


¿POR QUÉ DIOS ELIGIÓ COMUNICARSE A TRAVÉS DE VISIONES?

Dn 4 y la gestación de la apocalíptica

Mariana Zossi

Pontificia Universidad de Salamanca

mzossi.teo@upsa.es

 <https://orcid.org/0000-0001-7588-198X>

Resumen: El artículo propone reconocer en Daniel 4 un “relato de visión” (RV) que se presenta de una manera similar a otros que encontramos en la Biblia hebrea, con la gran diferencia de que el visionario es un rey pagano y no un creyente y devoto profeta de Israel. Por otro lado, propone un posible vínculo con la literatura apocalíptica postexílica –a la que pertenece la segunda parte del libro de Daniel– gracias a la presencia de algunos elementos apocalípticos dentro del capítulo. La función de los oráculos y otros elementos interpretativos dentro del RV es uno de los puntos afrontados en el presente estudio, así como el aprendizaje que conlleva la corta visita al mundo ficcional.

Palabras clave: Informe de visión. Visiones. Sueños. Estados de conciencia. Apocalíptica. Daniel. Nabucodonosor.

Why God chose to communicate through visions Dn 4 and the birth of Apocalypics

Abstract: The article proposes to recognize in Daniel 4 a “vision report” that is presented in a similar way to those we find in the Hebrew Bible, with the great difference that the visionary is a pagan king and not the believing and devout prophet of Israel. On the other hand, it proposes a possible link with the post-exilic apocalyptic literature –a characteristic feature of the second part of the book of Daniel– thanks to the presence of some apocalyptic elements within the chapter. The func-

tion of the oracles and other interpretative elements within the “vision report” is one of the points addressed in the present study, as well as the learning involved in the short visit to the fictional world.

Keywords: Vision report. Visions. Dreams. States of Consciousness. Apocalyptic. Daniel. Nebuchadnezzar.

Nuestro estudio parte del supuesto de que los profetas, como mensajeros de YAHVÉ, no solo dan a conocer una palabra que han acogido o una interpretación de las circunstancias históricas hecha a la luz de su fe, sino que también pueden comunicar lo que han visto y oído, lo que les ha sido revelado en *estados alterados de consciencia* (Ez 1–3)¹. Podemos describir a estos estados como “una experiencia humana en la que los sentimientos, las percepciones, las revelaciones y las emociones se modifican para que cambie la relación del individuo con su cuerpo, su identidad, el entorno, las personas, el espacio y el tiempo”².

Además del estado normal, los seres humanos somos capaces de reconocer diferentes estados de consciencia. Estos estados diferentes se definen como “alterados”, porque difieren con el estado del “normal”³. Es una vivencia humana que lleva a experimentar otras realidades que en un estado normal de consciencia no son asequibles. Estas experiencias remiten a un contacto directo con el otro mundo y manifiestan, con suficiente claridad, la revelación de la que fue destinatario el vidente, es decir, su mensaje constituye un testimonio directo para los que reciben sus palabras⁴.

¹ “Los oráculos de los profetas de Israel fueron transmitidos como frutos de sus experiencias extáticas. Son productos de los pensamientos racionales de los profetas para comunicar lo que ha sucedido durante su experiencia extática. Compuisieron sus oráculos inmediatamente después de sus experiencias visionarias o incluso más tarde. El mensaje que se transmite por medio de dichos productos de razonamientos está basado en la experiencia, aunque está condicionado por diversas circunstancias que influyen en la consciencia del autor al transmitirlo”, AGINO, *El sentado*, 64.

² PILCH, *Flights*, 148. Según GUIJARRO, “Vision”, 221, “Tales estados permiten a las personas acceder a dimensiones de la realidad que no son accesibles para la consciencia normal. Pueden ser muy diferentes (sueño, hipnosis, trance, posesión, viaje por el cielo, etc.), y se definen como “alterados” en comparación con el estado de consciencia normal o común. El término no tiene connotaciones negativas, sino que es puramente descriptivo: se utiliza para designar un estado de consciencia distinto del normal”.

³ Las dos expresiones en inglés “altered states of consciousness” y “alternate states of consciousness” hacen referencia a algo distinto de lo “normal”.

⁴ ARCARI, “Apocalyptic”, 39-40.

