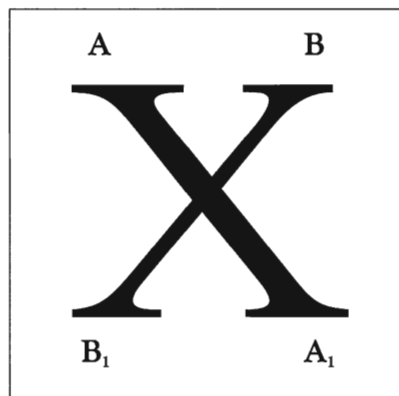
Y, finalmente, Dios interviene. Hasta entonces parecía ausente. El texto, por último, menciona a Dios en el contexto del cautiverio. La conclusión también menciona a Dios, pero esta vez en un sentido positivo. En la introducción, Dios había “dado” los utensilios del templo al rey. Ahora les “da” ciencia, inteligencia y sabiduría (vers. 17) a los cuatro jóvenes. El uso del mismo verbo (*ntn*) pone de relieve la simetría de las dos situaciones y le recuerda al lector la existencia de la Providencia. La noción de Dios forma el capítulo al hacer alusión a su presencia implícita y a su conducción en el curso de los acontecimientos. Es él quien “da”. Si los cautivos hebreos progresaron como lo hicieron, no es un efecto directo de la capacitación intensiva, sino el resultado de la gracia de lo Alto. Sin embargo, uno podría verse tentado a deducir del texto una relación de causa y efecto entre los diez días y su estado resultante de bienestar. El pasaje repite el número diez como si la amplitud de la sabiduría fuese proporcional a su esfuerzo de diez días. Pero no es este el caso realmente. Daniel no absorbió su comida como una “droga milagrosa”, ni utilizó la dieta ideal como medio para la perfección espiritual, sino como una señal de su fe en Dios. De hecho, Daniel y sus compañeros asumieron un riesgo, el riesgo de la fe; y eso fue lo que los salvó. A la salud y a la gracia física Dios agregó sabiduría, inteligencia y ciencia. Ellos reconocieron todo como un don divino.

Para complementar la lección de la gracia, el texto arroja algo de luz sobre la misma naturaleza humana. Las dimensiones espirituales van de la mano con las cualidades intelectuales y físicas. El ser humano, según Daniel, no es una combinación de alma y cuerpo, sino que debe ser considerado como un todo, otro pensamiento revolucionario. La sociedad a menudo juzga a la persona de fe como intelectualmente débil, y la ciencia no se complace fácilmente con explicaciones bíblicas simplistas. Por otro lado, a menudo nos imaginamos que las personas con poca capacidad intelectual gozan de salud y belleza. Se nos hace difícil imaginarnos a un hombre de músculos desarrollados con pensamientos profundos o participando de una

meditación espiritual. Sin embargo, Daniel nos enseña que la inteligencia y el desarrollo físico no están en pugna. La reunión armoniosa de todas las facultades es un ideal que necesitamos buscar. No es que ahora debiéramos obsesionarnos con la perfección y sumarnos a una élite, sino que debiéramos detenernos a pensar en todas las dimensiones del ser humano. La gracia afecta todo en la vida. No somos el mero resultado de nuestros actos, sino el producto de un don, una gracia de Dios. Dios va en busca de los cautivos hebreos donde ellos se encuentran, y les da felicidad y éxito en el corazón mismo de su miseria.

Pero la actuación de Dios no se detiene allí. Más allá de su exilio actual, Dios les prepara una salvación de dimensiones históricas y de repercusiones cósmicas. La conclusión del primer capítulo hace referencia a esto a través de su mención de Ciro, el rey asociado en la Biblia con el regreso del exilio y la salvación de Israel (2 Crón. 36: 21-23), y con la respuesta divina a las oraciones y las predicciones proféticas (Isa. 45: 1-13).

ESTRUCTURA DE DANIEL 1



A: Deportación: vers. 1, 2

- a. Una fecha: 3^{er} año de Joacim
- b. Babilonia vence a Jerusalén
- c. El Señor “da” (*ntn*)

B: Enajenación: vers. 3-7

- a. El alimento designado (alusión al Creador, comparar con Jon. 2: 1; 4: 6, 7)
- b. Un tiempo: tres años, motivo del fin
- c. Nombres “dados” (*sam*)

B₁: Resistencia: vers. 8-16

- a. Daniel “propuso” (*sam*)
- b. El alimento solicitado (alusión al Creador, comparar con Gén. 1: 29)
- c. Un tiempo: Diez días, motivo del fin

A₁: Liberación: vers. 17-21

- a. Hebreos vencen a Babilonia
- b. Dios “da” (*ntn*)
- c. Una fecha: 1^{er} año de Ciro

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Los eruditos han establecido la fecha no solo sobre la base de la cronología bíblica sino también según los ciclos astronómicos mencionados por las crónicas babilónicas que fechaban los reinados de los reyes de acuerdo con los eclipses lunares y las conjunciones de los planetas.
2. La lista de los requerimientos implica que los jóvenes tenían entre 16 y 18 años. Es más, la Escritura usa el mismo término, *yeled*, con José, que tiene unos 18 años cuando es deportado (Gén. 37: 2, 30; ver también 39: 21-23).
3. Ver *Antigüedades* 10. 186; ver también Talmud *b. Sanhedrin* 93b.

4. La palabra *saris*, traducida por la mayoría de las versiones como “eunuco” (ver la New King James Version; ver también la Septuaginta), da a entender que la persona sufrió castración. El significado original de la palabra probablemente adoptó la connotación más amplia de un gobernante oficial. Sin embargo, parece que en verdad eran eunucos en el sentido original del término, como lo sugieren representaciones asirias de la vida cortesana que describen a dichos funcionarios como lampiños.
5. El término hebreo utilizado aquí para “legumbres”, o “vegetales”, deriva de *zera*, que significa semilla e implica todo lo que crece sobre la faz de la tierra, incluyendo cereales, frutas, verduras y hortalizas.
6. El texto de Levítico 11, al registrar estas leyes, utiliza las mismas palabras técnicas y expresiones estilísticas (bestias de la tierra, animales que se arrastran, según su especie, etc.). Además, la lista de animales sigue la misma secuencia de Génesis 1: 24 al 26 (el sexto día de la Creación). Después de la creación de los animales de la tierra (Lev. 11: 2-8; comparar con Gén. 1: 24, 25), la creación del hombre se relaciona a continuación de la de los animales acuáticos (Lev. 11: 9-12; comparar con Gén. 1: 26), los animales del aire (Lev. 11: 13-23; comparar con Gén. 1: 26) y la de los animales terrestres, incluyendo los reptiles (Lev. 11: 24-43; comparar con Gén. 1: 26). Por último, en Levítico 11, como en Génesis 1: 24 al 26, la relación entre los seres humanos y los animales tiene su contraparte en la relación entre los seres humanos y Dios. Génesis 1: 26 asocia el deber de dominar sobre los animales con el hecho de que Dios creó a los seres humanos a su imagen. Asimismo, Levítico 11 relaciona el deber de distinguir entre los animales limpios e inmundos con el hecho de que la santidad humana refleja la santidad divina: “Seréis santos, porque yo soy santo” (Lev. 11: 44, 45).
7. En la Biblia, el número 10 simboliza una cantidad mínima para algo (Gén. 18: 32; Amós 5: 3; 6: 9). También debiéramos agregar que el hebreo representa el 10 con la letra más pequeña del alfabeto, *yod*. En un contexto temporal, simboliza un período en el que nos encontramos a prueba. Una cuenta regresiva de diez días existe también entre la Fiesta de las Trompetas y el Día de la Expiación, y sirve como tiempo de preparación y de prueba.
8. Abraham Heschel, *God in Search of Man* (Nueva York: 1955), p. 238.

EL GIGANTE Y LA MONTAÑA

TRES AÑOS HAN PASADO desde la llegada de los cautivos de Jerusalén.¹ Estamos en 603 a.E.C., donde dejamos en el capítulo anterior (Dan. 1: 18, 19). Daniel y sus compañeros se acaban de graduar de las escuelas babilónicas y han pasado con éxito el examen del rey. De ahora en adelante, pertenecen a la clase de los caldeos. Allí, entonces, ocurre un acontecimiento de repercusiones tremendas. Nabucodonosor se encuentra atrapado por una visión que los deja sumidos en la confusión a él y a todo el reino. En la actualidad, podríamos remontar el significado de dicho sueño a las capas más profundas del inconsciente, a los días de la niñez o incluso, quizá, como resultado de la succulenta comida que se permitió la noche anterior. Sin embargo, en aquel entonces, particularmente en Babilonia, la sociedad recibía los sueños como si fueran mensajes divinos y a veces, los compilaba en “libros de sueños”. La gente, en ocasiones, llegaba hasta a pasar la noche en un templo a fin de recibir supuestos mensajes divinos. Por lo tanto, la emoción del rey casi no nos sorprende. “Se perturbó su espíritu” (Dan. 2: 1). El verbo *tūpaem*, utilizado aquí para expresar los sentimientos del rey, deriva de una raíz que significa “el golpeteo de los pasos”, semejante a lo que podría haber sido el sonido del corazón del rey. Nabucodonosor está interesado no solo en el significado del sueño sino también en su contenido. “Mi corazón late por el conocimiento de este sueño” (vers. 3, traducción literal).

I. El sueño fugaz

El rey babilónico recuerda haber soñado algo y percibe su importancia, pero se ha olvidado el contenido. Aquí hay una paradoja extraña. En efecto, si Nabucodonosor no puede recordar el contenido, ¿cómo puede percibir su relevancia? Por el hecho de que el sueño se ha repetido varias veces. La palabra “sueños” aparece en plural (vers. 1). Esta recurrencia del mismo sueño es extraña, y el mismo hecho de olvidárselo constantemente es suficiente para alertar al rey acerca de su carácter extraordinario. Pero, todavía queda otra pregunta: Si Nabucodonosor soñó varias veces, y si ha comprendido su importancia, ¿cómo es que llegó a olvidarse del sueño?

La primera explicación, nos aventuraremos a decir, es psicológica: el rey borró su sueño precisamente porque se sentía abrumado por él. Esto implica que el rey comprendió el mensaje divino y que, aterrado, reprimió el contenido de la visión para escapar de una realidad que sentía que era amenazante. Daniel mismo, más tarde, confirmará este primer nivel de explicación cuando le anuncia a Nabucodonosor que el sueño le vino al rey “para que entiendas los pensamientos de tu corazón” (vers. 30). Pero aún existe otra razón, esta vez perteneciente al reino de lo sobrenatural. Dios mismo pudo haber originado la amnesia. Babilonia consideraba que el acto de olvidarse de un sueño ya era una señal de que tenía una fuente divina: “Si un hombre se olvida de su sueño, esto quiere decir que su dios está enojado con él”.² Los mismos caldeos hacen alusión a esto. “No hay hombre sobre la tierra que pueda declarar el asunto del rey” (vers. 10), e incluso admiten: “salvo los dioses cuya morada no es con la carne” (vers. 11).

De hecho, solo una revelación de lo Alto dilucidará el sueño de su gobernante. El mismo Daniel le advierte esto al rey: “El misterio que el rey demanda, ni sabios, ni astrólogos, ni magos ni adivinos lo pueden revelar al rey. Pero hay un Dios en los cielos, el cual revela los misterios” (vers. 27, 28).

Precisamente el hecho de que el rey se olvidara del sueño ofrece prueba de su origen divino. No es solo una fantasía subjetiva. El lapsus de memoria del rey, por lo tanto, se convierte en un criterio de objetividad, una prueba, que le permite juzgar la competencia de los intérpretes de sueños:

“Decidme, pues, el sueño para que yo sepa que me podéis dar su interpretación” (vers. 9). El rey no les brinda ningún indicio para que vayan por buen camino. Nabucodonosor no se contenta con una simple adivi-

nación. Quiere conocer la única explicación posible y verdadera de su sueño. La verdad también es única y específica. En comparación con la revelación, todas las demás afirmaciones de la verdad, entonces, son “mentirosa[s] y perversa[s]” (vers. 9), una forma de poner “dilaciones” (vers. 8). Nabucodonosor había entendido esto y, en un destello de lucidez, de repente se da cuenta de que los adivinos lo han engañado. Entonces, la angustia del rey deviene en ira. En realidad, es porque el rey teme amenazar con matar. La violencia y el enojo a menudo expresan angustia y temor.

El carácter desproporcionado de su castigo confirma ese diagnóstico: “Seréis hechos pedazos, y vuestras casas serán convertidas en muladares” (vers. 5). Nabucodonosor no está bromeando, y nadie se atreve a ignorar sus amenazas. Los asirios y los babilonios eran bien conocidos, en el mundo antiguo, por su crueldad. Cortar en pedazos los cuerpos de los enemigos y quemar sus casas era una práctica común en la antigua Mesopotamia. Todos deben tomarse en serio la ira del rey. Esta no perdona a nadie. Dado que los caldeos son charlatanes y mentirosos, el rey hará que todos los sabios sean ejecutados (vers. 14). Todos, incluyendo a Daniel.

II. Oración por un secreto

Daniel responde a la furia del rey “sabia y prudentemente” (vers. 14). Las dos reacciones opuestas caracterizan al rey y al profeta a lo largo de todo el libro. Daniel se retira con sus amigos y ora al “Dios del cielo” (vers. 18). *La primera oración del libro de Daniel*, no es una fórmula dictada por el hábito del culto diario ni por un ritual automático. El profeta no la escribió solamente para complacer a una congregación. Tampoco brota de una noción cuasi supersticiosa de que cuanto más se adorna una oración, tiene más probabilidades de alcanzar el trono de Dios. No, sino que es un grito de súplica, tensa y ronca. Una muerte eminente les espera a Daniel y a sus compañeros.

Su oración espera una respuesta. No ora por obligación, sino para recibir una respuesta divina. Está mal reducir la oración a un simple ejercicio de piedad que de alguna manera satisfaga las necesidades psicológicas y otras necesidades básicas de una persona. La oración es, esencialmente, un encuentro con una Persona real, una Persona externa a nosotros. Le hablamos a un Dios que responderá.

Y, por supuesto, el Dios del cielo responde. “Entonces el secreto fue revelado a Daniel en visión de noche” (vers. 19). El profeta reconoce el mecanismo

detrás de la revelación. No obtiene acceso a los secretos divinos a través de la práctica de técnicas especiales, o a causa de una habilidad intelectual o literaria superior. “Y a mí me ha sido revelado este misterio, no porque en mí haya más sabiduría que en todos los vivientes” (vers. 30). Daniel comprende que la respuesta a la oración no depende de quién esté orando —el pasaje también menciona la oración de sus compañeros (vers. 18)— ni del valor de la persona.

El proceso tiene una orientación de arriba hacia abajo, no de abajo hacia arriba. Aquí estriba la principal diferencia entre la oración de Daniel y la magia de los caldeos. Para los caldeos, todo ocurre abajo, en el nivel técnico; por eso su insistencia en saber el contenido del sueño. Para ellos, es inconcebible el acceso a los reinos divinos, ya que “los dioses [no tienen su] morada [...] con la carne (vers. 11). Daniel, por otro lado, no necesita los datos del sueño para dilucidarlo, porque su Dios “revela los misterios” (vers. 28). Es interesante notar que la expresión “Dios del cielo” es una frase clave en todo el libro y generalmente está asociada con la palabra “secreto”. Pero los caldeos lo entienden en el sentido negativo, como secretos guardados en la esferas divinas; mientras que Daniel la aborda en un sentido positivo, como secretos revelados por el Dios del cielo. Cada vez que aparece esta asociación, enfatiza la participación de Dios en la historia (Dan. 2: 27-30, 44, 45; 4: 37; 5: 23, 24). El Dios de Daniel, en contraposición con el de los caldeos, no permanece aislado o indiferente a los acontecimientos humanos. Al contrario, el Dios del cielo no solo controla la historia sino también revela los secretos. Es el Dios que desciende y se comunica con su pueblo.

Una vez concedido su pedido, Daniel ahora da las gracias. El profeta bendice al Dios del cielo, “porque suyos son el poder y la sabiduría” (vers. 20). Pero Daniel también lo bendice porque ha descendido y le ha dado lo que era inherentemente suyo: “Me has dado sabiduría y fuerza, y ahora me has revelado lo que te pedimos” (vers. 23; comparar con vers. 21). Este eco de atributos divinos que Dios presenta como dones a la humanidad nos recuerda la dependencia que Daniel tenía de Dios. Al agradecer, Daniel reconoce que ahora posee el secreto del rey; que su oración no fue en vano. Pero la revelación, además, es una gracia de Dios, algo dado independientemente de los esfuerzos de Daniel. De hecho, el favor divino no fue pensado para él, en última instancia. Aun cuando la revelación del significado del sueño le salva la vida al profeta, eso es de importancia secunda-

ria y ni siquiera es mencionado en su oración de agradecimiento. La respuesta de Dios abarca más que solamente el destino del profeta. Lo que importa es el destino del mundo: “lo que ha de acontecer en los postremos días” (vers. 28); y la salvación del rey: “para que entiendas los pensamientos de tu corazón” (vers. 30). En este sentido, la oración de Daniel es una verdadera oración, porque no tiene un objetivo personal sino que es ofrecida para el servicio de Dios, de la humanidad y de la historia. En vez de llamar a Dios desde abajo, la oración es ofrecida para que se haga la voluntad de Dios. Es, esencialmente, un profundo anhelo para el Reino de Dios. Detrás del deseo de conocer el secreto del rey existe un deseo más profundo para el Reino de Dios aquí en la tierra. De modo que debemos comprender el sueño profético de Nabucodonosor, que anuncia el Reino de Dios como respuesta directa a la oración de Daniel.

III. El sueño de los reinos

Las primeras palabras ya insinúan la naturaleza profética del sueño del rey. El verbo *hzh*, traducido como “mirar”, es el término técnico en la Biblia para designar la visión profética (Isa. 1: 1; 2: 1; 13: 1; Amós 1: 1; Miq. 1: 1; Hab. 1: 1; Dan. 8: 13, 15, 26, etc.). En nuestro pasaje, el verbo bosqueja dos escenarios en el sueño. El primer “tú [...] veías” (Dan. 2: 31) presenta una estatua de proporciones gigantescas, de cuatro metales de valor decreciente, desde la cabeza de oro hasta los pies de hierro y barro cocido. El segundo “estabas mirando” (vers. 34) presenta la destrucción de la estatua por parte de una piedra cortada, que se convierte en una inmensa montaña que llena toda la tierra (vers. 35).

El sueño mira más allá de Nabucodonosor y su reino, y así se extiende del presente al futuro, hasta el fin. Hoy es posible, en retrospectiva, seguir la mirada del profeta a través de la historia. Podemos elaborar una explicación del sueño en paralelo con el devenir de la historia, corroborando siempre el testimonio del profeta con la realidad histórica.

El lenguaje de la visión, en realidad, es bastante explícito para el rey. Lo más probable es que los astrólogos hubiesen podido descifrarla una vez que supieran sus contenidos. La cultura del antiguo Cercano Oriente utilizaba la estatua de un ser humano para representar el destino de la humanidad. Los astrólogos egipcios la empleaban especialmente.³ Es más, el número 4 era significativo, dado que los antiguos lo utilizaban para simbolizar la

dimensión terrestre (Dan. 7: 2; 11: 4; Eze. 37: 9; Apoc. 7: 1).⁴ El sueño sugiere dos órdenes: el orden terrenal de los metales (Dan. 2: 31-33, en 41 palabras hebreas) y el orden de la piedra (vers. 34, 35, en 49 palabras). La única cuestión, ahora, abarca el significado de los cuatro metales y de la piedra desprendida que devora todo el espacio anteriormente regido por los metales.

La explicación de Daniel confirma y amplía todo esto.

1. La estatua

La cabeza de oro. Nabucodonosor no necesitaba la ayuda de Daniel para entender que la cabeza de oro representaba su propio reino. La enumeración de los metales en orden descendente, de la cabeza a los pies, y los acontecimientos sucesivos descritos en el proceso destructivo de la piedra insinúan una progresión cronológica. En aquel entonces, al rey le era posible deducir que la cabeza representaba la primera escena, especialmente porque la palabra “cabeza”, en hebreo y en arameo, significa “comienzo” o “primero”. Además, el oro era el metal más popular en Babilonia. A su llegada a Babilonia, el historiador griego Herodoto no podía dejar de maravillarse por el generoso uso del oro en los templos y en construcciones palaciegas. Paredes, estatuas y otros objetos de oro testificaban del esplendor y la gloria de Babilonia (Herodoto 1. 181, 183; 3. 1-7). El profeta Jeremías comparó a Babilonia con una copa de oro (Jer. 51: 7), una interpretación que Daniel elabora ahora: “Tú, oh rey, eres rey de reyes; porque el Dios del cielo te ha dado reino, poder, fuerza y majestad. Y dondequiera que habitan hijos de hombres, bestias del campo y aves del cielo, él los ha entregado en tu mano, y te ha dado el dominio sobre todo; tú eres aquella cabeza de oro” (Dan. 2: 37, 28).

El título “rey de reyes” y el dominio dado sobre todas las cosas vivientes indican la superioridad de Babilonia sobre todos los demás. “Rey de reyes” también era, por supuesto, el título oficial del rey en la corte de Babilonia, y Ezequiel 26: 7 específicamente lo aplica a Nabucodonosor. El imperio llamaba a los reyes babilónicos con este nombre (en acadio: *shar sharrani*, “rey de reyes”), porque ellos controlaban los principados regionales y a sus respectivos reyezuelos. Pero, en boca de Daniel, el título implica más que realeza local. Su asiento en la cabeza de oro establece a Nabucodonosor como el gobernador supremo de la época. Además, el hecho de que Dios le dé dominio sobre todas las cosas vivientes nos recuerda la

responsabilidad de Adán expresada en el mismo lenguaje en Génesis 1: 28. El pasaje aquí identifica a Nabucodonosor como el primer hombre; porque, como Adán, él es rey sobre la tierra, y al igual que Adán, inicia la historia. Al mismo tiempo, sin embargo, la visión le recuerda a Nabucodonosor su dependencia de Dios. El poder que posee implica la responsabilidad de administrar y proteger, pero es algo que viene solo como un regalo y no es inherente a él. A pesar de la intoxicación de poder, él ha de recordar esto, no sea que se olvide de sus propias limitaciones y siga los pasos de la antigua Babel (Gén. 11: 1-9). No obstante, la profecía abarca más que solo la persona de Nabucodonosor. La palabra “rey” a menudo sirve en la Escritura como sinónimo de “reino”: “Y después de ti se levantará otro reino inferior al tuyo” (Dan. 2: 39; ver también el vers. 44; Dan. 7: 17). La “cabeza de oro”, el primer reino, representa entonces el reino de Babilonia, desde el comienzo del reinado de Nabucodonosor en 605 a.E.C. hasta su caída en 539 a.E.C.

El pecho y los brazos de plata. Después de Babilonia viene otro imperio, inferior a su predecesor, como indica implícitamente la visión por medio del menor valor de la plata, y como Daniel también declara explícitamente: “Y después de ti se levantará otro reino inferior al tuyo” (Dan. 2: 39). El reino subsiguiente es el de los medos y los persas. Pero la visión no solo hace alusión al reino persa, como algunos comentadores han sugerido, porque el reino persa era contemporáneo del reino babilónico y no su sucesor. De hecho, el reino de los medos cayó bajo dominio persa después de una batalla entre Ciro de Persia y Astiages, rey de los medos, en 550 a.E.C. Es más, Ciro tenía ascendencia meda, ya que por el linaje de su madre era nieto del rey Astiages, a quien destronó y derrotó. De acuerdo con Herodoto (1. 206), Tomiris, reina de los masagetos, se refiere a Ciro como “rey de los medos”. Con este trasfondo histórico, comprendemos mejor por qué la Escritura se refiere al reino como de los “medos y los persas”. Daniel utiliza la misma expresión varias veces para describir el reino posterior a Babilonia (Dan. 5: 28; 6: 8; 8: 20). Un siglo después, el libro de Ester confirma esto (Est. 1: 3). A pesar de su campo geográfico más amplio, el reino de los medos y de los persas era culturalmente inferior a Babilonia. De hecho, los conquistadores medos y persas adoptaron la civilización babilónica, por lejos la más compleja y adelantada hasta entonces.

La referencia a la plata hace alusión a la característica más importante del reino siguiente. Los persas usaban la plata en su sistema tributario. Según Herodoto (3. 89-95), los sátrapas tenían que pagar con plata el tributo impuesto sobre ellos. Solo los sátrapas hindúes más prósperos tenían que pagar sus cuotas con oro. E incluso, entonces, las autoridades las medían en términos de plata. Es evidente que el valor monetario habitual para los persas de aquel tiempo era la plata. En un nivel más amplio, la plata servía como una característica para este reino por el hecho de que hacía alusión a su riqueza, riqueza que les garantizaba el poder a los reyes persas (Dan. 11: 2). En efecto, la historia los recuerda como los “ricos y poderosos” de la era, según testifica Herodoto acerca de Darío, como “alguien que sacaba ganancias de todo” (Herodoto 3. 89). La supremacía del reino medo-persa duró desde 539 a.E.C., la caída de Babilonia, hasta 331 a.E.C., la derrota del último rey persa, Darío III, por parte de los ejércitos grecomacedónicos.

El vientre y los muslos de bronce. El bronce representa al siguiente reino. Simboliza el poder conquistador de Grecia. El metal era una especialidad griega. El profeta Ezequiel se refiere al bronce como el medio principal de intercambio entre los griegos (Eze. 27: 13).⁵ El ejército griego especialmente empleaba el bronce en su armadura, sus yelmos, sus escudos e incluso en sus armas. Se nos dice que cuando el faraón egipcio **Psammetico I** consultó el oráculo de Laton para preguntar por una forma de vengarse contra sus enemigos persas, la respuesta decía que la “venganza vendría del mar, en manos de los hombres de bronce”. El monarca egipcio consideró la respuesta con cierto escepticismo, hasta que una mañana aparecieron ejércitos griegos náufragos con su brillante armadura de bronce en las costas egipcias. Al ver en ellos el cumplimiento del oráculo, el rey Psammetico se alió con ellos en contra de sus enemigos (Herodoto 2. 153, 154).

Además de la connotación de decadencia tras seguir al oro y la plata, el bronce también insinuaba la idea de conquista. La armadura de bronce de los soldados griegos contrastaba tremendamente con la sencilla vestimenta tejida que usaban los soldados medos y persas (Herodoto 7. 61, 62).

Ahora comprendemos mejor las repercusiones detrás de este reino de bronce, “el cual dominará sobre toda la tierra” (Dan. 2: 39). La historia confirma la profecía divina. Después de arrasar contra Fenicia, Palestina y Egipto, los ejércitos de Alejandro Magno extendieron los límites del

reino de Grecia hasta la India y Persia. Alejandro no solo asumió el título de “rey de Persia”, como el sucesor de los reyes medo-persas, sino también se afianzó como el amo del mundo. Y no era solo en el sentido militar. La cultura griega ahora florecía en los rincones más remotos del Imperio. Consciente de que un imperio tan vasto podría desintegrarse fácilmente, Alejandro procuró ganarse la confianza de sus habitantes al hacer que sus soldados se asimilaran a la población autóctona, e incluso alentaba los matrimonios mixtos. Él dio el ejemplo, al casarse con una princesa persa. De allí en adelante, la cultura y el idioma griegos se extienden por todas partes y aún influyen en la civilización hasta la actualidad. La hegemonía griega duraría desde 331 a.E.C., fecha de la victoria de Alejandro contra los persas, hasta 168 a.E.C., cuando Roma asumió el control de Macedonia. El imperio la anexó en 142 a.E.C.

Las piernas de hierro. Después de la era de bronce, el sueño profético predice un período de hierro. El bronce era para los griegos como el hierro para los romanos. Los poetas latinos testifican de esta transición. **Virgilio** describe los ejércitos de antaño como equipados con bronce: “El bronce destella en sus escudos, destella con bronce su espada”.⁶ Asimismo, **Lucrecio** contrasta el bronce con el hierro: “El uso del bronce era conocido antes del hierro [...]. Con el bronce los hombres labraban la tierra [...] con el bronce provocaban las olas del mar”.⁷

Estos pasajes en la literatura latina testifican que la transición del bronce al hierro es paralela a la transición del Imperio Griego al Romano. Al considerar la realidad histórica, el ejército romano verdaderamente es de hierro con su espada, escudo, armadura, yelmo de hierro y, particularmente, su *plum*, una lanza de hierro que también podía servir como jabalina. Pero la explicación de Daniel apunta a algo más que al metal en sí. El hierro también simboliza “fuerza” (vers. 41) y una conducta que “desmenuza y rompe todas las cosas” (vers. 40).

La fuerza del Imperio Romano también radicaba en su forma de gobernar. No satisfecha con expandir sus conquistas incluso más que las de sus predecesores, Roma también creó una forma de política muy avanzada. Además de ser la primera república de la historia, tenía un sistema administrativo sofisticado que permitía controlar desde lejos incluso a los pueblos más diversos. Este gobierno mantenía la unidad del imperio y

salvaguardaba la paz mundial, entonces conocida como la *Pax Romana*. El poeta naturalista romano **Plinio el Viejo** (23-79 E.C.) lo describió, y con razón, como “la infinita grandeza de la paz romana”. Durante el tiempo del emperador **Vespasiano**, agregó: “El poder de Roma ha posibilitado la unidad de Roma; todos debieran reconocer su contribución para facilitar las relaciones entre diferentes grupos étnicos, permitiéndoles beneficiarse comúnmente de la *Pax Romana*”.⁸

Con su ejército de hierro y su mano de hierro en cuestiones de liderazgo, podemos comprender mejor la observación del texto de que Roma “rompe todas las cosas” (vers. 40). Recordamos las victorias aplastantes del ejército romano; el dicho histórico de **Julio César**: “*Veni, vidi, vici* [‘Llegué, vi y vencí’]”. Pero, más allá de estos éxitos, recordamos especialmente la forma en que el César trataba a los que osaban resistirse. La política de represalias infligida en la antigua Galia, que ocasionó el incendio de aldeas enteras, la supresión de los druidas, la destrucción de Cartago y el sitio de Jerusalén son todos ejemplos elocuentes del poder demoleedor de Roma.

La longevidad también es una señal de fuerza. El gobierno romano duró quinientos años, mucho más que cualesquiera de sus predecesores. Roma luego sucumbiría a las invasiones bárbaras. Odoacro, un jefe germánico, destronó al último emperador en 476 E.C.

Los pies de hierro y barro cocido. Los acontecimientos aquí descritos parecen haber sido de interés primordial para el profeta. El texto no describe este nuevo reino como separado del de hierro que lo precede. Al contrario, sigue perteneciendo al cuarto reino, como indican los rastros de hierro.

Pero hay un nuevo elemento, el del barro cocido, que se mezcla con el viejo. Esta asociación extraña asume tres niveles de significado:

1. “Será un reino dividido” (vers. 41). La relación aquí es negativa. La asociación de barro cocido y hierro implica división, un hecho particularmente significativo, puesto que se produce después de un período caracterizado por su unidad. Una mirada retrospectiva a la historia confirma esto. En efecto, desde la caída de Roma, la región de este último imperio aún no ha logrado la unidad; y, si hemos de creerle al profeta, nunca lo hará.
2. “El reino será en parte fuerte, y en parte frágil” (vers. 42). El pasaje considera que el hierro y el barro cocido son entidades diferentes. El

hierro es la fuerza y el barro cocido la debilidad. El reino, ahora dividido, se convierte en una composición heterogénea de elementos débiles y fuertes. El territorio del ex Imperio Romano es una colección de naciones fuertes y débiles, ricas y pobres.

Pero el barro cocido y el hierro significan más que “fortaleza y debilidad”. En los reinos precedentes, cada uno de los elementos —oro, plata, bronce y hierro— tenían una función representativa. En este contexto, es probable que el elemento del barro cocido también debiera tener su propio papel simbólico en particular. Observemos también que del metal al barro cocido la transición es más que abrupta. Hasta ahora los metales representaban poderes políticos. El barro cocido representa, entonces, un poder de una naturaleza diferente. Es más, Daniel especifica que este barro es “barro cocido de alfarero” (vers. 41). La Escritura utiliza la imagen del barro, especialmente el barro de alfarero, en el contexto de la Creación. “Ahora pues, Jehová, tú eres nuestro padre; nosotros barro, y tú el que nos formaste; así que obra de tus manos somos todos nosotros” (Isa. 64: 8).

Cuando la Biblia emplea la palabra “barro”, siempre está relacionada con la palabra “alfarero”, y siempre evoca a la persona humana en una relación de dependencia con el Creador.⁹ La referencia al barro cocido, por lo tanto, tiene una fuerte connotación religiosa. Tenemos buenas razones para creer que el barro cocido en la base de la estatua representa un poder diferente, de naturaleza religiosa, aunque asociado con el poder político simbolizado por el hierro.

Desde el punto de vista histórico, esto significa que luego de la disolución del Imperio Romano asumiría un nuevo poder, uno religioso, aunque más o menos relacionado con el poder político de Roma. Este poder político-religioso aún debiera estar vivo en la actualidad, puesto que, según el texto, sobrevivirá hasta el tiempo del fin.

Los antiguos rabinos han debatido acaloradamente sobre la misteriosa identidad de este poder, aunque han llegado a un consenso sobre los cuatro reinos. Casi todos concuerdan en que estos últimos se refieren específicamente a Babilonia, Grecia, Medo-Persia y Roma. De acuerdo con los sabios tradicionales y la mayoría de los comentaristas judíos posteriores a ellos, el cuarto reino (hierro y hierro/barro cocido) indudablemente es Roma y más precisamente su socio Edom. En la tradición

judía, Edom representa al sanguinario enemigo de Israel que aún es su hermano.

No es de extrañarse, entonces, que para la mayoría de los comentaristas judíos este extraño poder político-religioso no sea otro que el cristianismo, la religión hermana del judaísmo. Adoptada por el Imperio Romano, la religión huérfana posteriormente se convertiría en la religión del Estado y pronto oprimiría al pueblo judío. Desde una perspectiva judía, la iglesia se adecua perfectamente a la descripción de la profecía. El comentario ArtScroll sobre Daniel sintetiza esta perspectiva:

“De acuerdo con los comentarios, Roma, en la visión celestial (7: 8) vista por Daniel y explicada por el ángel, sufre una metamorfosis del poder secular del antiguo Imperio al poder religioso, el cristianismo. El huérfano impotente adoptado por el poderoso Imperio, originalmente por el emperador Constantino I y luego por sus sucesores, creció para utilizar su posición única como la religión del Estado del gran Imperio y pasó a un período de crecimiento sin precedentes. Su poder, ya sea temporal o espiritual, eclipsa el de los reinos y los imperios. De este modo, en todo nuestro exilio, el cuarto reino está representado por la iglesia cristiana, concebida como una unidad a pesar de todas sus diversas formas”.¹⁰

3. “Se mezclarán por medio de alianzas humanas” (Dan. 2: 43). La relación ahora es positiva y hace alusión a una alianza vacilante entre los dos elementos. Entonces, “en los días de estos reyes el Dios del cielo levantará un reino” (vers. 44).

Además, este período es el único en la visión en el que hay acción. Hasta ahora, las explicaciones inspiradas se centran en un estado del ser o en una cualidad: “dividido” (vers. 41), “fuerte” y “frágil” (vers. 42). En tanto que las dos características describen un estado que dura hasta el fin, la acción ahora descrita ocurre *en* el fin de los tiempos.

Por primera vez, la palabra está en plural y designa varios “reyes” (vers. 44). Antes, el reino había sido uno a pesar de sus divisiones (vers. 41), y de sus partes fuertes y frágiles (vers 42). La visión describe una prisa de lo más frenética para cerrar alianzas que nunca resultan. No podemos dejar de pensar en el episodio de Babel. Ya el versículo 41 hace referencia a la torre de Babel en el uso de la raíz *plg* (dividido). La tradición bíblica generalmente vincula esta raíz, de la que proviene el nombre *Peleg*, con el acontecimiento de la torre de Babel: “porque en sus días fue re-

partida la tierra”, *palag* (Gén. 10: 25; 1 Crón. 1: 19). La profecía de Daniel, por consiguiente, predice un acontecimiento relacionado con el de la torre de Babel. En la historia del Génesis, Dios desciende del cielo en el momento cuando, por temor a ser destruida, la gente de la tierra se une para erigir una torre y hacerse un nombre (Gén. 11: 4). Asimismo, Dios interviene al fin del tiempo cuando los poderes del mundo, también por temor a la destrucción, intentan unirse por medio de “alianzas humanas”.

El hecho de que una renovada preocupación por la unidad ciertamente caracterice el tiempo del fin, es extrañamente pertinente en la actualidad. Nunca en la historia humana ha habido tantos intentos mundiales para la unidad. Es la característica distintiva de nuestros políticos modernos. Por primera vez, los poderes de la tierra sienten la necesidad de fusionarse o de reunirse, para fomentar alianzas en todos los niveles: políticos, como la OTAN, la OUA, la ONU, etc.; coaliciones económicas, como el Mercado Común, la CEE, la OPEP, etc.; e incluso alianzas religiosas, como el movimiento ecuménico; y político-religiosas, como las ideologías de derecha.

Pero, recientemente, la humanidad ha estado tramando una alianza más audaz. Al ir más allá de las alianzas continentales o ideológicas desde la caída del comunismo, los poderes mundiales ahora se atreven a soñar con la política global: el Nuevo Orden Mundial.

¿Podría ser que la profecía se esté refiriendo a nuestro tiempo?

2. La piedra

Ahora entramos en la parte más importante de la visión. Ocupa la porción más extensa del sueño del rey y parece ser el punto hacia el que todo aparenta converger. Es la segunda parte del sueño, cuya explicación sigue la misma estructura de dos partes, al igual que la exposición (ver arriba). Anteriormente Daniel había introducido su explicación con una referencia al “Dios del cielo”, que da dominio (Dan. 2: 37). Del mismo modo, el profeta comienza esta segunda parte con un comentario acerca del “Dios del cielo”, que ahora establece un reino (vers. 44). Este paralelo en los niveles preliminares implícitamente contrasta las dos partes del sueño. En la primera parte, los reinos son dados a la humanidad, mientras que en la segunda parte el “Dios del cielo” establece un reino, y este continúa a cargo

de él. De hecho, el segundo reino no se parece en nada al primero, y se contrapone a este en todos los niveles.

El material. Podemos contrastar la unidad de la piedra con la diversidad de los metales de la estatua. El segundo orden (descrito en la segunda parte del sueño) comprende solo un reino, en tanto que el primero consiste en varios. La Escritura utiliza la imagen de la piedra en el contexto de una alianza hecha con Dios: para construir el altar (Éxo. 20: 25), el monumento (Deut. 27: 4) y el templo (1 Rey. 6: 7), y como una tabla para grabar los mandamientos en la alianza entre Dios e Israel (Éxo. 24: 12). Esto explica el mandamiento que prohíbe el uso de herramientas sobre piedra (Éxo. 20: 25), porque fácilmente podía degenerar en la fabricación de ídolos (Lev. 26: 1). La piedra en su forma bruta, como material de construcción, venía a simbolizar la dimensión divina, y por extensión a Dios mismo y al Mesías (Sal. 118: 22; Isa. 28: 16; Zac. 3: 9; Hech. 4: 11).

Por otro lado, las imágenes bíblicas a menudo asocian los metales con la fabricación de ídolos e implican una religión de inspiración humana. El libro de Daniel siempre relaciona los metales con el acto idólatra, especialmente los que forman la estatua (Dan. 3: 5; 5: 4, 23). La piedra simboliza el Reino de Dios, mientras que los metales representan los reinos humanos. En cuanto al barro, supuestamente se refiere a la dimensión religiosa, pero en su asociación con el hierro pierde sus prerrogativas bíblicas y asume la forma de actos idólatras.

Sus orígenes. La intrusión de la piedra cortada “no con mano” (Dan. 2: 34, 45) contrasta con el carácter estático de los metales. El reino de la piedra es diferente de los reinos de la estatua por el hecho de que lo erige el Dios del cielo (vers. 44). Es de lo alto. En su explicación, Daniel ve la piedra como una “montaña” (vers. 35). El pensamiento babilónico consideraba “la montaña” como el domicilio de los grandes dioses, especialmente Enlil, la deidad suprema que vivía en los cielos. Según las creencias babilónicas, esta montaña tocaba el cielo y sustentaba la residencia celestial del dios supremo. Para Nabucodonosor, entonces, la alusión al “gran monte” (vers. 35) es muy clara: la piedra, “que del monte fue cortada” (vers. 45) y arrojada desde los cielos, representa un reino de origen divino. Para el profeta hebreo, la montaña simboliza a Sión, o Jerusalén (Dan. 9: 16, 20;

11: 45) y por extensión la residencia celestial. La Escritura a menudo retrata el monte de Sión, o Jerusalén en realidad, como si fuesen los cielos. El lenguaje de Salmo 48: 2 hace alusión a que el monte de Sión estaba situado “a los lados del norte” (literalmente: “los extremos de Zafon” [el autor utiliza la *New International Version*, en inglés.]), como expresión técnica que designa el lugar celestial de Dios (Isa. 14: 13).

Además, la palabra aramea *tur*, o montaña, es equivalente a la palabra hebrea *tsur*, “roca”. La Biblia a menudo la utiliza para simbolizar a Dios mismo. La piedra es tallada de la roca y, en consecuencia, no solo es de origen divino, sino también de naturaleza divina. Los dos motivos —“roca” (*tsur*) y “piedra” (*eben*)— son sinónimos y representan a Dios (Isa. 8: 14).

Su naturaleza. La visión contraponen la piedra a la estatua, al hacer que la primera sea *arrojada* contra la última. El verbo “herir”, empleado en Daniel 2: 35, sugiere una lucha, un conflicto entre los dos órdenes. El reino levantado por Dios no es un vástago de los reinos humanos. Todos los reinos humanos han sido “desmenuzados” (vers. 35), destruidos y completamente consumidos (vers. 44), “sin que de ellos quedara rastro alguno” (vers. 35). El nuevo reino no tiene nada que ver con sus predecesores, incluso el barro es destruido junto con el hierro (vers. 35, 45).

La diferencia esencial se encuentra en el hecho de que viene de otro lugar: la piedra cortada de la montaña se transforma, una vez cumplida su misión, en un “gran monte” (vers. 35). La coincidencia entre el origen y el resultado testimonia implícitamente de la naturaleza divina del reino. No queda nada del antiguo orden.

Finalmente, el nuevo reino “permanecerá para siempre” (vers. 44). Los reinos terrenales eran temporales, y todos se derrumbaron con el tiempo. El reino final, por otro lado, durará para siempre. Lo eterno derrota lo efímero. Podemos apreciar el contraste entre los dos órdenes hasta en un nivel espacial. Por más gigantesca que fuera, la estatua es empequeñecida por la montaña que “llenó toda la tierra” (vers. 35). Lo infinito aplasta lo finito.

El reino celestial se extiende por toda la tierra y permanece para siempre. A nuestra mente racional se le hace difícil imaginarse algo así. Nos vemos tentados a seguir a cierta cantidad de teólogos y filósofos que “desmitifican” la visión. El reino celestial, entonces, asume las proporciones más razonables de una iglesia, un pueblo, el yo progresista, etc.

La tradición judía considera que el reino final representa todas las esperanzas de Israel. No puede ser humano sino que debe ser el reino del Mesías. Rashi e Ibn Ezra, siguiendo la antigua interpretación judía, consideraban que era el “Mesías Rey”, *malkut melek hamashiah*.¹¹ Así, *Tanhuma*, al hacer comentarios sobre “Estabas mirando, hasta que” (vers. 34), explica: “Reish Laqish dijo: ‘Es el Mesías rey’”.¹² En el versículo 35, Pirkey Eliezer identifica el “Rey || Mesías, que, en el futuro, gobernará de un extremo de la tierra hasta el otro”.¹³

El razonamiento de Daniel con Nabucodonosor de que “fiel [es] su interpretación” radica en el hecho de que “el sueño es verdadero” (vers. 45). Una *waw* une las dos oraciones, una conjunción de coordinación que también funciona como conjunción de consecuencia. Podemos entender que las últimas palabras de Daniel fueron “el sueño es verdadero”; *por lo tanto*, “fiel [es] su interpretación”. La prueba nos atrae hacia la fe. El rey entiende la lección y saca sus propias deducciones.

Oración por transmisión. La oración es la única respuesta posible. “Entonces el rey Nabucodonosor se postró [...]” (vers. 46). *Es la segunda oración en el libro de Daniel*. El rey aún no se atreve a dirigirse al Dios del cielo, una deidad demasiado distante, demasiado extraña, quizá demasiado inquietante para él. En lugar de eso, el rey transporta su gesto de oración a los pies de Daniel. Esto no significa necesariamente que el rey confunda a Daniel con su Dios y que intente adorarlo. De la misma manera, de acuerdo con el testimonio de Flavio Josefo, Alejandro Magno se inclina a tierra ante el sacerdote de Jerusalén, diciendo: “No fue delante de él que me postré sino del Dios a quien él tiene el honor de ser su sumo sacerdote”.¹⁴ Además, Nabucodonosor claramente reconoce la soberanía de Dios: “el Dios vuestro es Dios de dioses” (vers. 47). Al hacerlo, parece someterse al “Señor de los reyes” (vers. 47). Pero no debemos dejarnos engañar por la elocuencia repentina. Las expresiones utilizadas son bastante ambiguas. “Señor de los reyes”, de hecho, era otro nombre para Marduk, la deidad de la realeza babilónica, y para Nabu, un nombre que el mismo rey tenía, “hijo de Marduk”. La confesión del rey es dudosa en el mejor de los casos. El gobernante babilonio todavía no ha comprendido quién es Dios. Habla del Dios de Daniel, pero le guiña el ojo a su propio dios: “Tu Dios, Daniel, es mío; el poder que tienes se lo debes a mi dios, mi padre”. El rey no había cambiado. Su acto de adoración es ambiguo.

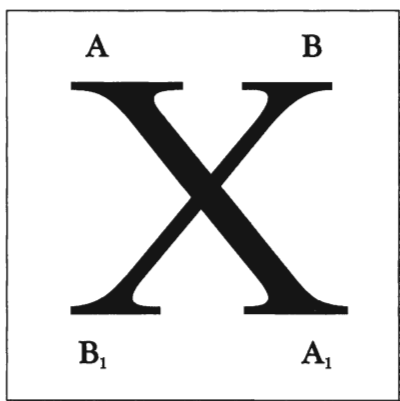
De ahí que no encontremos un final feliz. El rey no se somete a los supuestos pasos del arrepentimiento, sino que en cambio se dirige a Daniel. El gobernante babilonio cambia una respuesta vertical, hacia el mismo Dios, por una horizontal, hacia Daniel. Nabucodonosor se da cuenta del mérito de Daniel, pero su reconocimiento termina allí. La religión de Nabucodonosor no va más allá de la persona humana de Daniel.

Su oración está contaminada con el orgullo de un hombre que prefiere su propia religión y escoge su propio ídolo por encima del Dios verdadero. Es más fácil postrarse delante de una estatua o hasta de un ser humano que hacerlo delante de un Dios invisible. La prueba dada por Daniel no tuvo su efecto completo. Nabucodonosor ahora cree en la existencia de Dios, pero todavía no lo adora. Prefiere evitar una relación con este impredecible Dios del futuro. El plan de Dios para Nabucodonosor ha fracasado hasta este momento.

No es difícil reconocer la verosimilitud histórica de la profecía de Daniel. Fácilmente podemos identificar los reinos de Babilonia, Medo-Persia, Grecia, Roma, etc. Y hasta quizá nos convenzamos de que Dios envió el sueño y nos unamos a Nabucodonosor al admitir que él es “el que revela los misterios” (vers. 47). Pero, cuando se trata de eventos más allá de la historia, como el impreciso Reino de Dios, preferimos seguir siendo escépticos.

Y, sin embargo, la razón de ser del sueño profético era convencernos de su historicidad hasta los últimos eventos, incluyendo los relacionados con el Reino de Dios. El sueño de Nabucodonosor podría haberse limitado solo a este último reino, que aparentemente es el más importante. Pero, en cambio, prefiere deambular a través de la historia, y permitirnos verificar paso a paso la validez de la profecía. Ningún reino de la estatua es muy importante; solo sirven como hitos que conducen a la última profecía relacionada con el Reino divino. También actúan como indicadores cronológicos, al situar el Reino venidero de Dios en el tiempo. Los cuatro reinos de la estatua nos enseñan dos cosas acerca del Reino de Dios: primero, es verdadero y realmente se manifestará en la historia, así como lo hicieron los reinos humanos. Segundo, los datos de la profecía nos permiten concluir que estamos en el tiempo del fin, próximo a su aparición. Al igual que Nabucodonosor, basamos nuestra creencia en lo que ya hemos visto. Nuestra conciencia de la historia se despierta y nuestra fe en el Dios del futuro se fortalece.

ESTRUCTURA DE DANIEL 2



A: Nabucodonosor: sueño olvidado (vers. 1-13)

- a. tres diálogos (Nabucodonosor-caldeos)
- b. orden de Nabucodonosor

B: Daniel: oración (vers. 14-23)

- a. tres pedidos (Daniel/Arioc, Rey, Dios)
- b. oración de Daniel

B₁ (A₁): Daniel: sueño revelado (vers. 24-45)

- a. tres diálogos (Daniel → Arioc → Rey → Daniel)
- b. Daniel explica el sueño
 - I. La exposición
 - 1. "Tú... veías", vers. 31 (imagen)
 - 2. "Estabas mirando", vers. 34 (piedra → montaña)
 - II. La interpretación
 - 1. "el Dios del cielo te ha dado reino", vers. 37 (imagen)
 - 2. "el Dios del cielo levantará un reino", vers. 44 (montaña → piedra)

A₁ (B₁): Nabucodonosor: oración (vers. 46-49)

- a. tres acciones del rey con Daniel (se postra, respondió, promovió)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. El segundo año de Nabucodonosor (Dan. 2: 1) corresponde, de hecho, al tercer año de su reino. A menudo los antiguos omitían el año de sucesión al trono a fin de que el mismo acontecimiento tuviera dos fechas diferentes de acuerdo con el sistema utilizado (ver, por ejemplo, 2 Rey. 8: 25; 9: 29; ver también Dan. 11: 1; Jer. 28: 1).\
2. Ver A. Leo Oppenheim, *Le rêve, son interprétation dans le Proche-Orient ancien* (Paris, 1959).
3. André J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris, 1950), t. 1, pp. 92, 93.
4. Ver los oráculos de Persia y de Babilonia en James B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton, 1969), pp. 606, 607; ver también al poeta griego Hesiodo del siglo XVIII a.E.C. (*Los trabajos y los días* 109-180), e incluso al poeta latino Ovidio (*Metamorfosis* 1. 89-414).
5. El texto hebreo habla de *Yavan*, la palabra hebrea para "griego". La palabra originalmente significaba "paloma" y probablemente hacía referencia a las palomas mensajeras criadas en las islas griegas. De allí el término vino a designar a los habitantes de aquellas islas (Felix M. Abel, *Géographie de la Palestine* [Paris, 1967], pp. 259, 260). También, la palabra "Ionian", "Ionia" (de Ion, nombre de uno de los hijos de Helen), deriva de la palabra hebrea *Yavan*.
6. Virgilio, *Eneida* 7. 742, 743.
7. Lucrecio, *De rerum natura* 5. 1.286-1.294.
8. André Alba, *Rome et le Moyen Age jusqu'en 1328* (Paris, 1964), p. 126.
9. Isa. 29: 16; 41: 25; 45: 9; Jer 18: 2; 19: 1; Lam. 4: 2; Rom. 9: 21.
10. Nossou Scherman y Meir Zlotowitz, eds., *Daniel*. ArtScroll Tanach Series (Brooklyn: Mesorah Publications, 1979), p. 105.
11. *Miqraoth Gdoloth*.
12. *Tanhuma* Éxo. 25: 3, 4.
13. Rabbi Eliezer, *Pirkê de Rabbi Eliezer*, trad. Gerald Friedlander (Nueva York, 1971), p. 83.
14. *Antigüedades* 11. 333.

PASOS DENTRO DEL HORNO EN LLAMAS

A HORA NOS ENCONTRAMOS con más estatuas, pero esta vez el sueño no proviene de Dios sino que fue ocasionado por los propios deseos de Nabucodonosor. Al haber comprendido que, según el sueño de la estatua, su reino no pasaría más allá de la cabeza de la estatua, Nabucodonosor decide modificar la historia. Ordena la construcción de la estatua humana que vio en los sueños, empleando el mismo término *tselem*, utilizado para designar la primera estatua (Dan. 3: 1; comparar con 2: 31), cuyo propósito era recordarle sus limitaciones. Pero él la reproduce *completamente* en oro. Nabucodonosor quiere un reino que se extienda hasta los pies; hasta el fin. E incluso va más allá. Por medio de un juego de ecos entre los capítulos 2 y 3, el texto sugiere que Nabucodonosor no solo desea que su reino cubra el período de la estatua, sino también quiere que sea de naturaleza eterna,¹ como el reino establecido por Dios, representado en su sueño (cap. 2) por la piedra. Es significativo que, en la parte aramea del texto, la misma palabra *haqim* (Dan. 2: 44), usada para describir el establecimiento del reino de Dios (traducido “levantar”), en el capítulo 3 se transforma en una palabra clave que resuena como estribillo —aparece ocho veces (vers. 1, 2, 3, 5, 7,

12, 14, 18)— para describir la construcción de la estatua. El reino de Nabucodonosor reemplaza el reino de Dios.

I. El complejo de Babel

Esta usurpación por parte del rey de Babilonia nos recuerda a la antigua ciudad de Babel. El uso común de la palabra *biqah*, que encabeza a ambos pasajes (Gén. 11: 1; comparar con Dan. 3: 1), ya sugiere la conexión entre ambos. La torre, al igual que la estatua, se construye “en los llanos” (NVI), suscitando las extensas vistas de esta región,² el espacio necesario para que las multitudes se reunieran allí con el fin de adorar.

Ambos eventos muy probablemente ocurrieron en el mismo lugar. Decididamente, es la misma zona geográfica. Y, si tomamos la expresión un tanto ambigua de la “llanura en la tierra de Sinar”, usada en Génesis 11: 2, en el sentido más amplio como una “provincia de Babilonia”, bien puede ser que se aplique a la planicie de Dura, también situada en “la provincia de Babilonia” (Dan. 3: 1). Las excavaciones arqueológicas llevaron al descubrimiento de un sitio cuyo nombre árabe aún se hace eco de su antigua designación como *Tolul Dura* (montículo de Dura). Está ubicado a cinco kilómetros al sur de la antigua Babilonia, cerca del río Dura, donde se une con el Éufrates. Las excavaciones incluso descubrieron una plataforma de 594 centímetros de alto con 15 metros cuadrados de superficie, que bien podría haber servido como apoyo de la estatua.³

La ceremonia a la que Nabucodonosor convoca a sus invitados, como en el episodio de Babel, es religiosa. Es una dedicación, una *hanukkah* (vers. 2, 3). La Biblia siempre utiliza la palabra en relación con el altar o el templo (Núm. 7: 10; 2 Crón 7: 9). Por lo tanto, las intenciones de Nabucodonosor son claras: sustituye la adoración divina por el culto a su persona. No es de extrañarse, por consiguiente, que todo el escenario conduzca a los rituales de adoración. El mismo gesto de postrarse, *sgd*, por medio del cual el Nabucodonosor del capítulo 2 expresó su adoración a Dios (vers. 46), el rey ahora lo exige de los demás para su estatua. Nabucodonosor ha reemplazado a Dios. Esa usurpación de Dios refleja perfectamente la orgullosa tradición de Babel: un movimiento que se alza desde abajo para reclamar la gloria y las prerrogativas divinas.

El paralelo entre los dos acontecimientos es asombroso. En los tiempos de Babel, “toda la tierra” se apiñó en la planicie para unirse en un acto sagrado

común (Gén. 11: 1). Nabucodonosor reúne en la misma planicie no solo a sus funcionarios sino también a todos los “pueblos, naciones y lenguas” (Dan. 3: 4) para que se unan en una ceremonia sagrada en su honor. Aquí discernimos un rasgo fundamental de la religión de Babel: “edifiquémonos una ciudad y una torre [...] y hagámonos un nombre” (Gén. 11: 4).

Tanto los metales como las medidas de la estatua suscitan una preocupación por la unidad. La estatua es totalmente de oro. En reacción a la estatua del sueño, que consistía en varios metales, donde cada uno representaba a otro reino, Nabucodonosor funde su estatua en un solo metal, que representa su propio reino, el oro. No solamente rechaza la idea de sucesión, sino también el concepto de diferencia: todo está cortado por el mismo patrón.

La estatua mide sesenta codos de alto. Aquí debemos entender el número sesenta en su contexto cultural. El sistema numérico sumerio-acadio es sexagesimal, a diferencia del sistema egipcio, que hemos adoptado. Curiosamente, el sistema sexagesimal ha sobrevivido en nuestro concepto del tiempo y del espacio: sesenta minutos, sesenta segundos, trescientos sesenta grados, etc. La utilización de una vara de medición de seis codos (aproximadamente tres metros) por parte del profeta Ezequiel (Eze. 40: 5) indica una influencia babilónica. La medida de sesenta codos confirma la autenticidad histórica del relato. Por otra parte, la desproporción entre los sesenta codos de longitud contra solamente seis codos de ancho sugiere una forma más semejante a un obelisco que a una estatua, similar a muchos monumentos de la antigüedad, que Plinio el Viejo comparaba con torres.⁴ La altura extrema encuentra eco en la arrogancia de un rey que busca impresionar al que recién llega. Pero el número sesenta señala aún otra preocupación: en el simbolismo numérico babilónico, el sesenta representa la noción de unidad. Al erigir su estatua de una altura de sesenta codos, Nabucodonosor principalmente procura hacer cumplir su voluntad para la unidad: para un reino, una religión. Podemos comprender mejor su obsesión por la unidad a la luz de un hallazgo arqueológico reciente de una tableta cuneiforme que data del año noveno de su reinado (595-594 a.E.C.).⁵ La tableta relata cierta insurrección que conminaba la unidad del reino.

A la luz de esos eventos posteriores, comprendemos que el rey se sentía obligado a construir su estatua como un símbolo de unidad,⁶ como una prueba para asegurarse la fidelidad de sus subordinados. En la actualidad, sabemos qué formas de intolerancia han engendrado políticos así. Desde

Luis XIV hasta los ayatolás, sin olvidarnos de Hitler ni de Stalin, es una constante histórica: cuando la unidad es el ideal, se sospecha de cualquier clase de diferencia. Entonces, debe ser eliminada. ¡Pobre del que no puede encajar en el molde! La violencia se convierte en el corolario de la intolerancia. De allí la amenaza que acompaña el llamado a la adoración: “cualquiera que no se postre y adore, inmediatamente será echado dentro de un horno de fuego ardiendo” (Dan. 3: 6).

La religión descrita en estas líneas no es el resultado de una reflexión, de una elección, ni de la expresión de fe o de una experiencia profunda. Aquí, adoramos porque algo nos fuerza a hacerlo. Nos arrodillamos, pero el corazón está en otro lado. Es una religión de burócratas, de ovejas, una religión de autómatas. Y, de hecho, son los prototipos que encontramos en la planicie de Dura.

El pasaje primero cita a los burócratas, los funcionarios que se alinean de mayor a menor. Encontramos que todos están presentes, registrados en la extensa lista de Daniel en orden jerárquico (vers. 3). Su adoración es una formalidad: están allí únicamente debido a su cargo. Les convenía mostrar un poco de fervor, porque su religión es su puesto y su éxito en la pirámide social.

Después de los funcionarios viene la multitud. Son como ovejas que comparten el mismo balido débil, estereotipado. Incapaces de adorar por sí mismos, necesitan instrucciones, una señal de comienzo, como en una sociedad típicamente totalitaria. Todo está en orden, en línea recta, como lo narra el texto: “estaban en pie delante de la estatua” (vers. 3), listos para levantar las manos, o las muñecas, como marionetas, como lo sugiere particularmente la lectura repetitiva de la lista de funcionarios, cuando son convocados por el rey y al ejecutar su orden, y por el estribillo de los instrumentos musicales. Nabucodonosor, entonces, convocó a sátrapas, magistrados, capitanes, oidores, tesoreros, consejeros, jueces, y todos los gobernadores de las provincias, a fin de que se reuniesen⁷ para la dedicación de la imagen que él había levantado (vers. 2).

“Fueron, pues, reunidos los sátrapas, magistrados, capitanes, oidores, tesoreros, consejeros, jueces, y todos los gobernadores de las provincias, a la dedicación de la estatua que el rey Nabucodonosor había levantado; y estaban en pie” (vers. 3).

[...] Al oír el son de la bocina, de la flauta, del tamboril, del arpa, del salterio, de la zampoña y de todo instrumento de música, os postréis y adoréis la estatua de oro que el rey Nabucodonosor ha levantado” (vers. 5).

“Por lo cual, al oír todos los pueblos el son de la bocina, de la flauta, del tamboril, del arpa, del salterio, de la zampoña y de todo instrumento de música, todos los pueblos, naciones y lenguas se postraron y adoraron la estatua de oro que el rey Nabucodonosor había levantado” (vers. 7).

Extensos párrafos, pero adrede, realzan el carácter automático de una adoración así a través de la técnica satírica de la repetición. El papel desempeñado aquí por la música es significativo, ya que el narrador menciona “todo instrumento de música”, equilibrando tres instrumentos de viento con tres instrumentos de cuerda, que de este modo enmarcan la ceremonia con el triple símbolo de la perfección. Todo está mesurado, en su lugar. Aunque le puede faltar profundidad, al menos se mantiene la forma. La concentración en la organización externa con frecuencia busca compensar la esterilidad interna. Los administradores están preocupados por las estructuras y las políticas, como si insinuaran una extinción de la reflexión y de la fe. El formalismo de la religión de Babel prevalece por sobre la verdad espiritual. El papel primordial de la música, en ese contexto, es producir la ilusión de sentimientos religiosos.

Los antiguos sabían cómo utilizar la música para provocar una experiencia mística. Y, de hecho, la música por mucho tiempo ha estado asociada con el uso de las drogas y la práctica de la mutilación para inducir el éxtasis, o *unio mystica*. Todo queda en el nivel de las emociones y del sistema nervioso. Incluso hoy, gracias a los medios, podemos ser testigos del efecto de la música sobre las masas. Los cantantes y los músicos ejercen un poder tremendo sobre las multitudes de aficionados devotos. Ya no necesitamos letras ni un mensaje coherente para convencer a los demás. El fenómeno incluso ha invadido las comunidades religiosas. En reacción a la frialdad cerebral de los cultos tradicionales, algunas denominaciones han caído en el otro extremo. Dan las cosas masticadas y acompañan el mensaje con un arrullo continuo de música de fondo. Los creyentes, transportados por el espíritu, gritan y lloran con delirante entusiasmo. Este enfoque considera que la reflexión es innecesaria y anticuada. Solamente se ríe de los juicios absolutos. Este episodio del libro de Daniel nos advierte en contra de una religión estrictamente emocional. La emoción puede ser parte de la experiencia religiosa únicamente cuando va unida a la reflexión y al pensamiento. La adoración debe involucrar todo el ser, y descuidar un aspecto podría conducir a inclinarse ante un ídolo. Asimismo, en la

planicie de Dura, los predicadores de Babel no pierden tiempo en demostraciones o argumentos áridos. La música es suficiente para provocar la adoración, y sus adherentes viven estrictamente en el presente. Varias veces el pasaje enfatiza explícitamente la dimensión del presente.

“Al oír el son [...] os postréis y adoréis” (vers. 5). Capturada por la emoción transmitida por la música y llevada por la influencia de la multitud, cada persona cae de rodillas sin siquiera pensar en el mañana. Es casi un reflejo automático. El horno en llamas está cerca, como una amenaza inmediata; una costumbre, de paso, entonces habitual en el Oriente Medio. Había sido atestiguada en Larsa, al sur de Babilonia, desde el siglo VII a.E.C., y es un castigo iniciado por el Código de Hammurabi (números 25 al 110). Según la tradición judía, Abraham había enfrentado este tipo de muerte cuando rehusó inclinarse ante los ídolos de Nimrod.⁸ Pocos años antes de Daniel, Nabucodonosor había quemado a dos falsos profetas vivos, Sedequías y Acab. Jeremías se refirió a la muerte por fuego como una maldición (Jer. 29: 21, 22). De hecho, esos hornos eran parte normal del paisaje de la región, ya que se utilizaban para hornear ladrillos. Las excavaciones arqueológicas han revelado varios de esos hornos en la zona aledaña a Babilonia. La Escritura también asocia el horno con la construcción de la torre de Babel (Gén. 11: 3).

También es probable que el horno estuviese justo a los pies de la estatua. Según Diodoro de Sicilia, los cartagineses habían construido una estatua de bronce de su dios directamente sobre un horno cavado bajo tierra, en el que se acostumbraba arrojar bebés vivos para darles muerte. De hecho, el concepto de horno no era una abstracción vaga en la mente del antiguo Oriente Medio. Los fuegos ardían con devastación mortal en estas regiones áridas. La gente instantáneamente consideraba el horno como un peligro inmediato. Aquí nuevamente encontramos que se hace alusión a la dimensión del presente: “[...] cualquiera que no se postre y adore, inmediatamente será echado dentro de un horno de fuego ardiendo” (Dan. 3: 6). Aterrados por la proximidad de la amenaza, sus pensamientos se arraigan en el presente, y su obediencia procede solamente del instinto de autopreservación.

Violenta e intolerante, totalitaria y mecánica, la religión de Babel también se centra en el presente. De todos modos funciona: todos obedecen. ¿Todos?

II. Las falsas acusaciones de los caldeos

De nuevo, como en el capítulo 1, los judíos se destacan por su asombrosa conducta. El texto no entra en detalles sobre el lugar o el medio de su resistencia. Ya sea que se hayan quedado en su casa o que en la planicie se hayan quedado de pie solos, no lo sabemos. De cualquier modo, no pasaron desapercibidos. El capítulo hace referencia solamente a los tres judíos, si bien probablemente haya habido más involucrados, ya que el texto menciona “los judíos”. Si los caldeos se centran en *esos* tres, probablemente sea por su alto puesto en la jerarquía política babilónica. Al provenir de una antigua tradición de liderazgo, los caldeos consideraban que las recientes promociones de los judíos eran una amenaza. Detrás de su celo religioso y administrativo persiste una envidia morbosa. El fantasma familiar del antijudaísmo ya se asoma en el horizonte, con sus asesinatos en masas asociados. Porque los antisemitas no solo son celosos de los judíos, a quienes ven como una amenaza que ocupa el puesto que ellos envidian; especulan en cuanto al peligro nacional que representan los judíos. Esa piedad pseudorreligiosa en realidad no surge de ninguna sensación de adoración, sino de la ambición personal y de los sentimientos nacionalistas. Podemos detectar esto en los argumentos centrados en el rey y no en el dios: “Hay unos varones judíos [...] estos varones, oh rey, no te han respetado; no adoran *tus* dioses, ni adoran la estatua de oro que *has* levantado” (vers. 12). Los acusadores están más preocupados por la caída de los judíos que por la adoración de la estatua.

La expresión aramea utilizada para manifestar su acusación es muy provocativa. Literalmente, dice: “comer los pedacitos de los judíos” (vers. 8). Las acusaciones falsas son un tipo de canibalismo. Calumniar a los compañeros de trabajo es una verdadera amenaza para los empleos con los que se gana la vida. Es un acto devorador. La psicología del chisme alberga un deseo latente por la muerte del rival.

En cuanto a Daniel, su función como gobernador, o “sátrapa”, lo colocaba por encima de los caldeos, y al mismo tiempo fuera de su alcance. Su elevada posición lo exceptuaba de tener que tomar el juramento de lealtad. Además, es posible que haya estado en otro lado debido a sus responsabilidades. Las últimas palabras del capítulo 2 sitúan a Daniel “en la corte del rey” (vers. 49). Más allá de la alusión a la elevada posición de Daniel

(sobre la frase “a la puerta”, ver Rut 4: 1-12; Ester 3: 2), la tradición judía ha interpretado que la frase implica que Daniel, en efecto, estaba lejos en el momento de la dedicación de la estatua. Así, el Talmud tiene un uso idiomático de la frase para designar a un esclavo que estaba lejos de su amo (*Erubin* 72a). De todos modos, ya sea en forma geográfica o en términos de su posición oficial, Daniel, al menos por el momento, está fuera del alcance de los caldeos. Los caldeos, además, preferían ignorar a los otros judíos a fin de intimidar al rey con los números. La táctica más sabia sería presentar una queja razonable y, por consiguiente, limitaron sus víctimas a los tres judíos en cuestión. Además, los tres judíos eran una amenaza directa para sus puestos y, en consecuencia, el centro de sus confabulaciones.

III. En el fuego

Pero el rey titubea y no ordena su inmediata ejecución. Los conoce bien. Ya hace algunos años que están a su servicio. Así que, les da una oportunidad de explicarse. Nabucodonosor pregunta si realmente han ignorado el decreto real (Dan. 3: 14). Quizá las órdenes se distorsionaron en algún lugar del camino. Tal vez no captaron la seriedad de la situación. El rey, por lo tanto, repite palabra por palabra la orden de someterse en adoración (vers. 15). La confrontación que sigue luego contrapone a dos mentalidades religiosas irreconciliables.

La religión de Nabucodonosor, al igual que la de los caldeos, es de lo inmediato: “[...] ¿Estáis dispuestos para que al oír [...] os postréis y adoréis [...]? Porque si no la adoráis, en la misma hora seréis echados en medio de un horno de fuego ardiendo” (vers. 15). Para él, solo importa el presente y ni siquiera considera el futuro. “[...] ¿y qué dios será aquel que os libre de mis manos?” (vers. 15). Por otro lado, la religión de los judíos se centra esencialmente en el futuro. “[...] Nuestro Dios a quien servimos puede librarnos del horno de fuego ardiendo; y de tu mano, oh rey, nos librará” (vers. 17). Los judíos van más allá incluso. Al “si” (vers. 15) del rey, que presenta la amenaza inmediata, los judíos responden con el “si” del versículo 18, que incrementa el riesgo de la fe y va más allá de los límites del futuro cercano. Ambos casos emplean la misma expresión aramea, *hen la* (sino, de lo contrario). El contraste entre estas dos concepciones de religión es asombroso. El “si” del rey apunta hacia una religión mecánica de causalidad: “si no la adorareis [...] seréis echados” (vers. 15), mientras

que el “si” de los judíos testifica de la gracia y la libertad mantenidas por su religión: “Y si no [nos libra], sepas, oh rey, que no serviremos a tus dioses” (vers. 18). Ese comportamiento va más allá de la comprensión del rey. Cae en la cuenta de que los judíos se colocaron fuera de su voluntad. Al mirar más allá de lo inmediato, mantienen la esperanza en el futuro. Ante un fracaso, responden con un servicio incondicional.

Esta es la diferencia entre la idolatría y la religión de Israel. La idolatría es una religión creada a la imagen de la humanidad. El adorador manipula el ídolo-objeto para bendecir o maldecir en forma automática. La religión de Israel, en tanto, es una revelación de lo alto, de un Dios viviente con quien podemos establecer una relación personal que no solo implica un intercambio de amor sino también de preguntas. Por ello, incluso cuando este Dios no salva, incluso si no bendice, los judíos pueden permanecer fieles *a pesar de...*

Nabucodonosor les da la oportunidad de defenderse mientras él discute y amenaza, pero es en vano. Los judíos, nos dice el texto, se rehúsan a responder (vers. 16). El término arameo “responder” también significa “defenderse”. Los judíos se oponen al rey en forma no violenta, y esto lo deja en un estado de confusión y de impotencia. Para la religión de Babel, que se centra en el presente, y que por lo tanto es legalista, formalista y violenta, los judíos defienden una religión centrada en el futuro y, por lo tanto, libre, incondicional y no violenta.

Al ser empujado más allá de sus límites, el rey pierde el control. El texto nos dice que “se demudó el aspecto de su rostro contra Sadrac, Mesac y Abed-nego” (vers. 19). El arameo literalmente declara que su “semblante cambió”. El rey reacciona con ira y violencia en respuesta a la serena convicción de los judíos. Ordena que sus siervos calienten el horno “siete veces más de lo acostumbrado” (vers. 19), es decir, al máximo (ver Prov. 24: 16; 26: 16), como si la temperatura anterior hubiese sido insuficiente. Los guardias arrojan a los judíos adentro del horno, con toda la ropa puesta. Las víctimas no tienen tiempo de prepararse psicológicamente.

Por cómo les costó la vida a los ejecutores, la reacción muestra cuán trastornado y angustiado estaba el rey. Es como si anticipara el milagro próximo. De hecho, es el primero en notar lo inconcebible, el primero en reaccionar. Apenas el pasaje menciona que los tres hombres han sido “atados” y “echados” en el horno (Dan. 3: 21), el rey ve “cuatro hombres caminando

alrededor del fuego, desatados e ilesos” (ver vers. 25). Los tres judíos no solo están intactos y libres sino también, como el texto señala no sin humor, “se pasean” (vers. 25), testificando de un Dios que se burla del poder humano.

Pero ¿quién es la cuarta persona misteriosa? Nabucodonosor es más o menos consciente del vínculo entre esa cuarta persona y el milagro. Intrigado, mira fijamente a un ser que “es semejante a hijo de los dioses” (vers. 25). En los idiomas semíticos, el término “hijo de” describe en forma idiomática la naturaleza de lo que califica. De este modo, un “hijo de veinte años” significa 20 años de edad (Éxo. 30: 14); “hijo de hombre” significa que pertenece a la naturaleza humana (Jer. 49: 18); “hijo de ganado” significa que tiene naturaleza bovina (Núm. 15: 8); “hijo de muerte” significa de naturaleza mortal (1 Sam. 2: 31), etc. El rey llega a la conclusión de que el cuarto ser tiene naturaleza divina. Es significativo que la Septuaginta lo traduzca como “ángel de Dios”, una designación utilizada nuevamente en el versículo 28. En la Biblia hebrea, el “ángel de Dios” funciona como representante de Dios y a veces se lo identifica con Dios mismo (ver Gén. 16: 10-13; 21: 17; 22: 15, 16; Ose. 12: 4; Gén 32: 28, etc.). La Escritura le da el título a esos seres, de acuerdo con Metzudos, “porque los vemos como si fuesen parte de la familia divina”.⁹ Cuando divisa la cuarta figura en el fuego, a Nabucodonosor ya no le caben dudas del origen del milagro. Llama a los tres judíos, invitándolos a salir, admitiendo así su derrota. Humillado, el rey entiende que ahora se enfrenta a un Dios totalmente fuera de lo común. No puede menos que recordar su sueño, y reconoce que está tratando con el mismo Dios. La expresión por la que lo designa como “Altísimo” (Dan. 3: 26) hace alusión a su confesión del “Dios de dioses” (Dan. 2: 47).

Aquí, de nuevo, el milagro no es el resultado del poder humano ni de la tecnología sino que solamente es cosa de Dios. Ahora estamos fuera del mundo de los magos. Se necesitaba una cuarta persona para que ocurriera el milagro. Que la salvación viene de afuera, no de adentro, es la primera lección que podemos sacar de la presencia divina manifestada en la cuarta persona. No importa cuán justificados estemos ni cuán justos seamos, la salvación sigue siendo asunto de Dios, que no se encierra en el cielo ni en una actitud de indiferencia. Porque Dios ama, escoge descender al nivel humano. Para salvar a los demás del fuego, el mismo Dios de amor debe pasar por esto. Porque él mismo quiere nuestra compañía, camina

con nosotros (Dan. 3: 25). Pero su acción no se limita a la compañía. Dios también salva. Los tres judíos salieron del horno en llamas (vers. 26).

Inmediatamente la multitud se reúne a su alrededor, queriendo tocarlos, para asegurarse que están bien. “Y se juntaron [...] para mirar [...] cómo el fuego no había tenido poder alguno sobre sus cuerpos, ni aun el cabello de sus cabezas se había quemado; sus ropas estaban intactas, y ni siquiera olor de fuego tenían” (vers. 27). De la cabeza a los pies, quedaron ilesos. El Dios de los judíos no pasó meramente para consolarlos, ni les aseguró su simpatía, sino también los salvó del fuego.

El Dios de la Biblia fundamentalmente es la Deidad que salva. No solo es el Dios de una experiencia mística, sentimental o hasta intelectual. La religión es más que una impresión: se sitúa más allá de las opiniones. Los sátrapas y todos los funcionarios del rey ahora comprenden que el Dios de los judíos no solo es el Dios que desciende, sino también el Dios que tiene poder sobre la muerte. Los babilonios respetan a los tres judíos como a seres resucitados. Después de todo, han sobrevivido a la muerte. Por este milagro, Dios se define como el Creador: “Ahora, así dice Jehová, Creador tuyo, oh Jacob, y Formador tuyo, oh Israel [...]. Cuando pases por las aguas, yo estaré contigo; y si por los ríos, no te anegarán. Cuando pases por el fuego, no te quemarás, ni la llama arderá en ti” (Isa. 43: 1, 2).

Solo el Creador puede salvar del fuego; solo él puede transformar la muerte en vida. Los tres judíos están anonadados, sin poder pronunciar palabra alguna. Pero su silencio también se hace eco de sus últimas palabras dichas delante del rey: “No es necesario que te respondamos sobre este asunto” (Dan. 3: 16). La respuesta se encuentra en el acontecimiento. Las palabras son superfluas ante la evidencia. El mismo hecho de estar vivos también testifica de su fe en Dios. Nosotros habríamos esperado un largo discurso para comentar y elaborar el asunto, pero los tres judíos permanecieron en silencio.

¡Aquí hay una poderosa lección para los que siempre están ansiosos por testificar, por predicar, por enorgullecerse de la obra de Dios en su vida! La conducta de los judíos nos recuerda que el testimonio silencioso habla más fuerte que los testimonios más conmovedores. La auténtica experiencia no tiene ocasión de emplear palabras. Donde están involucradas la salvación y la verdad, cuando tratamos con lo esencial, demasiadas palabras pueden ser sospechosas. Su ruido y multiplicidad a menudo

camuflan nuestra vacuidad e incertidumbre, como si procuráramos convencernos de una verdad aún no comprendida completamente. Es la ausencia de profundidad lo que despierta al que habla con poca sinceridad. Inventamos frases pulidas que luego soltamos cuando la ocasión lo permite; pero, en esencia, realmente no tenemos nada que decir.

IV. La venganza

Los judíos permanecen en silencio mientras que los demás hablan por ellos. Pero eso hace que su testimonio resulte aún más convincente.

El rey ahora se enfrenta con las falsas acusaciones de los caldeos contra los judíos. La orden (*teem*) del rey (vers. 10) de adorar la imagen de oro ahora se transforma en una orden (*teem*) que prohíbe cualquier tergiversación del Dios de los judíos (vers. 29).

Aquí, una vez más, el rey prefiere evitar el contacto directo con la Deidad hebrea. Aunque ha llegado a estar cara a cara con él, Nabucodonosor actúa y habla como si nada hubiese ocurrido. Vio a los cuatro hombres, y su atención se centró en el cuarto (vers. 25); no obstante, le hace señas solamente a tres de ellos para que vayan con él e ignora al otro. Hay que admitir que inicia su discurso con el tradicional “Bendito sea [...] Dios” (vers. 28),¹⁰ pero intrínsecamente sigue siendo indiferente con el Dios del cielo; solo está haciendo una observación objetiva.

Su teología es correcta. Nabucodonosor definió a este Dios como un ser que salva y como una deidad excepcional. Pero, para él, este Dios existe y actúa únicamente en relación con los judíos. No es su deidad. Ni es Él en el sentido absoluto. Podemos percibir la ambigüedad y la distancia en sus palabras: “[...] El Dios de [...] Sadrac, Mesac y Abed-nego”, que “libró a sus siervos” porque “confiaron en él [...] y entregaron sus cuerpos antes que servir y adorar a otro dios que su Dios” (vers. 28). Para él, la religión de Israel sigue siendo un asunto tribal. Interpreta la actitud de los judíos como la respuesta valerosa y heroica de un pueblo que se cifra a su propia ética. No considera que es un acto de fe en el Dios universal, el único Dios verdadero. Nabucodonosor únicamente admite que el poder del Dios hebreo obviamente sobrepasa el de las otras deidades: “[...] Por cuanto no hay dios que pueda librar como este” (vers. 29). Pero eso de ninguna manera implica una relación personal de su parte. Ni hablar de que él se convierta a otra religión. Por un instante nos podemos asombrar e incluso

inquietar por lo convincente del argumento, o reconocer la singularidad y la superioridad de una verdad, y aun así echar mano de la posición más conveniente de “cada uno con su propia religión”. Entonces, es más sabio que nos quedemos donde pertenecemos y evitar confrontaciones innecesarias, el desarraigo, e incluso las incertidumbres de la exploración y el crecimiento religiosos. Después de todo, se requiere mucho coraje para aplicar las lecciones de la verdad a la existencia real y concreta. Todos sabemos hasta qué punto son perjudiciales nuestros pequeños hábitos de pensar o actuar, de comer o beber, pero eso no implica que estemos dispuestos a cambiarlos. Así es la naturaleza humana. Es más fácil continuar equivocándose, incluso a sabiendas, que apartarse y caminar de acuerdo con la verdad. Cuanto más integrados estemos en la sociedad, tanto más difícil es hacer esto. Para los reyes, los sacerdotes, los que poseen poder político, para los ricos, para los que tienen éxito; para todos los que están cómodos en un sistema y son respetables, una empresa así es casi inconcebible.

Al menos el rey autoriza un decreto en el que legaliza la religión de los judíos. De ahora en más, bajo pena de muerte, nadie puede difamar ni tergiversar al Dios hebreo. La situación ahora se invirtió. El mismo público convocado para adorar la imagen —“todo pueblo, nación o lengua” (vers. 29)— ahora debe respetar la religión de los demás.

Un decreto así tiene poco que ver con la tolerancia. Ni es una cuestión de respetar las otras religiones. De hecho, la única religión mencionada es la de los judíos. ¿Y la de los demás? Dadas todas las conquistas por parte del ejército babilónico, sabemos que las religiones más diversas cohabitaban bajo la soberanía babilónica. La muchedumbre representa a “todos los pueblos”. Sin embargo, la religión de Israel es la única digna de reconocimiento, dados los acontecimientos recientes. En la mente del rey, la religión israelita es superior a las de los otros y, por lo tanto, vale la pena mencionarla sola. El decreto no muestra la tolerancia del rey hacia las otras religiones, sino que da testimonio del descubrimiento de una verdad que lo llena de inquietud; lo llena de inquietud hasta tal punto que se siente obligado a hacer valer su decreto con una amenaza. En realidad, cualquier celo “misionero” que señale con el dedo enfurecido e invoque la “ira de Dios” solo busca desviar la atención de sus responsabilidades. **Está mal considerar que la violencia religiosa alguna vez sea una expresión**

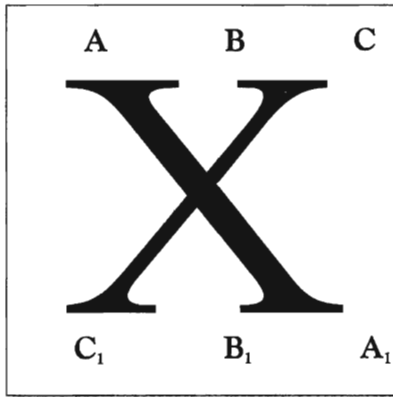
de una profunda convicción. Los homicidios y la guerra, las torturas de la Inquisición y todas las medidas represivas admitidas en nombre de la religión son sintomáticas de cobardía espiritual y angustia. Para compensar el fracaso religioso, los fanáticos se creen Dios y se arrogan el derecho a matar. Es el crimen de Caín, el primer caso de intolerancia religiosa, el que iniciaría la brutalidad interminable en la historia humana. Caín mata a Abel no a causa de una convicción de su propia verdad ni porque Abel esté equivocado, sino debido a su fracaso religioso, porque le es imposible responderle a Dios.¹¹

V. El éxito de los judíos

Nabucodonosor no se convierte a la religión de los tres judíos. En vez de eso, la legaliza y se ocupa personalmente del ascenso sus tres representantes. De hecho, sus acciones no esconden lo incómodo de su situación y en realidad delatan algo más (ver capítulo 2). Al asegurarles el éxito a los tres judíos, Nabucodonosor busca tener su conciencia limpia delante de este Dios a quien realmente desea evitar.

Para los caldeos y los judíos, esta conclusión aun conduce a otra lección. En primer lugar, la utilización de la misma expresión ("en la provincia de Babilonia") en el versículo de conclusión al igual que en el versículo de apertura sugiere un regreso al estado inicial de las cosas. Las conspiraciones de los caldeos fueron en vano. Los tres judíos están de vuelta en su medio y ni siquiera han sido trasladados. Saborean su éxito "en presencia de [sus] angustiadores" (Sal. 23: 5). Al final de la prueba la situación de los judíos había mejorado, al igual que en los capítulos anteriores. Anteriormente, los judíos *estaban* en la provincia de Babilonia; ahora *prosperan* en la provincia de Babilonia. Antes, solo había uno de ellos; ahora son cuatro. Los judíos salen de la terrible experiencia enriquecidos. Al arriesgarse a perderlo todo, han ganado más allá de sus expectativas. Pero los judíos nunca habían buscado el éxito. Incluso habían renunciado al éxito, la posición y la vida que tentan. Su única preocupación era servir y adorar a Dios. El Reino de Dios pertenece a los que no buscan sus propios intereses. No es una recompensa para los justos que por medio de las buenas obras llegan a merecerla. El "éxito" de los judíos nos enseña que la gracia de Dios nunca se espera, sino que está reservada para los que han perdido todo y no esperan nada a cambio.

ESTRUCTURA DE DANIEL 3

**A (vers. 1-7):**

El rey construye una imagen en la provincia de Babilonia.

B (vers. 2-12):

Una acusación contra los judíos

A decreto contra los judíos

C (vers. 13-23):

Los judíos arrojados al horno en llamas

Diálogo: el rey y los judíos

C₁ (versículos 24-27):

Los judíos salvados del horno en llamas

Diálogo: el rey y los judíos

B₁ (vers. 28, 29):

Una bendición en favor de los judíos

Un decreto en favor de los judíos

A₁ (vers. 30):

Los judíos son promovidos en la provincia de Babilonia.

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Con respecto a este texto, es interesante notar una inscripción de Nabucodonosor (Wadi-Brisa) en la que el rey se refiere a la estatua que erigió en el Líbano, que también simboliza la eternidad de su reino: "Junto a mi estatua como rey [...] escribí una inscripción mencionando mi nombre [...]. Erigi para la posteridad [...]. Que mi descendencia gobierne para siempre" (James B. Pritchard, ed., *Ancient*

- Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2ª ed. [Princeton, 1955], p. 307). Obviamente no es la misma estatua que la de nuestro texto, pero la inscripción testifica de la afinidad del rey con las estatuas y corrobora de este modo el relato bíblico.
2. Ver André Parrot, *The Tower of Babel* (Nueva York, 1955), p. 15.
 3. Oppert, *Expédition Scientifique en Mésopotamie*, t. 1, pp. 238 y sig.
 4. Plinio, *Historia natural* 34. 18.
 5. Ver William H. Shea, "Daniel 3: Extra-Biblical Texts and the Convocation on the Plain of Dura", *Andrews University Seminary Studies* 20, n° 1 (1982), pp. 29-52.
 6. Esa preocupación por la unidad política explicaría el viaje de Sedequías a Babilonia en el cuarto año de su reinado, alrededor del año 594 a.E.C. (ver. Jer. 51: 59-64).
 7. El pasaje utiliza la misma palabra *knsh* en la convocación (vers. 2) al igual que en la ejecución (vers. 3); nosotros traducimos esto con la palabra "reunirse".
 8. Talmud babilónico *Pesahim* 118a; ver también Moses Alshekh en su comentario sobre Daniel (*habezelet hasharon*, *The Rose of Sharon* [Venecia, 1592]).
 9. Scherman y Zlotowitz, p. 128.
 10. Comparar con Gén 14: 20; I Rey. 1: 48; I Crón. 16: 36; Esd. 7: 27; Sal. 18: 46; 28: 6; 31: 21; 66: 20; etc.
 11. Ver Jacques Doukhan, "A propos du crime de Caïn". *Conscience et Liberté* (1976), nota 12, pp. 44-48.

EL ÁRBOL EN MEDIO DE LA TIERRA

POR PRIMERA VEZ el libro de Daniel presenta a un Nabucodonosor sonriente. Hasta ahora, su expresión siempre había sido de enojo. En el capítulo 1, Nabucodonosor ataca y sitia Jerusalén (vers. 1). El rey amenaza con cortar a las personas en “pedazos” y con convertirlas “en muladares” en el capítulo 2 (vers. 5). Luego, en el capítulo 3, ordena que todos se inclinen y adoren, amenazándolos con un “horno de fuego ardiendo” (vers. 1-6). Ese mismo rey, que una vez fue el terror de su pueblo, ahora los saluda con un generoso *shalom*: “Paz os sea multiplicada” (Dan. 4: 1).

Por primera vez evoca al “Dios Altísimo” (vers. 2). Hasta entonces, Nabucodonosor se había referido a él solamente en forma indirecta, a través de la persona de Daniel. Ahora, por primera vez, reconoce al Dios de los hebreos en un sentido absoluto, como una deidad superior a los otros dioses, e incluso como un Dios personal: “señales y milagros que el *Dios Altísimo* ha hecho *conmigo*”.

En los capítulos anteriores, Nabucodonosor aparecía únicamente para dar órdenes. Ahora, por primera vez, sus palabras no arremeten con órdenes. Al contrario, representan un testimonio espontáneo de lo que Dios ha hecho por él. Por una vez, el rey está de buen humor: “Me es grato [...]” (vers. 2, NVI). Nabucodonosor no habla porque deba hacerlo, sino porque

quiere. El gobernante cruel y vengativo a quien hemos aprendido a temer se ha convertido en poeta, y se pone a cantar acerca del Altísimo.

I. Señales y milagros

Con el corazón aún lleno de los milagros que había experimentado, Nabucodonosor permite que su alma rebose de alabanzas. *Es la tercera oración del libro de Daniel*. Aunque compuesta por un rey pagano, la oración de todas maneras es ejemplar y hermosa. Al leer el pasaje, los rabinos talmúdicos exclamaron: “El rey le ha robado todos los cantos y las alabanzas a David”.¹

Sus primeras palabras son un clamor, una exclamación repetida en un ritmo de tres palabras:

“¡Señales, cuán grandiosas!

¡Maravillas, cuán potentes!” (traducción literal de la primera parte del vers. 3).

La sintaxis de la frase aramea enfatiza cada primera palabra (“señales”, “maravillas”), para transmitir mejor la admiración del rey.

Por definición, la función de las señales y los milagros es captar la atención por su carácter extraordinario, y así evocar otra realidad invisible para la percepción humana.

Al ver esos milagros, el rey intuitivamente percibe esa realidad. Nabucodonosor no solo se maravilla con los milagros; también percibe, a través del milagro del presente, el milagro del futuro, el Reino de Dios. Para él, el milagro no solo es una señal de que él es bendecido y exitoso en la tierra, sino también un indicador de otro mundo, un reino venidero.

El poema, aquí, desarrolla un doble paralelismo en un ritmo de tres palabras:

“Su reino (es) un reino sempiterno

Su señorío de generación en generación” (vers. 3, traducción literal).

Esta verdad probablemente sea la más difícil de aceptar para Nabucodonosor. Desde su sueño de la estatua, el gobernante babilónico nunca pudo admitir que su reino únicamente era la cabeza. Como hijo del dios Marduk, quiere que su reino sea eterno. Por primera vez, entiende que la eternidad es una característica del Reino de Dios solamente. Es el único reino duradero. Aunque es el rey de Babilonia, Nabucodonosor reconoce por primera vez la existencia de una autoridad por encima de él. E incluso va más allá, cuando reconoce que el dominio de Dios se extiende de “generación en generación”. No solo la generación actual, sino también todas las próximas se someten a su autoridad.

Pero el milagro fue nada más que un anticipo de las cosas venideras. Nabucodonosor ahora anhelaba más, otra clase de gozo, otro reino. El milagro no había llevado consigo ninguna solución duradera. La enfermedad y los obstáculos volverían a aparecer en el próximo momento decisivo. La razón de ser del milagro esencialmente es producir, en un destello de conciencia, el reconocimiento de ese otro mundo.

La oración de Nabucodonosor anhela el Reino venidero. Al surgir de un milagro, esta, al igual que todas las verdaderas oraciones, da testimonio del Reino de Dios.

Un sueño por primera vez lo ha hecho comprender cuán efímero es todo. El horrible sueño lo dejó abrumado en el momento cuando más se sentía a sus anchas, sumergiéndolo en las profundidades de su existencia y de su ser.

II. La exposición del sueño

“Yo Nabucodonosor estaba tranquilo en mi casa, y floreciente en mi palacio. Vi un sueño [...]” (vers. 4, 5). Su serenidad desde el comienzo es sospechosa. La palabra aramea utilizada para denotar su paz (vers. 4) ya insinúa el sueño que lo impresionará sobremanera. El adjetivo *raanan*, muy a menudo, caracteriza un árbol en su plenitud (Deut. 12: 2; Isa. 57: 5). El sueño compara a Nabucodonosor con un árbol en su plenitud. A simple vista, no hay nada en el árbol que sugiera una tragedia inminente; y, sin embargo, la tragedia lo alcanza. El sueño es bastante raro, y nadie se atreve a interpretarlo. Consulta con todo tipo de sabios: los *hartumayya*, magos egipcios expertos en la interpretación de sueños (Gén. 41: 8); los *ashpayya*, sacerdotes y exorcistas acadios; los astrólogos caldeos, muy versados en el arte de la predicción; los *gazarayya*, intérpretes de los decretos de los dioses (*gazar*). Todos están condenados al fracaso (Dan. 4: 7). Como último recurso (vers. 8), habla Daniel. Quizá nos preguntemos por qué Nabucodonosor no lo mandó llamar inmediatamente, sabiendo que el “espíritu de los dioses santos” estaba con el profeta hebreo y que “ningún misterio” era “demasiado difícil” para él (vers. 9, NVI). Según el texto, parece que el rey hasta ignoró a Daniel por un largo tiempo. Todos los sabios recibieron una citación para presentarse delante del rey excepto Daniel, que fue por iniciativa propia. Arrinconado, Nabucodonosor ahora no tenía otra elección más que escuchar la interpretación del profeta hebreo. Al igual que en el capítulo 2, el rey se rehúsa a enfrentar una realidad que no encaja

con sus aspiraciones. Una vez más, se topa con una realidad **inesperada**, una verdad perturbadora como cualquiera de origen divino.

Pero, incluso entonces, Nabucodonosor tiende a rehuirlo. Su **mayor** preocupación ahora es guardar las apariencias. Reconoce la **superioridad** de Daniel (“hay en ti espíritu de los dioses santos”), pero se **las arregla** para agregar la frase: “cuyo nombre es Beltsasar, como el nombre **de mi dios**” (vers. 8). El rey atribuye el poder de Daniel a su dios babilonio. Su **humildad** solo oculta su orgullo.

Cuando se lo ve contrastado con el contexto de su orgullo y **de su felicidad** inconsciente, el sueño de Nabucodonosor asume un **significado** totalmente diferente. Su relato y su interpretación se **desarrollan** en dos escenarios, ambos presentados por una referencia paralela **de lo que** vio el rey (vers. 10, 13, 20, 23). El primer escenario es positivo e implica un árbol en su plenitud. El segundo es negativo, y habla del **destino del árbol**.

III: La explicación del sueño

1. El árbol en su plenitud

El simbolismo del árbol no era extraño para Nabucodonosor. Herodoto habla del caso de Astiages, el cuñado de Nabucodonosor, que **también** había soñado con un árbol que simbolizaba su dominio sobre parte del mundo.² El mismo Nabucodonosor, en una inscripción, compara a Babilonia con un gran árbol que protege a las naciones del mundo.³ Por otra parte, el paralelo entre el árbol y la estatua del capítulo 2 es suficientemente claro como para que Nabucodonosor entienda algo del mensaje básico del sueño. El pasaje describe la protección brindada por el árbol en los mismos términos que el capítulo 2. Daniel dice de Nabucodonosor, en el capítulo 2: “Dondequiera que habitan hijos de hombres, bestias del campo y aves del cielo, él los ha entregado en tu mano, y te ha dado el dominio sobre todo” (vers. 38). El capítulo 4 declara del árbol: “Debajo de él se ponían a la sombra las bestias del campo, y en sus ramas hacían morada las aves del cielo, y se mantenía de él toda carne” (vers. 12). Al igual que la cabeza de la estatua, el árbol es visible desde “los confines de la tierra” (vers. 11). El narrador identifica al árbol con la cabeza de la estatua, y esta representa a Nabucodonosor.