La experiencia que relata el libro de Daniel es semejante a la transmitida por los profetas Isaías, Ezequiel o Zacarías en sus experiencias visionarias. Pero aquí el “protagonista-soñador” no es el creyente y devoto profeta sino un rey pagano. El “autor-redactor” de la historia del capítulo 4 –¿un escriba?– seguramente conocía las experiencias visionarias de los profetas, posiblemente tuvo un sueño que interpretó a partir de su patrimonio cultural y religioso, y al redactar posteriormente su obra puso su experiencia en boca del soberano más terrible en la historia de Israel. Así Nabucodonosor –el destructor del Templo– se transforma en testigo del accionar del Altísimo (Dn 4,33) y es invitado a redimir sus iniquidades y pecados con prácticas de justicia y misericordia (Dn 4,24).

1. Estructura de un “relato de visión” (RV)

B. O. Long señala tres elementos básicos en los RV en la Biblia: a) anuncio; b) transición; y c) la secuencia de la visión⁵. El *anuncio* manifiesta que el visionario “ve” (*r’h*); el verbo está casi siempre en *qal*, perfecto o imperfecto. Cuando se dice que Dios o un ángel son el agente activo y actúan sobre el profeta, se usa el *hiphil*: “YAHVÉ me hizo ver”. Este elemento puede tener añadidos con descripciones de circunstancias, lugares o fechas, que suelen ser a menudo redaccionales.

La *transición* está caracterizada por la presencia de la partícula *hinnēh* que se asocia tanto al anuncio como a la secuencia de la visión. La partícula comunica una impresión de inmediatez en la percepción.

Por último, se desarrolla la *secuencia de la visión*. Lo que se “ve” se describe primero con una mezcla de imágenes, luego se escuchan sonidos y voces. En algunas secuencias se siente miedo (Dn 8,17), se reciben órdenes (Za 1,14), se mencionan lamentos (Am 7,1-4; Ez 9,8). En varios relatos aparecen también diálogos con el Señor o un ángel.

El mismo Long presenta una tipología de los RV elaborada según criterios de forma, contenido y función: a) visión que da ocasión a un oráculo (*Oracle-Vision*), donde la imagen visionaria es simple y proporciona ocasión para típicos oráculos proféticos (Am 8,1-2); b) visión dramática que incluye palabras divinas (*Dramatic Word-Vision*) que representa una escena celestial tomada como un presagio del futuro (1 Re 22,17); c) visión reveladora de misterios (*Revelatory-Mysteries-Vision*), que transmite vela-

⁵ LONG, “Reports”, 355-356. Un ejemplo concreto se encuentra en Ex 3,1-2a.2b-4.5-22.

damente mensajes esotéricos sobre la actividad divina y sobre el futuro, y está siempre asociada a diálogos que interpretan su sentido simbólico (Za 2,1-2)⁶.

También L.-S. Tiemeyer trabaja sobre los relatos de visión en su obra sobre Za 1-6⁷ y propone la siguiente estructura: a) la *experiencia visionaria*: el vidente informa que tuvo una comunicación visual y/o auditiva –“ve” imágenes y “escucha” voces–; b) *el relato de la experiencia*: el informe de la visión se realiza a la luz del patrimonio cultural y religioso, y expresa lo que se ha visto en la medida que se ajuste a las expectativas de la sociedad circundante; c) *interpretación del relato*: muchas veces la interpretación no es clara ni evidente, depende del lector darle un sentido al mensaje⁸.

2. Interpretación de la experiencia visionaria

Las estructuras que acabamos de presentar manifiestan que el informe de visión posee una organización compleja. En el origen, está la experiencia en sí; inmediatamente después, esta experiencia se formula para explicarla y hacerla comprensible no solo para el vidente sino también para una posible primera audiencia. En este paso ya se produce una primera recreación de lo vivido por el visionario, ya que se intenta dilucidar el mensaje. Posteriormente puede darse también otra interpretación por parte de terceros que pertenecen o no a la misma tradición del visionario⁹.

⁶ LONG, “Reports”, 358-364.

⁷ TIEMEYER, *Vision Report*.