La metáfora del árbol hace alusión al carácter presuntuoso del rey, y compara a Nabucodonosor con Adán, en su función de administrador del universo (Gén. 1: 28). También hace referencia al árbol de la vida (o el ár-

bol del conocimiento del bien y del mal) en su ubicación en medio de la tierra (Gén. 2: 9; 3: 3). El árbol se extiende hasta el cielo (Dan. 4: 11, 20). Evidentemente, no es un árbol común. Todo apunta a su superioridad.

Pero debajo de todo este follaje de alabanza hay una capa de duras críticas. Porque es el orgullo de Nabucodonosor lo que la imagen del árbol describe en realidad. Ezequiel utiliza la misma metáfora para representar el orgullo de Asiria (Eze. 31: 3-9). El pasaje de Ezequiel comparte muchos motivos en común con Daniel 4. Allí también el árbol cobija a los pájaros y las bestias (vers. 6). Además, el árbol está plantado en medio del jardín (vers. 9) y sobrepasa a todos los demás en altura (vers. 2, 5). El texto de Daniel no es más que un eco del pasaje de Ezequiel. El orgullo del rey es proporcional a la altura del árbol: “Ya que por ser encumbrado en altura, y haber levantado su cumbre entre densas ramas, su corazón se elevó con su altura” (vers. 10).

Este árbol que se eleva hasta los cielos, protector y majestuoso, en realidad es un insulto abierto para Dios. (Es interesante notar que el Nuevo Testamento emplea la misma imagen del árbol para representar el Reino de Dios [Luc. 13: 19].) El árbol del sueño simboliza el orgullo de un rey que tiene intenciones de reemplazar a Dios. Pero Nabucodonosor no tiene dudas en cuanto a lo que representa el árbol. A la luz de su cultura babilónica, y más que nada de su primer sueño, no puede menos que reconocer que el árbol lo representa a él mismo. Y, con esto en mente, no es de extrañarse que el rey babilónico prefiera confiar en la explicación de sus astrólogos. Por lo tanto, cuando Daniel entra en escena, tiembla y sus primeras palabras están cargadas de tacto y buenos deseos: “Señor mío, el sueño sea para tus enemigos, y su interpretación para los que mal te quieren” (Dan. 4: 19). Pero, la interpretación que sigue es como una cuchillada: “tú mismo eres, oh rey” (vers. 22).

2. La caída del árbol

Un estrepitoso descenso de lo alto (vers. 23), al igual que la antigua historia de Babel (Gén. 11: 4-9), de repente detiene el crecimiento del árbol. La primera escena del sueño era visual y estática en su descripción del espléndido árbol. La segunda escena tiene sonido y es dinámica, ya que el rey mira los movimientos de los seres celestiales y oye sus imperiosas voces. La primera escena, pacífica y majestuosa, contrasta con la segunda escena, embravecida e inquietante. De la serenidad de la descripción inicial, ahora pasamos a la actividad violenta.

La identidad de esos seres celestiales ya sugiere un cambio en el destino del rey: “Uno de los que vigilaban” (traducción literal Dan. 4: 13, 17, 23). Es el único caso en la Biblia en que aparece **ese ser**. El sueño, aquí, habla el idioma del rey. Según una antigua creencia babilónica, tal como lo avala el comentario zoroástrico del Zend-Avesta, **el gran dios** había puesto cuatro guardias celestiales sobre las cuatro esquinas de los cielos y sobre los movimientos astrales.⁴

Nabucodonosor entiende que la presencia de los seres celestiales significa que el gran Dios del cielo está determinando su destino. Sin embargo, el sueño describe a los seres según la tradición bíblica, presentándolos como “santos”, un término generalmente aplicado a los ángeles en muchos textos bíblicos (Job 5: 1; 15: 15; Sal. 89: 7, 8; Zac. 14: 5). La Septuaginta sigue esta línea de interpretación en su traducción de la palabra “vigilante” por la palabra “ángel”. El “vigilante”, o ángel celestial, anuncia el destino del rey en dos oraciones.

La primera oración consiste en varias órdenes relacionadas con el árbol (Dan. 4: 14, 23). Una vez cortado, el árbol desaparece de la vista. Despojado de sus ramas, hojas y fruto, pierde su cuidado universal y su función de refugio (vers. 14, 21). El oráculo significa que el rey sería “[echado] de entre los hombres” (vers. 25).

La segunda oración contiene solo una orden con respecto al estado del árbol después de su destrucción (vers. 15). El árbol, caído y despojado, es sujetado a la tierra para evitar que siga creciendo. El uso de las cadenas de hierro y de bronce, conocidas por su resistencia (2 Crón. 24: 12), garantiza que el árbol no crecerá mientras estén allí. El verbo utilizado sugiere un árbol “aprisionado” (*asar*) en un estado animal. El lenguaje del sueño identifica la cepa del árbol con una bestia. De hecho, realmente tiene una apariencia horrorosa. Reside en medio de “las bestias del campo” (Dan. 4: 25), duerme con ellas, es “mojado con el rocío del cielo” (vers. 15, 23), come “hierba del campo” como “los bueyes” (vers. 25), y hasta piensa como ellos: “Deja que su mente humana se trastorne y se vuelva como la de un animal” (vers. 16, NVI).

La sustitución de una mente humana por una animal, para Daniel, es la clave de esta extraña metamorfosis. Nabucodonosor dejará de ser una bestia solamente cuando reconozca que “el Altísimo tiene dominio en el reino de los hombres” (vers. 25). En otras palabras, el estado animal del

rey está vinculado con su inconciencia religiosa. El rey no tiene un conocimiento verdadero de Dios.

Desde un punto de vista bíblico, el rey no podía caer más bajo. Confinado a un estado animal, no podía ser librado. Oye el oráculo como un “decreto” de lo alto (vers. 24, NVI). Y es definitivo y absoluto. Dios, incluso, ha fijado el tiempo implicado: “siete tiempos” (vers. 25). El número es sagrado, e indica el origen divino del decreto.

Pero el oráculo aún deja lugar para la esperanza. Después de todo, la verdadera caída del árbol todavía no ha tenido lugar en el sueño. Nabucodonosor únicamente escucha órdenes al respecto. El momento de ejecutar la profecía todavía no ha llegado. De hecho, Nabucodonosor se erige en alto, en su plenitud. Todavía tiene tiempo de revertir el oráculo. “Tus pecados redime con justicia, y tus iniquidades haciendo misericordias para con los oprimidos, pues tal vez será eso una prolongación de tu tranquilidad” (vers. 27). Dos veces Daniel le recuerda al rey que reconocer a Dios lo salvará (vers. 26). La solución es religiosa y tiene que ver con su relación con el Dios del cielo. Pero también hay un aspecto ético que involucra a los demás seres humanos. El profeta exhorta a Nabucodonosor a ser justo y compasivo (vers. 27). El arrepentimiento implica una dimensión horizontal tanto como vertical. Solo al reconocer a un Dios que lo trasciende Nabucodonosor sabrá respetar a los pobres y practicar la justicia (*tsedaqa*). Es la conciencia de Alguien fuera de sí mismo lo que forma la base del respeto a los demás. El temor de Dios, es decir, nuestra conciencia de que Dios está vigilándonos, impide el libertinaje y nos obliga a ser justos. Por otro lado, es impensable mantener una relación con Dios cuando nos llevamos mal con los demás. El amor a Dios implica el amor al prójimo. Asesinar a otra persona es asesinar la imagen de Dios (Gén. 9: 6). De igual manera, ignorar a Dios es despreciar a los demás. La ética y la religión están entrelazadas, una supone la otra. Según Daniel, el arrepentimiento del rey aún es posible; todavía tiene una ventana de escape (Dan. 4: 27).

El resultado del decreto, entonces, es responsabilidad del rey. Su destino descansa en sus propias manos. Nabucodonosor tiene libertad. Pero sigue habiendo una nota de incertidumbre. El oráculo introduce la seguridad de la prosperidad, en el caso de que se arrepienta, con la conjunción *hen*, que significa “quizá”. Incluso si el rey se arrepiente, la bendición de Dios puede no ser segura. Dios también tiene libertad de actuar como

deseo. Nabucodonosor no debería arrepentirse a fin de recuperar su prosperidad, sino porque comprende la gravedad de su pecado. Si no, su respuesta no sería sincera ni de libre albedrío. Al tener en mente sus propios intereses, Nabucodonosor no se arrepentiría porque quisiera, sino porque tenía que hacerlo, a fin de preservar su bienestar. Para ser libre y, por lo tanto, auténtico, el arrepentimiento debe ser incondicional.

Del mismo modo, no podemos forzar a que Dios bendiga y recompense a los justos. No sería un Dios soberano entonces, sino una máquina expendedora. Dios es libre, al igual que los seres humanos. Debiéramos recibir sus bendiciones como un regalo, otorgado independientemente de nuestras buenas obras.

Un rayo de esperanza ahora penetra la penumbra del sueño: todo es posible. E incluso si el arrepentimiento no se traduce en perdón, incluso si el oráculo acontece y el árbol se viene abajo antes del golpe del hacha, aún entonces sigue habiendo una vía de escape. La vida del árbol no está amenazada, ni es arrancado de raíz. Quedan el tronco y las raíces (*iqqar*). Si bien es cortado, el árbol tiene la posibilidad de brotar. El período fijado (siete tiempos), que implica que habrá un fin de la terrible experiencia, ofrece esperanza en sí mismo. Hasta en la hora más oscura, permanece la esperanza.

IV. El cumplimiento del sueño

1. El orgullo del rey

Daniel narra tanto la interpretación del sueño como su cumplimiento. En ambos casos, el rey no puede hablar, primero porque Daniel está hablando, y en el segundo caso porque el rey ya no es capaz de hablar más. Este segundo silencio también es parte del cumplimiento de la profecía. La tercera persona singular del pasaje sugiere que el rey ya no puede hablar por sí mismo. Se ha convertido en solo un objeto. El cumplimiento de la profecía se sitúa en el tiempo y el espacio, como un acontecimiento histórico. Sucede un año más tarde, en el aniversario del sueño, en el palacio real.

El rey se regodea en su satisfacción por sus logros, sin ser consciente de lo que está a punto de sucederle. Lo encontramos dando “un paseo por la terraza del palacio real”, admirando los frutos de su prosperidad (vers. 29, 30, NVI). Pero, esta vez el texto señala mucho más explícitamente

te el orgullo subyacente del rey: “¿No es esta la gran Babilonia que yo edificué para casa real con la fuerza de mi poder, y para gloria de mi majestad?” (vers. 30).

Y, en efecto, Babilonia era digna de alabanza. Nabucodonosor dejó huella en la historia como el mayor constructor de Babilonia, a diferencia de sus predecesores, que fueron conquistadores fundamentalmente. Los monarcas anteriores preferían vivir en la ciudad de su elección e iban a Babilonia solo en ocasiones especiales. No obstante, para Nabucodonosor la ciudad era su residencia real, “la ciudad de su orgullo”.⁵ Y, de hecho, Babilonia le debe sus mayores monumentos históricos. Con un despliegue de más de cinco kilómetros cuadrados, con su palacio, los jardines colgantes y los cincuenta templos, Babilonia tenía una de las siete maravillas del mundo antiguo y era una de las ciudades más grandes de aquel entonces.

Según el testimonio del sacerdote babilónico Berossus y de las antiguas tabletas cuneiformes, Nabucodonosor era el principal arquitecto de la ciudad.⁶ Además de los numerosos templos y murallas fortificadas, el rey construyó su palacio, que según sus propias palabras era “un monumento al genio y al poderío de los reyes de Babilonia”.⁷ Los jardines colgantes también eran creación suya, que a su esposa Amitis le recordaban los árboles, las flores y las colinas de su Media natal. La belleza imponente de la ciudad dejaba una impresión duradera en los viajeros y los poetas.

Pero, fue el orgullo el que impulsó a Nabucodonosor a emprender esta obra. Y es a través de los ojos del orgullo que posteriormente contemplaría su creación, no solamente como lo relata la Biblia, sino también como lo narran las inscripciones cuneiformes. Unas cincuenta tabletas escritas por el mismo Nabucodonosor dan testimonio de sus sentimientos. Nabucodonosor escribe acerca del palacio: “Construí este palacio, sede de mi realza sobre los reyes poderosos [...] palacio de alegría, de regocijo [...]. En Babilonia, yo lo edificué, encima de la antigua hoya [...] con argamasa y ladrillos fortifiqué sus cimientos”.⁸ O, de la ciudad de Babilonia como un todo: “Yo he hecho a Babilonia, la santa ciudad, la gloria de los grandes dioses, más destacada que antes [...]. Ningún otro rey [...] jamás ha creado, ningún otro rey anterior ha construido jamás, lo que yo he construido magníficamente para Marduk”.⁹ La profecía había predicho el orgullo del rey al describirlo como un tremendo árbol, cuyas ramas llegaban hasta el cielo, en su esfuerzo por alcanzar la divinidad.

Es interesante notar que el texto nos recuerda la historia de Babel. Al igual que Nabucodonosor, los constructores de la torre de Babel querían “[llegar] al cielo”. Al igual que el rey babilónico, procuraban “[hacerse] un nombre” (Gén. 11: 4). Y, de la misma manera, una voz del cielo interrumpe su obra (vers 5-7), distorsionando su lengua en un bramido incomprensible (vers. 9).

2. La locura del rey

Los síntomas. El rey comienza a actuar como un animal: a comer, dormir y pensar como un buey. Paradójicamente, al procurar superar a los demás seres humanos, ha caído por debajo de la humanidad. Todo el que ambiciona el éxito debiera reflexionar cuidadosamente en su significado. Cuando se llega a la cima, ¿qué otra alternativa existe más que irse a pique?

La pequeña aventura de Nabucodonosor parece tener otros paralelos en la historia antigua. En el “Poema del justo doliente”, *conocido como el “Job babilónico”* (1600-1150 a.E.C.), leemos: “Al igual que una *nâkim* o un demonio *šûkû* me hizo crecer los dedos de las manos”.¹⁰

La novela de Ahikar (siglo VII a.E.C.) tiene un personaje que dice: “Me rebajé hasta la tierra, el cabello caía sobre mi espalda, la barba descendía hasta el pecho, mi cuerpo estaba cubierto de polvo y mis uñas eran como las del águila”.¹¹

Los psiquiatras actuales han diagnosticado la conducta de Nabucodonosor como una variante de la paranoia y la esquizofrenia.¹² El historiador de la psiquiatría Gregory Zilboorg relata varios casos entre los siglos III y VII a.E.C.¹³

Por más rara y extraña que pueda parecer la enfermedad, ha sido una constante a lo largo de la historia. Actualmente ha desaparecido prácticamente en los países industrializados, donde se la trata en forma adecuada, pero hay indicios de ella en China, India, África y Sudamérica. En años recientes, varios casos encontraron el camino a los hospitales de París y Burdeos.¹⁴

Los síntomas siempre son los mismos. El paciente imagina que se ha convertido en un lobo (licantropía), un buey (boantropía) u otro animal (perro, leopardo, serpiente, cocodrilo), y se comporta como tal hasta en los detalles más íntimos. La ilusión del paciente es tan perfecta que hasta afecta la manera de verse a sí mismo. Una mujer de 49 años estaba convencida de que su cabeza era la de un lobo completo, con hocico y colmi-

llos. Y, cuando abría la boca para hablar, se la escuchaba gruñir y aullar al igual que una bestia.¹⁵

Si hemos de creerles a los historiadores y a los psiquiatras mencionados previamente, el “síndrome Nabucodonosor” parece haber existido verdaderamente. Por supuesto, nos encontramos con un silencio absoluto en lo que respecta a las crónicas oficiales babilónicas. Aun así, una cantidad de fuentes extrabíblicas parecen apoyar la historia bíblica.

Tres siglos después de la muerte de Nabucodonosor, el sacerdote babilónico Beroso nos cuenta que “después de 43 años de reinado, Nabucodonosor se sintió enfermo en el sitio de construcción de una muralla [...] y murió”.¹⁶ Esta conexión entre la enfermedad del rey y la construcción nos hace acordar al relato bíblico. Por otra parte, la mención especial de un período de enfermedad anterior a la muerte insinúa el carácter especial que pudo haber tenido la enfermedad.

Un historiador griego, Abideno (siglo III a.E.C.), testifica que Nabucodonosor “fue poseído por un dios o algo por el estilo, se subió a la terraza de su palacio pronunciando palabras proféticas, y de repente desapareció”.¹⁷ Una vez más encontramos varios motivos en común con el texto bíblico: la ubicación del rey en la terraza, una profecía y su misteriosa desaparición.

Por último, el descubrimiento reciente de tabletas cuneiformes confirma la narración bíblica. En 1975, el asiriólogo A. K. Grayson publicó un texto cuneiforme, que ahora se conserva en el Museo Británico (BM 34113=sp213), que hace alusión a la locura de Nabucodonosor. Se dice que, por un tiempo, “su vida parecía sin valor”, daba órdenes sin sentido y contradictorias, no les podía mostrar afecto ni a su hijo ni a su hija, no podía reconocer a su clan y ni siquiera participar de la construcción de Babilonia ni de su templo.¹⁸

Si consideramos la historia y los diagnósticos psiquiátricos, el relato de Daniel parece posible.

El tiempo. De acuerdo con el texto bíblico, Nabucodonosor permaneció en su condición patológica por un período de “siete tiempos”. Situar la enfermedad en el tiempo le da cierto grado de historicidad. El texto ubica el acontecimiento justo después de que el rey terminara sus proyectos especiales de construcción en Babilonia. Varios elementos sugieren que debiéramos traducir la palabra aramea *idan* en el sentido de “años”:

1. Es significativo que la enfermedad del rey comenzara precisamente “después de doce meses”, implicando que deberíamos seguir contando en términos de períodos de doce meses adicionales. El año es la unidad básica a la que debiéramos convertir los “tiempos” proféticos.
2. La relación entre esos dos períodos de tiempo (doce meses y siete años) está esbozada al estilo del texto. Las dos expresiones “doce meses” y “siete años” se hacen eco mutuamente, dado que ambas son presentadas con términos arameos similares (“al fin del tiempo”, *liqsath* [vers. 29 y 34]).
3. La etimología de la palabra *idan* (tiempo) está relacionada con la palabra *od* (repetir, regresar, rehacer), que indica una repetición del mismo tiempo, o de alguna estación (Dan. 2: 21) de cada nuevo año.
4. Daniel 7: 25 define *idan* como un año, un concepto que encontramos aún más explícito en el pasaje paralelo de Apocalipsis 12: 14 (ver capítulos siguientes).
5. La Septuaginta y los rabinos medievales (Rashi, Ibn Ezra, etc.) se quedan con la interpretación basada en el sentido de “años”.

Cuando el pasaje utiliza la palabra “tiempos” en vez de “años”, es para llamarnos la atención al número siete, símbolo de lo divino. Y, en efecto, la enfermedad no es por causas naturales, sino infligida divinamente. El fin de la prueba de Nabucodonosor está “sellado” (Dan. 4: 16, 34). Dios controla su destino, y nadie puede cambiarlo.

V. Oración de los muertos

Nadie puede alterarlo, sino el propio rey. “Yo Nabucodonosor alcé mis ojos al cielo, y mi razón me fue devuelta” (vers. 34). No importa la gravedad del caso de licantropía, el paciente siempre retiene un fragmento de conciencia y experimenta momentos ocasionales de lucidez. Incluso en las garras de la enfermedad mental, una persona sigue siendo humana, sin perder nunca su potencial para la libertad y el libre albedrío. Por ende, los psiquiatras, conscientes de esto, se niegan a clasificar a sus pacientes bajo el nivel irrevocable de “locos”. Al contrario, consideran que el paciente es una persona enferma, implicando que siempre existe un potencial para mejorar.

Nuestro pasaje revela incluso que hasta el más rígido determinismo puede verse influenciado por la libertad humana. Hasta en el foso de la bestialidad, uno puede mirar hacia arriba y reunirse con la humanidad. Todo lo que Nabucodonosor tuvo que hacer fue elevar sus ojos hacia el

cielo (vers. 34). Nabucodonosor se transformó en bestia cuando creyó que era un dios y miraba hacia abajo, desde el techo de su palacio real. Pero recuperó su humanidad cuando reconoció que era una bestia y miró hacia arriba, desde el polvo de su morada animal. La paradoja es inestimable, tanto en el nivel psicológico como en el teológico.

Es imposible que el yo humano se desarrolle sin primero conocer sus limitaciones. Cualquiera que piense que es un pájaro se arrojará por una ventana y aterrizará en muy malas condiciones sobre el pavimento de abajo. Para poder volar, uno debe cultivar una conciencia de las leyes de la gravedad y trabajar en ese sentido. Aquí encontramos el secreto de la libertad y de la felicidad. Pero, aún hay otra lección, esta vez relacionada con la salvación. Solo quien es capaz de ver más allá de su propio yo puede ser salvo. La salvación viene de afuera, no de adentro. Al igual que Nabucodonosor, debemos elevar nuestros ojos hacia el Cielo. Cuando el rey descubre esta verdad en la profundidad de su propia alma, su cordura vuelve con su fe, confirmando la tradición bíblica: “Dice el necio en su corazón: No hay Dios” (Sal. 53: 1; 14: 1). La ilusión es pensar que creer es una ilusión. Para Daniel, la fe y la razón son compatibles. La fe surge de la razón y es una característica fundamental de la razón.

La experiencia de Nabucodonosor tiene repercusiones universales. Más allá de la curación del rey, percibimos el milagro de la resurrección. Ya las primeras palabras de esta sección lo insinúan: “Al final de los días” (traducción literal, vers. 34). Daniel 12: 13 utiliza las mismas palabras en relación con la resurrección. La “resurrección” de Nabucodonosor allana el camino para la resurrección “al final de los días”. El rey babilónico se despierta de su estupor y habla. Hasta ahora el pasaje se había referido a él en tercera persona. Al haber recuperado la conciencia, nuevamente puede hablar en primera persona. Sus primeras palabras son una oración: *la cuarta oración del libro de Daniel*.

Aún cubierto de polvo, con los ojos tratando de percibir los cielos, Nabucodonosor permite que sus pensamientos oscilen entre el cielo y la tierra, la tierra y el cielo. Esto le da una estructura particular a su oración.

Una vez recuperada su cordura, el primer movimiento de Nabucodonosor es en dirección al cielo. Las tres emociones de su alma (“bendije [...] y alabé y glorifiqué”) son análogos a los tres atributos de Dios (predomina para siempre, vive para siempre, reina para siempre) (vers. 34). Las tres referencias a la eternidad de Dios encuentran su eco en las tres expresiones

de adoración de Nabucodonosor. Todo comienza con el reconocimiento de la eternidad de Dios, de su dominio, de su existencia y de su reino.

El resucitado pasa de muerte a vida. Al volver a la existencia, es constantemente impactado con la noción de la eternidad de Dios. Su oración entonces es de adoración, centrada completamente en Dios. Nabucodonosor expresa su sobrecogimiento (bendice a Dios), su agradecimiento (alaba a Dios) y su admiración (glorifica a Dios). Al salir de la locura, Nabucodonosor no ve nada excepto a Dios. De repente, es consciente de que le debe todo. Sin Dios, no es nada.

Es la primera lección que aprende a su regreso. “Todos los habitantes de la tierra son considerados como nada” (vers. 35). El texto original utiliza dos palabras: *hshb*, que significa “evaluar”, “contar”, y *la*, que significa “nulo”, “nada”, o el adverbio de negación, “no”. Al lado de Dios, los habitantes de la tierra son como “nada”.

La salvación, entonces, es posible solo a través del milagro de la creación. Nabucodonosor hace una clara alusión a la creación en la asociación clásica de “cielo y tierra” con el “hacer” y la “mano” de Dios (vers. 35). En las manos de Dios, los ejércitos del cielo, al igual que los habitantes de la tierra, son impotentes. “No hay quien detenga su mano, y le diga: ¿Qué haces?” Esta es una expresión que utiliza la Biblia en el contexto de la creación.

“¡Ay del que pleitea con su Hacedor! ¡el tiesto con los tiestos de la tierra! ¡Dirá el barro al que lo labra: ¿Qué haces?; o tu obra: ¿No tiene manos?” (Isa. 45: 9).

“Él es sabio de corazón, y poderoso en fuerzas; [...] Él manda al sol [...]; y sella las estrellas; él solo extendió los cielos, y anda sobre las olas del mar; él hizo la Osa [...]. ¿Quién le dirá: ¿Qué haces?” (Job 9: 4-12).

Fue necesario el milagro de la creación para que Nabucodonosor se sanara. Había perdido todo, incluyendo su propia identidad. Ahora recibe todo de vuelta: “Mi razón me fue devuelta, y la majestad de mi reino, mi dignidad y mi grandeza volvieron a mí” (Dan. 4: 36). La palabra *tub* (“devuelto”, “restaurado”) aparece tres veces en el pasaje, una vez en el versículo 34, dos veces en el versículo 36. Hasta llegó a ser más próspero: “fui restablecido en mi reino, y mayor grandeza me fue añadida” (vers. 36). En este sentido, podemos comparar la experiencia del rey con la resurrección. El resucitado se despierta a la vida, sale de la tumba en un estado más grandioso y glorioso que antes (ver 1 Cor. 15: 35-50).

Es en las alturas de su éxito que el rey pronuncia las últimas palabras de su oración, que también son sus últimas palabras en el libro de Daniel. La oración termina como había comenzado. La misma estructura triple sustenta los atributos divinos al igual que el desahogo de su alma: “Yo Nabucodonosor alabo, engrandezco y glorifico al Rey del cielo” (Dan. 4: 37). En contraposición con el satisfecho y próspero “Yo Nabucodonosor” del versículo 4, este “Yo Nabucodonosor” está totalmente centrado en el cielo. El nuevo rey ahora puede ver más allá de sí mismo, hacia Dios. El cuadro de amar al Dios digno de honor, alabanza y gloria ahora se completa con la dimensión de la justicia: “Todas sus obras son verdaderas, y sus caminos justos; y él puede humillar a los que andan con soberbia”. Nabucodonosor ha dejado atrás su orgullo ingenuo. Al madurar, se ha convertido en una persona humilde. Lo que a otros les lleva toda una vida aprender, Nabucodonosor lo entendió en siete años. Al haber experimentado la precariedad de la vida, sabe ahora que no es eterno. Y, consciente de sus limitaciones, decide seguir el camino del arrepentimiento y de la humildad. El monarca finalmente experimentó la conversión.

ESTRUCTURA LITERARIA DE DANIEL 4

A: Confesión cantada (vers. 1-3)

B: El sueño (vers. 4-33)

A₁: Confesión himnica (vers. 34-37)

A: Confesión himnica (primera persona; vers. 1-3)

B₁: Informe del sueño (primera persona; vers. 4-18)

a. Sueño perturbador

b. El árbol

c. El vigilante celestial

B₂: Interpretación del sueño (tercera persona; vers. 19-27)

a. Sueño perturbador

b. El árbol

c. El vigilante celestial

B₃: Cumplimiento del sueño (tercera persona; vers. 28-33)

a. El orgullo del rey

b. La voz celestial

c. El rey-buey

A₁: Confesión himnica (primera persona; vers. 34-37)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. *Sanhedrin* 92b.
2. Herodoto 1. 108.
3. Ver S. Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire* (1905), número 19: Wasi Brisa, B. Col. VII 34.
4. Ver A. Barnes, *Notes on the Book of Daniel* (Nueva York, 1881), p. 213.
5. S. Birch, ed., *Records of the Past: Being English Translations of the Assyrian and Egyptian Monuments* (Londres, 1888-1892), t. 7, p. 71.
6. Ver S. Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire* (Paris, 1905), Nabuchadnezzar, Nb. XIV, col. II, 39; ver *Antiquities* 10. 223-226.
7. Ver Albert Champdor, *Babylon*, trad. Elsa Coult (Londres/Nueva York, 1958), p. 146.
8. Cilindro de Grotefend, KB 3, 2, 39.
9. En el Museo de Berlín (citado en Francis D. Nichol, *Comentario bíblico adventista* [Boise, Idaho, 1985], t. 4, p. 826).
10. Ver James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Nueva York, 1927), p. 244.
11. 21: 1 (Trad. Nau.).
12. Ver especialmente M. Benezech et. al., "A propos d'une observation de lycanthropie avec violences mortelles", en *Annales medico-psychologiques* 147, n° 4 (1989), p. 244.
13. Gregory Zilboorg y George W. Henry, *A History of Medical Psychology* (Nueva York, 1941), pp. 105, 167, 171, 228, 261.
14. Ver J. P. Boulhaut, *Lycanthropie et pathologie mentale* (tesis, Université de Bordeaux II, 1988); comparar con Ian Woodward, *The Werewolf Delusion* (Nueva York, 1979), pp. 22-29.
15. Harvey A. Rosenstock y Kenneth R. Vincent, "A Case of Lycanthropy", en *American Journal of Psychiatry* 134, n° 10 (1977), p. 1.148.
16. Josefo, *Contra Apión* 1. 146.
17. Citado por Eusebio, en *Praeparatio evangelica* 9. 11.
18. A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts* (Toronto/Bufalo, 1975), pp. 87-92.

LA MANO QUE SE MUEVE

DE LA HUMILDE ORACIÓN de Nabucodonosor, luego cambiamos a los arrogantes alardes de Belsasar. El contraste es asombroso: Nabucodonosor está solo, apenas surgiendo del polvo de su miseria, mientras que Belsasar se sienta sobre su trono rodeado por “mil de sus príncipes”, y “bebía vino” (Dan. 5: 1, 2). Ambos reyes paganos rechazan el oráculo que predice el fin de Babilonia. Y a ambos se les advierte previamente por medio de una profecía, que luego se cumple como un juicio de Dios. Sin embargo, sus destinos divergen. Casi parece como si Belsasar deliberadamente tomara el rumbo opuesto al de Nabucodonosor.

Belsasar conocía muy bien al gran monarca que murió, según las crónicas babilónicas, a la avanzada edad de 104 años, en 562 a.E.C. Para entonces Belsasar ya tenía 26 años y era jefe del ejército babilónico.¹ Nuestra historia tiene lugar la noche anterior a la captura de Babilonia por parte de Ciro, en 539 a.E.C., solo unos veinte años después de la muerte de Nabucodonosor. Por otra parte, Belsasar es, por medio del linaje de su madre, el nieto de Nabucodonosor, un hecho recalcado siete veces en nuestro capítulo (vers. 2, 11, 13, 18, 22). No había olvidado su historia familiar.

I. El brindis del rey

De hecho, el capítulo se abre con un Belsasar que recuerda su herencia. Les ordena a sus siervos que le traigan los vasos que Nabucodonosor había tomado del templo de Jerusalén. Pero ¿por qué esos vasos precisamente? Porque su intención es rehacer la historia. Está conmemorando la victoria de Babilonia sobre Jerusalén, el triunfo del dios de Babilonia sobre el Dios de Israel: “Bebieron vino, y alabaron a los dioses de oro y de plata, de bronce, de hierro, de madera y de piedra” (vers. 4).

Estos son los mismos metales de la estatua de Nabucodonosor y enumerados en el mismo orden. El brindis del rey parodia el sueño de su abuelo. En el capítulo 2, los metales representaban los reinos terrenales, obligados a desaparecer. Ahora el rey los diviniza y los adora. Belsasar, por medio de su gesto, se ha emancipado deliberada y públicamente de su abuelo.

Pero el cerebro detrás del pequeño espectáculo de Belsasar, en realidad, es Nabonido. Como uno de los últimos sacerdotes babilónicos, Nabonido se pasa la vida tratando de restaurar los antiguos ritos y los sitios sagrados del culto babilónico que Nabucodonosor había desechado. También era el padre de Belsasar. Al momento de nuestra historia, Nabonido todavía vive y probablemente desempeña el papel de titiritero invisible. Según un texto babilónico,² Nabonido, que entonces residía en Tema (al oeste), nombró a su hijo como regente de Babilonia, probablemente en 553 a.E.C. La escena de apertura del capítulo 5 ve que Belsasar ofrece “un gran banquete a mil de sus príncipes” (vers. 1), una fiesta que resultó ser la última para él.

Pero Belsasar no solo está reaccionando en contra de su abuelo. Detrás de la persona de Nabucodonosor, es a Dios, el Dios de Israel, a quien está provocando. A Belsasar le molesta este Dios inquietante. Al verse amenazado por él, busca destruir una verdad que lo atormenta, “al degradar lo que lo atemoriza”.³ No lo hace por convicción, sino por una sensación de su propia debilidad e incertidumbre. Como todos los delitos religiosos, busca la destrucción de lo que amenaza con ser la verdad. Espera desacralizar lo sagrado, en un intento de probar en primer lugar que nunca fue sagrado.

Profanar los objetos de culto del Dios del cielo es una manera de provocar a Dios y de desafiarlo. Casi la mayoría de las veces, Dios ha enfrentado esos desafíos con el silencio. A veces, su falta de respuesta casi pare-

ce aprobar las torturas y las inquisiciones de la historia. Sin embargo, en nuestra historia, Dios acepta el desafío del rey.

II. Graffiti en la pared

¡De repente, justo encima del pie de la lámpara, aparece una mano! Una mano que se mueve por sí sola, que traza sus palabras sobre la pared blanca (vers. 5), para que todos los invitados puedan verlas. Esos detalles tan precisos del texto son intencionales. La visión no pasó desapercibida. El rostro del rey empalidece y se vuelve tan blanco como la pared. La escena se vuelve grotesca. La noble silueta del rey se desploma como un montón de huesos que rozan entre sí, de puro miedo. “Se debilitaron sus lomos, y sus rodillas daban la una contra la otra” (vers. 6). Lo que supuestamente habría de ser un momento decisivo se convirtió en una tragicomedia. Indefenso, el rey pide a gritos a sus astrólogos y adivinos.

Una vez terminado su trabajo, la mano desaparece. Todo lo que queda son las palabras que escribió. El rey se queda mirándolas. Desgraciadamente, nadie entiende la inscripción. La confusión de la primera escena antecede al silencio mortal de los astrólogos, que tampoco saben. Belsasar ahora tiene más miedo aún (vers. 9). Percibe el carácter *déjà vu* de la escena, al recordar la experiencia de su abuelo Nabucodonosor. Solo Daniel, en aquel entonces, había sido capaz de dilucidar el sueño. ¿Podría ser una manifestación del mismo Dios?

III. La reprimenda de la reina

Entonces entra la reina. En la antigua cultura del Oriente Medio, el acceso a la corte del rey era privilegio de unos pocos. Nadie se atrevía a entrar en la corte sin una invitación oficial, ni siquiera la esposa del rey (ver Est. 4: 11, 16). En este caso, la reina no podría haber sido la esposa del rey; no con un conocimiento tan profundo acerca de la época del reinado de Nabucodonosor. Tampoco podría haber sido la madre de Belsasar, esposa de Nabonido, ya que esta última residía en la distante Tema. En cuanto a la madre de Nabonido, había muerto en el año noveno de su reinado (547 a.E.C.).⁴ En efecto, la reina no debió haber sido otra que la esposa del mismo Nabucodonosor, identificada por Herodoto como la famosa Nitocris.

Como representante de su fallecido esposo, la reina madre recibía todo el respeto debido. Incluso gozaba del acceso a la corte real. La Biblia

da fe de la importancia de la reina madre, y del papel significativo que desempeñaba en la política (1 Rey. 15: 13; 2 Rey. 11: 1-3; 24: 12; Jer. 13: 18).

Al verla, Belsasar se ve forzado a recordar lo que había tratado tanto de olvidar. Dos veces, con la misma frase, ella lo exhorta a recordar: “en los días de tu padre [...] el rey Nabucodonosor tu padre” (Dan. 5: 11). Atraviesa profundamente los recuerdos suprimidos del rey, y saca lo que más lo perseguía y le molestaba a Belsasar, forzándolo a enfrentarse con la verdad de la conversión de Nabucodonosor, de su Dios y de Daniel (vers. 11).

IV. Belsasar consulta a Beltsasar

Acorralado por la reina, Belsasar no tiene otra elección que llamar al anciano profeta hebreo. Podría haberlo hecho mucho antes. Daniel todavía vive, y su reputación no se había desvanecido en el olvido, especialmente por el hecho de tener el mismo nombre que el rey. Si el rey no lo consultó, es porque prefiere evitarlo. Belsasar teme encontrarse con Beltsasar. Es interesante notar que el rey no quiere llamarlo por ese nombre. Ignorando el nombre babilónico del profeta, se refiere a él con su nombre hebreo. Belsasar finge no conocer a su tocayo. Su bochorno lo obliga a ser hipócrita.

Pero, si Belsasar aparentemente se olvidó de Daniel y de la experiencia religiosa de su abuelo, se las arregla para recordar los orígenes del profeta: “¿Eres tú aquel Daniel de los hijos de la cautividad de Judá?” (vers. 13). Su pregunta evoca los términos del capítulo 1 y busca hacerle recordar a Daniel y a todos los demás la superioridad de los dioses babilónicos por sobre el Dios de Israel. Cuando reformula las palabras de la reina madre (vers. 14), cuidadosamente evita el adjetivo “santo” que ella había utilizado para calificar al Dios de Daniel. Belsasar está manipulando los hechos, al omitir y traer a la memoria cualquier cosa que le sirva para su argumento. Intenta sobornar a Daniel al ofrecerle una cadena de oro y un puesto encumbrado (vers. 16). En esencia, le está pidiendo a Daniel que tergiversar el oráculo divino, para que diga lo que el rey quiere oír. También está buscando la clemencia de un Dios al que parece haber enfadado.

V. Reprensión de un profeta

La respuesta de Daniel es dura. Como estamos acostumbrados al tacto y al respeto habituales de Daniel, su severa respuesta nos sorprende: “Tus dones sean para ti, y da tus recompensas a otros” (vers. 17). Daniel ha vis-

to las intenciones del rey, y quiere mantener su libertad de expresión y como persona. Pero, el enojo de Daniel no solo es el resultado de este último incidente. El agravio de Belsasar es mucho más profundo que su tonto intento de soborno. “Y tú, su hijo Belsasar, no has humillado tu corazón, sabiendo todo esto” (vers. 22).

Ahora comprendemos a Belsasar, que intentó enterrar el pasado y con él al Dios de Israel. En lo profundo, sabe y siempre ha sabido la verdad. Y, como le molesta, procura destruirla, olvidarla. Reconoce que el Dios de Israel es el Dios verdadero, y es su conciencia lo que intenta apagar por medio de su olvido. Pero Belsasar no se ha olvidado: consciente y abiertamente se rebela contra un Dios en quien cree: “sino que contra el Señor del cielo te has ensoberbecido” (vers. 23). De hecho, el rey está mucho más familiarizado con el Dios hebreo de lo que está dispuesto a reconocer, un hecho que Daniel sugiere al final de su discurso: “Pero tú no honraste al Dios que sostiene en sus manos tu respiración y todos tus caminos” (vers. 23, traducción literal). La relación de la “mano” y la “respiración” claramente hace alusión a la creación del primer hombre, cuando Dios lo formó con su mano (Sal. 119: 73; Isa. 41: 20) y sopló aliento de vida en su nariz (Gén. 2: 7). Pertenece al lenguaje bíblico de la creación: “¿Qué cosa de todas estas no entiende que la mano de Jehová la hizo? En su mano está el alma de todo viviente, y el hálito de todo el género humano” (Job 12: 9, 10; ver además Job 34: 14, 15; Sal. 104: 28-30).

Es un Belsasar, entonces, *que sabe* (Dan. 5: 22), que ahora desecha al Creador por el ídolo de metal y de piedra *que no sabe* (vers. 23). La primera acción suscita la segunda. El que rechaza al Dios de la Creación a la larga echa mano de los ídolos, la obra de sus propias manos y la imagen de su propio yo. Esos individuos se convierten en sus propios dioses.

El papel del profeta ha tenido precedencia sobre el de los sabios. En vez de rápidamente descifrar la inscripción, Daniel se permitió distraerse con un largo discurso acusatorio. La razón subyacente para la escritura en la pared le interesa más que la misma inscripción. La salvación del rey es más importante que descifrar un mensaje misterioso.

VI. La decodificación del graffiti

El esclarecimiento del misterio surge del pecado de Belsasar. La “mano” que apareció en la pared no es otra que la mano que sostiene la vida: “Al

Dios en cuya mano está tu vida, y cuyos son todos tus caminos, nunca honraste” (vers. 23, 24). El rey tiene dos razones para temer: primero, debido a la mano que iba y venía en la pared. Segundo, porque esta representa a quien él había ignorado y ridiculizado. Lo que Belsasar percibe como una amenaza no es más que el resultado de su propio pecado. La primera lección que recogemos de la visión de la mano es que la delincuencia produce su propio castigo.

Pero la mano dejó algo detrás: la inscripción. En la Biblia, cuando escribe la mano de Dios, generalmente lo hace en un contexto de juicio. Los libros escritos por Dios (Dan. 7: 10; Éxo. 31: 18; 34: 1; Apoc. 3: 5; 21: 27), al igual que la Ley, grabada con el dedo de Dios y colocada en el Arca del Pacto (Éxo. 34: 1; Deut. 10: 5), forman parte de ese juicio.⁵

Al estar familiarizado con el pensamiento bíblico, Belsasar percibe que la inscripción trae un juicio así. No solo es la mano del Creador sino también la de un juez. El Creador es juez. Solo aquel que ha entretejido las profundidades más internas del alma, que es capaz de captar los pensamientos más íntimos, está en condiciones de juzgar. Nosotros ahora entendemos la combinación bíblica de juicio y creación:

“Oh Jehová, tú me has examinado y conocido. Tú has conocido mi sentarme y mi levantarme; has entendido desde lejos mis pensamientos. [...] Porque tú formaste mis entrañas; tú me hiciste en el vientre de mi madre. [...] No fue encubierto de ti mi cuerpo [...]. Examíname, oh Dios, y conoce mi corazón; pruébame y conoce mis pensamientos” (Sal. 139: 1-23; ver Apoc. 14: 7).

La escritura en la pared ahora aterra a Belsasar. Sabe que es un mensaje del Creador, el Juez divino. De algún modo debe encontrar una forma de descubrir su significado. Pero esa no es tarea fácil.

La primera dificultad reside en el hecho de que el texto arameo no utiliza vocales, como en el caso de muchas inscripciones antiguas. Para leer un texto así, uno ya debe estar familiarizado con su significado. “Cualquiera que lea esta escritura y me muestre su interpretación [...]” (Dan. 5: 7). El hecho de que tal vez no haya habido separación entre las palabras hace que la decodificación sea aún más difícil. Para darles una idea de lo que los astrólogos tuvieron que enfrentar, aquí hay un equivalente del texto en inglés, sin vocales y sin separación entre las palabras: NMBRDNMBRDWGDNDVDD. Es comprensible el fracaso de los caldeos. Solo una revelación del autor haría

posible leerlo, y más aún para comprenderlo. De cualquier modo, incluso con las vocales, las palabras no tenían sentido.

“MENE, MENE, TEKEL, UPARSIN”. En un primer nivel de interpretación, estamos tratando con medidas de peso. *Mene* (la mina, 600 g), *Tekel* (el siclo, 10 g), *Uparsin* (media mina, 300 g). Era un mensaje que cualquier vendedor ambulante en el mercado podría haber gritado para comunicarle a su clientela los diferentes valores de peso de su mercancía. Belsasar capta la indirecta: es una liquidación de venta de mercadería y, por lo tanto, el fin de su situación. Belsasar estaba bastante familiarizado con esa jerga comercial. La historia nos cuenta que los reyes neobabilónicos, además de sus funciones administrativas, hacían transacciones comerciales.⁶ En Babilonia, comprar y vender eran el pasatiempo nacional. Belsasar no solo era el rey de Babilonia; también era un conocido mercader de lana. Con su trasfondo comercial, la escritura en la pared debería haber sido clara para él. Daniel incluso será más explícito, al regresar a la etimología de cada palabra, según el método bíblico de interpretación.⁷

Mene deriva de una raíz que significa “contar”, “asignar”, “determinar”. Su raíz también aparece en el capítulo 1 en referencia a la cantidad diaria de alimento que el rey “asignaba” (vers. 5). Esta palabra aparece en la Biblia solo en relación con el Creador, que controla y determina el flujo de la historia. La raíz de la palabra *Mene* también designa al dios babilónico del destino, “Meni” (Isa. 65: 11, 12). El árabe entiende el derivativo *many* en el sentido de “fatalidad”, o “destino”. El mensaje divino compara a Belsasar con la mercancía que está “determinada”, es decir, para ser liquidada. El destino del rey lo espera (Dan. 5: 26).

Tekel viene de una raíz que significa “pesar”, otra imagen perteneciente al mundo comercial. Belsasar aquí es “pesado [...] en balanza” (vers. 27). Y, al igual que un artículo común de mercadería, su peso ha sido “hallado falto” (la NVI tiene la traducción literal de *hassir*). En otras palabras, es un fraude. Estamos en un contexto jurídico, como infieren los pesos y las balanzas. Para la Biblia, y para toda la cultura del antiguo Oriente Medio, también es un lenguaje del juicio de Dios.⁸

“Porque el Dios de todo saber es Jehová, y a él toca el pesar las acciones” (1 Sam. 2: 3).

“Pésame Dios en balanzas de justicia, y conocerá mi integridad” (Job 31: 6).

Belsasar es muy consciente de la connotación de juicio y de condena implícita en las palabras del mensaje.

Uparsin deriva de una raíz que significa “desintegrar”, “hacer añicos”. La palabra aparece con frecuencia en la Biblia en un contexto de violencia. “Y les quebrantáis [*prs*] los huesos y los rompéis” (Miq. 3: 3). En hebreo, el águila de cola blanca, un ave de presa, es *peres* (Deut. 14: 12), porque destroza todo (*prs*). El mensaje divino compara a Belsasar con la mercadería que cae presa de extranjeros y es destrozada. Es algo ya insinuado en la forma plural de la palabra *uparsin*, el único plural de la inscripción, que implica simultáneamente una pluralidad de predadores, los medos y los persas. Ya el sonido de la palabra *prs* hace alusión a los persas. Belsasar ahora sabe que su reino ha llegado a su fin.

La idea de interrupción permea cada palabra. *Mene* (contado) es el fin de las mercancías; *Tekel* (pesado) implica una falta o una degeneración; y *Uparsin* (y dividido) la idea de disolución. Pero más allá de las propias palabras, en su ritmo, se pueden escuchar los cuatro fatales repiques del fin. La inscripción consta de cuatro palabras hechas posibles por la repetición intencional de la palabra *Mene*. Y a cada palabra Daniel le agrega una explicación de cuatro palabras en arameo.

Texto de la inscripción: cuatro palabras

Explicación de *Mene*: cuatro palabras

Explicación de *Tekel*: cuatro palabras

Explicación de *Uparsin*: cuatro palabras⁹

El número cuatro desempeña un papel prominente en el libro de Daniel. La estatua de Nabucodonosor constaba de cuatro metales, que representaban la sucesión de cuatro reinos hasta el fin. Los mismos cuatro reinos aparecerán en Daniel 7 en la forma de cuatro bestias. La literatura extrabíblica también observa este círculo de cuatro. Los antiguos oráculos de Persia y de Babilonia¹⁰ a menudo hablan de un círculo de cuatro reinos, sin que necesariamente impliquen los cuatro reinos del libro de Daniel. No hay un quinto reino. Los reinos terrenales no exceden de cuatro. El número cuatro es el presagio del fin.

Para Belsasar, la alusión da en el blanco. Cuatro reyes suceden a Nabucodonosor: Amel-Marduk (562-560),¹¹ Neriglissar (560-556),¹² Labashi-Marduk (556) y, finalmente, Nabonido (556-539), con Belsasar como regente. Ya no habrá más reyes. Belsasar entiende que él es el último monarca neobabilónico.

VII. La muerte del rey

La historia cobra ritmo. El rey reacciona “inmediatamente” (traducción literal de Dan. 5: 29), al no tener otra elección. Después de honrar a Daniel apresuradamente, se aparta para ocuparse de asuntos más urgentes, como el ejército enemigo que se aproximaba. El texto termina con una nota irónica: al haber perdido todo, Belsasar ahora está dispuesto a compartir todo lo que tiene, incluso sus prerrogativas reales. Los miembros del séquito cubren a Daniel con un manto púrpura, el color real (comparar con Est. 8: 15),¹³ y Belsasar lo nombra tercer hombre del reino, después de Nabonido y de él mismo. En cuanto a la cadena de oro, es una muestra de gran honor.

Daniel ahora acepta los presentes, sabiendo que los próximos acontecimientos anularán su valor. En pocas horas se cumple la profecía. Las fuerzas invasoras ocupan Babilonia y matan a Belsasar en el proceso. Un nuevo rey, Darío el medo, asciende al trono.