⁸ TIEMEYER, *Vision Report*, 37; “vemos lo que esperamos ver”, LIEB, *The Visionary Mode*, 8. Véase también ROWLAND – GIBBONS – DOBRORUKA, “Visionary Experience”, 44; DODDS, *Los griegos*, 116. “Para los autores de los cuentos de Daniel 2-6, las Escrituras proporcionaron un gran estímulo para la imaginación y la creatividad. Claramente estos autores se sintieron capaces de adoptar y reformar libremente lo que habían recibido”, HENZE, “The Use”, 285; “los autores leían las Escrituras y las interpretaban para la situación del momento”, PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis*, 330. En relación con el enfoque experiencial de los apocalipsis como relatos reveladores, se puede decir que “lo que un apocalipsis muestra es una consecuencia de varias posibilidades imaginativas, una reelaboración de elementos tanto cognitivos como culturales que ya están activos en ese universo mental y cultural [...] cada apocalipsis es una reinención contextual de las experiencias religiosas”, ARCARI, “Other-World”, 34.

⁹ DODDS, *Los griegos*, 112-113. “En Ez 1-3 se ve cómo este tipo de exégesis permite la renovación de la experiencia visionaria ya que los intérpretes ven nuevamente lo que se le había aparecido al profeta, pero a su manera y contextualizado en su propio tiempo y espacio”, ROWLAND – GIBBONS – DOBRORUKA, “Visionary Experi-

2.1. Formulación

Una experiencia visionaria involucra no solo el acto de ver –la percepción– sino también una actividad constructiva del cerebro. Este *resignifica* lo que ve, a partir de la información que tiene almacenada en su memoria –esquemas culturales adquiridos– junto con la propia experiencia personal. Podríamos afirmar que ya “el acto de ver es una actividad hermenéutica, porque lo que vemos es en última instancia el resultado de la interpretación que nuestro cerebro hace de los estímulos externos que recibe”¹⁰.

El vidente descubre la realidad del otro mundo por medio de sus facultades sensoriales –la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto– para luego procesar esta percepción en su cerebro. Este, configurado por una determinada formación cultural, comprende lo que ha visto y oído en la experiencia visionaria¹¹. Cuando el visionario relata su experiencia con el otro mundo, la compara con narraciones y eventos conocidos almacenados en su cerebro. La narración no es un mero artificio literario sino el resultado de una tarea llevada a cabo por el cerebro que intenta descifrar lo que ha visto y oído en un estado diferente de consciencia y asimilarlo a lo que ya conoce. Recíprocamente, lo que experimenta en ese estado alterado de la

ce”, 47-48; ARCARI, “Other-World”, 39, considera que los apocalipsis son relatos reveladores, pues al seleccionar recuerdos re-proponen “tradiciones vivas” flexibles con las cuales confieren autoridad a esa experiencia considerándolas como un contacto *vis à vis* con el otro mundo.

¹⁰ GUIJARRO, “Visions”, 219, que analiza la percepción visual como un proceso complejo, a partir de lo que han estudiado las neurociencias y la psicología. Hay que admitir que, “en lo tocante a las ilusiones visuales, el principio psicológico define una ilusión como lo que ocurre cuando la realidad física no coincide con la percepción que se tiene de ella [...] El principio psicológico trata el cerebro como una caja negra, no proporciona más que una ‘simple’ descripción de las percepciones y sus supuestos fundamentos. Un correlato neuronal mide directamente la actividad cerebral y la anatomía para decirnos qué zonas del cerebro se utilizan para procesar lo que se percibe, qué circuitos dan lugar a una ilusión dentro de esas zonas, e incluso pequeños detalles como, por ejemplo, qué neurotransmisores están involucrados en ese proceso. Es biología, y de ‘simple’ no tiene nada. Lo cierto es que sabemos más de los principios psicológicos que de sus correlatos neuronales, pero ese vacío está empezando a llenarse. Posiblemente, hoy en día los adelantos científicos más importantes se estén produciendo en el terreno de la neurociencia [...] nuestros ojos tan solo nos dicen una parte de lo que somos capaces de ‘ver’; del resto se encarga nuestro cerebro a través de un verdadero laberinto de estadios”, MACKNIK – MARTÍNEZ-CONDE, *Los engaños de la mente*, 23-24.