Entre los documentos cuneiformes relacionados con la caída de Babilonia, la “Crónica de Nabonido” da testimonio de la exactitud de la historia bíblica: “Gobrias (*Ugabaru*), el gobernador de Gutium, y el ejército de Ciro entraron en Babilonia sin batalla. Después, Nabonido fue arrestado en Babilonia cuando regresó [...]. En el mes de *Arahshammu*, el día tercero, Ciro entró en Babilonia [...]. Gobrias, su gobernador, colocó (sub) gobernadores en Babilonia”.¹⁴ El texto babilónico no menciona a Belsasar, dado que su enfoque principal está en Nabonido. Pero la ausencia de este último confirma la existencia de un príncipe regente en Babilonia.

Lo primero que hace el nuevo gobernador es nombrar regentes debajo de él, algo también mencionado en el libro de Daniel (Dan. 6: 1-3). La evidencia sugiere que Gobrias no es otro que Darío el medo. El nombre Darío es un título honorífico que significa “el que sostiene el cetro”, y Gobrias bien podría haberlo adoptado.

Según las crónicas antiguas, Gobrias murió un año y tres semanas después de la caída de Babilonia, y eso explica por qué Ciro no tomó el título de “rey de Babilonia” hasta un año después,¹⁵ y por qué Daniel 6: 28 lo menciona como el sucesor inmediato de Darío. También conocido como Darío el medo, Gobrias tiene 62 años al comienzo de su reinado (Dan. 5: 31) y reinó por solo un año sobre Babilonia. Y, de hecho, el libro de Daniel únicamente hace referencia al primer año de su reinado (Dan. 9: 1).

El capítulo 5 constituye un momento decisivo en el libro de Daniel: El reino de los medos y los persas sucede al de Babilonia en cumplimiento parcial de la profecía del capítulo 2. Al igual que su abuelo (cap. 3), Belsasar procuró escapar a la verdad, sosteniendo obstinadamente que Babilonia era eterna. A ambos monarcas se les haría recordar su osadía por medio de una intervención violenta de lo Alto. El árbol sería cortado, y la mano reclamaría que se le devuelva el aliento. Ambos verificaron, en su existencia, el cumplimiento de las palabras proféticas. Asimismo, los acontecimientos predichos que quedaban, también sucederían. En la persona de Belsasar, ambas profecías encontrarían su cumplimiento: la antigua profecía de la estatua, al igual que la más reciente escrita en la pared.

ESTRUCTURA DE DANIEL 5

A: La gloria del rey (vers. 1-4)

B: El misterio de la escritura (vers. 5-9)

C: El sermón de la reina (vers. 10-12)

D: Belsasar consulta a Beltsasar (vers. 13-16)

C₁: El sermón del profeta (vers. 17-24)

B₁: La decodificación de la escritura (vers. 25-28)

A₁: La caída del rey (vers. 29-31)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Birch, *Records of the Past*, t. 7, p. 159.
2. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 313.
3. Lacocque, *The Book of Daniel*, p. 94.
4. Pritchard, pp. 306, 560, 561.
5. También en el Nuevo Testamento, Jesús traza sobre el polvo un juicio en contra de los acusadores de la adúltera (Juan 8: 6).
6. Ver Theophilus G. Pinches, *The Old Testament: In the Light of the Historical Records and Legends of Assyria and Babylonia* (Londres, 1903), pp. 430-451.
7. Ver Miq. 1; Jer. 7: 11; Amós 8: 1.
8. Comparar con los tantos bajorrelieves egipcios que representan al dios Anubis, que conduce a los difuntos hacia una gran balanza que pesará el corazón de cada persona ante la diosa Maat.
9. Las dos palabras "Medos y persas" se cuentan como una unidad, dado que son sinónimos de un solo reino.
10. Pritchard, pp. 606, 607.
11. Llamado Evil-merodac en la Escritura (2 Rey. 25: 27; Jer. 52: 31-34).
12. Nergal-sarezer, en la Escritura (Jer. 39: 3, 13).
13. Jenofonte, *Anabasis* (1. 2, 5, etc.).
14. Pritchard, p. 306.
15. Ver William H. Shea, "An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemonid Period", *Andrews University Seminary Studies* 10 (1972), pp. 113-117.

LEONES HECHIZADOS

EL CAPÍTULO 6 comienza donde dejó el capítulo 5. Darío ha ascendido al trono, y Daniel acaba de ser promovido. Estamos en 539 a.E.C. La vida es buena para el príncipe exiliado. Pero ¿durará? Recordemos los pacíficos días de la última parte del capítulo 2. Allí también, los tres hebreos fueron promovidos. Pero los honores solo sirvieron para la terrible experiencia del capítulo 3. La historia ¿se repetirá? El autor del libro de Daniel parece dar a entender eso. El capítulo 6 es paralelo al capítulo 3, con el mismo desarrollo, los mismos términos y las mismas frases (“levantar”, “acusar”, “apremiante”, “decreto”, etc.). De igual manera, la repetición de palabras clave dentro del mismo texto (“rey”, “Daniel”, “reino”, “orar”, “león”, “foso”, etc.) se hace eco de la repetición de los funcionarios y de los instrumentos musicales del capítulo 3. La ausencia de los tres hebreos en este contexto, al igual que la ausencia de Daniel en el capítulo 3, no es el resultado de la cobardía. Si se hubiesen encontrado en las mismas circunstancias, su reacción habría sido la misma. Los acontecimientos ahora se limitan a un nivel administrativo superior, que involucra solo a Daniel.

I. El complejo de Babel

Como en el capítulo 3, la principal preocupación al comienzo del capítulo 6 es construir una base sólida para el reino. Y, al igual que antes, el rey manda llamar a sus altos funcionarios. En el capítulo 3, el asunto tenía que ver con “erigir” (*hqm*) la estatua (vers. 1). La preocupación principal de nuestro capítulo actual se centra en “erigir” (*hqm*) administradores sobre el reino (Dan. 6: 1). El mismo verbo arameo aparece en ambos capítulos.

Desde el mismo comienzo, Daniel se da cuenta de que él es diferente de sus colegas. La administración era compartida entre ciento veinte sátrapas, o gobernadores (ver Est. 1: 1; 8: 9).¹ Sobre los gobernadores había tres presidentes. Daniel es uno de ellos. El rey, incluso, considera la posibilidad de erigirlo (*hqm*) por encima de todo el reino (Dan. 6: 3).

Darío tiene la intención de construir su éxito administrativo sobre Daniel. Varias razones inspiran su elección. Antes que nada, el hebreo es, al igual que él, un extranjero, un aliado en una tierra extraña. Daniel, además, predijo la caída de Babilonia y la sucesión del reino medo-persa. Por otra parte, el profeta acababa de ser nombrado gobernador del Reino y había servido al país por muchos años. Para evitar un caos posterior, Darío decide dejar intactas las estructuras principales del gobierno babilónico. Pero la verdadera razón no es política. “Daniel mismo era superior a estos sátrapas y gobernadores, porque había en él un espíritu superior; y el rey pensó en ponerlo sobre todo el reino” (vers. 3). Daniel 5: 12 y los capítulos 1 y 2 se refieren a la misma “superioridad” para describir la bendición y la inspiración de Dios. En otras palabras, el rey está buscando explotar a Daniel y apropiarse del extraordinario poder que poseía. La mentalidad de Babel se infiltra incluso en las buenas intenciones del rey. Nuevamente estamos en un contexto religioso, y es en este contexto que debiéramos interpretar el resto del pasaje.

II. Cuando Daniel ora

La conducta de los sátrapas se hace eco de la de los caldeos hacia los tres hebreos (cap. 3). Es interesante notar que contiene todas las características del antisemitismo moderno: el mismo odio hacia los extranjeros, sus costumbres y su religión; la misma envidia mórbida; la misma alusión a un origen judío (Dan. 6: 13); y la misma preocupación política. Cuando

la sociedad percibe que el judío es una amenaza para la unidad, el antisemitismo se convierte en el factor unificador de las naciones y las ideologías, ya sea el marxismo o el nazismo, tendencias de izquierda o de derecha.

El capítulo 6 ofrece una lección para la mayoría, y les advierte no solo en contra de la tentación del antisemitismo, sino también contra cualquier forma de opresión xenófoba. Ya sea un judío en un contexto cristiano, o un negro en un vecindario blanco, el antisemitismo es el prototipo del odio entre las razas, las religiones y las naciones; el odio de la diferencia. El antisemitismo es un delito en contra de la humanidad, pero está disfrazado. En el nombre del Estado, de Dios o de Alá, despreciamos, perseguimos y crucificamos. El antisemitismo esencialmente es religioso. Odiarnos y matarnos con una conciencia tranquila, seguros de la aprobación y la bendición de Dios. La historia de Daniel saca a la luz el mecanismo oculto del antisemitismo. La religión de los sátrapas es una producción humana. En vez de ser inspirada de lo Alto, surge de una comisión administrativa. “Todos los gobernadores del reino, magistrados, sátrapas, príncipes y capitanes han acordado por consejo que promulgues un edicto real y lo confirmes, que cualquiera que en el espacio de treinta días demande petición de cualquier dios u hombre fuera de ti, oh rey, sea echado en el foso de los leones” (vers. 7). Ellos programan la adoración, y la desobediencia automáticamente ocasiona la muerte en el foso de los leones. Una vez tomada la decisión, ahora se dan prisa para ir al rey en grupo (vers. 6, 11, 15). Todo depende de su propia actuación política, de allí la fuerza de la actividad nerviosa. El fanatismo del trabajo es un síntoma de una era impía. La obsesión por el éxito que a veces encontramos en nuestras comunidades religiosas, no necesariamente es una señal de santidad, sino que más bien delata una desconexión de Dios.

El ser humano ha reemplazado a Dios, una sustitución descrita en términos legales: la ley de Dios, *dat* (vers. 5), ha sido desechada por la ley humana, *dat* (vers. 8). La misma palabra *qayam* caracteriza tanto al decreto humano (vers. 7, 15) como al del Dios del cielo (vers. 26). Esta hipocresía, esta anulación de Dios que aparenta ser Dios, es la raíz de todo fanatismo e intolerancia. Y, de hecho, sus adherentes harán respetar el decreto real con violencia: “Cualquiera que en el espacio de treinta días demande petición de cualquier dios u hombre fuera de ti, oh rey, sea echado en el foso de los leones” (vers. 7).

La violencia lanzada en contra del “infiel” no es más que el síntoma del fracaso del perseguidor religioso. Desde las Cruzadas hasta la Inquisición, desde Hitler hasta Stalin y los ayatolás, siempre aparece el mismo modelo de intolerancia. Cuando una religión se hace pasar por absoluta, convencida de que es *la* verdad, no puede ni ver a las demás religiones, quizá porque les haga acordar mucho a sus propias presuposiciones y mentiras.

Pero el creyente piadoso no se inquieta. El contraste, como se describe en el capítulo 6, entre Daniel y la multitud que lo rodea, es asombroso. Cercado por los bulliciosos sátrapas, guarda silencio. No recurre a sus colegas ni al rey. En vez de eso, se retira a su habitación y mira hacia el oeste. Daniel contrapone la oración a la estrategia política.

Es la *quinta oración del libro de Daniel*. El contexto es de desesperación. El anciano profeta sabe que no puede hacer nada. Al estar interiorizado de la ley medo-persa, se da cuenta de que una vez que se expide un decreto, es irrevocable (vers. 8). Un ejemplo similar del principio aparece en el libro de Ester (Est. 8: 8). La literatura extrabíblica contiene el caso de un hombre sentenciado a muerte por un crimen que no había cometido. Cuando finalmente se probó su inocencia, era demasiado tarde para revocar el edicto, y el hombre fue ejecutado.² Daniel no veía escapatoria. Ni siquiera el rey podía hacer nada. La oración del profeta asume un nuevo significado cuando se la ve en ese contexto. No la ofrece como un deber religioso, ni por rutina o superstición. Tampoco intenta decorarla con belleza oratoria. Esa oración es rara, porque se eleva a partir de la amenaza de la muerte inminente, y presenta solo lo esencial.

Pero, de muchas maneras, la oración no es diferente de las anteriores de Daniel. No son las circunstancias las que lo han forzado a este estado de oración. El texto menciona que él “oraba [...] como lo solía hacer antes” (vers. 10). Daniel se opone, con la oración de un hombre libre, a la rigidez religiosa de los sátrapas. Ora sin importarle cuáles sean las circunstancias; en las buenas y en las malas. La oración, para él, no es un último recurso ante la enfermedad o la muerte, sino una parte integral de su vida. La oración de Daniel es la de un héroe y la de un santo.

Se necesita un coraje heroico para ignorar el edicto y orar de todos modos. Al realizar el sencillo acto de arrodillarse, Daniel arriesga la vida. Él podría haber orado en secreto. La Escritura incluso fomenta la oración

en reclusión (Mat. 6: 6). Cuando la oración se convierte en una moda, es mejor orar solo. Pero, cuando las autoridades prohíben orar, orar en secreto es insinuar que el rey es mayor que Dios. Daniel, al menos por un tiempo, se podría haber adaptado a las circunstancias. Después de todo, Dios perdona; él conoce el corazón de una persona. Pero Daniel prefiere morir antes que suspender su vida religiosa. Bajo estos cielos nublados, no busca refugio, sino que anda con la cabeza bien alta, como un hombre libre. El profeta escoge permanecer fiel a Dios en su corazón y en sus actos. Su coraje es extraordinario. Siendo un hombre inteligente y experimentado, Daniel sabe a qué se enfrenta. No es la acción de una virtud ingenua, incapaz de anticipar la gravedad de las consecuencias.

Pero, más que la oración de un héroe, la oración de Daniel es la de un santo. Es más fácil pronunciar una oración en medio de los problemas que en la vida diaria. Al coraje de Daniel debemos agregar la virtud de la paciencia. **“Es más fácil ser un héroe que un santo”, Comenta el Dr. Rieux en *La plaga*, la novela de Albert Camus.** Un gesto heroico es fugaz y público. Eso es lo que lo hace heroico. Una acción santa, por otro lado, permanece en la oscuridad y dura toda la vida. Nadie aplaude, nadie sabe ni le interesa. Hace falta menos esfuerzo para orar durante una emergencia o una prueba que en el curso de la vida normal.

Si Daniel no sucumbe a su dura prueba, es debido a la estructura que le dio a su oración. En su casa apartó un “piso superior” para su oración diaria, un lujo que solo tenían pocos funcionarios de muy alto rango (2 Rey. 1: 2; 4: 10, 11, NVI). Por lo tanto, la oración se asocia con un lugar, lo que facilita dejar otras preocupaciones en el umbral. Además, Daniel mantenía su vida de oración por medio de la disciplina. El profeta ora “tres veces al día” (Dan. 6: 10, 13). La oración no debería depender solamente de esos “indicios del alma” que van y vienen según nuestro humor o la calidad de la luz de la luna. El ejemplo de Daniel nos enseña que debemos integrar la oración en el mismo ritmo de la vida. La oración es vida. Debe ser alimentada, debe ser atendida, debe permitírsele respirar. Un suspiro, una añoranza del alma, la oración es una necesidad básica que debemos practicar incluso cuando los sentimientos no estén presentes. Nuestra vida de oración debe ser una parte de nosotros tanto como las comidas, el trabajo y otros compromisos. Solo entonces seremos suficientemente fuertes para enfrentar la dura prueba cuando llegue.

Es interesante notar que el momento de orar de Daniel coincide con la hora prevista de los sacrificios en el templo de Jerusalén (1 Crón. 23: 30, 31). En memoria de estos rituales, Daniel mira hacia el oeste. Durante la oración de inauguración del Templo, Salomón ya intuía esta extrapolación de lo ritual a la oración de los exiliados. “Y [si] ellos volvieren en sí en la tierra donde fueron cautivos; si [...] oraren a ti [...] hacia la ciudad que tú elegiste y la casa que yo he edificado a tu nombre, tú oirás en los cielos, en el lugar de tu morada, su oración y su súplica” (1 Rey. 8: 47-49).

La oración, por lo tanto, está íntimamente relacionada con los sacrificios. Al igual que el sacrificio, Dios quiere que la oración nos acerque más a él. El verbo hebreo “sacrificar” viene de la raíz *qrb*, que significa “cerca”, e implica el acercamiento de Dios a la persona. La oración no es la ascensión de los seres humanos a Dios, sino el descenso de Dios a la humanidad. Aquí radica la diferencia entre la religión de Daniel y la de los babilonios, que dependían de sus propios esfuerzos.

La orientación de la oración hacia el Templo, además, es un gesto de esperanza: la esperanza del exiliado de regresar, de la restauración del Templo. La oración también posee la dimensión del futuro. Daniel no se dirige hacia Jerusalén como un hechicero que se dirige al cielo pidiendo lluvia. Su gesto no tiene un propósito mágico. Sabe que la respuesta a su problema está en otro lado: “en los cielos”, como dijo Salomón. Daniel ora hacia Jerusalén porque espera en el futuro. Su oración está situada en el tiempo, no en el espacio. Para el hebreo, lo sagrado se sitúa en el tiempo, no en el espacio. No es el monumento lo que importa, sino el tiempo. Abraham Heschel observó que “‘el día del Señor’ es más importante, para los profetas, que ‘la casa del Señor’ ”.³

Las tres religiones monoteístas —el judaísmo, el cristianismo y el islam— han conservado el gesto de Daniel. Las tres religiones orientan sus oraciones y construyen sus lugares de adoración en dirección a Jerusalén.

La oración de Daniel se entreteteje alrededor de los dos elementos de fe y esperanza insinuados por dos verbos. Daniel da “gracias” (Dan. 6: 10), y ruega (vers. 11). El primer verbo viene de la palabra *yad* (mano abierta) y expresa la gratitud de alguien que ha recibido algo. La segunda palabra, *mithannan*, deriva de *hnn* (gracia), como es la súplica de la persona que no ha recibido.

La oración, entonces, tiene sus raíces en la privación y la plenitud en la gracia de un Dios que da. Orar es reconocer nuestro propio vacío y que todo lo que existe viene de lo Alto. Esa oración es un acto de humildad. Daniel se arrodilla para orar, el gesto del esclavo o del soldado vencido, cuyo destino ahora descansa en las manos del amo.

III. En el foso de los leones

Pero la oración de Daniel es desoída. Dios mismo parece no poder hacer nada. Los eventos siguen su curso, y Daniel está condenado. Darío logra armar algunas palabras de ánimo: “El Dios tuyo, a quien tú continuamente sirves, él te libre” (Dan. 6: 16), la misma expresión utilizada por los tres hebreos en respuesta a Nabucodonosor (Dan. 3: 17). Pero las palabras no tienen peso. Los guardias arrojan a Daniel en el foso y sellan la puerta. Según Herodoto, una fuerte cuerda aseguraba la puerta de piedra. Además, tenía una insignia de arcilla en la que el rey ponía su sello (Dan. 6: 17).⁴ El destino de Daniel está sellado. Un velo de silencio ahora cae sobre la escena.

El rey se va a dormir sin comer (vers. 18). En los tiempos antiguos, la cena era la comida más importante del día (Éxo. 16: 8). Después de un caluroso día, era el momento ideal para invitaciones y cenas. La abstinencia del rey es más que la expresión de su tristeza; es un ayuno. La cultura del Oriente Medio, al igual que la tradición bíblica, asocia el ayuno con la oración (Dan. 10: 3). Impotente, el rey se vuelve a la súplica religiosa como último recurso. A la mañana siguiente se apresura hasta el foso de los leones para ver si su oración ha sido respondida. Con angustia en su voz, dice: “Daniel, siervo del Dios viviente, el Dios tuyo, a quien tú continuamente sirves, ¿te ha podido librar de los leones?” (Dan. 6: 20).

El anciano profeta responde con calma: “Oh rey, vive para siempre” (vers. 21). Al “Dios viviente” (*hay*) del rey, resuena el “vive para siempre” (*hay*) de Daniel. La vida del rey responde a la vida de Dios. Existe una dependencia biológica entre los dos. Si el rey está “vivo”, es por causa del Dios “viviente”. Asimismo, si Daniel está vivo, es por causa del mismo Dios viviente. Daniel no hace ninguna alusión a su gran coraje, ni a su fe extraordinaria. Prefiere centrar su testimonio en el Dios viviente, que “cerró la boca de los leones” (vers. 22).

De nuevo, en el capítulo 3, la salvación viene de lo Alto, cuando Dios envía a un ángel. Más allá de nuestro poder, la salvación tiene su origen

fuera de nosotros mismos. Daniel no es rescatado por su propia sabiduría, ni por una manifestación superior de coraje, sino “porque había confiado en su Dios” (vers. 23). La fe lo salva.

Daniel era inocente (vers. 22), pero eso no era suficiente para rescatarlo. Necesitaba fe para que Dios enviara el ángel.

Pero la fe no excluye la justicia. Aunque la salvación es solo de Dios, la fe no puede sobrevivir sin obras, sin una respuesta en hechos y acciones. Es porque Daniel tiene fe en Dios que sigue siendo inocente. La religión es más que solo “creer” en la salvación de Dios; es “vivir” y pelear en el presente con la ayuda de Dios. La gente muchas veces ha relegado la religión al nivel abstracto de dogma descarnado, cubierto de hermosas emociones. La experiencia de Daniel nos da el ejemplo de una religión encarnada para la vida diaria, con sus esfuerzos e incertidumbres.

IV. La venganza

Las dos órdenes que dio el rey al comienzo de nuestra historia encuentran su eco en dos órdenes más que ahora expide. La orden de arrojar a Daniel en el foso tiene su contraparte en el decreto de arrojar al foso a los acusadores del profeta junto con todas sus familias. Pero no tiene sentido, como la primera. La violencia para Dios no expía la violencia contra Dios. Darío sigue siendo tan obtuso como siempre, ya que prefiere seguir la costumbre.⁵ El castigo es colectivo, para evitar posibles represalias de los miembros de la familia sobreviviente. Esta vez no interviene ningún ángel. Los leones ni siquiera les dan tiempo a sus víctimas de tocar el piso. Según una tradición registrada por Flavio Josefo,⁶ los acusadores de Daniel habrían cuestionado la autenticidad del milagro al sugerir que los leones habían estado tan bien alimentados que ignoraron a Daniel. Ahora reciben una posibilidad para comprobar de cerca su objeción.

El edicto de adorar al Dios de Daniel es paralelo al de Nabucodonosor en el capítulo 3. Pero, en tanto que Nabucodonosor solamente había prohibido proferir injurias contra Dios, Darío ordena que el pueblo lo adore: “Que en todo el dominio de mi reino todos teman y tiemblen ante la presencia del Dios de Daniel” (ver. 26).

Darío se da cuenta del aspecto universal del milagro del foso de los leones. Cuando nos enfrentamos con la realidad de la existencia de Dios, es imposible permanecer en silencio. Su decreto, por consiguiente, glorifica

al Dios viviente. *La sexta oración del libro de Daniel* nos recuerda la oración de Nabucodonosor del capítulo 4, a través de sus similitudes de estilo, términos y contenido. La oración, además, se centra en Dios y en su reino eterno. Pero Darío tiene una comprensión más profunda del Dios hebreo que Nabucodonosor, como vemos cuando confiesa a Dios como el “Dios viviente”, el Creador y Salvador. Sus primeras palabras lo describen como el eterno “Dios viviente”, que “permanece por todos los siglos” y cuyo “reino no será jamás destruido” como los reinos terrenales (vers. 26).

La oración del rey persa se cimienta en el tema de la vida. A través de la oración nos volvemos más conscientes de la vida auténtica que perdura y de que la felicidad es más que un espejismo. La oración es un acto de protesta en contra del sufrimiento y de la muerte, un clamor en contra de lo inaceptable. Por medio de la oración recibimos esperanza. Orar es amar la vida, estar nuevamente unidos a la vida por medio de Dios. Esa oración es la comprensión de que sin Dios no puede existir ni sobrevivir nada. Por la mañana oramos al despertar a la vida diaria. Al mediodía oramos por el pan que nos sustenta. Y por la noche entregamos nuestras almas a su cuidado.

El tema de la vida celebrada por medio de la oración está arraigado en el evento bíblico de la Creación. La vida se relaciona con Dios porque él es su Fuente, el Creador de todo lo que existe. Aquí es donde la oración bíblica difiere de la oración pagana. Los paganos oran a lo que ellos han hecho. Los que creen en la Biblia oran a aquel que los hizo. Es por eso que la oración trata acerca de lo invisible. Cualquier representación de Dios es artificial y, por lo tanto, falsifica la oración. Entonces, la gente percibe todo lo del universo como “señales y maravillas” (vers. 27). El sol y las estrellas, las montañas y el mar, el hombre y la mujer, no surgieron por iniciativa propia ni por casualidad. Todo fue resultado de la creación intencional. Y todo es un milagro, una señal del Dios invisible. El acto de orar tiene sus raíces en el acontecimiento de la Creación. Es la fe en que Dios tiene poder de transformar la miseria en gozo, la muerte en vida, la nada en algo.

Solo en este contexto la salvación puede intervenir como vemos en la tercera declaración de la oración: “Él salva y libra” (vers. 27). Creer en la salvación implica creer en la Creación, y creer en la Creación exige creer en el Dios viviente. Porque solo el Creador que aún vive tiene el poder de

cambiar la muerte en vida. La oración es más que una experiencia reconfortante y subjetiva. Aspira a un cambio de dimensiones cósmicas. Más que una experiencia trascendental de armonía y de paz, es una protesta existencial por un mundo mejor. Cuando oramos por nuestro pan de cada día, por los enfermos y hasta por la paz mundial, la búsqueda siempre es la misma. El cumplimiento final de la oración es la salvación, la venida del Reino de Dios. Los antiguos rabinos solían decir que “una oración en la que no se hace ninguna mención al Reino de Dios, no es una oración”.⁷ Por eso, el resultado último de la oración es la resurrección. Las tres ideas contenidas en la oración de Darío (el “Dios viviente”, el Dios Creador, y el Dios que salva) convergen en el evento de la resurrección: “él ha librado a Daniel del poder de los leones” (vers. 27).

Los tres temas de la vida, la creación y la salvación ya estaban presentes en la experiencia de Daniel. Al sobrevivir a los leones y salir del foso ileso, como los tres hebreos del capítulo 3, Daniel es considerado como resucitado de los muertos. En el Nuevo Testamento, la Epístola a los Hebreos recuerda ambas historias y las interpreta a la luz de la resurrección (Heb. 11: 33, 34). La tradición bíblica, especialmente los Salmos, a menudo utiliza al león para simbolizar el poder de la muerte (Sal. 22: 13, 21; 57: 4-6; 91: 9-13). Las imágenes cristianas también han conservado esta historia como símbolo de la victoria sobre la muerte. Los creyentes han representado la escena de Daniel salvado del foso de los leones en sarcófagos, como recordativo, en la muerte, del milagro de la resurrección.⁸ Desde una perspectiva cristiana, la historia de Daniel presenta muchas similitudes con la historia de Jesús, una característica ya reconocida por los primeros cristianos, para quienes el libro de Daniel se transformó en una fuente de constante inspiración.⁹ Al igual que Daniel, Jesús fue la víctima de una conspiración por parte de altos funcionarios celosos de su influencia. Como en la historia de Daniel, las fuerzas del mal manipularon a la autoridad reinante e invocaron una razón política para justificar la sentencia. En ambos casos, la víctima era inocente, y los intentos por salvarla fueron en vano. Y, en ambos casos, la resurrección ocurre desde una tumba sellada.

Daniel sale de entre los muertos más grande que antes. Está libre. El Dios condenado a ser adorado en oculto, considerado una mera deidad tribal, es ahora Dios del universo (Dan. 6: 26, 27). Todo cambia radicalmente. La victoria de Daniel es rotunda. Les advierte a los oportunistas

que se rebajan a los dioses del éxito, y alienta a los pocos raros que aún escogen el riesgo de la fe.

V. El éxito de Daniel

El final de la historia menciona el éxito de Daniel en paralelo con el éxito de los tres hebreos en el capítulo 3. Pero, allí donde la prosperidad de los tres hebreos provino del rey (Dan. 3: 30), la prosperidad de Daniel sigue siendo independiente de la clemencia real y continúa progresando a lo largo del reinado de Ciro. El capítulo culmina con una nota de esperanza que trasciende la felicidad personal del profeta y el milagro en sí mismo. La mención de “Ciro el persa” (vers. 28) ya insinúa el fin del exilio como el cumplimiento de las profecías relacionadas con la restauración de Israel.

En el libro de Daniel, el nombre “Ciro” de hecho es un punto de referencia. “Ciro” marca la conclusión del primer capítulo, pero también aparece cerca del final de todo el libro (Dan. 10: 1). Ahora emerge en la conclusión de la primera parte del libro de Daniel. Las dos partes, por consiguiente, están claramente bosquejadas por su aparición.

La primera parte es la historia de Daniel: de su vida, de sus duras pruebas y de su éxito. Los sueños proféticos de esta sección, en su mayor parte, se limitan a las vidas de las personas involucradas. No obstante, en la segunda parte dejamos la escena contemporánea por el “futuro distante” (Dan. 8: 26; 12: 4, 9). Ambas partes están relacionadas entre sí. Cada una confirma la otra. Presenciar el cumplimiento de las profecías pasadas nos anima a creer en la autenticidad y en el oportuno cumplimiento de las profecías futuras. El milagro encontrado en la vida diaria es la señal de otra realidad: “Su reino no será jamás destruido” (Dan. 6: 26; 4: 34). La experiencia de Dios en la vida diaria alimenta el sueño de aún otro reino. Este es el propósito detrás de la intervención divina: fortalecer la fe y la esperanza, y encender nuestro anhelo por un mundo nuevo.

La primera parte del libro ha preparado el camino para la segunda parte.

ESTRUCTURA DE DANIEL 6

(comparar con el capítulo 3)

A: El éxito de Daniel (vers. 1-3)

B: La acusación de los sátrapas (vers. 4-13)

C: Los leones (vers. 14-24)

- Diálogo
- Daniel arrojado al foso
- Diálogo
- Daniel salvado del foso

B₁: La venganza (vers. 25-27)

A₁: El éxito de Daniel (vers. 28)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Ver también Herodoto 3. 89.
2. Diodoro de Sicilia 17. 30.
3. Abraham J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (Nueva York, 1951), p. 79.
4. Herodoto 1. 195.
5. Herodoto 3. 119.
6. *Antigüedades* 10.
7. Talmud Babilónico *Berakoth* 40b.
8. M. Delcor, *Le livre de Daniel* (Paris, 1971), pp. 138, 139.
9. Aphrahat, *Demonstrations in Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids, 1989), t. 13, p. 399.

CUATRO BESTIAS Y UN HIJO DE HOMBRE

AHORA ESTAMOS en la mitad del libro de Daniel. Los comentaristas han llamado al séptimo capítulo el “corazón”,¹ el “auténtico centro”² del libro de Daniel. Es el eje central que inicia la segunda parte del libro. De ahora en adelante, la historia no asume más la forma de los acontecimientos reales. En cambio, la percibimos débilmente desde lejos, a través de un sueño o una visión. El estilo cambia de lo concreto a lo simbólico. Encontramos animales raros y números confusos, un género calificado como “apocalíptico”. Para marcar la transición, el autor interrumpe el flujo cronológico de los acontecimientos.

El capítulo 7 nos trae de regreso al tiempo de Belsasar, cuando Nabonido aún estaba en Tema (553 a.E.C.).³ Además, es el año de la victoria de Ciro sobre el rey de los medos, Astiages.

A pesar de su oscuridad, el capítulo 7 tiene una cantidad de temas familiares tomados de los capítulos anteriores, especialmente del capítulo 2. De hecho, las dos visiones siguen un desarrollo paralelo. Cubren el mismo período de tiempo, desde Babilonia hasta el fin de la historia humana, y evocan los mismos cuatro reinos representados simbólicamente por los metales del capítulo 2 y las bestias del capítulo 7. Ese paralelismo es más que un factor unificador; es la clave de nuestro método de interpretación. Debemos leer el capítulo 7 a la luz del capítulo 2.

No obstante, las dos visiones siguen siendo distintas. En el capítulo 2 Nabucodonosor recibió la visión. Aquí, un sueño visita al mismo Daniel. La conexión entre el contenido del sueño y su comunicación es más directa, pues ya se la ve implícita en un juego de palabras: “Tuvo Daniel un sueño, y visiones de su cabeza [*resh*] mientras estaba en su lecho” (Dan. 7: 1). “Entonces puso por escrito lo más importante [*resh*] de su sueño” (Dan. 7: 1, NVI).

A través de este eco de la palabra *resh*, el autor establece una conexión directa entre lo que ha sido revelado y lo que ha sido registrado. En otras palabras, no se nos permite ningún margen para adornos. Lo que Dios reveló es lo que el autor narrará; ni más ni menos. Y, porque Dios lo presentó, debiéramos tomarlo en serio.

Desde el comienzo, la visión funciona en un ámbito universal. Es agitada desde el agua y está encuadrada por los cuatro vientos de la tierra (vers. 2). La mención del agua nos envía de regreso al tiempo de la Creación (Gén. 1: 1), y los cuatro vientos de la tierra personifican los cuatro rincones de la tierra (Zac. 6: 5, 6). La profecía de Daniel incumbe a todo el mundo.

Podemos partir la visión en tres escenas sucesivas, cada una introducida por la misma expresión: “Miraba yo en mi visión de noche” (Dan. 7: 2, 7, 13). La interjección “y he aquí”, *waaru* (vers. 2, 5, 7, 13) o *waalu* (vers. 8) divide cada escena en cuatro subpartes.

I. El león, el oso y el leopardo

En realidad, las bestias de la visión solo se asemejan remotamente a los animales con los que generalmente las comparamos: “La primera [bestia] era como” (vers. 4-6). La escena es casi surrealista, un *collage* incoherente de elementos familiares. De cualquier modo, presenta todas las características de una pesadilla.

Pero, en el contexto histórico del tiempo, la mención de esos animales trae aparejado un gran significado. En la tradición babilónica, los animales simbolizan próximos acontecimientos históricos. Pero, en la tradición bíblica, esos tipos híbridos violan el principio de la creación de que cada animal es “según su especie” (Gén. 1) al igual que la ley levítica: “No harás ayuntar tu ganado con animales de otra especie” (Lev. 19: 19). Por lo tanto, los animales representan fuerzas malignas o diabólicas.

1. El león

El león alado corresponde al primer metal de la estatua de Daniel 2 y representa a Babilonia. No es necesario desenterrar las tradiciones mitológicas y astrológicas a fin de justificar su relación con Babilonia. Las fuentes bíblicas, al igual que las esculturas babilónicas, bastarán. De hecho, el arte babilónico a menudo pinta leones alados, como vemos, por ejemplo, en las paredes de azulejos vidriados de varios museos. Una gran cantidad de leones alados decoraba la ruta principal hacia Babilonia. Es interesante notar que la Escritura representa al mismo Nabucodonosor con la doble imagen del león y el águila (Jer. 49: 19, 22).

Pero la metáfora del león alado no se queda ahí, pues equipara la fuerza del león (Prov. 30: 30) con la velocidad del águila (2 Sam. 1: 23). Se vuelve casi invencible. Este reino es el mejor, al igual que el primer reino del capítulo 2 descrito como la “cabeza” y el “rey de reyes”. En cuanto a que le fueron arrancadas las alas, nos recuerda a las ramas del gran árbol del capítulo 4 que fueron cortadas. La bestia, entonces, es levantada del suelo y se la obliga a pararse sobre sus patas traseras, como un hombre. En el libro de Daniel, las características humanas interpretan la dimensión religiosa (ver nuestro comentario sobre “el barro” en el capítulo 2). En una alusión a la recuperación y la conversión de Nabucodonosor, este recibe el corazón de un hombre. La posición vertical simboliza al rey, que ahora es capaz de ser movido por Dios, ya que las fuerzas que tiran abajo a la bestia en cuatro patas han sido momentáneamente vencidas. Esta conversión de un rey pagano al Dios de Israel, aún fresca en la memoria de Daniel unos diez años atrás, es extraordinaria y, por consiguiente, merece una mención especial. El misterio del león alado, entonces, es fácil de resolver: representa a Babilonia. Pero los vientos de cambio extraen aún a otro monstruo.

2. El oso

Desde este reino en adelante, las bestias no reflejan los contextos histórico y cultural de cada reino, sino más bien una función de su psicología. Si buscamos en manuales del horóscopo o mitos antiguos, estos no nos ayudarán a comprender las imágenes. La Biblia describía al oso por su crueldad (2 Sam. 17: 8; Prov. 28: 15; Amós 5: 19). El pasaje paralelo de Daniel 2

identifica al oso con los medos y los persas, una conclusión confirmada por la extraña postura del oso: “se alzaba de un costado más que del otro” (Dan. 7: 5). La criatura, evidentemente, no está parada sobre sus patas traseras, porque posteriormente se le dice: “Levántate, devora”. Lo más probable es que el oso haya levantado uno de sus costados, el derecho o el izquierdo, presentando una parte de su cuerpo más alta que la otra y listo para atacar. Es un “desequilibrio” ya insinuado por la forma *haphel* del arameo “alzado”. La imagen del “costado”, símbolo bíblico de agresividad (ver Eze. 34: 21, que describe la agresividad de la oveja que empuja “con el costado y con el hombro”), hace referencia a la crueldad de la criatura. En el capítulo 8 hay dos cuernos, uno más grande que el otro, (vers. 3), que representan el poder de los medos y los persas. Un oso alzado “de un costado más que del otro”, entonces, representa una dualidad de poderes, uno más fuerte que el otro.

La historia confirma el cuadro profético. Alrededor de 650 a.E.C., los persas eran vasallos de los medos, aunque tenían autonomía y dirigían sus propios asuntos gubernamentales. En la década de 550, Ciro, hijo del rey persa Cambises I, pero también nieto por parte de su madre del rey medo Astiages, ascendió al trono persa. Inmediatamente intentó un golpe político, y derrocó al gobierno, llegando a ser el único gobernador de todo el reino. La gran bestia política da vueltas a su alrededor, dándole supremacía a los persas, que una vez fueron inferiores. El libro de Ester, en el que la expresión tradicional “medos y persas” llega a ser “Persia y [...] Media” (Est. 1: 3), confirma aún más el incremento de la supremacía persa.

Otra característica de la bestia es que lleva tres costillas en su boca. Un pasaje similar de Amós menciona tres pedazos de carne y huesos recuperados de la boca del león como los únicos restos de su comida (Amós 3: 12). Es otra forma de sugerir la voracidad de la bestia. El carácter carnívoro de la comida (“tres costillas”, o costados) se hace eco de la postura agresiva del oso (“de un costado”). El pasaje luego concluye: “Levántate, devora mucha carne”, un pasaje muchas veces entendido como alusivo a las tres conquistas principales de los persas: Lidia, Babilonia y Egipto. Pero, si estas tres conquistas solo son los restos, ¡cuánto más devoró el poder de conquista de Ciro, en realidad! Un libro de texto universitario declara:

“El Imperio Persa había sido creado en una sola generación por Ciro el Grande. En 559 a.E.C., llegó al trono de Persia, luego a un pequeño

reino al este del valle inferior mesopotámico; unificó Persia bajo su gobierno; hizo una alianza con Babilonia; y condujo una exitosa rebelión hacia el norte contra los medos, que eran los señores feudales de Persia [...] En años subsiguientes expandió su imperio en todas direcciones, y en el proceso venció a Croesus y ocupó Lidia”.⁴

Las fuentes más antiguas de la tradición judía ya reconocen, no sin humor, que el oso representa a los persas: “Los persas comen y beben como el oso, tienen pelos como el oso, están agitados como el oso”.⁵ Otro pasaje talmúdico se refiere al ángel guardián persa como al “oso de Daniel”.⁶

3. El leopardo

El leopardo corresponde al tercer reino de la estatua y representa a Grecia. La adición de cuatro alas intensifica la velocidad ya característica del leopardo (Hab. 1: 8). Asimismo, las cuatro cabezas multiplican la idea de dominación. Como ya hemos visto, el número cuatro simboliza la totalidad y la universalidad. Por lo tanto, este reino se caracteriza por la rapidez y la universalidad de sus conquistas: “[...] Y le fue dado dominio” (Dan. 7: 6). El tercer reino es el único al que específicamente se le ofrece el dominio. Sus predecesores nunca recibieron un poder así como regalo. El león consigue “corazón de hombre” (vers. 4); el oso recibe “mucho carne” (vers. 5); pero solo al leopardo se le otorga el dominio (“autoridad para gobernar”, vers. 6, NVI). Por supuesto, cada bestia adquiere cierta clase de dominio: el león con un corazón de hombre recibe la supremacía de la humanidad sobre las bestias, al igual que Adán, a quien Dios le ordenó “señoread [...] en todas las bestias” (Gén. 1: 28; Jer. 27: 5-7). El dominio del oso se extiende sobre el mundo espacial y material, pero sigue limitado a un montón de “carne”. Pero, para el leopardo, el dominio es completo. Pasamos de “mucho” (traducción literal del arameo *sagí*, en la NVI “hartarse”) a “toda la tierra” (Dan. 2: 39). El dominio del leopardo abarca mucho más que la mera conquista geográfica. También se extiende al ámbito cultural. Y, de hecho, el pensamiento griego se ha infiltrado en todos lados y constituye la columna vertebral del pensamiento occidental actual.

Es interesante notar que el dominio no es innato, sino algo otorgado por Dios. El verbo “dar” (vers. 4, 6) también describe el juicio de Dios (ver cap. 1). La idea de que Dios participa de las contorsiones de la historia

empapadas de sangre puede parecer impactante. Sin embargo, no debíamos confundir la concesión del poder con su administración. El poder está en las manos de Dios. Al otorgárselo a los seres humanos, coloca esa responsabilidad sobre ellos. El resultado es la actividad exclusiva de la persona, ya sea buena o mala. Es otra lección de humildad para los poderosos, por si acaso se imaginan que el poder que tienen surgió de sus propios esfuerzos. La Escritura nos recuerda su fuente y nuestra responsabilidad de administrarlo con cuidado. Y, puesto que Dios un día reclamará el poder, se nos permite tener esperanza. El Dios que comenzó la historia también la terminará.

II. La otra bestia

En paralelo con el cuarto metal de la estatua de Daniel 2, esta cuarta bestia representa a Roma. Como en el capítulo 2, sus atributos son triples: “espantosa y terrible y en gran manera fuerte” (vers. 7). Ya en el capítulo 2 el hierro habría de “desmenuza[r]”, “rompe[r]” y “quebrantar” todo (Dan. 2: 40). Aquí, en el capítulo 7, “devora”, “trilla” y “despedaza” (Dan. 7: 23). Significativamente, esta bestia terrible tiene dientes de hierro (vers. 7). Al igual que el cuarto reino de la estatua, difiere de los demás híbridos que la preceden. El cuarto reino de la estatua no era todo de metal sino que en parte era de barro. La bestia se distingue por tener un cuerno con un rostro humano (vers. 8).

1. Los diez cuernos

Los diez cuernos representan reinos que surgen del cuarto reino simbolizado por la bestia (vers. 24). Al igual que en el sueño de la estatua, el cuarto reino termina dividiéndose.

La historia confirma esto. En la última mitad del siglo IV E.C., las tribus germánicas siguieron la iniciativa de los hunos e invadieron el entonces decadente Imperio Romano, estableciéndose sobre sus ruinas “cercañas a diez reinos”.⁷ La lista de los reinos varía, pero la mayoría de los historiadores optaría por “los francos, los burgundios, los alamanes [o hunos], los vándalos, los suevos, los visigodos, los sajones, los ostrogodos, los lombardos y los hérulos”.⁸

El problema realmente no es lo que los diez reinos representan exactamente. Debemos considerar el número 10, en Daniel, como alusión sim-

bólica a un número más allá del cual es imposible contar (comparar con Gén. 18). La décima parte también representa la parte más pequeña (Isa. 6: 13; Lev. 27: 30), así el reino no podría estar más dividido de lo que ya está. En el sueño de la estatua del capítulo 2, este período de división sobresale especialmente, dado que surge de una era de unidad y paz.

En realidad, en el análisis final, los reinos no tienen relevancia. El profeta no está interesado en ellos, sino más bien en el singular cuerno pequeño que está en medio.

2. El cuerno pequeño

Este cuerno pequeño con rostro humano (Dan. 7: 20) nos intriga enormemente. En realidad, presenta el punto culminante del capítulo y se convierte en la única preocupación de Daniel (vers. 8, 24, 25). El cuerno pequeño es el último y el mayor poder, y abarca todo lo que pasó anteriormente. El profeta lo describe en detalle, permitiéndonos finalmente reconocer su rostro, el tiempo de su venida y la naturaleza de sus acciones.

Su aspecto. El elemento humano del cuerno pequeño lo hace distinto de todos los demás poderes animales del capítulo. De igual manera, el elemento del barro del cuarto reino de la estatua se distinguía de sus predecesores metálicos. En la tradición bíblica, las características humanas, por lo descrito por el rostro humano y el barro de alfarero, tienen una connotación religiosa (ver capítulo 2 de nuestro comentario). El cuerno pequeño, entonces, encarna un poder político, pero con las reconfortantes características del rostro humano completo, con boca y ojos siempre dispuestos a dar testimonio del aspecto religioso de las cosas. Aquí reconocemos el cuarto poder de Daniel 2 con su doble naturaleza política y religiosa.

Su tiempo. El cuerpo pequeño aparece cronológicamente después de los diez cuernos, provocando en el proceso la caída de tres de ellos. La historia nos cuenta que originalmente pertenecieron a la rama aria del cristianismo y que estaban en conflicto perpetuo con el cuerpo principal de la iglesia, amenazando su supremacía, especialmente puesto que algunos de ellos (los visigodos, los vándalos y los ostrogodos) se habían mudado a Italia y regiones vecinas. Los gobernadores católicos de la región consideraban que era un deber sagrado eliminar sus influencias heréticas. Clodoveo,

rey de los francos (481-511), también conocido como “el nuevo Constantino”, se convirtió al cristianismo (496?-506?). Apenas había salido de las aguas bautismales cuando tomó la ofensiva contra los visigodos de Vouille, cerca de Poitiers (508), diezmandolos. Justiniano, gobernador del Imperio Romano de Oriente (527-565), proclamó al papa “gobernador de todos los santos sacerdotes de Dios” y le declaró la guerra a los arios. Las fuerzas católicas aplastaron a los vándalos del norte de África en la batalla de Tricamaro en 534 y persiguieron a los ostrogodos, echándolos de Roma en 538. La península italiana ahora estaba libre de vestigios arios, y el cristianismo católico ahora podía alcanzar su plenitud tanto en el ámbito religioso como en el político.

La proporción de tres de diez también es simbólica. En la aritmética bíblica, la medida de tres décimos aparecía tradicionalmente en el contexto de las ofrendas (Lev. 14: 10; Núm. 15: 9; 28: 12, 20, 28; 29: 3, etc.). Puesto que la ofrenda sería separada en tres partes (Núm. 15: 6, 7; 28: 14, etc.), la ración de tres décimos se redondeaba a un tercio a fin de evitar decimales complicados. Tres décimos, por lo tanto, serían equivalentes a un tercio. El lenguaje bíblico simbólico emplea el concepto de un tercio para sugerir la perspectiva de la destrucción total o de la victoria total (Eze. 5: 2; Zac. 13: 8; Apoc. 8: 9; 9: 18; 12: 4). En otras palabras, más allá de la destrucción de los tres reinos, la visión está haciendo referencia a la destrucción total de todos los diez reinos.

Sus acciones. El cuerno pequeño dirige sus ataques contra Dios y su pueblo. De hecho, están relacionados entre sí, como lo sugiere el paralelismo alterno que los describe (Dan. 7: 25):

A: Hablará contra el Altísimo (contra Dios)

B: y oprimirá a sus santos (contra su pueblo)

A₁: y tratará de cambiar los tiempos y las leyes establecidas (contra Dios)

B₁: Los santos les serán entregados por tiempo, tiempos y medio tiempo (contra su pueblo).

Contra Dios. El primer ataque del cuerno pequeño es verbal (vers. 8, 20, 25): “tenía [...] una boca que hablaba grandes cosas”. El término arameo *rabreban* proviene de la raíz *rab* (grande, elevado) y transmite la idea de presunción y orgullo. El espíritu de Babel se ha reencarnado en este poder incipiente cuyo objetivo es usurpar a Dios.