¹¹ “La experiencia de trance en sí misma es vacía [...] Si no se ofrece un sistema de creencias, seguirá siendo vacía. Es un evento neurofisiológico que recibe contenido solo de las señales presentes en la respectiva cultura”, GOODMAN, *Trance*, 17.

consciencia pone en movimiento su imaginación para modificar su estructura de sentido y comprensión. Lo que entra en juego en este proceso es el esfuerzo interpretativo de la capacidad cognitiva del vidente para identificar el fenómeno¹².

La construcción cultural de la persona que tiene la experiencia visionaria ayuda a precisar las informaciones, pero no lo hace de una manera cerrada, ya que el cerebro humano sigue formándose con lo que percibe en ese estado de consciencia. Las nuevas informaciones que recibe pueden incluso transformar gradualmente el marco perceptivo del cerebro y producir una nueva comprensión de la realidad.

Por eso, cuando un escritor opta por el género RV como medio para expresar su mensaje es consciente de que está transmitiendo más de un significado de la misma y que probablemente no quedará vinculado a un único evento histórico particular. Su opción hace que el lector, movido por las distintas imágenes y los múltiples detalles, e influenciado por su formación cultural y religiosa, pueda desviarse del mensaje central del texto y elaborar una reinterpretación de la experiencia de la visión desde su propio contexto¹³.

A veces, los RV están acompañados por un *oráculo* profético. Este oráculo constituye un primer intento de exégesis y orienta al lector hacia una cierta comprensión del mensaje. También puede ser un ángel el que proporcione la interpretación del RV. De todos modos, el lector puede ignorar estos dispositivos y ensayar otra explicación.

El género literario de RV es siempre un recurso ambiguo de comunicación: todo evento visionario se experimenta y se recrea en un contexto posterior. Pero al recrearse, dicha visión cambia de significado dependiendo de los diversos intérpretes y de los diferentes ambientes sociales y religiosos¹⁴.

La polivalencia de la experiencia visionaria es abordada por A. Finitis teniendo en cuenta el potencial retórico que reconoce en las visiones de Zacarías 1–6 y partiendo de la pregunta: ¿por qué el profeta o la audiencia encontrarían atractiva una forma irreal de abordar problemas reales? La validez del lenguaje visionario radicaría en que lo visto y escuchado en el mundo ficcional es independiente de cualquier similitud que tenga con

¹² Véase ROWLAND – GIBBONS – DOBRORUKA, "Visionary Experience", 45.

¹³ "El autor o editor puede tratar de guiar al lector hacia un cierto significado proporcionando pistas en un contexto más amplio, como los oráculos o las interpretaciones que lo acompañan, pero el propio género permite, en un grado muy alto, que los lectores y/o intérpretes centren su atención en asuntos que el autor original puede haber considerado periférico", TIEMEYER, "Polyvalence", 19.

¹⁴ Véase LIEB, *The Visionary Mode*, 188.

el mundo empírico. Así, Zacarías puede haber elegido abordar los problemas reales utilizando un medio irreal porque no quiso quedar atascado por la dificultad de estos problemas¹⁵.

La autoridad del visionario queda resguardada gracias a dos factores: a) las visiones parecen involuntarias ya que la conciencia del profeta es superada por su comunicación con lo divino, por lo tanto sus informes visionarios están menos condicionados o influenciados por las facultades conscientes del profeta; b) Zacarías, en este caso, se coloca deliberadamente en la tradición de los antiguos profetas (Za 1,4)¹⁶. Un mensaje con esa autoridad, dado en un contexto visionario que presenta un contacto directo y prolongado con el mundo divino, ciertamente llamaría más la atención que una formulación que simplemente mencionara a Dios en una fórmula oracular¹⁷.

El RV seduce a la audiencia de una manera muy significativa. Cuanto más los destinatarios profundicen en el relato y comprendan su importancia, más se implicarán y mejor se dispondrán a reconocer el mensaje del profeta¹⁸.

2.2. Oráculos

A pesar de que los RV permiten una comunicación interactiva entre el mensaje y los destinatarios, rara vez se prestan a una interpretación arbitraria y con frecuencia poseen “oráculos” o “audiciones” añadidas que los hacen menos abiertos y más categóricos¹⁹. Estos oráculos pueden reflejar los intentos del mismo autor de encontrar un significado a la experiencia visionaria²⁰. Además, cuando el relato se integra en un contexto literario

¹⁵ “Sin embargo, varias imágenes parecen relevantes para el entorno social postexílico de una manera que haría que la gente considerara significativas las visiones para su situación. Se podría argumentar que es esta verosimilitud la que establece la conexión entre los dos mundos”, FINITSIS, *Visions*, 139.