Pero la arrogancia del cuerno pequeño va más allá de las palabras (A). También procura reemplazar a Dios en el ámbito de la historia (A₁). En su primera oración (Dan. 2: 21), Daniel se refiere a Dios como el que “muda los tiempos y las edades”, una expresión que explica inmediatamente: “Quita reyes, y pone reyes”. Las dos cláusulas están relacionadas. El capítulo 7 asocia la misma palabra para “tiempo” con la posesión del reino: “llegó el tiempo” (Dan. 7: 22), dando a entender el hecho de que Dios determina el tiempo.

Contra el pueblo de Dios. Ahora el cuerno pequeño se vuelve contra los “santos”, en una oleada de venganza criminal. De paso, ellos no tienen nada que ver con las aureolas y las arpas. En el libro de Daniel, los “santos” son los que pertenecen a otro reino (Dan. 4: 17; 7: 18, 22). Al ser extranjeros, son más vulnerables a la persecución. De hecho, en lo que respecta al libro, “santos” es sinónimo de “perseguido” (Dan. 7: 21; 8: 24). Puesto que tienen sus raíces en la ciudad celestial de Dios, los “santos” representan una amenaza para los constructores de la “ciudad de dios” terrenal y arrojan dudas sobre sus intentos de reemplazar a Dios mismo. Las inquisiciones, los pogromos y las cámaras de gas son los juegos mortales de seres humanos que juegan a ser Dios. La persecución es el corolario fatal de la usurpación humana de Dios.

Pero la persecución de los santos no permanece en la abstracción. Nuestro texto indica su duración en el tiempo: ha de durar “tiempo, y tiempos, y medio tiempo”, es decir, tres años y medio. Nuestra interpretación se basa en varios elementos:

1. Un pasaje anterior ha usado la misma palabra para “tiempo” (*idan*) en el sentido de años (Dan. 4: 16, 23, 25).
2. El arameo entiende la forma plural indefinida “tiempos” (Dan. 7: 25) como un plural de dualidad (es decir, dos tiempos); sumando así un período de tres años y medio, es decir 1.260 días (el año judío, al igual que el año babilónico, sigue el calendario lunar y consta de 360 días).
3. La misma expresión aparece en Daniel 12: 7 en relación con conceptos similares de tiempo (1.290 días y 1.335 días), y todos ellos hacen la cuenta regresiva desde el fin del tiempo (Dan. 12: 7, 9, 11, 12).
4. El libro de Apocalipsis (Apoc. 11: 2, 3; 12: 6; 13: 5), más adelante, establece nuestro método de cálculo. Utiliza la misma fórmula, “tiempo,

y tiempos y medio tiempo”, en relación con el evento de la persecución, convirtiéndolo en 1.260 días (Apoc. 11: 3; 12: 6), o en 42 meses (Apoc. 11: 2; 13: 5).

Una vez situados en el tiempo, el período asume una relevancia histórica. Si empleamos la información anterior, podemos ubicarlo cronológicamente. Sin embargo, existe una diferencia contextual entre el “tiempos” del capítulo 4 y el “tiempos” del capítulo 7. En el capítulo 4, el contexto era histórico, mientras que en el capítulo 7 nos hallamos en un contexto profético. Este último utiliza un lenguaje simbólico que no debiera ser tomado literalmente. En el lenguaje profético de la Biblia, un día simboliza un año. Existen evidencias para ese uso que aparecen en el libro de Ezequiel, un profeta contemporáneo de Daniel y también en el exilio (Eze. 4: 6). Hay rastros de esto presentes en el libro de Daniel (ver comentario sobre Daniel 9). De esta manera, concluimos que la expresión: “tiempo, y tiempos y medio tiempo” significa 1.260 días proféticos, es decir, 1.260 años.

Un estudio de la cronología profética nos lleva al año 538 E.C. Italia se deshizo totalmente de los arios, especialmente los ostrogodos. La iglesia cristiana establece sus cimientos sobre lo que el teólogo Yves Congar define como la “base de una visión jerárquica descendente, y finalmente una teocracia de poder”.¹⁰ Gregorio Magno (590-604) se convierte, según Jules Isaac, en el “primer papa que acumula funciones religiosas y políticas”.¹¹ De ahora en adelante, la iglesia ya no tiene más adversarios y está libre para hacer lo que le plazca. La historia de la iglesia medieval deja, en su estela, el sangriento rastro de las Cruzadas, de la Inquisición, de las masacres del Día de San Bartolomé, y de la Guerra de los Treinta Años. Miles de víctimas —protestantes, hugonotes, judíos y hasta católicos— prefirieron derramar su sangre antes que someterse sin pensar a la institución político-religiosa. Durante un tiempo, esa opresión parecía justificada. Después de todo, como herejes, sus víctimas estaban destinadas al infierno de todos modos. Sin embargo, pocos siglos antes, el gran Hillel había dicho que “incluso cuando el opresor tenga razón, Dios siempre está del lado de la víctima”. Pero el opresor nunca tiene razón. Su violencia no es más que un síntoma de su propia incertidumbre, de su propio fracaso. De todos modos, cualesquiera que sean las identidades de las víctimas, los justos aludidos por el profeta como los “santos” siempre están entre ellas.

Si el período de persecución comienza en el año 538, debería culminar 1.260 años más tarde en 1798 (1.260 más 538). Ese año sería el levantamiento de los jesuitas, el surgimiento de los enciclopedistas (filósofos de la duda) y de la Revolución Francesa, con su grito de furia en contra de la autoridad religiosa. La Revolución Francesa confrontaría a la iglesia con una sociedad atea que solo tiene un dios: la razón.

Pero, lo que es aún más importante, en 1798 el ejército francés, bajo el oficial al mando, general Berthier, invadiría Roma, capturaría al papa y lo deportaría. El general Bonaparte tuvo intenciones de erradicar la autoridad papal y eclesiástica. Irónicamente, fue Francia, la “hermana mayor de la Iglesia”, la que originalmente había establecido al papado como poder político. Ahora la nación despojaría al papa de sus prerrogativas.¹²

Su identidad. El cuerno pequeño se ha convertido en un poder político bajo la apariencia de la iglesia. En nuestra era ecuménica, esas acusaciones parecen injustas. Después de todo, la edad del oscurantismo terminó, y así también las inquisiciones y las cruzadas. La iglesia actual trabaja por la paz mundial y patrocina organizaciones humanitarias. Sacar a colación la profecía estaría fuera de lugar. Y, sin embargo, el presente no borra el pasado. El hecho es que la profecía se ha cumplido. Aunque la iglesia ya no persigue más, todavía aspira a “cambiar los tiempos y la ley”. El dogma ha aumentado la revelación bíblica, y el domingo, el primer día de la tradición, ha reemplazado al séptimo día de la revelación bíblica. El hecho de que la iglesia que Dios quería que testificara en su favor enfrente cargos de usurpación naturalmente nos sorprende. Le preocupó enormemente al mismo Daniel. “En cuanto a mí, Daniel, mis pensamientos me turbaron y mi rostro se demudó” (Dan. 7: 28; ver también vers. 15).

Nuestra interpretación del texto no es nueva. Reformadores como Lutero y autores judíos como Isaac Abarbanel ya lo habían anticipado. Generalmente, los judíos del mundo islámico veían en el cuerno pequeño a un poder que sucedía al Imperio Romano, pero que representaba a Ismael (Edom) en lugar de a la iglesia (como era el caso de Saadia Gaon, Manasseh ben Israel, Ibn Ezra, etc.). Aun autores católicos tales como el arzobispo de Salzburgo, Eberhard II (1200-1246) y el jesuita portugués Blasius Viegas (1554-1559) siguieron esa línea de interpretación, testificando, bajo un nombre falso, en contra de su propia iglesia.

Sin embargo, en el fragor de la discusión no debemos irnos al extremo de ver las características del cuerno pequeño en cada aspecto de la cristiandad católica. Es a la Iglesia Católica como una institución histórica y política lo que denuncia la profecía, no al creyente como individuo. De hecho, el mal representado por el cuerno pequeño actúa en cada religión que permite que la intolerancia, el antisemitismo y la tradición humana prevalzcan sobre el amor, el respeto y la fidelidad a la revelación divina.

Debemos evitar la mala utilización del mensaje profético. Su objetivo principal es arrojar más luz sobre los acontecimientos históricos y la actividad divina. Por lo tanto, no es una excusa para la santa ira. Asimismo, aceptar la forma mejorada de la profecía no necesariamente significa que debamos rechazar la vieja, sino que, por el contrario, debemos esperar el cumplimiento de un potencial que había pasado desapercibido o que estaba escondido. A pesar de sus estrategias políticas y de sus compromisos, la iglesia no obstante ha tenido éxito en alcanzar al mundo. El reconocimiento de la verdad de la profecía no debería llevarnos al anticatolicismo.

Por otro lado, debemos aceptar la verdad con coraje y honestidad. La sinceridad no es suficiente. Debe estar unida a la verdad: "Santifícalos en tu verdad; tu palabra es verdad" (Juan 17: 17). El buen estado físico no es suficiente para ganar la carrera. También debemos saber en qué dirección correr. El respeto y el amor van de la mano con el coraje y la honestidad.

3. El juicio

El veredicto no descansa en nuestras manos. Todos los cristianos en cierto grado son responsables del mal encarnado por el cuerno pequeño y son una parte de él. Bajo las mismas circunstancias, muchos de nosotros nos habríamos comportado de una forma verdaderamente "medieval", y habríamos participado con no menos entusiasmo en la misma política de opresión y compromiso. Por eso, el juicio está más allá del control humano. La Escritura lo describe como un acontecimiento en el tiempo y el espacio, cuyo veredicto implica el destino del cuerno pequeño y de los santos.

El juicio descrito aquí socava todos nuestros preconceptos acerca de él. Por ejemplo, no debemos esperarlo en el aquí y ahora de nuestra condición actual. Los éxitos o las desgracias que encontramos en el camino no son señales del juicio divino. Durante la Edad Media, esa creencia llevó a

la práctica de ordalías en las que los presuntos culpables soportaban el fuego o agua hirviente para probar su inocencia. La sociedad posteriormente abolió esas prácticas brutales en las que la inocencia dependía menos de la razón y la equidad que de la suerte y el fraude.

Tampoco deberíamos suponer el juicio aun en la muerte, el momento fatal que sella la dirección de nuestra alma. El juicio tampoco nos acontecerá en la resurrección.

Para Daniel, el juicio es un acontecimiento único y universal que tiene lugar en los momentos finales de la historia humana. El evento del juicio aparece en la última parte de nuestro texto y coincide con el suceso histórico de la cuarta bestia y del cuerno pequeño. El juicio aparece en la segunda parte de la visión, que comienza con la cláusula: “Después de esto miraba yo en las visiones de la noche” (Dan. 7: 7), y con la cláusula “Estuve mirando”, que introduce al cuerno pequeño (vers. 9). La estructura de la visión claramente sitúa el juicio antes del fin de la historia humana. El versículo 26 hasta parece colocarlo inmediatamente después de los 1.260 años (por consiguiente, después de 1798): “Los santos [...] serán entregados en su mano hasta tiempo, y tiempos, y medio tiempo” (vers. 25, 26).

Daniel considera que es el acontecimiento más importante de la profecía. Es significativo que la estructura *quiástica* del capítulo 7 coloque al juicio justo en el centro (ver nuestra estructura del capítulo 7). Y, puesto que el capítulo 7 está en la mitad del libro de Daniel, se deduce que el juicio está en el centro de todo el libro de Daniel. La tradición bíblica recuerda al profeta en conexión con el juicio divino. El libro de Ezequiel¹³ (Eze. 14: 14-20), el único libro del Antiguo Testamento que hace referencia a Daniel, asocia al profeta con Job y Noé, dos personajes centrales del tema del juicio de Dios,¹⁴ en un contexto de juicio (vers. 13, 17-22). Asimismo, en el Nuevo Testamento, el único pasaje que se refiere a Daniel trata del gran día del juicio (Mat. 24: 15-21, 38, 39). Finalmente, el mismo Daniel da testimonio de la importancia del juicio divino con su mismo nombre: “Daniel” significa precisamente “juicio de Dios”.

El juicio es el cumplimiento de las esperanzas y los anhelos de la humanidad. En nuestras mentes transmite las ideas de delito y castigo e inspira temor y aprehensión. No obstante, la Biblia ve al juicio desde el punto de vista del oprimido, de la víctima sufriente y, por lo tanto, lo coloca en el

contexto de la salvación y la victoria sobre el opresor y el mal. La cultura israelita ya reconocía ese hecho en el ámbito nacional. Los jueces de Israel eran héroes de guerra que aplastaban a los enemigos. La Escritura también se refirió a ellos como salvadores, *moshiah* (Juec. 3: 9, 15; 6: 36; 12: 3). Este aspecto de los dos niveles del juicio de Dios es especialmente claro en los Salmos que describen al Dios juez como salvador y vengador (Sal. 18: 47, 48; 58: 11; 94: 1-6, 22, 23; 149: 4, 7, 9; etc.). Esa descripción de Dios puede escandalizar nuestra susceptibilidad moderna. Y, sin embargo, tan solo convencer al león para que deje ir al cordero no funcionará. Para salvar al cordero, debemos vencer al león. Es por eso que el término *tsedaqa*, que significa “justicia”, y que implica el castigo del opresor, también significa “amor”, ya que libera al oprimido para que retornara a la vida.

El capítulo 7 de Daniel también explica estas dos dimensiones del juicio divino. El juicio se pronuncia en favor de “los santos del Altísimo” (vers. 22) y en contra de sus enemigos. De hecho, la visión considera el juicio ante un contexto de guerra y opresión: “Y veía yo que este cuerno hacía guerra contra los santos, y los vencía” (vers. 21).

En la explicación de la visión (vers. 26, 27), el juicio asume dos aspectos: uno negativo, en contra del cuerno pequeño, que lo vence y lo aplasta (vers. 26); y un aspecto positivo, para los santos que reciben el Reino de Dios (vers. 27). La escena del juicio está dominada por las imágenes del “trono”, del “Anciano de días” y de los “libros abiertos”.

El trono es lo primero que advierte Daniel. Desde el mismo comienzo, el contexto define la escena como distinguida, dando testimonio de la presencia de un rey. Pero el trono es diferente de los demás tronos. Para describirlo, Daniel utiliza el lenguaje de Ezequiel. En realidad, ¡es el mismo trono! Ambos tronos dan la impresión de estar en llamas (Eze. 1: 27; Dan. 7: 9, 10) y ambos están montados sobre ruedas (Eze. 1: 21; Dan. 7: 9). El profeta Ezequiel describe que el trono tenía “la semejanza de la gloria de Jehová” (Eze. 1: 28). Daniel está igualmente atemorizado, y utiliza el plural de énfasis “tronos”. El equivalente en español sería “supertrono” (comparar con Isa. 6: 1). El resto del pasaje aclara el asunto al tener sentada a no más de una persona.

La visión del trono claramente hace alusión al juicio de Dios. Evoca la sede de la justicia, y su aspecto abrasador es el símbolo bíblico de la ira,

la destrucción y el juicio (Deut. 4: 24; Sal. 18: 9-14; 21: 9, 10; 50: 3; 97: 3). En el antiguo Oriente Medio, en su conjunto y en Israel especialmente, el juicio era una función real. El rey tomaba decisiones legales cuando se sentaba en su trono. Esta imagen del rey que juzga es especialmente vívida en los Salmos cantados durante los servicios del Templo. La expresión “el Señor reina” generalmente va unida a la noción de juicio.

El Salmo 97, entre otros (Sal. 93; 99), comienza con la frase “Jehová reina”, continúa con la descripción del trono de Dios cimentado “sobre justicia y juicio”, delante del cual el fuego “abrasará a sus enemigos alrededor” (vers. 2, 3), y concluye con una referencia explícita al juicio y a la realeza de Dios: “[...] Oh Jehová, se gozaron por tus juicios. Porque tú, Jehová, eres excelso sobre toda la tierra; eres muy exaltado sobre todos los dioses” (vers. 8, 9).

La visión del trono, como parte de la escena del juicio, además revela el Reino divino. La monarquía no es nuestra idea de perfección. El pueblo no elige a Dios, y su gobierno no incluye diferentes partidos políticos. De hecho, su presencia domina todo, y él tiene el control de todo. No obstante, esa clase de gobierno era el mayor deseo de los héroes bíblicos (Sal. 139: 7-9; 33: 5; 119: 64; 104: 24; Isa. 6: 3; Núm. 14: 21; Hab. 3: 3; Rom. 14: 11; Fil. 2: 10). Todos los enemigos de Dios son exterminados. La historia ya no está más a la deriva, ya no está más en manos del destino o de los opresores. La ciudad de paz y de justicia soñada por los profetas no tuvo su origen en las negociaciones. Sus muros resuenan con el grito de la victoria completa y radical sobre el mal y la muerte.

El “Anciano de días” es una expresión extraña, que no se encuentra en ningún otro lugar de la Biblia, aunque aparecen expresiones similares en la literatura ugarítica (cananea) que menciona al gran dios *El* como el “rey, padre de años” y juez.¹⁵ La idea transmitida aquí es la eternidad del Rey-Juez, un concepto reforzado por la imagen del cabello blanco. Rodeado de multitudes de siervos que lo atienden, el Anciano de días representa al mismo Dios (comparar con Sal. 68; Heb. 12: 22). Además, él es el que asciende al gran trono para reinar y juzgar. De acuerdo con el patrón de pensamiento bíblico, su avanzada edad lo califica mejor como juez. La edad es una señal de sabiduría. Con una sonrisa, el Talmud hace referencia a este pasaje de Daniel cuando menciona que el cabello de Dios es negro cuando va a la guerra como joven y blanco cuando se sienta en la corte como un anciano.¹⁶ El Anciano de días estuvo presente al

comienzo del tiempo, como su nombre lo indica. Conoce cada acción cuando todavía no se ha desarrollado (Sal. 139: 1-4). Solo él conoce toda la historia y está en óptimas condiciones para juzgar. Su “vestido [...] blanco como la nieve” (Dan. 7: 9) representa su carácter. Es un juez que no puede ser sobornado, y su veredicto será totalmente objetivo. Al no haber participado del pecado que está por condenar, sus facultades morales de juicio no están embotadas. Solo él distingue el bien del mal, una paradoja ya enunciada en el Génesis. Cuando el hombre y la mujer pecaron, el mal se mezcló con el bien hasta tal punto que llegó a ser humanamente imposible separarlos. Cuanto más se dediquen al mal las personas, menos lo ven como tal. Solo aquel que nunca ha estado sujeto al mal puede condenarlo verdaderamente.

Los libros se abren inmediatamente después de que el Anciano de días se sienta. Es el procedimiento final del juicio. El profeta no agrega nada más. La Biblia generalmente representa a Dios como escribiendo en un contexto de juicio (ver cap. 5). La mención de los libros en la corte divina también implica juicio. Su función es registrar todas las acciones pasadas y prestar un testimonio silencioso durante el juicio (Éxo. 13: 9; 17: 14). Por eso, el profeta Malaquías habla de un “libro de memoria” (Mal. 3: 16-18). Esta perspectiva de memoria nuevamente relaciona el juicio con la salvación.

Por ejemplo, Dios recuerda a Noé (Gén. 8: 1), Abraham, Isaac, Jacob (Éxo. 32: 13), Raquel (Gén. 30: 22), Ana (1 Sam. 1: 19) e Israel (Sal. 115: 12). En los Salmos, las víctimas de la opresión claman: “Acuérdate, oh Jehová” (Sal. 25: 6; 74: 2; 89: 50; 119: 49, etc.).

Pero, la memoria de Dios también puede ocasionar castigo. Dios recuerda a Amalec (1 Sam. 15: 2), nuestras iniquidades (Sal. 79: 8; Jer. 14: 10), y a Babilonia (Apoc. 16: 19) y sus iniquidades (Apoc. 18: 5).

Asimismo, “será libertado tu pueblo, todos los que se hallen escritos en el libro” (Dan. 12: 1). No obstante, también es en los libros que Daniel presencia la ejecución del cuerno pequeño (Dan. 7: 11, 12). Sin embargo, el momento en que se abren los libros no coincide con la ejecución de la sentencia. Lo que ve Daniel en los libros es solo el veredicto, ya sea culpable o no. La sentencia viene después. Los versículos 11 y 12 anuncian el destino del cuerno pequeño, más específicamente de la cuarta bestia, portadora del cuerno pequeño. La destrucción de la cuarta bestia es total, en

contraste con la destrucción solo parcial de las otras tres bestias, siendo cada una la continuación de la anterior.

Debiéramos, entonces, leer que los versículos que anuncian la muerte de la cuarta bestia anticipan un futuro distante, mientras que interpretan los versículos que describen las muertes de las otras tres bestias como una escena retrospectiva, hacia el pasado. Los versículos 10 al 12: “[...] y los libros fueron abiertos. Yo entonces miraba [los libros abiertos] [...] miraba hasta que mataron a la bestia, y su cuerpo fue destrozado y entregado para ser quemado en el fuego. *Habían* también quitado a las otras bestias su dominio, pero les *había* sido prolongada la vida hasta cierto tiempo”.

Dios quiere que la visión del juicio sea una buena noticia. En el crepúsculo de la historia humana, el acontecimiento del juicio es el último rayo de esperanza. El juicio anuncia un nuevo mundo, un nuevo orden, una ciudad de paz y de justicia. La promesa del fin de nuestra miseria predice un nuevo amanecer.

III. Un hijo de hombre

La última etapa de la visión es la más fantástica y también la más inquietante. Montado sobre las nubes, alguien “como un hijo de hombre” (vers. 13) aparece en escena precipitadamente. Su identidad y su arribo al escenario nos tienen sumamente intrigados.

1. Su identidad

Desde el comienzo, la visión contrasta directamente al hijo de hombre con las bestias, al establecer un paralelo entre su “apariencia” (“como un hijo de hombre”) y la “apariencia” de las bestias (como león, como alas de águila, etc.). Además, la humanidad de este “hijo de hombre” (“hijo de hombre” es la expresión bíblica para alguien de naturaleza humana) repentinamente pone de relieve los atributos bestiales de los híbridos. Lo humano se opone a lo animal. Es un contraste ya señalado al comienzo del capítulo por medio de una alusión a la experiencia de Nabucodonosor (vers. 4) y en versículos posteriores acerca del cuerno pequeño (vers. 8). En el lenguaje de Daniel, este contraste presenta la diferencia esencial entre dos órdenes fundamentales: el de las bestias y el del “hijo de hombre”. Lo animal simboliza la dimensión política de los reinos terrenales, mientras

que lo humano simboliza la dimensión religiosa del Reino de los cielos, algo ya atestiguado por varios pasajes (Dan. 2: 45; 3: 25; 4: 34; 5: 5, etc.).

En el contexto del libro de Daniel, el “hijo de hombre” comparte su esencia con el Reino de Dios. Una inscripción babilónica que utiliza la palabra *Barnash* (hijo de hombre) para designar a un alto dignatario del reino, bastante similar al *Hidalgo* español, nos ayuda a entender este pasaje con más claridad.¹⁷

Además, que venga sobre las nubes claramente lo identifica con Dios, cuyo regreso la Escritura lo describe en términos similares (Isa. 19: 1; Sal. 18: 10-13). La tradición judía es unánime (Rashi, Ibn Ezra, Saadia Gaon, etc.) al reconocer a ese personaje como el Mesías Rey. El Nuevo Testamento y posteriormente la tradición cristiana han asimilado el concepto “hijo de hombre” con Jesucristo. De este pasaje los primeros cristianos derivaron su saludo de esperanza, *Maran atha*, “el Señor viene”. El verbo arameo *atha* (“viene”) aparece en nuestro pasaje para describir el arribo de este “hijo de hombre” (Dan. 7: 13).

2. Su venida

Daniel lo ve “bajando” (vers. 13, traducción literal) del cielo. La esperanza viene de otro lado, una verdad enfatizada repetidamente a lo largo de toda la Biblia. Los hombres y las mujeres no se pueden salvar a sí mismos. Necesitan a Dios, que es externo a ellos. Daniel describe el movimiento descendente del “hijo de hombre” por medio del uso de siete verbos, cuyos tiempos presentan tres etapas diferentes.

La etapa 1 ocurre durante el período contemporáneo del profeta y es presentada por un verbo en gerundio: “Y he aquí alguien como un Hijo de hombre [estaba] *viniendo* sobre las nubes del cielo” (vers. 13, traducción literal).

Durante la etapa 2, el profeta considera el pasado en relación con el gerundio de arriba y pronuncia tres verbos en el tiempo perfecto del arameo, que traducimos como un pluscuamperfecto: “Él *había venido* al Anciano de días, *había sido traído* a él, y *se le había dado* el dominio, la gloria y el reino” (vers. 13, 14, traducción literal).

Después, en la etapa 3, el profeta mira hacia el futuro en relación con el participio de la etapa 1 y pronuncia tres verbos en el tiempo imperfecto del arameo, que traducimos como futuro: “Para que todos los pueblos,

naciones y lenguas le *servieran*; su dominio es dominio eterno, que nunca *pasará*, y su reino uno que no *será* destruido” (vers. 14).

En otras palabras, entre la venida del hijo de hombre, que inaugura el reino (etapa 1), y el establecimiento real de ese reino (etapa 3), el autor inserta una escena retrospectiva que ve al “hijo de hombre” en un encuentro cercano (*qrb*, vers. 13) con el Anciano de días en ocasión del juicio. Por medio de estos movimientos hacia atrás y hacia adelante en el tiempo —presente, pasado, futuro—, el profeta indica que uno de los pasos hacia el establecimiento del Reino es un período de juicio. Este mismo “hijo de hombre” que había participado en el procedimiento del juicio reaparece para salvar a la multitud de “santos” en la inauguración de su Reino. El “hijo de hombre” tiene la última palabra acerca de quiénes serán salvos y quiénes no. Es el nexo de unión entre el juicio y el Reino. Para pasar del juicio al Reino debemos pasar por él.

Nuestra esperanza no ha sido en vano. El profeta ha divisado al “hijo de hombre” en los cielos distantes. Este vínculo entre el cielo y la tierra, soñado por el profeta Jacob mientras dormía sobre la piedra (Gén. 28: 11, 12), anunciado por los profetas, y añorado por los Salmos, la esperanza de Israel y de los cristianos, finalmente se cumple. Toda la estructura del capítulo 7 descansa sobre esta suposición. Tres veces el texto alterna de prosa a poesía, mientras la visión cambia de un lado al otro entre el cielo y la tierra.

versículos 2 al 8	en la tierra	en prosa
versículos 9 y 10	en los cielos	en poesía
versículos 11 y 12	en la tierra	en prosa
versículos 13 y 14	en los cielos	en poesía
versículos 15 al 22	en la tierra	en prosa
versículos 23 al 27	en los cielos	en poesía

El cielo y la tierra parecen responderse mutuamente por primera vez, puesto que el cielo ya no está más vacío. Finalmente tiene una voz; la voz de la victoria, de la reconciliación. Este es el corazón del libro de Daniel. El capítulo 7 es el capítulo de la esperanza, del diálogo reanudado.

Pero, a pesar de esto, Daniel se quedó “desconcertado” (NVI). Los acontecimientos siguen siendo imprecisos en el tiempo y en su contenido. Daniel se guarda el asunto para sí (vers. 28). Aún es el profeta en el exilio, que espera la redención.

ESTRUCTURA DE DANIEL 7

Prólogo: Visiones de la cabeza (vers. 1)

A. Exposición de la visión (vers. 2-14)

I. *El león, el oso y el leopardo* (vers. 2-6)

II. *La otra bestia* (vers. 7-12)

a La cuarta bestia

b Los diez cuernos

c El cuerno pequeño

El juicio

c₁ El cuerno pequeño

b₁ La bestia con diez cuernos

a₁ Las tres bestias

III. *El hijo de hombre* (vers. 13, 14)

• Viniendo

• Escena retrospectiva de juicio

• Reino de Dios

B. Explicaciones de la visión (vers. 15-27)

I. *Primera explicación* (vers. 15-18)

• Las cuatro bestias, el juicio, el reino

II. *Petición de más explicación* (vers. 19-22)

• La cuarta bestia, el juicio, el reino

III. *Explicación final* (vers. 23-27)

• La cuarta bestia, el juicio, el reino

Epílogo: Preocupación en pensamientos (vers. 28)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Norman Porteous, *Daniel: A Commentary*, 2ª ed. rev. (Londres, 1979), p. 95; ver L. F. Hartman y A. A. Di Lella, *The Book of Daniel, Anchor Bible* (Nueva York, 1977), t. 23, p. 208.
2. Lacoque, *The Book of Daniel*, p. 122.
3. Ver la inscripción de Nabonido en Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 562, 563.
4. Donald Kagan, Steven Ozment y Frank M. Turner, *The Western Heritage*, 3ª ed. (Nueva York, 1987), p. 59.
5. Talmud Babilónico *Kiddushin* 72a.
6. Talmud Babilónico *Yoma* 77a.
7. A. Alba, *Rome et le Moyen Age jusqu'en 1328* (Paris, 1964), p. 164.
8. Ver René Grousset y Emile G. Léonard, *Histoire universelle*, t. 1, Des origines à l'islam, sous la direction de G. Grousset et E. G. Léonard (Paris, 1968), p. 349; comparar con Charles A. Robinson, Jr., *Ancient History: From Prehistoric Times to the Death of Justinian* (Nueva York, 1951), pp. 658-665.
9. P. DeLuz, *Histoire des papes* (Paris, 1960), t. 1, p. 62.

10. Yves Congar, *L'Église de St Augustin à l'époque moderne* (Paris, 1970), p. 32.
11. *Genèse de l'antisémitisme* (Paris, 1956), p. 196.
12. El libro de Apocalipsis describe el mismo acontecimiento. Ve a la misma bestia de diez cuernos herida por primera vez, y luego más adelante completamente sanada (Apoc. 13: 3, 12). La historia muestra que la autoridad papal, aunque agitada por los levantamientos del siglo XVIII, fue restaurada en el siglo XIX (ver Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, pp. 414, 415).
13. La pequeña diferencia de pronunciación del nombre de Daniel (en Ezequiel, "Danel", sin la *yod*) no se percibe como argumento válido en contra de nuestra identificación. Sabemos que los masoretas agregaron la *yod* como vocal mucho después, alrededor del siglo X. Por otra parte, la tradición masorética sugiere, en el margen del texto de Ezequiel 28: 3, la lectura alternativa (*Qere*) "Daniel". Este método de doble lectura también está avalado por otros nombres. Por ejemplo, Génesis 46: 24 llama Jahzeel al hijo de Neftalí, 1 Crónicas 7: 13 lo llama Jahziel (en el texto original, con una *yod*); asimismo, el nombre del rey sirio Hazael está escrito con letra vocal *hey* en 2 Reyes 8: 8 y sin ella en 2 Reyes 8: 9 (en el texto original).
14. La visión de Ezequiel 14 está fechada el sexto año de Joaquín (Eze. 8: 1; 1: 2), es decir, trece años después de que Daniel había arribado a Babilonia, señal del juicio de Dios contra Israel (Dan. 1). Ezequiel estaba bien familiarizado con Daniel, y su alusión a él en el contexto del juicio de Dios no es accidental. La progresión de "Noé, Daniel y Job", mencionada dos veces en el pasaje (Eze. 14: 14, 20), indica los tres niveles de juicio divino, que varían de lo general a lo particular: la tierra (Noé), el pueblo de Israel (Daniel), la familia y el individuo (Job).
15. Ver I AB 1.7; citado en Lacocque, pp. 142, 143.
16. Talmud Babilónico *Hagigah* 14a.
17. A. Caquot, "Les quatres bêtes et le Fils d'Homme (Daniel 7)", en *Semítica* 17 (1967), pp. 31-71.

LA GUERRA DEL KIPPUR

DEJAMOS EL CAPÍTULO 7 con el profeta que declaraba: “En cuanto a mí, Daniel, mis pensamientos me turbaron”. El comienzo del capítulo 8 se hace eco de: “En cuanto a mí, Daniel” (ver Dan. 8: 1). El capítulo 8 es la continuación del capítulo 7. Al entrar en el capítulo 8, aún estamos preocupados y turbados por los acontecimientos del capítulo 7. La relación entre las dos visiones se insinúa más adelante por sus incidencias cronológicas. La visión del capítulo 7 sucede en el primer año del reinado de Belsasar; la del capítulo 8, en el tercer año del mismo reinado (551 a.E.C.). Este mismo modelo también aparece en las introducciones de los capítulos 9 y 10 (el primer y el tercer años del reinado de Darío). El modelo vincula las dos visiones consecutivas. Además, las dos visiones tienen varios temas en común y cubren el mismo período de tiempo hasta el fin. No obstante, las dos visiones siguen siendo diferentes en esencia. En forma, retrocedemos del arameo al hebreo; y en contenido, las cuatro bestias ahora son dos animales muy familiares que pelean el uno contra el otro hasta la muerte. Es la batalla del Kippur, de la Expiación.

La lucha concluye con un extraño ritual, cuya naturaleza preocupó a Daniel a lo largo de toda la visión. Pero la preocupación de Daniel difiere de la desgracia que les sucedió a los israelíes en 1973 durante la guerra del

Yom Kippur. Eso que ve (vers. 3-12) y oye (vers. 13, 14) va mucho más allá de los límites históricos y geográficos de Israel: la guerra del Kippur de Daniel ocurre en escala cósmica.

I. Lo que ve Daniel

La visión tiene dos partes, introducidas por la frase “Alcé los ojos y miré” (vers. 3).

1. El carnero

Como en el capítulo 7, el profeta divisa al animal cerca del agua. En el capítulo 7 era el “mar”, el Mediterráneo. Aquí, es solamente un río próximo a la ciudad de Susa, quizás hasta un canal, como lo da a entender el término hebreo *ubal* (Dan. 8: 2), que significa “conducir”. El capítulo 7 hace que la visión se extienda por todo el Mediterráneo. Aquí no va más allá de los confines del Imperio Persa. En cuanto a la ciudad de Susa, a 370 kilómetros al este de Babilonia, posteriormente llegaría a ser una de las capitales más ricas de los reyes persas, su residencia favorita, donde guardaban todos sus tesoros. La presencia de un canal ya sugiere prosperidad. En el mundo babilónico, los canales servían como base para la riqueza y la abundancia de la agricultura. Una inscripción de Nabucodonosor se refiere al canal de Babilonia llamado *Libil khigalla*, “Que traiga abundancia”. La palabra *libil* (“lo que trae”) deriva de la misma raíz de la palabra *ubal* (río, canal).¹

En este contexto de riqueza y prosperidad, Daniel divisa un carnero que carga contra el oeste, el norte y el sur; una forma colorida de sugerir la expansión de sus conquistas, que se extienden a tres rincones de la tierra y omiten el rincón de su origen, el Este. Su apetito voraz por el espacio, y con un cuerno más alto que el otro, nos recuerda al oso del capítulo 7, con su ansia por carne y con un lado más elevado que el otro. El carnero, por lo tanto, representa al reino del oso, es decir, el reino de los medos y los persas. La interpretación de la visión apoya nuestra conclusión (Dan. 8: 20).

La historia confirma la profecía. Cuatro años más tarde, en 547 a.E.C., Ciro el persa, ya habiendo conquistado Media (ver cap. 7), ahora arrasa contra Lidia, y extiende los límites de su reino hasta el Mar Egeo. En 539 a.E.C., finalmente se hizo cargo de Babilonia. Los persas, originalmente

vasallos de los medos, los vencen y, de los dos cuernos, se convierten en el más alto que “creció después” (vers. 3).

2. El macho cabrío

La visión avanza, y un macho cabrío irrumpe en la escena y embiste al carnero, que sigue de pie junto al canal, como si protegiera el acceso. Al atacar al carnero, el macho cabrío le inflige una herida moral. La visión enfatiza la velocidad del macho cabrío y sus cuatro cuernos, que nos recuerda al leopardo del capítulo 7, también definido por su velocidad y sus cuatro cabezas (Dan. 7: 6). El macho cabrío representa a los griegos, que provienen del oeste, una conclusión posteriormente corroborada por la interpretación de la visión (Dan. 8: 21).

La historia nuevamente confirma la profecía. En 490 a.E.C., los atenienses vencieron a los persas en la batalla de Maratón. Después, los ejércitos de Alejandro se abren camino a través de Arbela y aplastan al débil Darío en 331 a.E.C., despejando el camino hacia las ciudades doradas de Babilonia y Susa. Una vez conquistadas, sus tremendas riquezas caen en manos de Alejandro. “Toma aquella ciudad [Susa] y entonces no necesitas temer cambiar a Zeus por las riquezas”.² Aristógoros le había hablado a Cleómenes, rey de Esparta, acerca de Susa. Y, de hecho, la riqueza recién adquirida de Alejandro llegaba a los cincuenta mil talentos, el equivalente a varios millones de dólares. “El enemigo hereditario de Grecia había sido completamente derrotado; [...] Alejandro deliberadamente le prendió fuego al palacio de Jerjes, a fin de que el mundo pudiera comprender claramente que un régimen le había dado paso a otro”.³ Alejandro asume el título de “rey de Persia”. Pero, siempre tan ambicioso, cruza las altas montañas de Asia y desciende al Valle Hindú. En la cúspide de su gloria, a la edad de 33 años, sucumbe a la enfermedad y muere, víctima de su propia ambición. La historia cumple la visión hasta el más mínimo detalle. “[...] pero estando en su mayor fuerza, aquel gran cuerno fue quebrado”. Cuatro funcionarios de Alejandro se dividieron el reino entre ellos: “[...] y en su lugar salieron otros cuatro cuernos notables hacia los cuatro vientos del cielo” (vers. 8).

3. El cuerno pequeño

Aparece, entonces, un nuevo poder cuya apariencia y actividades nos recuerdan las del cuerno pequeño del capítulo 7.

1. Como en el capítulo 7, un “cuerno pequeño” lo representa (vers. 9).
2. Como en el capítulo 7, demuestra gran arrogancia (vers. 23) e inteligencia (vers. 23, 25).
3. Como en el capítulo 7, este poder quiere usurpar a Dios. Al igual que la Torre de Babel, el cuerno pequeño “[...] se engrandeció hasta el ejército del cielo [...]” (vers. 10). La relación entre el cuerno pequeño y la Torre de Babel recibe confirmación posterior por el uso del verbo “se engrandeció” (*gdl*), que se repite tres veces (vers. 10, 11, 25) en nuestro texto. La Biblia utiliza una palabra de la misma raíz para caracterizar a la Torre de Babel (*migdal*). El intento de usurpar a Dios se da en dos niveles.

Primero, al igual que el cuerno pequeño del capítulo 7, el del capítulo 8 asume las prerrogativas del “príncipe de los ejércitos” (vers. 11) y le quita “el continuo sacrificio” (literalmente, “sacrificio perpetuo”). Este sacrificio ardía permanentemente sobre el altar (*tamid*: “perpetuo”) y simbolizaba la fiel presencia de Dios entre su pueblo. “Esto será el holocausto continuo [...] en el cual me reuniré con vosotros, para hablaros allí. [...] Y habitaré entre los hijos de Israel, y seré su Dios. Y conocerán que yo soy Jehová su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto, para habitar en medio de ellos” (Éxo. 29: 42-46).

Además, al igual que el cuerno pequeño del capítulo 7, el del capítulo 8 desprecia la Ley: “Eché por tierra la verdad” (literalmente, “pisoteó”, vers. 12). La palabra *emeth*, traducida aquí como “verdad”, es sinónimo de “ley” (ver Sal. 43: 3; 119: 43; etc.). En hebreo, la verdad es una acción concreta de obediencia a Dios y no tiene nada que ver con nuestra concepción abstracta de la verdad. Es todo lo que sea según la ley. La palabra *emeth* deriva de la raíz *aman* (la fuente de nuestra expresión “Amén”), que significa “obedecer”, “ser fiel”, e implica una referencia a una autoridad superior. Los comentaristas judíos (Ibn Ezra, Rashi) interpretaron que el versículo significaba que “el cuerno pequeño anulará la Ley [Torá] y la observancia de los mandamientos”.⁴

4. Como en el capítulo 7, este poder también persigue a los santos (vers. 24).
5. Y, finalmente, como en el capítulo 7, el cuerno pequeño sucede al reino de bestias y permanece hasta el final como el único poder. Indudablemente, es el mismo que el hallado en el capítulo 7.

La única diferencia sería su origen. A diferencia del cuerno pequeño del capítulo 7, que surgió de una de las cuatro bestias, el cuerno pe-

queño del capítulo 8 se levanta de uno de los cuatro vientos del cielo (Dan. 8: 8). Esta expresión nos recuerda los orígenes de las cuatro bestias del capítulo 7: el mar revuelto por los cuatro vientos del cielo (Dan. 7: 2). El cuerno pequeño, entonces, ha surgido de uno de esos vientos y no de uno de los cuernos, como algunas traducciones parecen implicar. Antes que nada, normalmente el cuerno crece de la cabeza y no de otro cuerno. Además, en el libro de Daniel, cuando aparece un cuerno después de los anteriores, siempre es al precio de la caída de algunos de ellos (Dan. 7: 8; 8: 8).

Gramaticalmente hablando, la expresión hebrea traducida como “de uno de ellos” (Dan. 8: 9), en realidad, debiéramos leerla como “de una [femenino] de ellos [masculino]”, que sugiere una conexión con la expresión anterior: “los cuatro vientos [femenino] del cielo [masculino]”. En la poesía hebrea, esto se conoce como un paralelismo gramatical con las aliteraciones de *t* y *m*:

Vientos (F) del cielo (M): *ruhot hashamaim*

De una (F) de ellos (M): *ahat mehem* (vers. 8, 9).

Por medio del uso de los cuatro vientos, Daniel hace alusión a las cuatro bestias. Al mencionar que el cuerno proviene de una de los vientos, está insinuando que se origina en una de las bestias. El profeta deliberadamente no hace mención de las bestias para mantener la atención de sus lectores únicamente en el carnero y el macho cabrío.

4. La relación entre el carnero y el macho cabrío

Aún queda la pregunta de por qué la visión del capítulo 8 reemplaza el ciclo de cuatro animales con solo dos animales, y de los más insignificantes, además. Omite el primer y el cuarto reinos, ambos considerados primordiales para Daniel: Babilonia, la actual residencia de Daniel representada por la “cabeza” y el “león” (Dan. 2: 37, 38; 7: 4), y Roma, el extraño reino que tanto inquietaba a Daniel (Dan. 2: 40; 7: 7, 19). Y ¿por qué esta retirada de lo fantástico a lo familiar, de las bestias extrañas e híbridas, que representan reinos paganos, a dos animales comunes que las leyes levíticas clasifican como limpios?

Si Daniel ha decidido utilizar los dos reinos del medio como los personajes principales de su visión, es precisamente debido a su insignificancia. Su atención principal, en realidad, no está en los reinos sino en los dos animales: el carnero y el macho cabrío.

Su relación se vuelve significativa en el contexto de la fiesta judía anual más grande, Yom Kippur, el Día de la Expiación. (Lev. 16: 5). El Yom Kippur tenía como sacrificio tradicional la doble ofrenda de un carnero y un macho cabrío. Más allá de sus representaciones de los reinos medopersa y griego, los dos animales además evocan el Día de la Expiación.

La atmósfera levítica aún se define más en las acciones del cuerno pequeño, que implica el “sacrificio diario”, el “pecado” y el “santuario” (Dan. 8: 11, 12). El pasaje hasta menciona al mayor oficiante del sistema sacrificial, el sumo sacerdote. La palabra hebrea traducida como “príncipe”, o “superior” (NVI) (*sar*; vers. 11, 25), es el término técnico para el sumo sacerdote (Esd. 8: 24). En el contexto del libro de Daniel, la palabra se refiere a Miguel (Dan. 10: 5, 13, 21; 12: 1), que está vestido de lino como el sumo sacerdote que oficia durante el Día del Kippur (Lev. 16: 4).

Pero la próxima escena es más explícita aún en sus referencias al Día del Kippur.

II. Lo que oye Daniel

1. Un juicio

En esos momentos trágicos de la victoria del cuerno pequeño, la visión pasa de vistas a sonidos. Daniel oye una conversación entre dos seres divinos. Lo mismo ocurrió en la visión del capítulo 4, donde también el sonido reemplazó a la vista, y Daniel escuchó la voz de un ser, al que también se alude como “un santo” (Dan. 4: 13, 14, 23; 8: 13). Al utilizar la misma terminología del capítulo 4, Daniel sugiere un contexto de juicio similar. Esta vez, una pregunta hecha en forma de exclamación por uno de los santos precipita la decisión: “¿Hasta cuándo esta visión del perpetuo: el pecado devastador entregado, y el santuario y el ejército pisoteados? (Dan. 8: 13, traducción literal).

Casi todas las palabras citadas por este versículo aluden a las acciones anteriores del cuerno pequeño: “visión” (vers. 1); “perpetuo” (vers. 11, 12); “entregado” (vers. 12); “santuario” (vers. 11); “ejército” (vers. 10-12); “pisoteados” (vers. 10). El pasaje habla en contra de su comportamiento. La referencia a la ofrenda perpetua y a todos los temas relacionados (pecado, entregar, santuario, ley, etc.) declara el intento del cuerno pequeño de reemplazar a Dios y de este modo rodearse de terminología religiosa. La mención del

ejército y de los temas relacionados (entrega, pisotear) señala la persecución de los santos. “¿Hasta cuándo [todo esto]?” “¿Hasta cuándo?” (*ad matay*). En los Salmos, la expresión era el clamor de los oprimidos (Sal. 6: 3, 4; 13: 2; 62: 3; 74: 10; 94: 3, etc.). Y a su clamor viene el grito de esperanza.

La misma palabra que formula la pregunta —“*ad*” (hasta)— introduce la respuesta dada por un segundo santo.

—¿Hasta cuándo? —pregunta un santo (ver Dan. 8: 13).

—Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego el santuario será purificado —contestó otro (ver vers. 14).

Solo después de 2.300 tardes y mañanas se detendrá el asolamiento destructor del cuerno pequeño, una interpretación posteriormente ofrecida por el ángel Gabriel: “Pero será quebrantado, aunque no por mano humana” (vers. 25). El fin del cuerno pequeño no será el resultado de causas naturales, sino de un extraordinario acto de juicio por parte de Dios, que cierra el círculo de la historia (Dan. 2: 34; 11: 45).

Como en el capítulo 7, la conducta del cuerno pequeño es juzgada desde lo alto y luego destruida (Dan. 7: 10-12). El capítulo 8 sigue la misma estructura del capítulo 7:

Capítulo 7: bestias/reinos—cuerno pequeño—juicio

Capítulo 8: bestias/reinos—cuerno pequeño—purificación del Santuario

Según el paralelismo entre los dos capítulos, el acontecimiento descrito en el capítulo 8 como la purificación (o reconsagración) del Santuario, entonces, correspondería al día del juicio del capítulo 7. Es significativo que la Septuaginta traduzca este término con la palabra griega *katharisai* (purificar), una palabra técnica utilizada para referirse al Kippur.⁵ El gran comentarista judío Rashi también sugiere que deberíamos leer este pasaje en el contexto del Día de la Expiación.⁶

Lo que el capítulo 7 llama el día del juicio, el capítulo 8 lo califica como Día de la Expiación. En realidad, son el mismo acontecimiento. Israel experimentaba el Día de la Expiación como la actualización del último juicio.

Levítico 16 introduce la ceremonia del Kippur por medio de una alusión al juicio. El texto comienza con la muerte de los hijos de Aarón, alcanzados por el fuego divino, y con la amenaza de muerte que sigue estando como una sombra sobre el resto de Israel (vers. 1, 2), extendiéndose sobre la totalidad de la gente (vers. 33, 34). El mismo ritual es rico en connotaciones

de juicio: la separación de los dos machos cabríos, uno puro, el otro impuro; la suerte (*goral*) que los separa (vers. 8-10); la obligación de ayunar y humillar el alma (vers. 29); las múltiples aspersiones de sangre (vers. 15, 19, 27); y las abluciones (vers. 24, 26, 30, etc.).