¹⁶ *Ib.*, 140.

¹⁷ “La forma oracular de transmitir un mensaje es más inmediata y directa, mientras que la visionaria, más creativa y recíproca”, GEELS, “Mystical Experience”, 35.

¹⁸ “En la reconstrucción visionaria de la realidad, sin embargo, las consideraciones cotidianas pasan a segundo plano. La atención de la audiencia es subyugada por los maravillosos eventos en el plano sobrenatural. De esta manera es más probable que la gente se lance a la acción”, FINITSIS, *Visions*, 143.

¹⁹ *Ib.*, 144; HUMPHREY, *Rhetoric of Vision*, 9-10.

²⁰ “Estos oráculos constituyen los primeros intentos de exégesis y, como tales, tratan de guiar al lector hacia una determinada interpretación”, TIEMEYER, *Vision Report*, 10.

más amplio, el autor u otro redactor –consciente o inconscientemente– frena la polivalencia de dicho relato y circunscribe el significado al nuevo contexto²¹.

[E]l material oracular puede ser correctamente calificado como profecía *schriftgelehrte*. Esta hace alusión a múltiples fuentes textuales; tales alusiones contribuyen a la comprensión de los lectores del nuevo texto de Zacarías. En mi opinión, esta cualidad *schriftgelehrte* de los oráculos es un signo de su naturaleza secundaria/redaccional. Los autores del material oracular en Zacarías 1–8 hicieron mención de varios textos anteriores para reforzar sus propias interpretaciones de los relatos de la visión y así fijar firmemente esas interpretaciones dentro de las tradiciones textuales de Israel²².

Las visiones también incluyen otros indicadores literarios –un ángel intérprete, un oráculo o “palabra” sobre la visión, una reflexión del vidente– para guiar al lector²³, pero esta guía no quita el misterio de la visión, sino que introduce al lector dentro de él: “Las palabras se dan para ayudarnos, pero no para eliminar el misterio”²⁴. Todos estos recursos se comportan como punto de encuentro entre el sueño-visión o la experiencia visionaria (expresión de una religiosidad popular) y la interpretación de esa experiencia (expresión de una religiosidad de especialistas) y contribuyen a que el lector pueda comprender y recrear el mensaje en su propio contexto. Este encuentro nos permite reconocer que el acceso al conocimiento se da a partir de dos planos: el plano literario (relato de la experiencia y su interpretación) y el de la visión (la experiencia visionaria anterior).

La experiencia visionaria constituye realmente una vivencia genuina y real del vidente²⁵. M. Stone y C. Rowland subrayan la dimensión experiencial de las narraciones visionarias como indispensable –principalmente en los escritos denominados como pseudoepigráficos– ya que aporta una clave fundamental para comprender el mensaje. M. Stone está convencido de que los hombres y mujeres religiosos en la Antigüedad llevaban una vida espiritual y que la experiencia visionaria era algo común en su mundo.

²¹ MILLER, “Dreams Visions”, 183-187; ARCARI, “Other-World”, 42.

²² TIEMEYER, *Redaction-Critical Study*, 39.

²³ HUMPHREY, *Rhetoric of Vision*, 10-11.

²⁴ *Ib.*, 11; “Por eso, a partir de los apocalipsis se han producido regularmente nuevos textos y/o ampliaciones de un texto anterior”, ARCARI, “Other-World”, 43.

²⁵ “En el estudio de la literatura apocalíptica, de la literatura bíblica en general, no se suele tener en cuenta la experiencia religiosa que subyace detrás de las narraciones visionarias”, STONE, “Reconsideration”, 168-169.

Cuando comunican esa experiencia, lo hacen a partir del lenguaje cultural o simbólico de su contexto²⁶.