Hasta el día de hoy, los judíos celebran el Kippur como un día de juicio o de expiación. Durante todo el año uno se puede olvidar de Dios y de la religión, y cometer delitos. Pero hasta el villano más grande, si es judío, se arrepentirá el Día de la Expiación y temblará al sonido del *shofar*, la señal del juicio divino. Los judíos identifican al Kippur con el Día del Juicio. Las oraciones recitadas en ese día son significativas:

“Debemos darle toda la santidad a este día, porque es un día de temor y temblor. En este día, su reino será establecido y su trono afirmado [...]. Por que tú eres el juez, el acusador y el testigo, el que escribe y sella. Y recordarás las cosas por largo tiempo olvidadas, y abrirás el libro de la memoria [...]. Entonces sonará el gran *shofar*, y se oirá la voz de silencio, los ángeles sujetarán con temor y temblor y exclamarán: ¡He aquí, el día del juicio!”⁷

Según una antigua tradición, el día del Kippur, “Dios, sentado en su trono para juzgar al mundo, al mismo tiempo Juez, Intercesor, Perito y Testigo, abre el Libro de Registros; este es leído, en él se encuentran todas las firmas del hombre. Se toca la gran trompeta; se oye una voz calma, pequeña; los ángeles se estremecen, diciendo: este es el día del juicio”.⁸

De hecho, la tradición judía hace que el juicio del Kippur comience el primer día del mes y, por consiguiente, del año (Rosh Hashanah). Las dos fiestas han tenido una larga relación. Cada una representa el mismo ritual (Núm. 29: 1-5, 8-11) y se escuchan los mismos sonidos del *shofar* (Lev. 25: 9; 23: 24).⁹

Los judíos han entendido que los diez días anteriores al Kippur son un tiempo de prueba durante el cual se preparan para el día del juicio. El saludo tradicional, durante ese período, es *Hatima tova*, “Que estés bien sellado”, una alusión al juicio divino que decidirá el destino de cada individuo y lo sellará.

“Para el individuo promedio, que no es totalmente corrupto ni totalmente bueno, se concederán diez días [del 1 al 10 de Tishri]; tienen hasta el Kippur para arrepentirse, en cuyo caso vivirán; de lo contrario, la muerte castigará su conducta pecaminosa”.¹⁰

2. Una creación

Según Levítico 16, esta fiesta tenía repercusiones cósmicas. El pueblo sometía “todas las iniquidades de los hijos de Israel” al juicio divino. La expresión “todos vuestros pecados” se presenta como un *leitmotiv* en Levítico 16 (vers. 21, 22, 30) y también aparece en el Salmo inspirado por esta gran fiesta (Sal. 130: 8). El Día de la Expiación es el momento cuando los pecados de *todo* Israel reciben expiación, o perdón. El perdón estaba asegurado durante el año por medio del sacrificio “perpetuo”, pero el Día de la Expiación necesitaba el respaldo de otros sacrificios. La expiación del pecado ya no era más un asunto individual. El Día de la Expiación era el único momento cuando la totalidad del pueblo de Israel y todo el espacio del Santuario eran totalmente “purificados” (Lev. 16: 17, 33, 34). Además, era el único momento en el que el sumo sacerdote podía entrar en el Lugar Santísimo del Santuario y se presentaba físicamente ante Dios (Éxo. 30: 6-10; Lev. 16: 2, 14). Y la única vez cuando el Gran Perdón de Dios se extendía más allá del perdón simple, individual. El pecado no solo era perdonado, sino también desterrado del campamento. El sumo sacerdote ahuyentaba a “Azazel”, la encarnación del pecado, hasta el desierto (vers. 21).

Pero esta ceremonia representa más que el juicio. La purificación del Santuario, en realidad, es la señal de la purificación total de toda la tierra en el Día del juicio de Dios. La teología bíblica entendía que el Santuario israelita era representativo de todo el mundo que Dios había creado. La descripción de la construcción del Santuario en Éxodo 25 al 40 es paralela a la narración de la creación del mundo en Génesis 1: 1 al 2: 4. Ambas ocurren en siete etapas y ambas terminan con la misma frase técnica: “acabó [...] la obra” (Gén. 2: 2; Éxo. 40: 33). La construcción del templo de Salomón también tiene lugar en siete etapas y termina con las mismas palabras: “terminó [...] la obra” (1 Rey. 7: 40, 51). La frase aparece solo en estos tres pasajes de la Biblia y claramente indica la relación entre el Santuario-templo y la Creación. Los Salmos también dan testimonio de esa conexión: “Edificó su santuario a manera de eminencia, como la tierra que cimentó para siempre” (ver Sal. 78: 69; comparar con 134: 3; 150: 1, 6).

En cierto sentido, el Kippur nos recuerda, también, el sábado semanal al evocar, al igual que ese día, la creación del mundo (Éxo. 20: 11;

comparar con Gén. 2: 1-3). Es significativo que de todas las fiestas descritas en el libro de Levítico, este distinga solamente a estas dos, el sábado y el Día de la Expiación, como días en que la gente “ningún trabajo har[á]”, en contraposición con hacer “ningún trabajo de siervos” (Lev. 23: 3, 28, 35, etc.).

Para el israelita, el Kippur simbolizaba la purificación del mundo, una verdadera re-creación. Por eso Daniel utiliza la expresión “tardes y mañanas” (Dan. 8: 14), una frase que se da estrictamente en el contexto de la Creación (Gén. 1: 5, 8, 13, 19, 23, 31).

La tradición judía también relacionaba la idea de Creación, al igual que la del juicio, con el día del Kippur. La antigua Midrash, al interpretar los cinco primeros versículos de la Creación, declara: “Hubo una tarde, y hubo una mañana, un día, esto significa que el Santo, Bendito sea, les dio (a Israel) un día, que no es otro que el día del Kippur”.¹¹

Las oraciones recitadas en Yom Kippur le recuerdan al creyente que el Dios que juzga también es el Creador que perdona. “Bendito eres tú, oh Señor nuestro Dios, Rey del Universo, que abre las puertas de su gracia y abre los ojos de los que esperan el perdón de quien ha creado la luz y las tinieblas, y todas las cosas”.¹²

“¿Cómo ha de estar el ser humano delante de su Creador, cuando está desnudo delante de él?”¹³

La profecía de Daniel ve, en el horizonte de la historia, un Kippur celestial descrito en términos de juicio y de Creación. El Kippur que celebraban los israelitas en el desierto no es más que una tosca versión del Kippur celestial. Los dos acontecimientos pertenecen a dos órdenes totalmente diferentes. Y, sin embargo, para comprender el Kippur divino debemos comprender el Kippur terrenal. Su mensaje espiritual nos recuerda que la historia llegará a su fin, que el Dios-juez se levantará para sellar el destino de la raza humana y le preparará un nuevo reino.

Ahora entendemos la relevancia del juicio y de la Creación durante esos momentos de la historia. De hecho, el juicio y la Creación actúan de la misma manera. El juicio elige un nuevo pueblo, destrozado por el dominio del pecado y el sufrimiento, un pueblo diferente, separado de los demás, pero también un pueblo perdonado. La Creación forma un mundo nuevo, desatado de la sombra de la muerte, un planeta purificado. En este contexto, el juicio es sinónimo de Creación, y ambos implican una

separación radical.¹⁴ El Kippur es simultáneamente la conciencia del juicio divino y la esperanza de la re-creación.

Por otro lado, la conciencia del juicio de Dios nos invita al arrepentimiento. El Yom Kippur era el día para que el israelita afligiera su alma (Lev. 16: 29, 31), el día para asumir la responsabilidad de sus actos. Dios formó sus entrañas y pesa todos sus actos (Sal. 139). Pero creer en el juicio divino no supone una actitud de profunda tristeza por parte de alguien que refunfuña en la miseria y la pecaminosidad, y que permanentemente sufre el castigo de Dios. Al contrario, “Alégrate [...] y tome placer tu corazón en los días de tu adolescencia; y anda en los caminos de tu corazón y en la vista de tus ojos; pero sabe, que sobre todas estas cosas te juzgará Dios” (Ecl. 11: 9). El juicio no excluye el placer de la vida; más bien, lo insinúa. Nuestra conciencia del juicio brinda el marco en el que mejor podemos disfrutar de la vida.

La promesa de la re-creación también valida nuestra esperanza. Podemos esperar un cambio real. La verdadera salvación es histórica, no solo espiritual. No podemos salvarnos a nosotros mismos en nuestra condición actual. Solo Dios puede; y, para hacerlo, debe transformar el mundo, el significado esencial detrás de la fiesta del Kippur. Una antigua historia cuenta que diez rabinos, honrados y justos, fueron torturados hasta la muerte por los romanos. El libro de oraciones narra que, entonces, una voz rasgó los cielos y exclamó: “¿Es esta, entonces, la recompensa del justo?”, a lo que Dios respondió: “¡Cierra la boca! ¡O destruyo el mundo!” No existe otra solución para el problema del mal. La salvación implica la destrucción de la causa misma del sufrimiento y de la muerte. La salvación no es una experiencia mística o psicológica, es un acontecimiento de proporciones cósmicas que proviene del más allá y se sitúa en la historia.

Recordemos que el capítulo 7 ubicaba el juicio después de “tiempo, y tiempos, y medio tiempo”, es decir, después de 1798. El capítulo 8 es más explícito incluso: el reino del cuerno pequeño dura 2.300 tardes y mañanas. La expresión “tarde-mañana”, tomada de la historia de la Creación, representa un día que deberíamos entender en el sentido profético como un año (que es igual a 2.300 años). Pero, esta nueva información no sirve de mucha ayuda. Un período de tiempo sin ninguna indicación de su punto de partida podría pender de cualquier lugar de la historia. El ángel Gabriel

solamente específica que conduce al fin: “[...] Entiende, hijo de hombre, porque la visión es para el tiempo del fin” (vers. 17; ver también vers. 26).

Daniel “estaba espantado a causa de la visión”, porque “no la entendía” (*eyn mebin*, vers. 27). Dejamos el capítulo 8 con una nota de frustración, porque necesitamos más información para comprender la visión. Pero la comprensión que debemos tener no es de orden filosófico. Nuestra inteligencia no se tropieza aquí con la complejidad de una verdad abstracta, sino con el tiempo del acontecimiento predicho. El profeta entiende que esto involucra una cuestión del fin del tiempo. El libro de Daniel emplea la misma palabra, “entender” (*bin*), para la profecía de los 70 años (Dan. 9: 22) y posteriormente para la profecía de las 70 semanas.¹⁵ Lo que no entiende es exactamente cuándo en el tiempo del fin. La atención no está tanto en las repercusiones teológicas de la profecía sino en un acontecimiento que tendrá lugar en determinado momento.

Hasta que reciba una fecha de inicio, la profecía sigue siendo una abstracción y está sujeta a dudas. Para convertirse en el propósito de la esperanza, la promesa de la re-creación debe estar insertada en la cronología de la historia.

El juicio y la re-creación son las dos caras del Kippur. No es de extrañarse que el libro de Apocalipsis los mencione como dos vectores de la fe durante los últimos días. Al entrar en el ciclo de Daniel 7, justo antes de la venida del hijo de hombre —es decir, durante el Kippur celestial—, las profecías de Apocalipsis 13 y 14 mencionan un mensajero que lleva precisamente el doble mensaje del juicio y de la creación: “Temed a Dios, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado; y adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas” (Apoc. 14: 7).

Según el libro de Apocalipsis, que surge a raíz del libro de Daniel, los últimos días resonarán con una nueva adoración que abarcará ambas nociones, del juicio y de la creación. Esta adoración será más que una experiencia emocional y espiritual. Brotará de la esperanza en el juicio y la salvación divinos, y de la fe en la creación. Más aún, esta adoración dará testimonio de la misma fe de la Biblia, el libro que comienza, por supuesto, con la creación (Gén. 1; Mat. 1; Juan 1) y termina con el juicio y la salvación (Mal. 4: 2; 2 Crón. 36: 21-23; Apoc. 22: 17-21).

ESTRUCTURA DE DANIEL 8

Introducción: “A mí, Daniel”; referencia al rey.

I. Visión

Lo que ve (vers. 3-12)

1. “Miré... y he aquí”
 - el carnero (vers. 3, 4)
2. “Miré... y he aquí”
 - el macho cabrío con un cuerno (vers. 5-8)
 - los cuatro cuernos (vers. 8b)
 - cuerno pequeño (vers. 9-12)

Lo que oye (vers. 13, 14):

“Kippur” (vers. 13, 14)

II. Interpretación de la visión

1. Lo que ve: apariencia de hombre (vers. 15)
2. Lo que oye:
 - Hacer comprender la visión (vers. 16-19)
 - Carnero: medos y persas (vers. 20)
 - Macho cabrío: *Yavan* (vers. 21)
 - Cuatro cuernos: cuatro reinos (vers. 22)
 - Al final:
 - ascenso al poder (vers. 24, 25a)
 - éxito (vers. 24, 25a)
 - caída (vers. 25b)
 - Visión de las tardes y mañanas (vers. 26)

Conclusión: “Yo, Daniel”; referencia al rey; sigue sin entender (vers. 27)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Comparar con Charles Boutflower, *In and Around the Book of Daniel* (Londres, 1923); p. 217.
2. Herodoto 5. 49.
3. Robinson, p. 336.
4. *Miqraoth Gdoloith*.
5. Ver Levítico 16: 30 en la Biblia Septuaginta.
6. *Miqraoth Gdoloith*.
7. Traducción del autor del Libro de Oraciones, *Mahzor minroch hachana weyom hakippurim*, primera parte, 31.
8. “Atonement, Day of”, *The Jewish Encyclopedia* (1902).
9. Ver *Entsiklopedia Miqraoth* 3 (1965), 595; comparar con K. Hrubí, “Le Yom ha-Kippurim ou Jour de l’Expiation”, *Old Testament Studies* 10 (1965), p. 58 y sig. Note además que el Beney Israel celebra ambas fiestas como una (Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques* (1967), p. 57 y sig.

10. Talmud Babilónico, *Rosh Hashanah*, 16b.
11. Midrash Rabbah, *Genesis* 4. 10.
12. *Yotser leyom Kippur*.
13. *Mosaph leyom Kippur*.
14. Gordon J. Wenham, *Genesis 1-5, Word Biblical Commentary*, t. 1 (Waco, Tex., Word, 1987), p. 18.
15. Ver también Dan. 12: 7 y 8, que vincula el verbo “entender” con el período “tiempo, y tiempos, y medio tiempo” y “el tiempo del fin” (vers. 9, 11).

RÉQUIEM PARA UN MESÍAS

I. El Mesías de los 70 años

LAS ÚLTIMAS palabras del capítulo 8 aún resuenan en nuestros oídos mientras Daniel se encuentra perdido en total oscuridad, “no lograba comprenderla [a la visión]” (Dan. 8: 27, NVI). Tuvo que esperar trece años para recibir luz sobre el asunto. Ahora estamos en el primer año del reinado de Darío (538 a.E.C.), un año timbrado con el sello de la esperanza. Es el mismo año del encuentro de Daniel con los leones, de su rescate por parte del ángel (Dan. 6). Más allá de eso, es testigo de las primeras profecías cumplidas (capítulos 2, 7): Babilonia se rinde ante los medos y los persas. Finalmente, es el año del reinado de Ciro, cuyo corregente es Darío en Babilonia. El profeta Isaías había valorado a Ciro como a un mesías y salvador de Israel: “[...] Es mi pastor, y cumplirá todo lo que yo quiero, al decir a Jerusalén: Serás edificada; y al templo: Serás fundado. Así dice Jehová a su ungido, a Ciro, al cual tomé yo por su mano derecha [...]: Yo iré delante de ti, y enderezaré los lugares torcidos [...]; y te daré los tesoros [...] para que sepas que yo soy Jehová, el Dios de Israel, que te pongo nombre. Por amor de mi siervo Jacob, y de Israel mi escogido, te llamé por tu nombre; te puse sobrenombre, aunque no me conociste” (Isa. 44: 28-45: 4).

A medida que Daniel observa el cumplimiento, comienza a entender y quiere saber más. El último “entendía” negativo del capítulo anterior (Dan. 8: 27) ahora tiene un “entender” positivo en Daniel 9: 2: “[...] yo, Daniel, logré entender ese pasaje de las Escrituras donde el Señor le comunicó al profeta Jeremías que la desolación de Jerusalén duraría setenta años” (NVI).

La visión anterior tenía un regusto decepcionante. Por un instante Daniel podría haber concluido precipitadamente que la devastación de Jerusalén habría de durar 2.300 años. Pero, después de consultar el libro de Jeremías, se tranquiliza. El exilio no excedería los 70 años. “[...] Cuando en Babilonia se cumplan los setenta años, yo os visitaré, y despertaré sobre vosotros mi buena palabra, para haceros volver a este lugar. [...] Entonces me invocaréis, y vendréis y oraréis a mí, y yo os oiré” (Jer. 29: 10-12; comparar con 25: 11, 12).

En la conclusión de la Biblia hebrea, el libro de Crónicas reformula la profecía de Jeremías, refiriéndose esta vez directamente a Ciro. En cuanto al período de 70 años en sí, el pasaje lo considera como una referencia al año sabático (7 × 10):

“Asimismo todos los utensilios de la casa de Dios, grandes y chicos, los tesoros de la casa de Jehová [...]. Los que escaparon de la espada fueron llevados cautivos a Babilonia, y fueron siervos de él y de sus hijos, hasta que vino el reino de los persas; para que se cumpliese la palabra de Jehová por boca de Jeremías, hasta que la tierra hubo gozado de reposo [*shabbat*]; porque todo el tiempo de su asolamiento reposó, hasta que los setenta años fueron cumplidos. Mas al primer año de Ciro rey de los persas, para que se cumpliese la palabra de Jehová por boca de Jeremías, Jehová despertó el espíritu de Ciro rey de los persas, el cual hizo pregonar de palabra y también por escrito, por todo su reino, diciendo: Así dice Ciro, rey de los persas: Jehová, el Dios de los cielos [...] me ha mandado que le edifique casa en Jerusalén, que está en Judá. Quien haya entre vosotros de todo su pueblo, sea Jehová su Dios con él, y suba” (2 Crón. 36: 18-23).

Así que de los 70 años, que comenzaron en 605 a.E.C. con la destrucción de Jerusalén (Dan. 1), habían pasado 68 años y no había sucedido nada todavía. El pueblo todavía está en el exilio; y Jerusalén, en ruinas. Fortalecido por su propia experiencia con la profecía, Daniel lucha con esta última promesa. Desarrolla un renovado interés en la profecía por los acontecimientos del año anterior. Al haber sido testigo de su cumplimiento parcial, anhela más. Al ver que las 70 semanas discurren sin ninguna señal de cambio, Daniel se arroja a los pies de Dios en oración.

II. Una oración impaciente

El profeta pronuncia su oración con gran angustia y tras la máscara de la muerte. El texto menciona tres símbolos de la muerte: ayuno, cilicio y

ceniza (Dan. 9: 3). Ese ritual de arrepentimiento a menudo acompañaba la oración en los tiempos bíblicos. Al igual que los muertos, no comían y usaban solo la vestimenta más rudimentaria: una prenda áspera de lana de carnero o de pelo de camello. También, al igual que los muertos, se cubrían de cenizas. Los israelitas asumían la apariencia de la muerte cuando oraban, porque delante de Dios están tan desnudos y vulnerables como en la muerte. Como polvo, la persona llama a su Creador, la fuente de la vida. En su oración, Daniel concentra todo su ser. Digno de la oración, siente que no hay nada más importante que lo que implora. La oración más larga e importante del libro de Daniel es la séptima y última oración.

Por primera vez la oración es verdaderamente universal, puesto que involucra a todo el pueblo de Israel. Su estructura “quiástica” (A B C B₁ A₁) ya implica esta universalidad, culminando en C, su centro geométrico:

A versículo 4	invocación del Señor
B versículos 5 y 6	hemos cometido iniquidad
C versículos 7 y 8	“todo Israel”
B ₁ versículos 10 y 11	no obedecemos
A ₁ versículos 15 al 19	invocación del Señor

El pecado de Israel inunda las tierras vecinas: “[...] a causa de nuestros pecados, y por la maldad de nuestros padres, Jerusalén y tu pueblo son el oprobio de todos en derredor nuestro” (vers. 16). Asimismo, la catástrofe que recae sobre el pueblo y la ciudad de Jerusalén tiene proporciones cósmicas: “Y él ha cumplido la palabra que habló contra nosotros y contra nuestros jefes que nos gobernaron, trayendo sobre nosotros tan grande mal; pues nunca fue hecho debajo del cielo nada semejante a lo que se ha hecho contra Jerusalén” (vers. 12).

Por primera vez Daniel ora en primera persona del plural: “Hemos pecado, hemos cometido iniquidad” (vers. 5); “No hemos obedecido a tus siervos los profetas” (vers. 6); “[...] nuestros pecados, y por la maldad de nuestros padres” (vers. 16). Pero el “nosotros” del pueblo se entreteje con el “tú” de Dios.

La primera parte de la oración contrasta el sujeto “nosotros” de la rebelión (vers. 5, 6: B) con el sujeto “tú” de la fidelidad de Dios (vers. 4: A). De la misma manera, en la segunda parte, el sujeto “nosotros” de la rebelión del pueblo (vers. 10-14: B₁) se yuxtapone con el sujeto “tú” de la gracia

de Dios (vers. 15-19: A₁). Las dos partes se responden una a la otra siguiendo una estructura *quiástica* A B // B₁ A₁.

Pero es en el corazón de la oración (vers. 7-9) donde encontramos los dos elementos más estrechamente ligados, también en una estructura *quiástica* a b c b₁ a₁.

- a contra ti (vers. 7)
- b nuestra la confusión de rostro (vers. 7)
- c todo Israel (vers. 7)
- b₁ nuestra la confusión de rostro (vers. 8)
- a₁ contra él (vers. 9)

Una estructura tan alterna sugiere la dinámica del canto responsivo de la liturgia israelita. El estilo de la oración de Daniel nos hace acordar a los Salmos (Sal. 46; 47; 75; 106; 115; 137; etc.) y a las oraciones de Esdras (Esd. 9: 6-15) y Nehemías (1: 5-11; 9: 5-38), de los que Daniel encuentra eco en varios temas. La asamblea religiosa fácilmente podía salmodiar la oración del profeta en un contexto de adoración. No es una oración confinada al piso superior de Daniel (cap. 6), sino que involucra el destino de todo Israel. La religión no es solo una experiencia personal; también tiene una dimensión social y cósmica que trasciende al individuo. De ahí el ejercicio litúrgico. Los santos que se apartan con el propósito de criticar mejor a su prójimo terminan creando una religión idólatra a su propia imagen. Pero Daniel se libra de esta tentación y se incluye con el pueblo de Israel. No triunfa desde un pedestal muy por encima de la inmundicia del pueblo. Como intercesor de Israel ante Dios, Daniel encarna los pecados de ellos sobre sí. Su intercesión en favor de ellos es ferviente, y él mismo se involucra en el destino de su pueblo. Y Daniel soporta el exilio también como resultado del pecado de sus padres (Dan. 9: 12, 13). El “nosotros” litúrgico abarca las generaciones pasadas y las futuras. El Dios de Daniel también es el Dios del Éxodo, que sacó a Israel de Egipto (vers. 15). El nombre YHWH, el nombre del Dios de la historia, el Dios del Pacto, nunca antes mencionado en el libro de Daniel, ahora aparece siete veces (vers. 4, 9, 10, 13, 14, 20). YHWH también es el Dios del futuro en el hecho de que él ha de salvar a Israel del exilio. La oración de Daniel cimienta el “nosotros” no solo en las iniquidades de las generaciones pasadas, sino también en sus experiencias de salvación. Y esto es lo que alimentaba la esperanza del profeta.

La experiencia litúrgica es hermosa y conmovedora. La oración es profunda y halla un eco dentro de nuestras almas. Elevados por las voces que nos rodean, percibimos una sensación de pertenencia, de armonía. Pero esa experiencia solo es verdadera cuando se inserta en el flujo de la historia. La experiencia litúrgica, en la Biblia, siempre implica un recuerdo de los eventos pasados y una esperanza para los acontecimientos futuros. La liturgia siempre mete sus raíces profundamente en la existencia real.

Daniel está orando por su pueblo y por la ciudad de Jerusalén, que está en ruinas (vers. 19). Al igual que en el capítulo 6, ora en dirección a Jerusalén y del templo destruido: “[...] derramaba mi ruego delante de Jehová mi Dios por el monte santo de mi Dios” (vers. 20).

El momento en que ofrece su oración también es significativo: “[...] como a la hora del sacrificio de la tarde” (vers. 21). Es el momento no solo en que Daniel termina su ayuno (Esd. 9: 5), sino también para que se cumplan los acontecimientos por los que oraba (Sal. 141: 2; 1 Rey. 18: 36).

Incluso en un contexto litúrgico, la oración debe tener repercusiones históricas. Sin referencia a la historia, la oración solo es un rito hueco, una emoción fugaz.

La transición de la petición humana a la historia se da en la conclusión de la oración con la frase técnica “ahora pues” (Dan. 9: 4, 17). Regresamos a la primera persona, como en la introducción del capítulo (vers. 3, 4). Pero la transición de la petición humana a la respuesta divina no es debida al rito, sino por la gracia de Dios, ya sugerida por el movimiento “nosotros-tú” de la oración; especialmente en la conclusión. La acumulación de pronombres divinos es particularmente sugerente: “[...] conforme a todos tus actos de justicia [...]” (vers. 16), “[...] sino en tus muchas misericordias” (vers. 18), “[...] por amor de ti mismo, Dios mío [...]” (vers. 17, 19). De hecho, Daniel ni siquiera necesita terminar de orar para que Dios le responda. El ángel lo visita mientras aún está orando (vers. 20, 21). La oración no tiene valor en sí misma. Las palabras, por más verdaderas y hermosas que sean, no tienen poder mágico para forzar a Dios a la acción. Solamente Dios decide, y únicamente él actúa. Todo depende de él.

Por eso la oración de Daniel es tan intensa, tan urgente: “[...] Señor [...] no tardes [...]” (vers. 19). Más que una relación espiritual inmediata, él quiere un cambio; un cambio histórico, concreto. Su oración se centra completamente en el futuro.

III. El Mesías de las 70 semanas

La respuesta de Dios a la oración de Daniel y a su pregunta en relación con las 2.300 tardes y mañanas es el anuncio de Gabriel acerca del Mesías: “Sabe, pues, y entiende, que desde la salida de la orden para restaurar y edificar a Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas [...]” (Dan. 9: 25).

La tradición bíblica considera que el Mesías es una persona diferente con una misión divina de salvar al pueblo de Dios. La palabra hebrea *mashiah* (mesías) es una forma pasiva del verbo *mashah* (ungir). *Mashiah* (Mesías) designa al individuo “ungido”. La persona designada como mesías generalmente se sometía a una ceremonia que le daba inicio a su papel. Alguien ungía a la persona con aceite, simbolizando la transmisión de fuerza y sabiduría al igual que la fe del que ungía en el éxito del mesías recién designado.

Los sacerdotes, los profetas e incluso los reyes eran ungidos para transformarse en mesías. La historia de Israel registra varios mesías. La Escritura menciona a Aarón como mesías (Éxo. 28: 41; Lev. 16: 32), al igual que al profeta Isaías (Isa. 61: 1), a Saúl (2 Sam. 1: 14), David (1 Sam. 16: 6, 13) e incluso a un príncipe extranjero, Ciro (Isa. 45: 1). La esperanza de Israel así se mantenía de mesías en mesías.

La profecía de las 70 semanas viene como respuesta a la profecía de los 70 años y como la solución absoluta. No es solo *un* mesías del que nos estamos ocupando en este contexto, sino de *el* Mesías. Al consultar la profecía de los 70 años, Daniel esperaba un mesías particular, Ciro. Pero la profecía de las 70 semanas es la versión universal de la profecía de los 70 años, como ya lo vemos implícito en el lenguaje del pasaje. Los 70 años (7 x 10) conducen al mesías del año sabático, mientras que las 70 semanas, o “setenta sietes” (7 x 7 x 10) conducen al Mesías del jubileo. Además, las palabras que en el contexto de la oración de Daniel expresaban una situación particular y relativa, ahora aparecen en un sentido indefinido y universal. Por ejemplo, la palabra “prevaricación” (*ht*), en Daniel 9: 24 al 27, tiene un sentido indefinido (vers. 24), mientras que los versículos 1 al 23 empleaban la misma palabra en un sentido definido y particular: “hemos pecado” (vers. 5, 8, 11, 15); “nuestros pecados” (vers. 16); “mi pecado” (vers. 20), “el pecado de mi pueblo” (vers. 20). Lo mismo para las palabras “prevaricación”, “justicia”, “visión”, “profecía”, etc. Por lo tanto, no es de extrañarse, en este contexto, que la

palabra “mesías” también tenga un sentido indefinido, universal. Y es la única vez en la Biblia hebrea. El mesías en este pasaje es *el* Mesías, que abarca a todos los demás mesías, el Mesías de los mesías, el Mesías universal.

El resto del pasaje revela la misión del Mesías como universal al abarcar a “muchos” (vers. 27). En la tradición bíblica, la palabra *rabbim* (muchos) tiene una fuerte connotación universal (ver Esd. 3: 12, Dan. 12: 2). Los profetas a menudo la utilizan para designar a los pueblos y las naciones involucradas en la adoración universal de Dios (Miq. 4: 2). El mesías de este pasaje es el Mesías de todos los pueblos, el Mesías que salvará al mundo.

Y es por ello que este último Mesías conduce al jubileo, la fiesta levítica que simboliza la re-creación del mundo. Es el Sábado de los sábados, que se da cada 7×7 años, un tiempo de gracia y de libertad (Isa. 61: 1, 2) cuando la humanidad y la naturaleza nacen de nuevo (Lev. 25: 8-17).

Pero la profecía de las 70 semanas también está relacionada con las 2.300 tardes y mañanas. Debido a que Daniel se sentía turbado por la visión de las 2.300 tardes y mañanas, “no la entendía” (Dan. 8: 27), así que consultó la profecía de los 70 años para “entender” (Dan. 9: 2, NVI), lo que posteriormente lo llevó a su visión de las 70 semanas para darle “sabiduría y entendimiento” (vers. 22). La palabra clave “entender” es el hilo de oro entretejido a través del pasaje. La profecía de las 70 semanas brinda la información necesaria que faltaba para comprender la profecía de las 2.300 tardes y mañanas. Además, el mismo ángel, Gabriel, ahora reaparece en el capítulo 9 para ayudar a Daniel a “[entender] la visión” (vers. 23). Esta misma frase con la misma palabra técnica “visión” (*mareh*) aparece en el contexto de la profecía de las 2.300 tardes y mañanas (Dan. 8: 16).

Dios envió la profecía de las 70 semanas, que proclamaba la venida del Mesías, para ayudar a “entender” la profecía de las 2.300 tardes y mañanas. Pero la venida del Mesías no es mística, algo que pende por encima la historia. Al contrario, es un acontecimiento situado en el tiempo. Un conjunto de números dados en la profecía nos permite deducir una fecha precisa. Deberíamos advertir a nuestros lectores que el enigma numérico de la profecía es especialmente desafiante, y requiere paciencia al igual que esfuerzo.

Debemos aclarar tres cosas antes de poder decodificar cronológicamente el período profético: el comienzo, la duración y la conclusión. Después de eso, podemos descubrir el nexo faltante entre la profecía de las 2.300 tardes y mañanas y la profecía de las 70 semanas.

1. El comienzo

La aparición del Mesías es el resultado de las palabras humanas (*davar*, Dan. 9: 25) que anuncian la restauración de Jerusalén, que a su vez encuentran eco en las palabras divinas (*davar*, vers. 23) en respuesta a la oración de Daniel. *Davar* (palabra) aparece en ambos casos. Es decir, la palabra de abajo que anuncia la reconstrucción de Jerusalén es la respuesta a la palabra de arriba que la inspira. Esta palabra es el punto de partida del período profético de las 70 semanas: “Desde la salida de una palabra para restaurar y reconstruir Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, siete semanas y sesenta y dos semanas” (Dan. 9: 25, traducción literal).

El libro de Esdras nos cuenta que la ciudad de Jerusalén sería reconstruida en cumplimiento de tres decretos sucesivos, uno de Ciro, un segundo de Darío y el último de Artajerjes (Esd. 6: 14). El primer decreto, promulgado en 538 por Ciro, inauguró el regreso de los primeros exiliados. Alrededor de cincuenta mil judíos regresaron a su tierra (Esd. 2: 64). Pero el documento esencialmente se centraba en la reconstrucción del Templo. Autorizaba a los sacerdotes a llevarse de vuelta cinco mil cuatrocientos utensilios de culto que anteriormente le habían pertenecido. (Esd. 1: 11). El segundo decreto, promulgado en 519 por Darío I, Histaspes (no Darío el medo), solo confirmaba el de Ciro (Esd. 6: 3-12). Artajerjes, también conocido como Longímano, promulgó el tercer decreto real. Hay varios elementos que señalan que este es el “decreto” mencionado por la profecía:

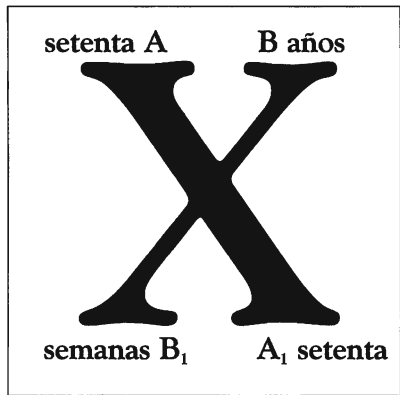
1. Es el último decreto; por lo tanto, el único efectivo. De hecho, Esdras utiliza la palabra “decreto” en singular para designar los tres decretos, como si diera a entender su propósito común.
2. Este decreto es el más minucioso, e involucra tanto la reconstrucción del templo como el restablecimiento de las estructuras políticas y administrativas de Jerusalén (7: 25).
3. Y, finalmente, es el único que explícitamente menciona la intervención de Dios: “Bendito Jehová Dios de nuestros padres, que puso tal cosa en el corazón del rey, para honrar la casa de Jehová que está en Jerusalén, e inclinó hacia mí su misericordia [...]. Y yo, fortalecido por la mano de mi Dios sobre mí, reuní a los principales de Israel para que subiesen conmigo” (vers. 27, 28).

Es significativo el hecho de que este pasaje marque una transición del arameo, el idioma del exilio, al hebreo, el idioma de Israel. El decreto de Artajerjes introduce un cambio lingüístico, una señal tanto para un momento decisivo en la historia de Israel como por el hecho de que la restauración nacional en efecto había comenzado. Según el libro de Esdras, Artajerjes habría promulgado este decreto a fines del séptimo año de su reinado (vers. 8), es decir, al comienzo del otoño de 457 a.E.C.,¹ al igual que Esdras dejó Babilonia el primer día del primer mes y arribó a Jerusalén el primer día del quinto mes (vers. 8, 9). Por consiguiente, 457 es el punto de partida de nuestra profecía.

2. La duración

Estas semanas son proféticas. Por lo tanto, un día corresponde a un año, lo que nos da semanas-años, en vez de semanas-días.

1. Ya el pasaje de Daniel confirma esto. El periodo de los 70 años de Jeremías, en la introducción (vers. 2, 3), encuentra su eco en las 70 semanas de Daniel en la conclusión (vers. 24-27). Los dos periodos están relacionados en una estructura *quiasmática*: la primera frase es “setenta años” (A B); la segunda frase está formulada al revés: “semanas setenta” (B₁ A₁):



Este *quiasmo* ya insinúa la naturaleza de estas semanas al igualar “setenta” con “setenta” y “años” con “semanas”. Desde el mismo comienzo, el texto de Daniel 9 debería darnos una directiva en cuanto a qué línea de interpretación seguir: que deberíamos leer estas semanas como semanas de años. Además, inmediatamente después del capítulo 9, las primeras

palabras del capítulo 10 directamente confirman la interpretación dada arriba. Cuando menciona tres semanas de ayuno, el texto decide agregar la frase precisa “tres semanas de días” (vers. 2, traducción literal), la única vez que aparece en toda la Biblia una distinción tan cuidadosa, como si distinguiera entre dos tipos de semanas: la semana de año de Daniel 9 y la semana de días del capítulo 10.

2. La ecuación de “día-año” aparece en toda la Biblia. Las narrativas a menudo emplean la palabra “días” (*yamim*) en el sentido de años, hasta tal punto que la mayoría de las versiones, en realidad, la traducen como “años” (ver Éxo. 13: 10; Juec. 11: 40; 1 Sam. 1: 21; 2: 19; 27: 7; Núm. 9: 22; 1 Rey. 11: 42; Gén. 47: 9, etc.). Los pasajes poéticos de la Biblia contienen muchos paralelismos entre “días” y “años”: “¿Son tus días como los días del hombre, o tus años como los tiempos humanos?” (Job 10: 5); “Consideraba los días desde el principio, los años de los siglos” (Sal. 77: 5); “A proclamar el año de la buena voluntad de Jehová, y el día de venganza del Dios nuestro” (Isa. 61: 2).

Este principio también aparece en los textos levíticos. Durante seis años, el agricultor israelita había de trabajar la tierra, pero el séptimo año tenía que dejarla descansar. La Escritura llama sábado al séptimo año de descanso, al igual que el séptimo día de la semana (Lev. 25: 1-7), con la diferencia de que este era un “sábado de años” y no un “sábado de días”. La Biblia utiliza el mismo lenguaje en relación con el jubileo: “Y contarás siete semanas de años, siete veces siete años, de modo que los días de las siete semanas de años vendrán a serte cuarenta y nueve años” (vers. 8).

El principio también se aplicaba a la profecía. De ahí, los cuarenta días en que los espías exploraron Canaán se transformaron en cuarenta años de vagar por el desierto. “Conforme al número de los días, de los cuarenta días en que reconocisteis la tierra, llevaréis vuestras iniquidades cuarenta años, un año por cada día; y conoceréis mi castigo” (Núm. 14: 34). Asimismo, Dios le ordenó al profeta Ezequiel que se acostara de su lado izquierdo por tantos días, donde cada día simbolizaba un año: “Yo te he dado los años de su maldad por el número de los días, trescientos noventa días; y así llevarás tú la maldad de la casa de Israel” (Eze. 4: 5).

3. Tanto la tradición judía como la cristiana han entendido las semanas de Daniel como semanas de años. Entre numerosas obras, citamos de la literatura helénica textos tales como el Libro de Jubileos (siglo III/II

a.E.C.), el Testamento de Leví (siglo I a.E.C.), 1 Enoc (siglo II a.E.C.); en la literatura de Qumram (siglo II a.E.C.) textos tales como II Q Melquisedec, 4 Q 384-390 Pseudo-Ezequiel, el Documento de Damasco; en la literatura rabínica, textos tales como el Seder Olam (siglo II E.C.), el Talmud, la Midrash Rabbah, y posteriormente los exégetas clásicos de la Edad Media tales como Saadia Gaon, Rashi, Ibn Ezra en el *Miqraoth Gdoloth*.² Todos dan testimonio, desde los tiempos más antiguos, de la validez de nuestra línea de interpretación. El principio de interpretación día-año probablemente sea el principio más antiguo y el más sólido en la exégesis de nuestro pasaje.

Semanas indivisibles. Las semanas de años de la visión se supone que conducen a la venida del Mesías: “Hasta el Mesías Príncipe siete semanas y sesenta y dos semanas [...]. Y después de estas sesenta y dos semanas el Mesías será cortado, y ninguno por él” (Dan. 9: 25, 26; traducción literal).

La venida del Mesías ha de suceder después de 62 semanas, que se suman a las 7 semanas. No existe pausa entre las 7 semanas y las 62 semanas, como algunas traducciones podrían insinuar. Y, sin embargo, el texto masorético —el texto puntuado y vocalizado por los masoretas en el siglo X E.C. (nuestra versión hebrea actual)— indica un acento disyuntivo (*Athnakh*), que indicaría una pausa después de “siete semanas”. Pero existen varios elementos que señalan la continuidad.

1. La primera razón es lógica y contextual. Ya la introducción resume las semanas como 70: “Setenta semanas están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad [...]” (vers. 24). Además, si no tomamos las semanas en el sentido de años, sería ilógica una ruptura después de siete semanas, dando a entender que el Mesías vendría 49 años después de 457 a.E.C. (siete veces siete) en vez de 483 años después de esa fecha (69 veces siete).
2. La segunda razón es estilística.³ El autor bíblico ha construido la estructura del texto sobre los dos temas entrelazados del Mesías y de Jerusalén, cada uno con una palabra clave distintiva. Cada vez que el texto se refiere al Mesías (A₁, A₂, A₃), aparece la palabra “semanas” (*shabuim*), mientras que cada vez que el texto habla de Jerusalén (B₁, B₂, B₃), aparece la palabra “trinchera”/ “decreto” (*hrs*). Note la estructura literaria de Daniel 9: 25 al 27 (traducción literal):

- A₁ *Venida del Mesías* (vers. 25a)
 (desde la salida de la palabra para restaurar y construir Jerusalén),
 hasta “el” Mesías Príncipe, 7 *semanas* y 62 *semanas*.
- B₁ *Construcción de la ciudad* (vers. 25b)
 será restaurada y construida con plazas y *trincheras* en tiempo de
 problemas.
- A₂ *Muerte del Mesías* (vers. 26a)
 después de las 62 *semanas* será cortado sin ninguna ayuda.
- B₂ *Destrucción de la ciudad* (vers. 26b)
 y el pueblo del príncipe agresivo destruirá la ciudad y el santuario;
 su fin será en una inundación; hasta el fin de la guerra *se decre-*
tan desolaciones.
- A₃ *Pacto con el Mesías* (vers. 27a)
 y él fortalecerá un pacto con muchos por una *semana*; y en el medio
 de la *semana* hará que el sacrificio y la ofrenda cesen para siempre.
- B₃ *Destrucción de la ciudad* (vers. 27b)
 y en vuelo abominaciones, desolando has atel fin, y luego lo que
 fue *decretado* será derramado sobre el poder desolador .

Cada vez aparecen las mismas dos palabras en sus respectivos contextos (“semanas” en el contexto del Mesías, y “trinchera/decreto” en el contexto de Jerusalén). Esa característica literaria relaciona las 7 y las 62 semanas únicamente con el Mesías y no con Jerusalén (así como “trinchera/decreto” se relaciona con Jerusalén y no con el Mesías). Por consiguiente, inferimos de la estructura que la pausa debería venir recién después de las 62 semanas (y no después de las 7 semanas), como es el caso de las traducciones antiguas, como las de la Biblia Septuaginta, la Biblia Siríaca e incluso la versión Qumram del texto.⁴

3. La tercera razón deriva de la sintaxis y el uso del acento disyuntivo masorético, el *athnach* adjunto a la palabra “siete”. De hecho, el uso de *athnach* no siempre significa separación. Muchas veces se lo utiliza para marcar un énfasis.⁵ Así, en Génesis 1: 1, el *atnach* está debajo del verbo *bara* (crear), obviamente no para marcar una separación entre este verbo y su complemento objeto “cielos y tierra” sino más bien para enfatizar la operación divina de la creación. Si el *athnach* debiera tomarse como un disyuntivo pleno, molestaría el significado de la oración, haciendo que se

lea “En el principio Dios creó. Los cielos y la tierra”. Otro ejemplo aparece en Génesis 22: 10, en el que el *athnach* está puesto en la palabra “cuchillo”, no para hacer una separación sino para marcar un énfasis aquí también, una pausa que expresa la idea de que el cuchillo está suspendido. El efecto del *athnach* no es sintáctico y no debería ser interpretado como que marca una separación. Enfatiza el cuchillo que amenaza a Isaac y así sugiere algún tipo de suspenso. Asimismo, en Daniel 9: 24 el *athnach* está puesto sobre la palabra “siete”, para hacer hincapié en la importancia del número 7 en el mensaje profético. De hecho, es de notar que la experiencia profética de Daniel comienza (Dan. 9: 2) con la visión de los 70 años (7×10) y concluye con la visión de las 7 semanas ($7 \times 7 \times 10$). También es simbólica la forma en que las 70 semanas se dividen para nuevamente mostrar el número 7. En Daniel 9: 25 marca el comienzo de las 70 semanas (7 semanas), y en los versículos 6 al 27, el fin de las 70 semanas (1 semana = 7 días). La razón de este énfasis en el número 7 obviamente es transmitir las ideas de terminación y de salvación final sumadas a la venida del Mesías.

Por lo tanto, las semanas de Daniel 9 constituyen una suma indivisible. Deberíamos leer las 62 semanas en conjunción con las 7 semanas. Sobre la base de la fecha de comienzo de la profecía (457 a.E.C.) y su duración (70 semanas de años) es posible determinar el fin de la profecía y descubrir el acontecimiento al que conduce la profecía.

3. El fin de la profecía

Su venida. La venida del Mesías, por lo tanto, es esperada en 69 semanas de años, es decir, 483 años (69×7) desde el punto de partida, 457 a.E.C. La semana 70, entonces, sería el año 27 de nuestra era. La aparición de un individuo llamado “*Christos*” (traducción griega de la palabra Ungido/ Mesías) señalaría este año. Es precisamente el año en que Jesús fue bautizado y “ungido” por el Espíritu (Luc. 3: 21, 22). Lucas fecha el evento en el año quince del reinado de Tiberio César (vers. 1).⁶ Jesús inauguró su ministerio como Mesías al leer públicamente, del texto de Isaías, su propia descripción de trabajo en términos del Jubileo: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor” (Luc. 4: 18, 19).

Al mencionar el Jubileo, Jesús se sitúa directamente en la perspectiva de la profecía de las 70 semanas, que describe el mismo evento también en términos del Jubileo (ver arriba). De modo que Jesús se define a sí mismo como el cumplimiento de la profecía: “Y comenzó a decirles: Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros” (vers. 21).

Su muerte. El texto de la profecía llega hasta a predecir la muerte del Mesías: “Después de las 62 semanas Mesías será cortado [...]. En el medio de la semana hará cesar sacrificio y ofrenda” (Dan. 9: 26, 27, traducción literal).

El texto traduce la violencia implícita en la muerte del Mesías con el verbo “cortar” (*krt* en la forma *Niphal*: pasiva). Es interesante notar que el verbo en esta forma generalmente designa, en las partes legales del Pentateuco, a una persona condenada a muerte. El verbo está en un tiempo que implica una acción brutal y definitiva (hebreo imperfecto). Pero la Escritura también describe la muerte del Mesías en términos levíticos. El verbo *krt* pertenece al contexto del pacto hecho posible por medio de los sacrificios. En hebreo, la palabra *krt* es rica en connotaciones de pacto y del necesario sacrificio del cordero (Gén. 15: 10; Jer. 34: 18).

En otras palabras, Daniel anuncia la muerte del Mesías en términos evocadores del pacto manifestado por la muerte del cordero en el sistema levítico. La introducción de la profecía de las 70 semanas ya hace alusión a esto al mencionar la expiación del pecado (Dan. 9: 24).

La profecía, de este modo, identifica al Mesías con el sacrificio del pacto. Al igual que el cordero, su muerte posibilitó un pacto y aseguró el perdón divino. Todo esto era un lenguaje que los israelitas, al vivir en un contexto en que los sacrificios eran parte de la vida diaria, podían comprender fácilmente. El profeta Isaías utilizó las mismas palabras al describir al siervo sufriente —que no representaba ni a Israel ni al profeta—,⁷ que también debía morir como un cordero a fin de asegurar el perdón y la salvación: “Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su camino; mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros. Angustiado él, y afligido, no abrió su boca; como cordero fue llevado al matadero; y como oveja delante de sus trasquiladores, enmudeció, y no abrió su boca” (Isa. 53: 6, 7). Con ello, no es de extrañarse que los judíos en el tiempo de Jesús reconocieran al Mesías como “[...] el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo” (Juan 1: 29) y fueran capaces de discer-

nir, en los sacrificios diarios ofrecidos en el Templo, una prefiguración del Mesías-Salvador, “[...] sombra de los bienes venideros [...]” (Heb. 10: 1).

En consecuencia, su muerte debería ocasionar la anulación de los sacrificios: “Pues donde hay remisión de estos [pecados], no hay más ofrenda por el pecado” (vers. 18), justo como había predicho el profeta Daniel: “[...] Hará cesar el sacrificio y la ofrenda. [...]” (Dan. 9: 27).

La muerte del Mesías, por lo tanto, había de ocurrir en el *medio* de la semana setenta (vers. 27). “Medio” es una mejor traducción del término hebreo *hatsi* que “mitad”, como algunas versiones parecen inferir. En determinados contextos la palabra sí significa “mitad”, pero en una situación que implica un período de tiempo siempre significa “medio”, como en el caso de nuestro pasaje (ver Éxo. 12: 29; Jos. 10: 13; Juec. 16: 3; Rut 3: 8; Sal. 102: 24). “En el medio de la semana” significa tres años y medio después del año 27, es decir el año 31, el año de la Crucifixión. El tiempo y el significado de la muerte de Jesús de Nazaret concuerdan perfectamente con la profecía.

La caída de Jerusalén. Luego de la muerte del Mesías, el profeta Daniel se centra en el destino de Jerusalén y del Templo: “Y el pueblo del príncipe agresivo destruirá la ciudad y el santuario; su fin será en una inundación; hasta el fin de la guerra se decretan desolaciones [...] y en vuelo abominaciones, desolando hasta el fin, y luego lo que fue decretado será derramado sobre el poder desolador” (Dan. 9: 26, 27, traducción literal).

La profecía es bastante clara. Se refiere a la caída de Jerusalén y a la destrucción del Templo, pero no fecha el evento. La profecía de las 70 semanas limita los datos cronológicos al evento del Mesías (ver arriba). Solo nos informa que habrá “guerras”, “desolaciones”, y “abominaciones”, y que la tragedia ocurrirá cronológicamente en algún momento después de la muerte del Mesías.

Un fuerte consenso de la tradición judía reconoce que esta profecía se refiere a los romanos, que “inundaron” la ciudad y “devastaron” el Templo, ocasionando la “desolación” total. Flavio Josefo,⁸ que al parecer fue testigo del evento, el Talmud⁹ y los grandes rabinos medievales¹⁰ Rashi, Ibn Ezra, etc., todos concuerdan con que deberíamos aplicar esta visión profética al sitio de Jerusalén por parte de las legiones de Vespasiano y finalmente por Tito en 70 E.C.

Observe que la profecía no cita el evento como un juicio de Dios sobre su pueblo. Todas las referencias a la historia de Jerusalén (la reconstrucción,

al igual que la destrucción) sirven como hitos para situar el evento del Mesías. No obstante, a los romanos los denuncia como malvados. El verbo “destruir” (*yashhût* en Dan. 9: 26) también aparece en Daniel 8: 24 con el poder del mal, el cuerno pequeño, como su súbdito. Además, los romanos son el objeto directo de la retribución divina que “se derram[a] sobre el desolador”, lenguaje que implica a Dios como el agente.

Ahora bien, si el texto implica una posible conexión entre la caída de Jerusalén y los pecados de Israel, nunca sugiere el fin del pueblo judío como lo hace con los romanos. Sí menciona la conclusión del sistema de sacrificios. Y sí da a entender la terminación de la teocracia judía, puesto que el último rey davídico ahora está sentado en el trono celestial. Pero el pueblo judío sobrevive, y todavía sigue adorando y dando testimonio del Dios de Abraham, Isaac, Jacob y Daniel. Muchos de entre ellos reconocieron a Jesús como su Mesías y de este modo llevaron el antiguo testimonio a lugares distantes del mundo.

El pacto. Es de notar que el profeta Daniel no describe la obra del Mesías como un “nuevo pacto”, sino más bien como un afianzamiento del pacto original. El pasaje utiliza la palabra “confirmar” o “fortalecer” (*higbir*, de la raíz *gbr*, que denota fortaleza). El encuentro con el Mesías no estaba designado para sacar el “nuevo pacto” fuera de Israel; sino que, al contrario, se suponía que fortalecería las raíces y el pacto con el Dios de Israel.

Además, este pacto les incumbe a los *rabbim* (“muchos”), un término técnico que connota la idea de universalidad.¹¹ El pacto, por ende, no solo se “fortalecía” con “muchos” judíos, sino también se “extendía” a “muchas” naciones. En contraste con el acontecimiento de la caída de Jerusalén, este evento está situado en el tiempo, porque involucra al Mesías: “Fortalecerá el pacto con muchos: una semana”¹² (Dan. 9: 27, traducción literal). La profecía, entonces, nos lleva hasta ese fin de la última semana de las 70 semanas (34 E.C.). Es de notar que la fecha marca un evento que ha tenido un considerable impacto en la civilización y que a su vez ha sido un evento clave para la salvación de la humanidad. Fue el año en que el mensaje del Dios de Israel explota más allá de los límites de Palestina y alcanza a los gentiles, los “muchos” recién mencionados (Hech. 8). Es también el año de la conversión de Pablo y de su comisión por parte de Cristo (Hech. 9). Al igual que el año en que Dios derramó el Espíritu

Santo sobre los gentiles y Pedro recibe su extraña visión que lo insta a predicar a los gentiles.

No obstante, muchos cristianos, en lugar de prestar atención a lo que el Mesías había hecho *en favor* del mundo, incluyendo a los judíos en primer lugar (ver Rom. 1: 16), prefirieron especular y capitalizar en lo que pensaban que él estaba haciendo *en contra* de los judíos. Los cristianos se remitían a la profecía de las 70 semanas para justificar el antiguo antisemitismo visceral. Irónicamente, la visión que habla de la esperanza y el amor se convirtió en el pretexto para predicar acerca del “rechazo a los judíos”, “la maldición divina sobre ellos”, “el ultimátum de Dios para Israel”, etc., donde en ningún lugar el texto de la profecía sugiere un concepto así. El Nuevo Testamento no apoya esa enseñanza. Al contrario, Pablo pregunta: “Digo, pues: ¿Ha desechado Dios a su pueblo? En ninguna manera. Porque también yo soy israelita, de la descendencia de Abraham, de la tribu de Benjamín. No ha desechado Dios a su pueblo, al cual desde antes conoció” (Rom. 11: 1, 2). Y, pocos versículos más adelante, el apóstol se refiere al principio rabínico, *Akut Aboth* (los méritos del padre), para hacer la misma observación: “Así que en cuanto al evangelio, son enemigos por causa de vosotros; pero en cuanto a la elección, son amados por causa de los padres. Porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios” (vers. 28, 29). Por otro lado, en el mismo capítulo y hablándoles a aquellos cristianos que les gustaba alardear y que despreciaban sus raíces judías, Pablo les advierte: “No te jactes [...]; no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti” (vers. 18). El apóstol aquí revela y denuncia una fuerza motriz detrás del antisemitismo: un rechazo de las raíces judías. Y, porque ellos mismos rechazan a los judíos, esos individuos involucran a Dios en su juicio y así justifican su teología al declarar que: “Dios ha rechazado a los judíos”. Al hacer esto, se identifican con Dios, una conducta que los acerca al cuerno pequeño de Daniel 7 y 8. De hecho, al abrigar el antisemitismo, los cristianos, de cualquier denominación, pueden estar asociándose con el cuerno pequeño opresor. En cierto sentido, se convierten en el cuerno pequeño.

4. La conexión entre las profecías

Dios envió la profecía de las 70 semanas no solo para convencernos acerca del acontecimiento histórico del Mesías. Para el profeta Daniel, como hemos visto, la visión de las 70 semanas cumple con la función de

ayudar a “entender” mejor la visión de las 2.300 tardes y mañanas. En efecto, las dos profecías se sitúan en la misma perspectiva y deberían ser entendidas en mutua relación.

1. En el nivel cronológico, la profecía de las 70 semanas brinda el nexo faltante para la profecía de las 2.300 tardes y mañanas: el punto de partida. Las dos profecías comienzan con el mismo evento, el decreto de Artajerjes en 457 a.E.C. Sin embargo, la profecía de las 70 semanas se cumple antes, en los años 27, 31 y 34. La de las 2.300 tardes y mañanas cubre un período más extenso. La expresión técnica “tarde y mañana”, tomada del lenguaje de la Creación, designa “un día”. En nuestro contexto profético, un día significa un año. Por ende, si contamos 2.300 años desde 457 a.E.C., llegamos al año 1844. Pero no existe nada más sospechoso e inquietante que una fecha, especialmente en temas religiosos. Nos sentimos más cómodos cuando la verdad religiosa se mantiene dentro de los límites del dominio espiritual. En el pensamiento hebreo, sin embargo, la verdad no es un mensaje espiritual o filosófico designado solamente para cultivar nuestras almas y nuestras mentes. Al contrario, la verdad bíblica es esencialmente histórica. Dios habla en la historia. Y cualquier explicación o grado de énfasis que queramos darle a la fecha del cumplimiento de la profecía, no deberíamos sorprendernos de que la profecía bíblica asuma este riesgo de entrar en el desarrollo de la historia, incluso de nuestra historia moderna.
2. Las dos profecías están relacionadas y se complementan mutuamente en relación con su verdad teológica. La salvación requiere dos pasos: primero el evento de la Cruz; y segundo, la gran expiación cósmica (2.300 tardes y mañanas), algo ya insinuado por el ritual levítico. Los sacrificios diarios no eran suficientes. El Kippur también era necesario para lograr la salvación completa. El profeta Daniel ya sugiere esa necesidad. Todos los verbos clave de Daniel 8 y 9 están en la forma pasiva (*niphal*), característica del lenguaje levítico. Daniel 9 utiliza seis verbos en pasiva: “están determinadas” (vers. 24), “se volverá a edificar” (vers. 25), “se quitará” (vers. 26), “se decretan” (vers. 26, traducción literal) “ha sido decretado” (vers. 27, NVI), “será derramado” (vers. 27, traducción literal). Daniel 8 emplea solo un verbo en esta forma: “purificar” (vers. 14). El verbo del capítulo 8 completa los otros seis del capítulo 9, que cuadra con el número sagrado de 7.

Pero Daniel 8 y 9 todavía comparten otro elemento en común: el sumo sacerdote. Daniel 9: 24 y Éxodo 29: 35-37 son los únicos dos pasajes de la Biblia con los tres temas comunes de la expiación, el ungimiento y el Lugar Santísimo. Sin duda Daniel tuvo en cuenta a Éxodo 29: 42 al 44 cuando transcribió su versión. El último capítulo describe la consagración de Aarón, el primer sumo sacerdote de Israel (vers. 36, 37), y la institución del sacrificio diario (vers. 42-44). De este modo, la profecía de Daniel 9 relaciona la muerte expiatoria del Mesías con la consagración del sumo sacerdote, varias veces, y con la palabra “príncipe” (*sar*, término técnico para el sumo sacerdote de Israel; ver 1 Crón. 15: 22; Esd. 8: 24; Dan. 10: 5; y más arriba).

Sin embargo, las dos profecías no están situadas en el tiempo del mismo modo. La segunda profecía (Daniel 9) indica el momento preciso de la venida (ungimiento) del Mesías. La primera (Daniel 8) indica el fin del período de tiempo, dado en respuesta a la pregunta “¿Hasta cuándo?” (Dan. 8: 13). La profecía de las 70 semanas brinda la fecha precisa de un evento mientras que la profecía de las 2.300 tardes y mañanas presenta una duración después de la cual habrá otro evento, el de la purificación del Santuario (vers. 14). La fecha del evento del capítulo 9 está fijada, mientras que la fecha del evento del capítulo 8 permanece abierta. Las formas verbales para expresarlas marcan la diferencia entre las dos fechas. Un hebreo imperfecto (*yekaret*: “se quitará”, 9: 26), que es una acción dinámica, describe la muerte del Mesías. Un hebreo perfecto (*nitsdaq*: “será purificado”, 8: 14) describe la purificación del santuario. La muerte del Mesías ocurre en el año 31. Es una acción definida, que comienza y termina allí inmediatamente. La purificación del Santuario, por otro lado, es una acción indefinida, que se extiende más allá del año 1844 y que Daniel describe como “el tiempo del fin” (ver Dan. 8: 17, 26).

Este tiempo del fin contiene un evento que posteriormente deberíamos entender en relación con el evento acaecido en el año 31. Muchos cristianos han pasado por alto este aspecto en su doctrina de la salvación. La Cruz era suficiente, declaran. “Todo se cumplió”. De modo que el cristianismo se convirtió en una religión obsesionada con la Cruz, una religión del pasado y del presente. Concebía la salvación como por obras de santidad y de autosacrificio según el gran Ejemplo, o solo una fe sentimental interesada en pensar y recordar el sacrificio del Mesías. De todos

modos, la salvación *fue*. La religión cristiana no tenía necesidad del futuro, puesto que la Cruz ya había logrado la salvación. La experiencia subjetiva vino a reemplazar el evento histórico. Prevalció una religión existencial por encima de la esperanza bíblica en el Reino de Dios, que promete que la muerte y el mal ya no atacarán más.

La Cruz sin el Reino no tiene sentido. De igual modo, necesitamos el evento de la Cruz para sobrevivir al juicio. Para salvar a la humanidad, Dios tuvo que descender a la herida de la humanidad, morir y, por medio de su muerte, salvarnos, redimirnos del pecado. Sin embargo, Dios no solo quiere demostrarnos su amor, como lo haría un héroe en un grandioso acto de autosacrificio, a fin de que lo amemos y lo adoremos. Un amor así sería bastante egocéntrico. Porque nos ama de verdad, Dios quiere salvarnos de verdad.

Para que realmente cesen la muerte y el mal, la vida debe ser trastornada y todo rastro de pecado debe ser erradicado. La salvación es más que un acto de gracia angelical; es un acto de violencia contra la naturaleza, contra los elementos. Esas son las repercusiones del juicio al fin de los tiempos.

3. Por último, en el nivel existencial del creyente, la fe en el sacrificio redentor del Mesías y la esperanza en el Reino de Dios dependen una de la otra. Cuanto más firme sea la fe, más intensa será la espera. Nuestra existencia está situada entre el “ahora” y el “todavía no”. En este estado de tensión, la vida asume un nuevo significado. La esperanza en el futuro enriquece el presente. La buena noticia del evangelio es que, a pesar del pecado y la sensación que tenemos del juicio inminente, todavía podemos soñar y esperar algo del futuro.

No obstante, nuestra espera del nuevo Reino no es pasiva. Dinámica por naturaleza, es producto de la impaciencia, como era el caso de Daniel. La elección ética, la lucha contra la injusticia y el sufrimiento, todo se intensifica durante nuestra espera. El futuro arroja luz y perspectiva sobre el presente. Vemos más allá de la necesidad inmediata y ya no somos más indiferentes ante el sufrimiento de los demás. Porque pensamos más allá de nuestra condición actual, las decisiones tienen un cimiento más profundo.

Desesperado por entender siempre, y preocupado por la demora de Dios, Daniel cae de rodillas en oración. En el momento propicio de la

ofrenda de la tarde, la respuesta de Dios es un Mesías moribundo. En Daniel 7 el Mesías era el “hijo de hombre” soberano, que recibe dominio sobre el mundo. Luego, en Daniel 8, el Mesías era el sumo sacerdote oficiante con el atuendo del Kippur. Finalmente, en Daniel 9 el Mesías es la víctima expiatoria. La mente hebrea interpreta el escenario al revés. Porque es la muerte del Mesías lo que sirve de base para la salvación (cap. 9). Entonces, al blandir el poder expiatorio de este sacrificio, el Mesías aboga por nosotros en la corte celestial y gana el juicio (cap. 8). Finalmente, se anuncia el Reino (cap. 7).

Un canto de muerte, el Réquiem por el Mesías se intensifica en un escendo de expiación y victoria.

ESTRUCTURA DE DANIEL 9

I. El Mesías de los setenta años (vers. 1, 2)

1. Año del arribo de Ciro
2. Profecía de Jeremías

II. Oración (vers. 3-19)

- A Invocación del Señor (vers. 4)
 - B Nosotros... (vers. 5, 6)
 - C Nota universal (vers. 7-9)
 - a A ti (vers. 7)
 - b A nosotros (vers. 7)
 - c A todo Israel (vers. 7)
 - b₁ A nosotros (vers. 8)
 - a₁ A ti (vers. 9)
 - B₁ Nosotros... (vers. 10-14)

- A₁ Invocación del Señor (vers. 15-19)

III. El Mesías de las setenta semanas (vers. 20-27)

- 70 semanas determinadas sobre el pueblo y sobre Jerusalén (vers. 24)
- A₁ Venida del Mesías: al final de las 7 y de las 62 semanas (vers. 25a)
 - B₁ Construcción de la ciudad (*hrs*)
- A₂ Muerte del Mesías: después de las 62 semanas (vers. 26a)
 - B₂ Destrucción de la ciudad (*hrs*)
- A₃ Pacto: medio de la semana (vers 27a)
 - B₃ Destrucción del destructor (*hrs*)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. La historia nos cuenta que Artajerjes comenzó su reinado en 465 a.E.C., el año de su ascensión al trono (ver "Artaxerxes", en *Universal Larousse*). Según la Biblia, sin embargo, el primer año de su reinado habría comenzado al principio del año siguiente, en Tishri (ver Jer. 25: 1 y Dan. 1: 1, 2; comparar con 2 Rey. 18: 1, 9, 10; comparar con Mishna *Rosh Hashanah* 1. 1). El año séptimo de Artajerjes, entonces, se extendería desde el otoño (Thishri) de 458 hasta el otoño de 457.
2. Ver Jacques Doukhan, *Drinking at the Sources* (Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1981), p. 67. Obra publicada originalmente en francés: *Boire aux sources* (Dammarié-les-Lys, Francia: Vie te Santé, 1977).
3. Ver Jacques Doukhan, "The Seventy Week of Dan. 9: An Exegetical Study", 17, n° 1 (1979), pp. 12-14.
4. Ver Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (Nueva York, 1997), p. 127.
5. Ver William Wickes, *Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament* (Nueva York, 1970); partes I: pp. 32-35; II: p. 4.
6. Ver Doukhan, *Drinking at the Sources*, pp. 135, 136, n. 186.
7. Para la distinción entre el siervo e Israel, ver Isa. 49: 5-7; 53: 4-6.
8. Josefo, *Guerras judaicas*, 5, 6, 10.
9. Talmud Babilónico *Gittin* 56a, 56b, 57b.
10. *Miqraoth Gdoloth*.
11. Doukhan, "The Seventy Weeks of Dan. 9", p. 21.
12. Note que la palabra "por", generalmente usada en nuestras traducciones en español, no aparece en el hebreo. En nuestra traducción del hebreo, los dos puntos representan el acento masorético disyuntivo *tifha*.

EL SACERDOTE CON OJOS DE FUEGO

DANIEL 10: 1 CONTIENE la última referencia del libro a Ciro. Ya lo había mencionado dos veces: al comienzo (Dan. 1: 21) y a mitad del libro (Dan. 6: 28). Los últimos tres capítulos “constituyen una unidad literaria”¹ y acontecen en el mismo período de tiempo. Estamos en el tercer año de Ciro (536/535), dos años después del capítulo 9, que fue fechado en el primer año de Darío, correspondiente al primer año de Ciro (ver cap. 5).

El capítulo comienza con una nota tormentosa. Las primeras palabras proclaman una *tsava gadol*, una “gran guerra” (ver vers. 1). Daniel aún sirve en la corte de Babilonia, y es significativo que el libro todavía lo mencione por su característico nombre de servicio: Beltsasar (vers. 1). Justo un año antes había sido testigo del regreso de los exiliados a Jerusalén bajo el liderazgo de Sesbasar (Esd. 1: 8). Sin embargo, Daniel se quedó atrás. Era demasiado tarde para él. El peso de sus noventa años lo retuvo en la tierra del exilio. El profeta de esperanza ardiente y de oración ferviente era incapaz de participar del cumplimiento de su propia profecía (Dan. 9).

Pero su sufrimiento implicaba más que una mera nostalgia. En menos de un año, las esperanzas más profundas del profeta se hicieron añicos. Las cuerdas vibrantes del canto de Esdras se habían extinguido. Un silencio hostil recibe los gritos de gozo de los exiliados que regresan. Los que quedaron

atrás en la tierra no esperaban ni deseaban el regreso de los celosos refugiados (Esd. 9: 1, 2). Al contrario, hicieron todo los intentos posibles para debilitar a los antiguos exiliados, empleando el desánimo, las amenazas, cartas acusatorias para las autoridades persas y corrompiendo a los sacerdotes oficiantes del templo (Esd. 4: 4, 5). Sus esfuerzos pusieron en peligro la reconstrucción del Templo. Los corazones que una vez ardían con la esperanza ahora cargan con las cenizas de la desilusión. La noticia finalmente llega hasta Daniel. Desesperadamente, cae de rodillas: “En aquellos días yo Daniel estuve afligido por espacio de tres semanas” (Dan. 10: 2). Esa misma angustia que había tenido dos años antes, cuando había regresado a las antiguas profecías de Jeremías, se apoderó nuevamente de él.

De hecho, el capítulo 10 sigue la misma progresión del capítulo 9, una correspondencia temática puesta de manifiesto por la estructura triádica de los dos capítulos. Ambos capítulos comienzan con la desesperación de que la profecía no se cumpliría. En los dos Daniel demuestra su profundo pesar en un gesto de contrición y, finalmente, en ambos casos, aparece el ángel Gabriel para explicar.

I. Ayuno en Pascua

Daniel ayuna durante tres semanas. La tradición bíblica generalmente requería solo tres días para el acto de arrepentimiento (Éxo. 19: 10-15; Est. 4: 16). Tal era la intensidad de su oración que Daniel la multiplica por siete. Posteriormente, la tradición judía conservará la unidad de “tres semanas” para conmemorar las diversas tragedias que sobrevinieron sobre el pueblo judío, especialmente la destrucción del Templo. Este período de luto, también llamado *beyn hametzarim* (literalmente, “entre los estrechos”, que significa “en aflicción”), tiene lugar del 17 de Tammuz al 9 de Av (julio-agosto).²

La oración y el ayuno de Daniel, sin embargo, ocurren en el primer mes del año, Nisán, es decir, precisamente durante el tiempo de la Pascua y de los panes sin levadura. Parece que él hace alusión a ese hecho cuando siente la necesidad de especificar que “[...] ni entró en mi boca carne ni vino [...]” (Dan. 10: 3), que habría sido lo esperado en las comidas rituales de la Pascua. Los comentaristas judíos se han preguntado acerca de esta irregularidad, que hace que Daniel transgreda los mandamientos de comer el cordero y beber las cuatro copas de vino. Sin embargo, justifican

la decisión de Daniel sobre la base de que la interrupción de la construcción del templo justificaba una respuesta así. Hallamos un ejemplo similar de un ayuno que tuvo lugar durante la Pascua en Ester 4: 16.

Daniel recibe una visión el 24 de Nisán, inmediatamente después de concluida la semana de la Pascua (desde la noche del 14 hasta el 21). Por cierto, no es un accidente que la visión ocurriera en el momento de la Pascua, que celebra la liberación de Egipto y prepara el clima para la Tierra Prometida.

II. La visión apabullante

Y, de hecho, la visión que capta Daniel nos recuerda a otra visión que sorprendió a Josué justo después de otra celebración de la Pascua (Jos. 5: 10-12), cuando se preparaban para entrar en Canaán. Tanto Josué como Daniel presentan sus visiones exactamente con las mismas palabras: “Y alcé mis ojos y miré, y he aquí un varón [...]” (Dan. 10: 5; comparar con Jos. 5: 13). El “hombre” de la visión de Josué se identifica a sí mismo como el “Príncipe del ejército de Jehová”, *sar hatsava* (Jos. 5: 14, 15), una expresión que aparece solo aquí y en Daniel 8: 11, donde se hace referencia al Sumo Sacerdote celestial en el contexto del Día de la Expiación. Si bien la expresión *sar hatsava* (“el príncipe del ejército”) no aparece como tal en Daniel 10, sin embargo ambas palabras se repiten por separado en su contexto. La palabra *tsava* (ejército) aflora en la introducción del capítulo (Dan. 10: 1, NVI) para brindar el contexto y la perspectiva de la próxima revelación. Y la palabra *sar* (príncipe), que designa al Sumo Sacerdote en Daniel 8, aquí se refiere a Miguel, el príncipe que lucha (Dan. 10: 13, 21). Nuestro texto de Daniel 10, por lo tanto, halla su eco en Daniel 8: 11 y en Josué 5: 14 y 15. El “hombre” de la visión de Daniel, el guerrero sobrenatural de la visión de Josué y el Sumo Sacerdote celestial de Daniel 8 son la misma persona. La visión confirma lo que sugieren los ecos lingüísticos.

Es este Sumo Sacerdote que Daniel ve ahora en su magnificante atavío, completo con vestidura de lino y cinto de oro (Dan. 10: 5; comparar con Lev. 16: 4, 23; Éxo. 28: 4, 5, 8). Sin embargo, este Sacerdote parece diferente de cualquier otro sacerdote. Todo su ser parece estar en llamas. El pasaje compara su cuerpo con el “crisólito”, *tarshish*, una piedra preciosa proveniente de Tartesos, España, más conocida como topacio.* El rostro del

* La RVR60 dice berilo, la Biblia de Jerusalén y la NVI dicen topacio, la Nacar-Colunga dice crisólito.— N. del E.

ser brilla como un “relámpago”, y sus brazos y piernas son como “de color de bronce bruñido”. Los ojos brillan como “antorchas de fuego”, y su voz se proyecta “como el estruendo de una multitud”.

Todo está en superlativo, en un intento por reflejar los rasgos sobrenaturales y extraordinarios del Sacerdote. Esta clase de descripción aparece en otros lugares de la Escritura. El libro de Ezequiel menciona las mismas cosas: relámpagos (Eze. 1: 14), crisólito (vers. 16), bronce bruñido (vers. 7, 27), fuego (vers. 13, 27), la voz como de una multitud (vers. 24). Ezequiel lo interpreta como “[...] la visión de la semejanza de la gloria de Jehová [...]” (vers. 28). Este mismo ser reaparece en el libro de Apocalipsis, también asociado con la fiesta de la Pascua³ y vestido con las mismas prendas sacerdotales, los *poderes*,⁴ con la faja de oro (Apoc. 1: 13). Allí sus ojos resplandecen como fuego y su cuerpo se asemeja al bronce bruñido. También su voz resuena como una multitud (vers. 15). En ese contexto, el ser se identifica a sí mismo como divino: “[...] Yo soy el primero y el último; y el que vivo, y estuve muerto; mas he aquí que vivo por los siglos de los siglos, amén. Y tengo las llaves de la muerte y del Hades” (vers. 17, 18). El lenguaje utilizado aquí claramente se refiere a Jesucristo, descrito en los versículos de arriba como “el primogénito de los muertos” (vers. 5), “el Alfa y la Omega” (vers. 8). Además, la reacción de Daniel, al igual que la de Ezequiel y la de Juan, es de terror (Dan. 10: 9, 10; Eze. 1: 28; Apoc. 1: 17). Esas imágenes paralelas fuera del libro de Daniel indican que él, al igual que Juan y Ezequiel, ve a un ser divino y no solo a un ángel. Ni aun Gabriel causa un terror así (Dan. 9: 21).

El mismo libro de Daniel identifica al ser como el “hijo de hombre” de Daniel 7: 13. Daniel 10: 5 utiliza el término ambiguo “varón”, u “hombre”, para describirlo, un hecho posteriormente confirmado por el libro de Apocalipsis, que explícitamente identifica al ser descrito en Daniel 10 como el “Hijo del Hombre” de Daniel 7 (Apoc. 1: 13). Así, el hijo de hombre del capítulo 7, el príncipe “Sumo Sacerdote” del capítulo 8 y nuestro ser exaltado del capítulo 10, todos representan a la misma persona Dios-hombre que había aterrado tanto a Daniel, a Ezequiel y a Juan.

Abrumado por la extraordinaria visión, el profeta está demasiado inquieto como para siquiera tratar de entender. Ahora, el familiar ángel Gabriel interviene para fortalecer y consolar a Daniel, y para ayudarlo a entender.

III. La visión consoladora

En el versículo 9, la visión cambia de vista a sonido cuando Gabriel le da la sabiduría y entendimiento a Daniel (comparar con Dan. 8: 17-19; 9: 21-23). El mensajero de lo alto se presenta en los mismos términos utilizados en el capítulo 9. “[...] Desde el primer día que dispusiste tu corazón a entender y a humillarte en la presencia de tu Dios, fueron oídas tus palabras; y a causa de tus palabras yo he venido” (Dan. 10: 12).

Daniel apenas había comenzado su oración cuando ya sus palabras fueron oídas. Sus tres semanas de oración y ayuno ni siquiera fueron necesarias. Desde el primer día, Dios había oído su oración. La Escritura no registra las palabras de una oración tan extensa, como para recordarle al lector el poco valor que tienen las palabras delante de Dios. El Señor escucha la oración incluso antes de ser formulada, ni hablar de ser adornada con palabras. El contenido de la oración es más importante que la forma que asume. Las palabras no tienen poder en sí. Esto nos recuerda la historia de un hombre muy piadoso que, al olvidarse de todas sus oraciones, acude al rabino y exclama:

—¡Me he olvidado cómo se hace para orar! ¿Qué voy a hacer?

A lo que el rabino responde:

—No se preocupe, solo recite el alfabeto, y los ángeles compondrán por usted la más bella de las oraciones.

El tartamudeo de un niño a veces habla más alto que las invocaciones elaboradas y elocuentes de los grandes profesionales de la oración. La respuesta de Dios no depende ni de la cantidad ni de la calidad de las palabras.

Pero todavía se esconde otra lección detrás de las palabras del ángel. Durante los 21 días que Daniel pasó ayunando, Gabriel había estado ocupado luchando con “el príncipe del reino de Persia” (vers. 13); como si la batalla espiritual experimentada por Daniel hubiese estado de alguna manera relacionada con el conflicto entre los reinos terrenales. La oración de Daniel, que nos parecía tan pequeña e inútil, de hecho tuvo repercusiones cósmicas. En cierta forma, Gabriel parece contradecirse. Por un lado, da a entender que la oración de Daniel fue una pérdida de tiempo, mientras que por el otro admite que esta lo sostuvo durante 21 días en su lucha con el príncipe de Persia.

La relación entre estas dos verdades parece contradictoria y misteriosa. Las obras piadosas de la humanidad no valen nada en sí mismas y por sí mismas, pero Dios desea que ellas afecten el curso de la historia. Dios ha elegido necesitar a los seres humanos. Solo un movimiento descendente de Dios, que se inclina desde el cielo hasta la tierra, permite que subsistan la fe y la esperanza. La vida adquiere significado a pesar de sus absurdos y accidentes. A pesar de su contingencia, la existencia sigue estando en manos divinas. Él siempre tendrá la última palabra.

La revelación de Gabriel se desarrolla en dos etapas sucesivas, cada una es paralela a la otra, y terminan con la misma evocación de Miguel, el ángel aliado de lo alto.

A (vers. 9)

Daniel oye las palabras;
cae a tierra.

B (vers. 10, 11)

El ángel toca las manos
y las rodillas de Daniel,
que está de pie, temblando.

C (vers. 12)

El ángel lo consuela:
"No temas".

D (vers. 13)

Batalla con el príncipe
de Persia, con Miguel
como aliado.

A₁ (vers. 15)

Daniel escucha las palabras;
cae a tierra.

B₁ (vers. 16, 17)

El ángel toca los labios de
Daniel, que abre su boca
para hablar con dificultad.

C₁ (vers. 18, 19)

El ángel lo consuela:
"No temas".

D₁ (vers. 20, 21)

Batalla con el príncipe
de Persia, con Miguel
como aliado.

Dos veces Daniel percibe en su cuerpo la transición de vida a muerte (A B // A₁ B₁). Y dos veces recibe consuelo. La batalla contra Persia sigue su curso en la historia, según la profecía (vers. 1), puesto que Grecia (Javán) pronto ha de hacer su entrada en la escena histórica (vers. 20).

El mensaje de Gabriel es de victoria. Ya el mismo nombre del ángel insinúa esto. "Gabriel" deriva del verbo *gbr* (ser fuerte) y pertenece al vocabulario de guerra,⁵ proveyendo el origen para la palabra *gibbor*, el héroe de guerra.⁶

Y, por supuesto, en el punto culminante de su discurso (D//D¹), Gabriel emite el grito de batalla: "¡Miguel!" (¿Quién como Dios?). La tradición

bíblica lo presenta como el grito de batalla de un pueblo reverente ante la Intervención victoriosa de su Dios en la batalla: “El enemigo dijo: Perseguiré, apresaré [...]; Sacaré mi espada, los destruiré mi mano. Soplaste con tu viento; los cubrió el mar [...] *¿Quién como tú*, oh Jehová, entre los dioses? *¿Quién como tú*, magnífico en santidad?” (Éxo. 15: 9-11, el énfasis es nuestro).

El mismo clamor de victoria permea los Salmos: “Todos mis huesos dirán: Jehová, *¿quién como tú*, que libras al afligido del más fuerte que él, y al pobre y menesteroso del que le despoja?” (Sal. 35: 10). Y los profetas: “Así dice Jehová Rey de Israel, y su Redentor [...]: Yo soy el primero, y yo soy el postrero, y fuera de mí no hay Dios. *¿Y quién* proclamará lo venidero, lo declarará, y lo pondrá en orden delante de mí, *como hago yo* desde que establecí el pueblo antiguo? Anúncienles lo que viene, y lo que está por venir” (Isa. 44: 6, 7).

Gabriel menciona a Miguel como a alguien que lucha de su lado (Dan. 10: 13, 21) y como el príncipe de Daniel y de su pueblo (vers. 21). El versículo 13 insinúa un superlativo: “*El príncipe principal*” (traducción literal) y no “uno de los principales príncipes” (RVR60). La palabra *ahad*, generalmente traducida como el número “uno”, también significa “primero”.⁷ Este significado concuerda mejor con la frase y el libro de Daniel.

El autor utiliza la palabra *ahad* (“uno” o “primero”) en vez de la palabra *rishon* (“primero”), para evitar la redundancia *rishon ha rishonim*, “primero de primeros”. En general, el libro de Daniel emplea *ahad* en lugar de *rishon* para describir “primero”.⁸ El superlativo “primero de los primeros príncipes”, que designa a Miguel, es la expresión equivalente de “Príncipe de los príncipes” de Daniel 8: 25 y, por lo tanto, se refiere a la misma figura sobrenatural.

El sacerdote con ojos de fuego que había aterrado a Daniel, en efecto, es Miguel: el hijo de hombre del capítulo 7 y el Príncipe de los príncipes del capítulo 8. En los capítulos 7 y 8 el ser había aparecido solamente después de una larga y tumultuosa historia de los reinos nacidos de las aguas, símbolo de la nada y de la oscuridad. Pero, en el capítulo 10 la revelación toma un atajo abrupto. El ser se saltea los reinos y aparece inmediatamente sobre las aguas.

Es como si ya hubiésemos alcanzado la última etapa de la venida del “hijo de hombre”. De pie sobre el agua, Miguel realmente parece familiar. Es

el que concluye la línea de las bestias del capítulo 7 y del capítulo 8. Perc también es el que se presentó delante de Josué en la llanura de Jericó, el que condujo a Israel a través del río Jordán, el que peleó por ellos y finalmente los condujo a la Tierra Prometida.

Cuando el ángel le informa a Daniel acerca de la “gran guerra política” inminente “entre los reinos” (ver Dan. 10: 1, 20) y la más seria guerra espiritual y cósmica entre el bien y el mal, la visión trae esperanza de victoria.

Los autores del Nuevo Testamento han identificado a este ser —el sacerdote con ojos de fuego, el Hijo del Hombre— como Jesucristo, el Juez glorioso que llega sentado sobre las nubes (Apoc. 1: 13-18) y el Sumo Sacerdote del templo celestial (Heb. 7: 5-10; 9: 11-15). Los antiguos rabinos siguieron una línea de pensamiento similar y vieron a Miguel como el esperado *Mashiach* y el Sumo Sacerdote que oficia en la Sión celestial.⁹

ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO 10

Introducción (vers. 1)

1. Última mención de Ciro
2. Construcción del templo puesta en peligro

I. Tishri en el Tigris (vers. 2, 3)

Tres semanas de ayuno y oración

II. La visión abrumadora (Miguel) (vers. 4-8)

1. El gran Sacerdote (comparar con Eze. 1, Apoc. 1)
2. Daniel en sueño profundo

III. La visión esclarecedora (Gabriel) (vers. 9-21)

- A Palabras oídas, abatimiento (vers. 9)
 - B Fortalecido por el ángel (vers. 10, 11)
 - C Alentado por el ángel (vers. 12)
 - D Batalla contra Persia con Miguel (vers. 13, 14)
- A₁ Palabras oídas, abatimiento (vers. 15)
 - B₁ Fortalecido por el ángel (vers. 16, 17)
 - C₁ Alentado por el ángel (vers. 18, 19)
 - D₁ Batalla contra Persia con Miguel (vers. 20, 21)

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Lacocque, *The Book of Daniel*, p. 200.
2. Al contar desde el primer mes, Nisán, Zacarías 8: 19 se refiere a estos ayunos respectivamente como a Tammuz (cuarto mes) y Av (quinto mes).

Ver Doukhan, *Le cri du ciel*, pp. 40-42.

Es el único caso de esta palabra griega en el Nuevo Testamento. La Biblia Septuaginta, sin embargo, la utiliza para referirse a la vestimenta específica del sumo sacerdote (en la Biblia Septuaginta, ver Éxo. 25: 6, 7; 28: 4; Eze. 9: 2, 3, 11, etc.; comparar también con *Antiquities*, 3. 153 y sig.; comparar con Ireneo *Adv Haer* 4, 20).

Éxo. 17: 11; 1 Sam. 2: 9; 2 Sam. 1: 23; Job 21: 7, 8; Isa. 42: 13; etc.

1 Sam. 14: 52; Isa. 3: 2; Jer. 46: 12; Eze. 39: 20; Zac. 9: 13; Sal. 33: 16, etc.

Gén. 1: 5; Éxo. 40: 2; Lev. 23: 24; Deut. 1: 3; 1 Rey. 16: 23; 2 Crón. 29: 17; Esd. 1: 1; 3: 6; 7: 9; 10: 16, 17; Eze. 26: 1; 29: 17; 31: 1, etc.

El libro de Daniel tiene seis usos de la palabra *ahad* que significan “primero” (Dan. 1: 21; 9: 1, 2; 11: 1; 6: 2; 7: 1), contra cuatro usos de la palabra *rishon* (Dan. 8: 21; 10: 4, 12, 13). Esta tendencia aparece en casi toda la literatura posexílica, debido a la influencia del arameo.

Ver Talmud Babilónico *Zebahim*, 62a; Talmud Babilónico *Menahoth* 110a; *Midrash Rabbah* de Éxodo 18: 5; *Midrash on the Psalms*, Psalm 134, section 1; *Pesikta Rabbati*, Piska 44, section 10; etc.

GUERRAS MUNDIALES

LA VISIÓN DE MIGUEL tranquilizó a Daniel. Un estruendoso momento de verdad reveló el resultado victorioso de la guerra cósmica. En este momento, el ángel Gabriel explica el conflicto en sí con mayor detalle. Entramos en el capítulo de la guerra. El conflicto aparece como un *leitmotiv* en el libro de Daniel, con un ruido sordo de fondo que finalmente estalla en nuestro capítulo actual. Hasta ahora solo lo hemos escuchado de un modo un tanto débil que va desde la victoria babilónica sobre Jerusalén, en el capítulo 1 (Dan. 1: 2), hasta el conflicto entre el gobernante de Babilonia y los hebreos, siervos de Dios (capítulos 3, 6). Posteriormente, lo encontramos en la oposición entre lo humano y lo bestial (Dan. 2: 34, 44; 4: 15, 23, 32, 33; 7: 13, 14; 8: 11, 25). En el capítulo 9, el conflicto asumió una nota universal con la evocación del Mesías de los mesías, cuya muerte violenta es anunciada por la visión. Finalmente, en el capítulo 10, la guerra abiertamente irrumpe como una “conflicto grande” (*tsava gadol* [vers. 1]). La lucha personal y el ayuno de Daniel tienen su paralelo en una batalla que involucra a los poderes sobrenaturales, que indican la naturaleza cósmica y espiritual del

conflicto próximo. Ahora, en el capítulo 11, nos adentramos en la esencia de esta guerra.

Las primeras palabras, inmediatamente después de las del capítulo 10, nos hacen volver a la era de Darío el medo, cuando Daniel había recibido su visión de las 70 semanas (Dan. 9: 1). Con la perspectiva de la esperanza mesiánica, ahora podemos abordar los eventos tormentosos del capítulo 11.

I. Las guerras persas

El ángel Gabriel vuelve a contar la historia desde el comienzo. Se remonta al tiempo del “año primero de Darío” (Dan. 11: 1). Es significativo que la profecía no se centre en otro que Artajerjes el Persa, identificado en nuestro comentario (ver arriba), como el punto de partida de la profecía de las 70 semanas y de las 2.300 tardes y mañanas. “[...] aún habrá tres reyes en Persia, y el cuarto se hará de grandes riquezas más que todos ellos; y al hacerse fuerte con sus riquezas, levantará a todos contra el reino de Grecia” (vers. 2).

Los tres reyes son de origen persa. Estamos en el reinado de Ciro (con Darío como corregente). De modo que los tres reyes serían Cambises (530-522 a.E.C.), Darío (522-486 a.E.C.),¹ Jerjes, el Asuero de Ester (486-465 a. C.), con el cuarto que es Artajerjes (465-423 a. C.). No solo la tradición judía adoptó la interpretación;² la historia también la confirma. Artajerjes, como lo describe la profecía, era extremadamente rico. Un texto de historia lo describe como el rey que “era más sagaz (que todos sus predecesores) y sobornó a sus aliados (de las ciudades griegas conquistadas), debilitándolos al crear disensión entre ellos”.³

La mención de Artajerjes en los albores del gran conflicto es especialmente significativa. Es él quien marcó el punto de partida de las profecías de las 70 semanas y de las 2.300 tardes y mañanas. Así como Dios condujo la historia hasta la venida del Mesías en el capítulo 9, y hasta el tiempo del fin en el capítulo 8, de la misma manera lo hará con el gran conflicto venidero.

El rey mencionado después de Artajerjes es fácil de reconocer. El lenguaje del ángel en los versículos 3 y 4 es el mismo que en Daniel 8: 8: “Y el macho cabrío se engrandeció sobremanera; pero estando en su mayor fuerza, aquel gran cuerno fue quebrado, y en su lugar salieron otros cuatro cuernos notables hacia los cuatro vientos del cielo”.

“Se levantará luego un rey valiente, el cual dominará con gran poder y hará su voluntad. Pero cuando se haya levantado, su reino será quebrantado y repartido hacia los cuatro vientos del cielo; no a sus descendientes, ni según el dominio conque él dominó; porque su reino será arrancado, y será para otros fuera de ellos” (Dan. 11: 3, 4).

Por lo tanto, se trata de Alejandro Magno, cuyo imperio sus cuatro generales posteriormente dividieron “hacia los cuatro vientos del cielo” luego de su muerte. La totalidad del reino griego, incluyendo sus colonias, está comprendida en la palabra “imperio” (*malkuth* [vers. 2, 4]), como también el caso del reino persa (Dan. 10: 13). La siguiente frase es más difícil de comprender. Literalmente reza: “Y no en sus de aquí en adelante, y no según el dominio que lo gobernaba, porque su reino será arrancado y (entregado) a otros que estos” (Dan. 11: 4).

En otras palabras, aquí estamos presenciando una transición de poder cuando el “reino” (*malkuth*) pasa a “otros que estos”. La forma plural de “estos” (*elleh*) lo relaciona con los cuatro vientos del cielo, también en la forma plural.⁴ El reino, entonces, cae bajo el control de un poder que surge después de la división del Imperio Helénico. Este nuevo poder, como hemos visto en las profecías anteriores, es Roma.

Ciertos comentadores interpretan la expresión “estos” como refiriéndose a otros generales diferentes de los cuatro mencionados arriba. Por lo tanto, piensan en las dinastías de Armenia y Capadocia, que recobraron su independencia ciento cincuenta años después de la muerte de Alejandro.⁵ Esta interpretación no encaja en el texto bíblico. En lo que atañe a Armenia y Capadocia, estas abarcaban solo parte del Imperio; no obstante, la narración bíblica claramente menciona los “cuatro vientos del cielo”, dando a entender aquí la totalidad del Imperio. Evidentemente, la profecía tiene en cuenta al mismo reino de Roma.

Como en el capítulo 8, Daniel 11 apenas hace alusión al reino de Roma y se centra en la siguiente etapa que durará hasta el tiempo del fin (vers. 40 en adelante).

II. El norte contra el sur

Los acontecimientos presentados en el versículo 5 vienen cronológicamente después de Roma y no se aplican a los reinos helénicos de los Ptolomeos y los Seléucidas, como infiere la línea de interpretación tradicional.⁶ El

período que abarca el conflicto narrado en Daniel 11: 5 al 45, por consiguiente, es el mismo que el que abarca el cuerno pequeño de Daniel 7 y 8, y los pies de Daniel 2. Esto ya lo insinúa el paralelismo estructural entre los capítulos 8 y 11. La parte relacionada con el cuerno pequeño del capítulo 8 corresponde a la parte relacionada con el conflicto norte-sur del capítulo 11.

Capítulo 8

Persia (vers. 3, 4)

Grecia (vers. 5-8)

Roma (vers. 8, 9)

Cuerno pequeño (vers. 9-12)

Tiempo del fin (vers. 13, 14, 17, 25)

Capítulo 11

Persia (vers. 2)

Grecia (vers. 3, 4)

Roma (vers. 4)

Conflicto norte-sur (vers. 5-39)

Tiempo del fin (vers. 40-45)

Debe agregarse que el poder del norte, como se lo describe en el capítulo 11, tiene mucho en común con el cuerno pequeño, incluso hasta similitudes lingüísticas:

1. El rey del norte desafía a Dios y procura usurparlo (Dan. 11: 36, 37). En el capítulo 8, el cuerno pequeño se levanta contra las huestes celestiales (vers. 10, 11), contra el “Príncipe de los príncipes” (vers. 25).
2. El rey del norte profana el Santuario y abroga el sacrificio diario (Dan. 11: 31), mientras en Daniel 8 el cuerno pequeño profana el santuario (vers. 11) y quita los sacrificios diarios (vers. 12).
3. El rey del norte se establece en la “tierra gloriosa” (*tsevi*),⁷ una expresión que simboliza Palestina (Dan. 11: 16, 41, 45), y ataca el pacto santo (vers. 28, 30). El cuerno pequeño crece hacia la “tierra gloriosa” (Dan. 8: 9) y destruye al “pueblo de los santos” (vers. 24).
4. Al igual que el rey del norte, el cuerno pequeño del capítulo 8 sale del norte (vers. 9).
5. El rey del norte y el cuerno pequeño mueren iguales. El rey del norte llega a su fin sin recibir la ayuda de nadie (Dan. 11: 45), mientras el cuerno pequeño “será quebrantado, aunque no por mano humana” (Dan. 8: 25; comparar con 2: 45).

El poder del norte y el cuerno pequeño, por lo tanto, representan los mismos rasgos característicos, tienen el mismo comportamiento, provienen de la misma dirección y comparten la misma muerte trágica. Finalmente, abarcan el mismo período de tiempo, que se extiende desde la caída del Imperio Romano hasta el tiempo del fin. Entonces, concluimos que el rey del norte y el cuerno pequeño representan el mismo poder, que goza de re-

conocimiento político y ejerce prerrogativas divinas. La historia del conflicto norte-sur de Daniel 11: 5 al 45 es la misma que la del cuerno pequeño del capítulo 8. Ahora debemos descubrir el significado de este conflicto y sus repercusiones históricas.

1. Un significado espiritual

La estructura literaria del texto y el simbolismo de la referencia norte-sur insinúan la naturaleza espiritual del conflicto.

La estructura literaria. A partir del versículo 5, la narración se desarrolla en seis partes. Las primeras tres (vers. 5-12: A, B, C) son simétricas con las últimas tres (vers. 13-39: A₁, B₁, C₁). Las dos partes, ABC y A₁ B₁ C₁, se reflejan en forma temática (los mismos temas) y lingüística (las mismas palabras y expresiones). Además, los ataques de los dos poderes se alternan (A sur; B norte; C sur; A₁ norte; B₁ sur; C₁ norte). Cuando A se refiere al sur, A₁ se refiere al norte, y así sucesivamente.

A sur (vers. 5-8)	A ₁ norte (vers. 13-25a)
Su dominio será grande (<i>rab</i>) (vers. 5)	Ejército más numeroso (<i>gadol</i>) y mejor (<i>rab</i>) armado (vers. 13)
Alianzas (<i>yesharim</i>) entre el sur y el norte (entabladas por el sur) (vers. 6)	Alianzas (<i>yesharim</i>) entre el norte y el sur (entabladas por el norte) (vers. 17; comparar con 22, 23)
Alianza fracasa (<i>lo yaamod</i>) (vers. 6)	Alianza fracasa (<i>lo taamod</i>) (vers. 17)
Una hija (<i>bat</i>) es dada (vers. 6)	Una hija (<i>bat</i>) es dada (vers. 17)
Predominará en su lugar (<i>we amad... kanno</i>) y entrará en la fortaleza (<i>maoz</i>) (vers. 7)	Predominará en su lugar (<i>we amad al kanno</i>), volverá su rostro a las fortalezas (vers. 18-25a)

B norte (vers. 9, 10)	B ₁ sur (vers. 25b-27)
Un gran ejército (<i>hayal</i>) (vers. 9)	Gran ejército (<i>hayil</i>) (vers. 25)
Los hijos del rey del norte se prepararán para la guerra (<i>yitgare</i>) contra el reino del rey del sur (vers. 10)	Despertará sus fuerzas (<i>yitgare</i>) contra el rey del norte (vers. 25)
Vendrá apresuradamente e inundará (<i>shtf</i>) (vers. 10)	Ejército destruido como una inundación (<i>shtf</i>) (vers. 26)
C sur (vers. 11, 12)	C ₁ norte (vers. 28-39) ⁸
Se elevará su corazón [del rey] (<i>leb</i>) (vers. 12)	Su corazón (<i>leb</i>) se levantará (vers. 28)
Derribará a muchos millares (<i>ribboth</i>) (vers. 12)	Y muchos (<i>rabbim</i>) se juntarán a ellos (vers. 34)

El resto del capítulo 11 se ocupa del “tiempo del fin”. Los versículos 40 al 45 son distintos del resto del capítulo como declaración final. Aquí también el conflicto sigue una estructura dada:

1. El sur ataca al norte (vers. 40a)
2. El norte ataca al sur (vers. 40b)
- victoria parcial contra la “tierra gloriosa” (vers. 41)
3. El norte ataca al sur (vers. 42, 43a)
4. El sur se alía con el norte (vers. 43b)
- ataque contra el “monte santo” de lo alto: fin sobrenatural del rey del norte, “no tendrá quien le ayude” (vers. 44, 45); victoria.