3. Un relato de visión en Daniel 4

Según la tipología de B. O. Long, Dn 4 contendría una “visión de revelación de misterios” (*Revelatory-Mysteries-Vision*). Su intención básica sería transmitir en forma velada los secretos de la acción divina y los acontecimientos del futuro. Las imágenes visionarias son simbólicas (árbol con características cósmicas, cambio de corazón, transformación animalésca del rey), muchas veces extrañas (tocón de sus raíces, ataduras de hierro y bronce), y siempre se desarrolla un diálogo que tiene como propósito descifrar su significado esotérico (la voz del vigilante, la voz del cielo que se dirige a Nabucodonosor; el diálogo entre Daniel y Nabucodonosor). En este caso, el RV tiene la función de instruir al lector, desconcertando a la vez a aquellos que carecen de los elementos adecuados –el patrimonio cultural y religioso común entre el vidente y los destinatarios del mensaje– para su interpretación.

Tal como hoy se presenta, Dn 4 permite reconocer también la estructura propuesta por B. O. Long: a) el *anuncio*, a partir del verbo *hzh*, “mirar” en el v. 7 (7x en Dn 4); b) la fórmula de *transición* *’ālû*, “He aquí” (en 4,7; 4,10 y 7,8, siempre ante la descripción de una visión); c) la posterior *secuencia* de visión.

Según el modelo de S. L. Tiemeyer, presentaría el siguiente esquema:

- a) La *experiencia* visionaria: caracterizada por vivencias de turbación y desazón (Dn 4,2.7a).
- b) El *relato* de la experiencia: Nabucodonosor informa a Daniel –en primera persona– lo que vio y escuchó en la visión (Dn 4,7b-13); en un segundo momento, un narrador describe –en tercera persona– la transformación del rey. El soberano no puede narrar lo que le aconteció porque “su razón” no estaba con él (Dn 4,26-30).
- c) *Interpretación* del relato: Daniel interpreta el sueño (Dn 4,16b-23).
- d) *Interpretación* por parte del mismo redactor o de otros redactores posteriores: a través de las doxologías que hacen referencia a la idea central de la narración: el dominio de Dios sobre el destino de todos los poderes

²⁶ STONE, “Reconsideration”, 180. Para ROWLAND, *Open Heaven*, 70-71, el trasfondo formativo del apocalipsis es la experiencia del encuentro del vidente con Dios y los seres celestiales.

de la tierra (Dn 3,33; 4,14; 4,31-34); así como a partir de la admonición sapiencial de Dn 4,24²⁷.

Más allá de que podamos reconocer estas estructuras en el relato, debemos considerar que su *proceso de composición* no siguió el mismo camino que los relatos de visión de los profetas Ez o Za. En el caso de Dn 4, podemos suponer diversas etapas en la historia de su redacción:

- a) Lo primero fue la experiencia visionaria –sueño o visión– de un creyente judío que percibió en la realidad del otro mundo un mensaje. Lo que vio y escuchó es procesado en su cerebro y comparado con su patrimonio cultural y religioso²⁸.
- b) Posteriormente –él u otro autor literario– conociendo las visiones presentes en el libro de Zacarías y de Ezequiel e influenciado por ellas, recreó el sueño-visión enmarcándolo en la historia de Nabucodonosor y compuso el relato de la experiencia visionaria a partir de un rico simbolismo, transformándolo en un mensaje polivalente. Junto con este relato, se elaboró también su respectiva interpretación puesta en boca de Daniel, un personaje significativo para la tradición de Israel por su sabiduría. Esta interpretación cristalizó también bajo la influencia del patrimonio cultural y religioso común entre el vidente y los destinatarios que reciben el informe de la visión.
- c) Luego, para esclarecer el significado de esta visión o sueño y fijar su interpretación dentro de las tradiciones de Israel, se incorporaron los oráculos, “una voz del cielo” (v. 28), las doxologías (3,33; 4,31.34) y la admonición sapiencial (v. 24).

²⁷ El relato de la experiencia y la interpretación del relato se realizan con la ayuda de un patrimonio cultural y religioso. GUIJARRO “Visions”, 222 habla de “gramática cultural”: “Sin embargo, tanto el proceso visual como la configuración de tales estados están determinados por la cultura. La cultura de un grupo da forma al complejo proceso de construcción que realiza el cerebro humano en el acto de ver. También define la configuración de los diversos estados de conciencia. Por consiguiente, para entender las visiones de los Evangelios, debemos familiarizarnos con su gramática cultural, es decir, con los motivos, formas y expresiones que esas visiones tenían en la cultura mediterránea antigua. En esa cultura, las visiones estaban estrechamente relacionadas con la experiencia religiosa y eran, en realidad, una expresión fundamental de fe”.