La simetría y la estructura de estos pasajes advierten en contra de una interpretación estrictamente literal e histórica. Estamos frente a una técnica estilística que sugiere más que el evento en sí, sino más bien lo que quiere simbolizar.

El simbolismo norte-sur. Es significativo que, a partir del versículo 5, a los dos reinos ya no se los explica más, como había sido hasta ahora (Per-

sta, Grecia). Las referencias al norte y el sur se vuelven abstractas y metafóricas.

En otras partes, la Biblia utiliza la unidad “norte-sur” para expresar la idea de totalidad y de espacio terrenal.⁹

“Tuyos son los cielos, tuya también la tierra; el mundo y su plenitud, tú lo fundaste. El norte y el sur, tú los creaste; el Tabor y el Hermón cantarán en tu nombre” (Sal. 89: 11, 12).

“Dirás a la tierra de Israel: Así ha dicho Jehová: He aquí que yo estoy contra ti, y sacaré mi espada de su vaina, y cortaré de ti al justo y al impío. Y por cuanto he de cortar de ti al justo y al impío, por tanto, mi espada saldrá de su vaina contra toda carne, desde el sur hasta el norte” (Eze. 21: 3, 4).¹⁰

Tomadas por separado, las referencias al norte, como las del sur, tienen sus propios significados. El norte es el representante bíblico del mal, que usurpa a Dios. El cuerno pequeño viene del norte. Asimismo, los profetas identificaron el mal y la tragedia como provenientes del norte:

“Aúlla, oh puerta; clama, oh ciudad; disuelta estás toda tú, Filistea; porque humo vendrá del norte, no quedará uno solo en sus asambleas” (Isa. 14: 31).

“Me dijo Jehová: Del norte se soltará el mal sobre todos los moradores de esta tierra” (Jer. 1: 14).

El lenguaje tiene su origen en la amenaza planteada por los ejércitos de Babilonia que salían de la “Medialuna de las tierras fértiles” y descendían desde el norte. Babilonia, la gran usurpadora, rápidamente se adaptó a la imagen del norte.

“Jehová de los ejércitos, Dios de Israel, ha dicho: He aquí que yo castigo a Amón dios de Tebas, a Faraón, a Egipto, y a sus dioses y a sus reyes; así a Faraón como a los que en él confían. Y los entregaré en mano de los que buscan su vida, en mano de Nabucodonosor rey de Babilonia y en mano de sus siervos; pero después será habitado como en los días pasados, dice Jehová” (Jer. 46: 25, 26).

El vínculo entre Babilonia y el norte halla mayor confirmación en la literatura del antiguo Oriente Medio. En la mitología cananea el dios de Baal habitaba en el norte. La referencia al norte, ya sea a través de Baal o de Babilonia, trae consecuencias y alusiones religiosas para la usurpación de Dios. Isaías compuso su épica sobre el rey de Babilonia con estas ideas en mente:

“Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo; en lo alto, junto a las estrellas de Dios, levantaré mi trono, y en el monte del testimonio [o *el norte*;

hebreo *Zafon*] me sentaré, a los lados del norte; sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo” (Isa. 14: 13, 14).

Una referencia similar a Babilonia aparece en el libro de Apocalipsis, donde declara que el cuerno pequeño es el usurpador de Dios, “Babilonia” (Apoc. 14: 8; 16: 19; 17: 5; 18: 2, 10, 21).

Por otro lado, el sur simboliza, en la tradición bíblica, el poder humano sin Dios. El sur simboliza a Egipto (Dan. 11: 43), especialmente al Faraón en su rechazo orgulloso de Dios: “[...] ¡Quién es Jehová, para que yo oiga su voz [...]! Yo no conozco a Jehová [...]” (Éxo. 5: 2).

Los profetas consideraban que una alianza con Egipto era desplazar la fe de Dios hacia la humanidad; la fe en la humanidad en reemplazo de la fe en Dios. “¡Ay de los que descienden a Egipto por ayuda, y confían en caballos; y su esperanza ponen en carros, porque son muchos, y en jinetes, porque son valientes; y no miran al Santo de Israel, ni buscan a Jehová! [...]. Y los egipcios hombres son, y no Dios; y sus caballos carne, y no espíritu; de manera que al extender Jehová su mano, caerá el ayudador y caerá el ayudado, y todos ellos desfallecerán a una” (Isa. 31: 1, 3).¹¹

Por un lado tenemos al norte, que representa el poder religioso que se esfuerza por usurpar a Dios, mientras que en el otro tenemos al sur, que tolera los esfuerzos humanos que rechazan a Dios y tiene fe solo en la humanidad.

Esas referencias al norte y al sur eran bien conocidas para el israelita promedio y eran parte integral de la historia de la nación. Atrapado entremedio de Egipto y Babilonia, Israel llegó a entender y a imaginarse su destino estrictamente en relación con esas dos fuerzas dominantes. De este modo, no es de extrañarse que Daniel debía utilizar las referencias tradicionales al norte y el sur para describir el destino del pueblo de Dios. Ya la alusión al cuerno pequeño testifica del carácter espiritual del conflicto. El libro de Daniel siempre describe este poder en lenguaje simbólico. En Daniel 2, el barro cocido, símbolo de lo humano, lo representa. Daniel 7 y 8 tienen un cuerno pequeño con rasgos humanos. Ya hemos visto de qué manera las características humanas representan lo espiritual en el libro de Daniel.

Deberíamos entender tanto la conclusión del capítulo (vers. 40-45), como el desarrollo precedente (vers. 5-40) en un sentido simbólico. Tienen el mismo lenguaje poético de regularidad y simetría al hablar de los poderes del norte y del sur, que están involucrados en la conclusión además del desarrollo. Estamos frente al mismo rey del norte: “[...] el rey del sur con-

tenderá con él [...]” (vers. 40). El “él” es el rey del norte, mencionado en los versículos anteriores. Por consiguiente, deberíamos comprender la referencia norte-sur en un sentido simbólico de principio a fin, no solo desde el versículo 40 hasta el final, sino también antes del versículo 40, es decir, desde el versículo 5 en adelante.

El desarrollo en siete etapas (siendo la séptima etapa el tiempo del fin) apoya aún más el aspecto alegórico o simbólico de la narración. Sin embargo, a partir de A_1 el antagonismo norte-sur se conecta con el conflicto paralelo entre el norte y el pueblo de Dios.

En A_1 los versículos 16 y 20 describían el conflicto como una batalla conducida por el norte contra la “tierra gloriosa”, una expresión idiomática que describe a Palestina, la ubicación del templo (Eze. 20: 6, 15),¹² entendida de este modo en un sentido religioso, y no simplemente en un sentido geográfico.

En C_1 el conflicto estalla nuevamente en los versículos 30 al 32 por medio de la agresión del norte contra el pacto santo, el Santuario y el pueblo de Dios. Por debajo del paralelismo y los símbolos, el texto insinúa un desarrollo histórico un tanto oscuro.

2. Un significado histórico

No es fácil encontrar la contraparte histórica de nuestro pasaje. No obstante, a esta altura de nuestra investigación aún es posible bosquejar tres temas principales en los versículos 5 al 39.

El tema del conflicto entre el norte y el sur. Este puede referirse al conflicto que tradicionalmente contraponía a dos enemigos inexorables: por un lado, el poder religioso eclesiástico (el norte) desempeña el papel de Dios en la tierra, actúa como único intercesor entre la desdichada humanidad y Dios. Por otro lado, los movimientos filosóficos y políticos (el sur) luchan contra el oscurantismo y el fanatismo con el arma de la razón. Ambos movimientos constantemente se hacen la guerra mutuamente. Vemos esta lucha interminable desplegada en los ataques de los neoplatonistas, las persecuciones de los emperadores paganos (Nerón, Dioclesiano, Juliano, etc.), las corrientes humanísticas surgidas en el Renacimiento, la Revolución Francesa y, finalmente, en nuestras ideologías actuales y en las formas de gobierno seculares y materialistas.

El tema de la alianza entre el norte y el sur en los versículos 6, 17, 22 y 23. Pensamos en los intentos de acuerdo entre la Iglesia y el Estado de Constantino, las alianzas medievales en cuestiones legales, de control del territorio, de poder y filosóficas, y las tantas fuerzas religioso-políticas que intervienen en la actualidad.

El tema del conflicto entre el norte y el pueblo de Dios en los versículos 16, 28, 30, 31 y 35. La persecución y la intolerancia han marcado la historia de la iglesia desde el siglo IV hasta la Revolución Francesa.

La forma literaria de nuestro texto, especialmente su simetría, nos advierte en contra de una interpretación literal de los detalles. Estos tres temas allanan el camino para los eventos en el tiempo del fin. Por ahora, los conflictos norte-sur, sus alianzas y los ataques del norte contra el pueblo de Dios han sido meramente preliminares. Debemos esperar la última etapa, que atañe al tiempo del fin (vers. 40-45), para realmente captar el significado cabal que subyace detrás de estos conflictos y alianzas. El pasaje habla desde la perspectiva del fin, esbozando en el desarrollo (vers. 5-40) solamente aquellos temas que son relevantes para el tiempo del fin. Solo en la conclusión de la narración podremos, por así decirlo, captar la trascendencia de los tres temas bosquejados en el desarrollo.

Esta última batalla ocurre en dos ofensivas, donde cada una involucra alguna clase de ataque contra el pueblo de Dios.

1. Primeramente presenciamos un ataque del sur contra el norte. La batalla es corta pero intensa, donde el sur es aplastado por el norte: “[...] Se levantará contra él como una tempestad, con carros y gente de a caballo, y muchas naves [...]” (vers. 40). Esta primera victoria masiva precede a la victoria final del norte. Por fin conquista la “tierra gloriosa”, pero la victoria aún no es total: “[...] muchas provincias caerán; mas estas escapan de su mano: Edom y Moab, y la mayoría de los hijos de Amón” (vers. 41).

Históricamente, significa que el poder político-religioso triunfará sobre los movimientos ateos y políticos. Durante el ardor de la acción, se realizarán intentos en contra del pueblo de Dios. Sin embargo, si creemos en Daniel, la victoria del norte no es total ni definitiva. En su lenguaje simbólico, la profecía sugiere una resistencia del sur que empuja desde Edom, Moab y Amón.¹³ Esto significa que los diversos movimien-

tos ateos y humanistas resistirán y por un momento prevalecerán por encima de las fuerzas religiosas.

2. Pero la profecía de Daniel mira más allá aún. Tiene lugar una segunda ofensiva. El rey del norte penetra en las regiones más australes del sur: Egipto, Libia y Etiopía. Pero hay rumores provenientes del noreste, es decir, desde Palestina (si consideramos que está en Etiopía en ese momento), que lo fuerzan a regresar en esa dirección. Sale con “gran ira” (vers. 44). Sus intenciones son claras: “destruir y matar”. Al estar ocupado con las conquistas del sur, hasta ahora había descuidado esos disturbios marginales. Ahora ya nada frena su avance. Ya no está más solo, sus enemigos marchan a su lado (vers. 43). Por primera vez, el norte y el sur se alían. Los pueblos del sur (libios, etíopes y egipcios) reconocen al norte como su líder y lo siguen en la última batalla contra el “monte glorioso y santo”. Levantan campamento “entre los mares” (vers. 45), es decir entre el Mar Mediterráneo y el Mar Muerto, que enmarcan la tierra de Israel.¹⁴ Su aparición amenaza al templo de Dios. En lenguaje bíblico, el “monte glorioso y santo” designa la ubicación del templo y, por extensión, el templo mismo.¹⁵

Es el templo lo que hace que la tierra sea gloriosa (*tsevi*) y santa. Una tierra así solo puede ser descrita en términos poéticos, porque más allá de su paisaje el poeta de Israel percibe las dimensiones santas de la morada de Dios. El salmista (Sal. 48: 1, 2) asimila el “monte santo” con “el monte de Sión, a los lados del norte”, una expresión idiomática que designa las alturas celestiales de la morada de Dios (ver Isa. 14: 13). Hallamos un uso similar en la dedicación del templo de Salomón: “Que estén tus ojos abiertos de noche y de día sobre esta casa, sobre este lugar del cual has dicho: Mi nombre estará allí; y que oigas la oración que tu siervo haga en este lugar. Oye, pues, la oración de tu siervo, y de tu pueblo Israel; cuando oren en este lugar, también tú lo oirás en el lugar de tu morada, en los cielos; escucha y perdona” (1 Rey. 8: 29, 30). El israelita, entonces, dirigía sus oraciones hacia el templo, la residencia del nombre de Dios, y desde el cielo, la morada de Dios, vendría la respuesta.

La expresión “monte glorioso y santo”, de Daniel 11: 45, es entonces la ubicación celestial de la morada de Dios. Ya Daniel 2 mencionó esa montaña en el contexto del fin, específicamente durante los últimos intentos de unirse de los reinos terrenales (Dan. 2: 35, 44, 45). Encontramos

los mismos elementos en la famosa profecía del Armagedón de Apocalipsis 16. También caracteriza el tiempo del fin con la unión de los “reyes de la tierra en todo el mundo” (vers. 14).

El Armagedón del libro de Apocalipsis, además del monte del libro de Daniel, no deberían ser interpretados como una ubicación geográfica, sino como una alusión a una batalla espiritual de dimensiones cósmicas. Especialmente debemos tener esto en cuenta al considerar las repercusiones históricas del monte. Según Daniel 2 y Apocalipsis 16, “los reyes de la tierra en todo el mundo”, es decir, los del norte y los del sur (Dan. 11), se unen por primera vez en una batalla de consecuencias espirituales. Su blanco en común es el trono de Dios, el reino de Dios. Si bien esto puede parecer un poco exagerado para algunos, una mirada a lo que está sucediendo en el mundo en estos días debería convencernos de la verdad profética.

Ya nadie cree en el reino de Dios. Muchos tratan con condescendencia esta esperanza de los primeros cristianos, la misma esencia del cristianismo.¹⁶ También muchos cristianos, hoy, han integrado ideologías humanistas y materialistas en sus creencias. En vez de esperar la Ciudad de Dios pronta a venir, se esfuerzan para construirla aquí y ahora. El foco se ha movido a la iniciativa humana. Actualmente, la religión sigue los pasos de las tendencias socialistas y existencialistas de justicia, amor y felicidad, y deja a Dios de lado. Lo encontramos en la teología de la liberación de los países subdesarrollados del mundo y en el sueño de Teilhard de Chardin, que promete “cantando mañanas”. También es la dialéctica de Bultmann, que limita la espera del reino de Dios a la experiencia existencial individual, y así elimina a Dios de la arena histórica. Esos teólogos ya no definen el reino de Dios en términos de realidad histórica. Preferimos los términos más elegantes de evolución, progreso y tolerancia. La fe se vuelve más realista. La iglesia nunca ha tenido tanta participación política como en la actualidad. Desde la caída del comunismo, la voz de la iglesia se ha vuelto nuevamente audible en los países de Europa Oriental. Asimismo, el extremismo de derecha en el Occidente capitalista intenta combinar la religión con la política.

Existen rastros de la misma mentalidad en el mundo islámico. Los movimientos extremistas proliferan por todos lados, incluyendo a Marruecos, Túnez, Irak, Irán, el Líbano, Arabia Saudita, Turquía, Argelia y Egipto. El islam extremista está sumamente preocupado por el poder político y con el tiempo apunta a la dominación mundial.

Incluso se ha puesto en evidencia en el Estado de Israel, dejándose ver en la influencia del *yeshivoth* de Nueva York y de los rabinos Lubavitch sobre la política israelí. Los partidos políticos religiosos han ejercido una gran influencia en Israel, hasta la exasperación de los jóvenes israelíes ateos.

Un concepto similar impregna los diversos movimientos de la Nueva Era, que exaltan la humanidad a una categoría divina. “Seréis como Dios” (Gén. 3: 5), dijo Satanás. La antigua tentación que ardía a través de las primeras páginas de la Biblia de nuevo hace caer a las masas modernas. Al igual que una avalancha, arrastra a miles de hombres y mujeres hacia sus entrañas.

El rey del norte reúne a todos los movimientos religiosos que de alguna manera ejercen poder político bajo la carátula de intenciones piadosas, además de todas las organizaciones que promueven el cielo en la tierra, mientras entierran todas las esperanzas de un reino celestial.

Los acontecimientos políticos recientes confirman sobradamente la profecía de Daniel. Los líderes mundiales osan fusionar sus poderes en un “Nuevo Orden Mundial”, un acontecimiento que casi no podríamos haber imaginado pocos años atrás. ¡Todo ha sucedido demasiado rápido! La indestructible cortina de hierro se ha caído. El comunismo a ultranza no es más que un recuerdo. La antigua utopía de Babel ha revivido, y la unidad de nuevo es una posibilidad. Todo lo que necesitamos es un líder, aceptado por todos y, para ser justos, independiente de las naciones juzgadas como demasiado poderosas.

La batalla descrita por el profeta no incumbe directamente al Estado moderno de Israel. El templo ya no existe más. Algunos se imaginan un Armagedón en una Palestina rodeada de árabes sanguinarios. ¡A primera vista parece tan bíblico! ¡Incluso se podría hacer una película! Pero el Armagedón no tiene nada que ver con el Israel moderno. El Armagedón es nuestra batalla. Es la lucha entre dos mentalidades, dos concepciones de la felicidad y la religión. Por un lado, tenemos a Dios, la fe en su creación y la convicción de que la humanidad depende de él para la salvación y la felicidad. Es la esperanza en el Reino de los cielos. Por otro lado, está la ilusión de nuestra autosuficiencia, de nuestro poder para construir un mundo de paz y felicidad. La lucha es tan antigua como el mundo. A partir de las ramas seductoras del árbol del Edén se ha propagado a lo largo de las edades subsiguientes, hasta la actualidad. Es la lucha de cada persona en el momento de

la decisión de volverse a Dios. La batalla del Armagedón se librará en su peor momento en los últimos días cuando, en medio de las multitudes encendidas con su fe en los dioses de carne y concreto, el pueblo de Dios intentará aferrarse al Dios de la esperanza. El verdadero campo de batalla es el mundo entero.

ESTRUCTURA DE DANIEL 11

Introducción (vers. 1)

Escena retrospectiva al primer año de Darío el medo (comparar con 9: 1)

I. El conflicto persa-griego (vers. 1-4)

1. Tres reyes persas

2. Cuarto rey, rico, contra Grecia (Artajerjes)

3. Un rey poderoso (Alejandro); división en cuatro reinos (período helénico)

II. El conflicto norte-sur (vers. 5-39)

A El sur ataca al norte (vers. 5-8)

B El norte ataca al sur (vers. 9, 10)

C El sur ataca al norte (vers. 11, 12)

A₁ El norte ataca al sur (vers. 13-25a)

B₁ El sur ataca al norte (vers. 25b-27)

C₁ El norte ataca al sur (vers. 28-39)

III. El “tiempo del fin” (vers. 40-45)

A El sur ataca al norte (vers. 40a)

B El norte ataca al sur (vers. 40b, 41)

A₁ El norte ataca al norte (vers. 42, 43a)

B₁ El sur se alía con el norte contra el “santo monte”

Victoria de lo alto: fin del norte

NOTAS Y REFERENCIAS

- Algunos comentaristas incluyen el nombre de Smerdis el impostor (521 a.E.C.), una teoría del neoplatonista Porfirio, tomada recientemente por E. J. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Esther* (Nueva York, 1967), pp. 117 y sig. Elegimos omitirlo por varias razones: 1. Reinó menos de un año (siete meses); 2. Era un impostor salido de Media, y la profecía habla de reyes persas; 3. Es muy probable que nunca haya existido y que solo fuera un rumor inventado por Darío para justificar su ascensión al trono. Herodoto habría aceptado la versión oficial y la habría registrado. Isaac Asimov se refiere a esto como, quizás “uno de esos casos donde una gran mentira le ha sido endilgada a la historia” (*The Near East: 10.000 Years of History* [Boston, 1968], p. 125). De hecho, di-

- versos comentaristas pasan por alto a Smerdis (ver F. Hartman y A. A. Di Lella, *The Book of Daniel, Anchor Bible* [Garden City, 1978], p. 288).
2. Como Ibn Ezra, Ralbag, Ibn Yachiah, Malbim, etc. Ver también *Rosh Hashanah* 2b.
 3. Boniface y Marechal, *Histoire: Orient-Grèce*, p. 99; comparar con pp. 198, 199. Ver también el testimonio de los historiadores griegos Tucídides (en *History of the Peloponnesian War*); Diodoro de Sicilia 11. 71, 74, 77; Herodoto 6. 106.
 4. Algunas versiones utilizan la palabra “descendientes”, una traducción de la palabra femenina *aharith* (aquí “después”, como “descendiente”). Esta palabra (*aharith*), sin embargo, nunca se la utiliza en la forma plural en la Biblia (ver Sal. 37: 38; 109: 13; Prov. 20: 21; Ecl. 7: 8; Eze. 23: 25).
 5. Ver Lacocque, *The Book of Daniel*, p. 61, y Delcor, *Le Livre de Daniel*, p. 220; comparar también con Rashi e Ibn Ezra en *Miqraoth Gdoloth*.
 6. Nuestro enfoque queda fuera de la línea tradicional de interpretación. Desde el anticristiano neoplatonista Porfirio (300 E.C.) hasta la actualidad, los críticos racionalistas han interpretado que este pasaje se refiere a la guerra entre los Seléucidas (rey del norte) y los Ptolomeos (rey del sur), que se extendió hasta el reinado de Antíoco Epifanes (vers. 21-45). Los exégetas conservadores se han quedado con esta interpretación del conflicto entre los Ptolomeos y los Seléucidas y de Antíoco Epifanes, pero lo han aplicado a diferentes partes del texto. Según ellos, únicamente los versículos 5 al 13 hacen alusión al conflicto entre Ptolomeos y Seléucidas, mientras que los versículos 14 al 30 señalarían a Roma o a Antíoco Epifanes. Los versículos 31 al 39 tienen en cuenta el poder descrito en Daniel 8 como el cuerno pequeño, y los versículos 40 al 45 entonces se aplicarían a Turquía o al papado (F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista*, ed. rev. [Boise, Idaho, 1985], t. 4, pp. 894, 895, 901, 902; comparar con William H. Shea, *Estudios selectos sobre interpretación profética*, Serie de la comisión de Daniel y Apocalipsis [Buenos Aires, 1990], t. 1, pp. 46, 47). De todos modos, el problema sigue sin resolverse. La gran diversidad de interpretaciones relacionadas con este pasaje da testimonio de un estado general de confusión y del carácter inconcluso de las soluciones. En cuanto a las interpretaciones espirituales y escatológicas defendidas en nuestro comentario, son confirmadas por fuentes confiables como C. F. Keil, *Biblical Commentary of the Book of Daniel*, Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, reimpression 1991), t. 9, p. 421; E. B. Pusey, *Daniel the Prophet* (Nueva York, 1885), p. 136; y están implícitamente apoyadas por Elena de White (ver *Testimonies for the Church* [Mountain View, Calif.: Pacific Press Pub. Assn., 1948], t. 9, pp. 14-16).
 7. Ver Jer. 3: 19; Eze. 20: 6, 15; comparar con Zac. 7: 14; Sal. 106: 24.
 8. El contexto inmediato del versículo 28 sugiere que el rey del norte es el sujeto del verbo “volver” (*shuv*). El versículo precedente (27) menciona dos reyes, lo que ya insinúa que el rey del norte estaba del lado del rey del sur. En el versículo siguiente (29), el verbo “volver” (*shuv*), que está relacionado con el rey del norte, se hace eco del verbo “volver” (*shuv*) del versículo 28. Debido a que el rey del norte estaba volviendo a casa es que su ataque al rey del sur es descrito como una “vuelta”.
 9. Una figura del lenguaje técnicamente llamada “merismo”.
 10. Ver también Isa. 43: 6, 7; 1 Crón. 26: 17; Sal. 107: 3; Ecl. 1: 6; Cant. 4: 16, etc. Las antiguas crónicas egipcias utilizan el mismo lenguaje para referirse a Artajerjes como el “rey del sur y del norte”, es decir, rey de todo el mundo (Robert William Rogers, *A History of Ancient Persia: From Its Earliest Beginnings to the Death of Alexander the Great* [Nueva York, 1929], p. 176).
 11. Ver también 2 Rey. 18: 21; Jer. 2: 18; etc.
 12. Ver Lacocque, p. 166.
 13. Comparar con Isa. 11: 14 y Jer. 25: 21, donde los tres países aparecen en el mismo orden como una forma de sugerir movimiento desde el sur hacia el norte en el mismo contexto de una campaña militar.
 14. Ver Núm. 34: 6, 12.
 15. Ver Isa. 2: 2; Sal. 68: 17; 132: 13; etc.
 16. Ver Mat. 9: 35; Mar. 1: 14; Luc. 4: 43; 8: 1; Hech. 1: 3; 8: 12; Col. 4: 11; etc.

LA VICTORIA DE JERUSALÉN

EL LIBRO DE DANIEL habla de guerras y masacres, víctimas y opresores. Sin embargo, nuestras preguntas acerca de ellos continúan sin respuestas. Entonces, las palabras del capítulo 12 de repente nos impactan. El último capítulo es el más corto (solo 13 versículos contra el promedio de 25 versículos encontrados en los otros capítulos). Su concisión es de lo más sorprendente ya que lo precede un capítulo particularmente largo (45 versículos). El libro termina como había comenzado. La extensión del capítulo 2 (49 versículos) también enfatiza la brevedad del capítulo 1 (21 versículos). En la literatura hebrea, la conclusión siempre refleja la introducción. El círculo se cierra completamente, y estamos al final de la historia. La estructura del capítulo 12 es paralela a la del capítulo 7, el centro geométrico de todo el libro. El capítulo 12 se hace eco del capítulo 7, siguiendo una secuencia inversa (capítulo 12: C₁, B₁, A₁ / capítulo 7: A, B, C), según una estructura *quiástica* característica del estilo de Daniel.

C₁ (Daniel 12: 1a), que describe la venida del gran Príncipe celestial Miguel, corresponde en el capítulo 7 a C (Dan. 7: 13, 27), a la venida del hijo de hombre en las nubes de los cielos. La expresión estilística “en aquel tiempo” (Dan. 12: 1) introduce esta primera parte.

B₁ (Dan. 12: 1-3), donde se consultan los libros y donde se juzga entre los entendidos y los no tan entendidos, corresponde a B en el capítulo 7 (Dan. 7: 9, 10, 26), la escena del juicio y la apertura de los libros. “En aquel tiempo” (Dan. 12: 1b) también introduce esta parte.

A₁ (Dan. 12: 4-12), que incumbe al cuerno pequeño, corresponde a A en el capítulo 7 (Dan. 7: 8, 25), que también habla del cuerno pequeño. Las alusiones a los capítulos 7 y 8 se refieren al cuerno pequeño. La conexión con el capítulo 7 se da en la mención de “tiempo, tiempos, y la mitad de un tiempo” (Dan. 12: 7; comparar con 7: 25). La alusión al capítulo 8 se presenta (1) en la aparición del mismo ser celestial que hace la misma pregunta: “¿Cuándo?” (Dan. 12: 6; comparar con 8: 13); (2) los mismos logros del cuerno pequeño, *niphlaoth* en Daniel 8: 24 (traducido como “grandes ruinas”) y *pelaoth* en Daniel 12: 6 (traducido como “estas maravillas”); y (3) la misma abolición del sacrificio diario (Dan. 12: 11, 12; comparar con 8: 11, 13). La expresión “pero tú, Daniel” (Dan. 12: 4) introduce la tercera parte.

En la conclusión del capítulo (vers. 13), la expresión “y tú” abarca tanto a Daniel (“pero tú”) como a toda la humanidad.

I. El levantamiento de Miguel

Todo señala hacia el fin, incluyendo tanto la forma como el contenido. La primera visión está cargada de acontecimientos, cuya violencia ya la vemos insinuada en el primer verbo, “se levantará” (*amad*). La palabra hebrea pertenece al vocabulario de guerra y es expresada por el soldado que resiste y vence a su enemigo.¹ Aquí responde a los múltiples *amads* iniciados por los reyes del capítulo 11 (vers. 2-4, 6-8, 11, 13-17, 20, 21, 25, 31). La última vez que aparece *amad*, el *amad* de la victoria final, es iniciado por Miguel, cuyo nombre ya es una señal de victoria: “¿Quién como Dios!” La victoria de Nabucodonosor en el capítulo 1 tiene su respuesta en la victoria final de Miguel, príncipe de Jerusalén. Y, con su victoria, se asegura la de su pueblo, una lección dada a través de un juego de palabras que forman el *inclusio* del capítulo 12. El “levantamiento” (*amad*) de Miguel al comienzo del capítulo (Dan. 12: 1) tiene su contraparte en el “levantamiento” (*amad*) de los resucitados al final del capítulo (vers. 13). La victoria es cósmica. No es solo un triunfo político o religioso, sino que la vida vence a la muerte.

La victoria es de lo más gloriosa porque a sus espaldas tiene un período de intenso sufrimiento y desesperación, “tiempo de angustia, cual nunca fue desde que hubo gente hasta entonces” (vers. 1). Aún no tenemos conocimiento en cuanto a la desesperación que atormentará a los últimos sobrevivientes de la historia humana. No tiene precedentes históricos. Y, sin embargo, la expresión en sí no es única. “Angustia” (o “tribulación”) aparece muchas veces en el Antiguo Testamento (comparar con Isa. 33: 2; Jer. 14: 8; 15: 11; 30: 7; Sal. 37: 39), especialmente en el libro de Jeremías, donde la misma expresión hebrea “tiempo de angustia/aflicción” aparece tres veces y Jeremías 30 la describe como un evento fuera de lo común: “¡Ah, cuán grande es aquel día! tanto, que no hay otro semejante a él; tiempo de angustia para Jacob [...]” (Jer. 30: 7).

El contexto de Jeremías 30 es una predicción del exilio de Israel y, por consiguiente, de la aflicción y la angustia del pueblo exiliado. En el Nuevo Testamento, Jesús hace la misma predicción a través de una referencia explícita al “profeta Daniel”: “Porque habrá entonces gran tribulación, cual no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá” (Mat. 24: 15, 21).

El tiempo del fin será, entonces, como el del exilio, un período en el que Jerusalén y el templo ya no existen más para garantizar la salvación, un tiempo en que Dios está ausente. Ya el profeta Ezequiel había descrito el exilio en esos términos en una visión de la partida del trono de Dios (Eze. 10). El pueblo de Dios se ve aplastado por la mano de hierro de Babilonia. Es la experiencia de lo absurdo, donde la fe permanece sin un objeto. Estamos solos. Dios parece haber desaparecido. La historia se convierte en un campo de batalla de fuerzas enconadas, y el mal parece haber triunfado sobre el bien. ¿Por qué continuar? Las dudas ahogan la débil llama de la fe. Sin ningún lugar donde ir, parece que al pueblo de Dios ya no le quedan esperanzas. Verdaderamente es un “tiempo de angustia”.

Nunca hemos estado tan cerca de los eventos descritos por la profecía. Y nunca hemos sido tan indiferentes. Un breve resumen de lo que sabemos alcanza y sobra. Los ecologistas² observan la desintegración de nuestro planeta, pero parece que nadie está dispuesto a hacer nada al respecto. Los economistas casi no pueden superar su pesimismo. El desempleo mundial va en aumento. Tres cuartos de la población mundial afronta el peligro real de muerte por hambre. Por supuesto, estamos demasiado acos-

tumbrados a esos números; ya casi no nos preocupan. Los niños con costillas y estómagos prominentes desaparecen con un clic del control remoto; hasta que un día volverán a aparecer en nuestra cocina.

La situación política descansa sobre terreno poco firme. La paz verdaderamente es un objetivo cuando se reúnen los poderes mundiales. Pero las armas siguen estando, enterradas debajo de un conjunto de tratados y organizaciones. Vivimos bajo la sombra de la nube atómica. No hay ningún país que no esté implicado de alguna manera en un conflicto u otro. Todas las acciones políticas tienen repercusiones en la escena internacional.

En cuanto a la condición moral de nuestra sociedad, es casi irreconocible; está muy desfigurada por los crímenes, las violaciones, las drogas, el alcohol y el sida. No perdona a nadie, ya que afecta a todos los niveles de la sociedad. Simultáneamente ha aparecido una nueva raza de hombres y mujeres: los profesionales del éxito. Cualesquiera que sean los ideales artísticos y morales que una vez hayamos tenido, han sido reemplazados por el único ideal de nuestra sociedad, el único por el que vale la pena luchar: el dinero. La virtud ahora es proporcional al rendimiento. La humanidad moderna desea con todas sus fuerzas llegar a ser cada vez más eficiente y cada vez menos humana.

Nuestra civilización maquina los peores desastres. Y, sin embargo, estamos sanos y salvos. Todavía caminamos por las calles de las ciudades. La televisión aún canta suavemente las tranquilizadoras palabras e imágenes de nuestra prosperidad; y, si no, ¡es solo una película de todos modos! Reciclamos. Hacemos ejercicio. Cerramos los ojos y meditamos, porque no queremos afrontar la lenta putrefacción de nuestra sociedad decadente y preferimos ignorar los lemas de unos pocos excéntricos. Después de todo, todos nuestros líderes hablan con tonos tranquilizadores, y la gente asiente con su dormir.

Y las flores del mal echan retoños por todos lados. La visión de Daniel es cómica e incumbe a las “naciones” (Dan. 12: 1, NVI). Ningún país, ninguna isla, ninguna tribu remota puede escapar. Es un verdadero “tiempo de angustia”.

II. El juicio

Pero el telón no cae sobre la tragedia. El libro de Daniel ve un “tiempo de angustia” a través de la perspectiva de la esperanza divina.

Más allá del tiempo de angustia experimentado por los exiliados, el profeta Jeremías predice el regreso y la salvación de Israel: “Tiempo de angustia para Jacob; pero de ella será librado” (Jer. 30: 7).

Jesús predice la venida del Hijo del hombre: “E inmediatamente después de la tribulación de aquellos días [...] aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo” (Mat. 24: 29, 30).

De igual manera, en Daniel 12, la salvación de lo Alto interrumpe la angustia: “[...] Pero en aquel tiempo será libertado tu pueblo, todos los que se hallen escritos en el libro” (vers. 1).

Como en el capítulo 7, el capítulo 12 ubica la venida de Miguel (el Hijo del hombre) en un contexto de juicio. Allí también los libros son abiertos (Dan. 12: 1; comparar con 7: 10). Pero, en el capítulo 12, el juicio se expande más allá de la escena celestial del capítulo 7. Ahora presenciamos su efecto sobre la tierra, ya que Dios toma medidas concretas para hacer frente al mal. Ahora nos damos cuenta de que todo lo que ocurrió alguna vez *era* significativo, que cada acontecimiento tenía consecuencias. Todo se registraba y está siendo evaluado ahora. El juicio separa a los entendidos de los malvados, la vida de la muerte. Solo un cambio radical puede allanar el camino para una nueva vida. Y solo la erradicación de la muerte hará que esta vida sea posible. El juicio es cósmico y definitivo. La salvación tocará todo y ocurrirá en un momento específico de la historia. “Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados [...]. Los entendidos resplandecerán como el resplandor del firmamento [...] como las estrellas a perpetua eternidad” (Dan. 12: 2, 3).

Se necesita coraje para aceptar esto. La salvación supone la muerte. Para resucitar, primero debemos morir. Pero la recompensa es real, palpable, y no alguna clase etérea de inmortalidad.

La esperanza bíblica va más allá de la esperanza humana. No se contenta con hacer promesas vagas de un mundo mejor, fundadas en la fuerza de voluntad humana. Más bien, apunta hacia un mundo en el que las estrellas brillarán eternamente. De hecho, la realidad de la inmortalidad será más gloriosa de lo que podemos atrevernos a imaginar: “[...] Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman” (1 Cor. 2: 9).

III. ¿Cuándo será el fin?

Pero, por ahora, desde las profundidades de nuestra oscuridad, solo podemos añorar: “¿Cuándo será el fin?” La pregunta es expresada dos veces en el libro, una vez por Daniel, otra por el ángel. Daniel 12 la responde

al presentar tres períodos de tiempo. El primero ya nos resulta familiar: “tiempo, tiempos, y la mitad de un tiempo” (vers. 7). Es un período mencionado en el capítulo 7, durante el cual el cuerno pequeño ejercería su poder opresor y duraría hasta 1798. Sin embargo, Daniel se queda perplejo. “No entendí” (Dan. 12: 8). Quiere saber más acerca del tiempo del fin: “¿Cuál será el fin de estas cosas?”

Los dos períodos siguientes cubren aproximadamente la misma extensión de tiempo (1.290 días y 1.335 días) y están relacionados con el primer período (1.260 días). Al igual que los 1.260 días, los 1.290 y los 1.335 días deberían entenderse en términos de años.

Además, la manera en que se relacionan los 1.290 días y los 1.335 días los pone en la misma perspectiva, ya que el segundo período prolonga el primero. “Y desde el tiempo que sea quitado el continuo sacrificio hasta la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días. Bienaventurado el que espere, y llegue a mil trescientos treinta y cinco días” (Dan. 12: 11, 12).

Si los 1.290 días y los 1.335 días tienen el mismo punto de partida (cuando el sacrificio diario sea abolido), el primer período terminaría después de 1.290 días, mientras el otro continuaría hasta completar 1.335 días. El destino final, entonces, son los 1.335 días. Es el último período mencionado, y se ofrece en respuesta a la pregunta “¿Cuándo será el fin?” (vers. 6; comparar con vers. 8). Recordamos esta pregunta del capítulo 8. Las mismas palabras hebreas, *ad matay*, aparecen en el mismo contexto de “estas maravillas” (*pelaoth*, 8: 13, 24) y del diálogo entre los dos seres celestiales (vers. 13; comparar con 12: 6). Finalmente, el ser que formula la pregunta no es otro que el sumo sacerdote que oficia en el Kippur, uno de los temas clave del capítulo 8. De hecho, las dos visiones hablan del mismo evento. Los 1.335 días y las 2.300 tardes y mañanas responden la misma pregunta: “¿Cuándo será el fin?” y, por consiguiente, conducen al mismo tiempo del fin, es decir, 1844.

En la visión de las 2.300 tardes y mañanas, Daniel entiende que el período de tiempo comienza en 1844 como un Kippur celestial, durante el cual Dios juzga a la raza humana y prepara el Reino venidero. Luego, en la visión de los 1.335 días, Daniel ve el mismo período de tiempo, solo que ahora está mirando hacia la tierra, hacia la persona que “[lleg]a a mil trescientos treinta y cinco días” y cuya felicidad radica en la espera: “Biena-

venturado el que espere” (Dan. 12: 12). El período de tiempo que comienza en 1844 no solo es un tiempo de cumplimiento sino también de espera y de esperanza.

De la misma manera, el israelita esperaba durante la fiesta del Kippur, como lo declara el famoso *De profundis*:³ “Esperé yo a Jehová, esperó mi alma; en su palabra he esperado. Mi alma espera a Jehová más que los centinelas a la mañana [...]. Espere Israel a Jehová [...]” (Sal. 130: 5-7).

Ahora, a partir del número dado de 1.335, finalmente es posible resolver el enigma que tanto había inquietado al profeta, y volver a revisar la fecha de 1844. Todas las piezas del rompecabezas ahora están a nuestra disposición. Ahora repasemos nuestras conclusiones. Si 1844 es el punto final de los 1335 días, podemos calcular el punto de partida de los 1.335 días simplemente restando 1.335 de 1843 (y no de 1844, que incluiría el año en curso). La respuesta es 508 E.C., que confirma nuestra fecha de 1798 como punto final de los 1.260 días (508 más 1.290 es igual a 1.798). Según nuestro pasaje, 508 es, entonces, el tiempo de la abolición del sacrificio diario, que allana el camino para la “abominación desoladora” (Dan. 12: 11). Los dos eventos no son lo mismo. El primero allana el camino del segundo. Literalmente, el texto dice que el sacrificio diario es abolido “con el propósito” de establecer en su lugar la “abominación que causa desolación” (ver vers. 11; comparar con 11: 31). En el libro de Daniel, la expresión técnica “abominación que causa desolación” designa al poder opresor (Dan. 8: 11, 13; 9: 27; comparar con Mat. 24: 15; Mar. 13: 14). Según el profeta, la opresión entonces duraría “tiempo, tiempos, y la mitad de un tiempo”, es decir, 1.260 días-años. El período cubierto por los 1.260 años termina en 1798. Su punto de partida, entonces, es el año 538 (1.798 menos 1.260 es igual a 538). Ya nos hemos encontrado con las fechas 508, 538 y 1798 en el capítulo 7 de nuestro comentario.

En 508, la iglesia medieval reforzó su prestigio político con la ayuda de Clodoveo, rey de los francos (481-511) y eliminó a las tribus arias que habían amenazado su supervivencia. De ahora en adelante, “el papado podía proceder sin obstáculos para asegurarse su influencia política”.⁴

Pero no fue sino hasta 538 que el emperador Justiniano (527-565) acabó definitivamente con la amenaza aria. Según lo profetizó Daniel, la aparición del cuerno pequeño dependía de la caída de varios reinos que quedaban del Imperio Romano.

En 1798, el arresto y la deportación del mismo papa finalmente restringe el poder político de la iglesia medieval.

La fecha de 1844 es un poco más difícil de dilucidar. Históricamente, no ocurrió mucho en ese año. No hubo ninguna revolución, ninguna conquista, ningún decreto. Ni siquiera figura en los manuales de historia. No obstante, parece tener alguna importancia para Daniel. El año 1844 se caracteriza por un movimiento multiconfesional e internacional que se sitúa precisamente en una perspectiva de esperanza y de espera para la venida del “advenimiento” de Dios.⁵

El historiador John B. McMaster calcula que casi un millón de personas de los 17 millones en los Estados Unidos participaron en el movimiento.⁶ Increíblemente, los judíos y los musulmanes habían alcanzado el mismo fervor religioso. Por el lado judío, en los movimientos jasídicos de Europa Oriental muchos esperaban que el *Mashiah* viniera en 5603 (1843/1844).⁷ Los musulmanes Baha’i llegaron a la misma conclusión. La *bab* (“la puerta”, que se abre al *iman* oculto) había aparecido en el año 1.260 de la *hégira*, es decir, en 1843/1844.⁸ Al mismo tiempo, en el mundo secular los movimientos marxistas habían comenzado a alcanzar su plenitud, exigiendo progreso y cantando esperanza en otra melodía. Cualesquiera que sean las razones que puedan explicar este fenómeno histórico, es interesante que sucedieron en armonía con la profecía. Fue un síntoma de intenso anhelo y espera.

IV. La forma de esperar

Esta “espera intensa” ya quedó muy atrás, y ha perdido su frescura. Nosotros ya no esperamos más, ni sabemos cómo esperar. Y, sin embargo hoy, a medida que el objetivo se acerca, tenemos aún más razones para esperar y más necesidad de esperar. Esperar es la única forma de sobrevivir. Es el último mensaje que Daniel escucha del ángel: “Bienaventurado el que espere” (Dan. 12: 12).

La felicidad de Daniel está arraigada en su espera. Pero lo que espera permanece en el horizonte. Sus ojos no verán la Tierra Prometida. Al igual que Moisés en el monte Nebo (Deut. 34: 1), se queda atrás. No puede más que aferrarse a la breve visión.

Y, no obstante, sabe que el fin es seguro. El profeta se pasará la vida esperando un evento que se encuentra a siglos de distancia. La espera es la

esencia de su existencia. Exiliado, espera el regreso. Inspirado, espera el cumplimiento de su visión. Esperar, además, es el objetivo de la profecía: predice incluso la misma espera.

Pero la espera no ha de ser pasiva. El ángel concluye: “Y tú irás hasta el fin” (Dan. 12: 13). El libro de Daniel concluye con la trágica nota del fin. Pero esta espera no consiste en la indiferencia. Al contrario, es un paso hacia adelante, una manera de actuar y de vivir.

Es la espera lo que hace posible el caminar. Es significativo que la profecía relacione el “levantamiento” de los resucitados con el caminar de Daniel. “Tú irás hasta el fin” (vers. 13). “Camina”, “sigue adelante”, recomienda el ángel, y entonces “te levantarás para recibir tu heredad al fin de los días” (vers. 13). Daniel puede caminar porque espera; porque puede “ver” el destino final, la resurrección “al fin de los días”.

Estas últimas palabras del ángel cargan con todo el peso del libro de Daniel, y el mensaje para Daniel también es para cada uno. El fin personal de Daniel (vers. 13a) confluye en el cósmico “fin de los días” (vers. 13b). La misma palabra hebrea *qetz* (fin) aparece en ambos casos. También las últimas palabras del ángel trascienden la persona de Daniel y llegan a ser universales. El particular “tú, Daniel” (vers. 4, 9) se convierte en el “tú” universal (vers. 13). A través de Daniel, Dios se dirige a toda la humanidad. Porque todos, al igual que Daniel, estamos obligados a llegar al final y morir. Todos, al igual que Daniel, estamos confinados en la civilización de Babel, que no tiene esperanza. Ya sea que esperemos o no, seamos hombres o mujeres, ricos o pobres, judíos, cristianos o musulmanes, todos soñamos con algo más. Todos somos, al igual que Daniel, príncipes judíos en el exilio.

ESTRUCTURA DE DANIEL 12

I. La venida de Miguel (vers. 1a)

“En aquel tiempo” (vers. 1a)

- gran jefe
- tiempo de angustia

II. Juicio (vers. 1b-3)

“En aquel tiempo” (vers. 1b)

- libros abiertos
- resurrección

III. ¿Cuál será el fin? (vers. 4-12)

“Pero tú, Daniel” (vers. 4)

- tiempo, tiempos, y la mitad de un tiempo
- 1.290 días
- 1.335 días

IV. De esperar a caminar (vers. 13)

“Y tú” (vers. 13a)

- fin de Daniel
- fin de los días

NOTAS Y REFERENCIAS

1. Ver Jos. 21: 44; 23: 9; Juec. 2: 14; 1 Sam. 6: 19, 20; 17: 51; 2 Sam. 1: 10; 2 Rey. 10: 4; Jer. 40: 10; etc.
2. Ver el discurso de Gordon R. Taylor, *Le Jugement Dernier* (Calmann Levy, 1970).
3. Se recita un Salmo en la liturgia del Kippur (ver “Prayers of Rosh Hashanah”, en el *Shulkhan Arukh*, cap. CIC, p. 582). Parece haberse inspirado en la misma fiesta, como lo indica la frase técnica “todos sus pecados” (comparar con Lev. 16: 21, 22).
4. Walter Ullmann, *A Short History of the papacy in the Middle Ages* (Londres, 1972), p. 37. “Hacia el año 500, surge una institución de autoridad incontestable [...]. El papa, sumo pontífice (*summus pontifex*), sumo sacerdote (*summus sacerdos*), a veces llamado [...] ‘vicario de Cristo’ [...] se considera que tiene una reputación de prestigio excepcional” (traducción del autor de Marcel Pacaut, *Le papauté des origines au concile de Trente* [Paris, 1976], p. 44).
5. Ver Henri Desroche, *The Sociology of Hope*, trad. Carol Martin-Sperry (Londres, 1979), p. 61.
6. J. B. McMaster, *A History of the People of the U.S. From the Revolution to the Civil War* (Nueva York, 1920), t. 7, p. 136.
7. *Machiah Maintenant* (30 de enero de 1993).
8. C. Cannuyer, *Les Bahais*, p. 11.