²⁸ Aquí ya existe una recreación de lo vivido en el sueño-visión, ya que se intenta comprender el mensaje.

La elaboración literaria –el relato de la experiencia visionaria junto con las interpretaciones posteriores– no niega la realidad de la experiencia, visión-sueño, sino que la reconoce como medio de conocimiento y revelación²⁹. No podemos negar *a priori* la existencia del sueño-visión como experiencia vital en Dn 4, pero debemos afirmar que puesta en la historia de Nabucodonosor constituye una recreación posterior en consonancia con el mensaje que quiso transmitir.

Ahora nos proponemos señalar cuáles son los elementos que contribuyeron a la elaboración del RV en Dn 4: el patrimonio cultural y religioso que está detrás del mensaje, la experiencia visionaria –los distintos estados de consciencia– y su interpretación en Dn 4, así como los oráculos y doxologías presentes en el mismo.

3.1. Patrimonio cultural y religioso del vidente

En el relato de la experiencia del sueño (Dn 4,7b-14) podemos reconocer algunos elementos del patrimonio cultural y religioso común entre el autor y sus destinatarios³⁰:

3.1.1. *El árbol mítico-vida-poder*

Aunque el motivo de un “árbol del mundo” estaba bastante extendido en la Antigüedad, no hay necesidad de buscar fuera de la Biblia las fuentes del retrato del poderoso rey bajo la figura de un árbol gigantesco³¹. La primera es la alegoría del cedro del Líbano en Ez 31, que se aplica al rey de Egipto³²:

Mira: a un cedro del Líbano de espléndido ramaje, de fronda de amplia sombra y de elevada talla. Entre las nubes despuntaba su copa (v. 3); En sus ra-

²⁹ “En las culturas polifásicas las visiones y sueños –y otras experiencias similares– constituyen también formas de conocimiento junto a aquellas adquiridas durante las fases normales de vigilia”, CRAFFERT, *Galilean Shaman*, 50.

³⁰ Los estudios que investigan los textos del Cercano Oriente antiguo que pueden estar detrás de Dn 4 los podemos encontrar en HAYS, “Affliction”; HOLM, *Courtiers*; HENZE, *Madness*, 51-99.

³¹ Coxon, “Tree”; SETTEMBRINI, “Un albero”, 17.

³² Evidentemente, la elección de esta imagen no es neutral y apunta a la noción de la caída de los poderosos, que se conoce de la tradición del AT; cf. HAAG, *Errettung*, 75.

mas anidaban todos los pájaros del cielo, bajo su fronda parían toda bestia/salvaje de la tierra/campo, a su sombra se sentaban naciones numerosas (v. 6); Pues bien, así dice el Señor Yahvé: Por haber exagerado su talla, levantando su copa por entre las nubes, y haberse engraido su corazón de su altura, yo le he entregado en manos del conductor de las naciones, para que le trate conforme a su maldad; ¡le he desechado! [...] lo han talado y lo han abandonado (vv. 10-12).

En Ez 17,22-24, la alegoría de la punta del árbol cortada y trasplantada, que representa el restablecimiento de la dinastía davídica, también puede haber inspirado la imaginación del visionario: “Producirá ramas y frutos, y se convertirá en majestuoso cedro; aves de todo tipo habitarán debajo de ella, y toda clase de aves morarán a la sombra de sus ramas” (Ez 17,23). Resulta significativa la semejanza entre la declaración final de Ez y la de Dn:

Todos los árboles del campo sabrán que yo, Yahvé, humillo el árbol elevado, y elevo al árbol humilde, hago secarse al árbol verde y florecer el árbol marchito (Ez 17,24);

... el Altísimo domina sobre el reino de los hombres: se lo da a quién le place y al humilde de los hombres establece sobre él (Dn 4,14); ... y a los que caminan en soberbia puede humillar (v. 34).

La imagen del tocón de sus raíces dejado en el suelo (Dn 4,12), pareciera provenir del “tocón” del árbol dinástico de David de Is 11,1, y del “roble cuyo tocón permanece cuando sus hojas han caído” de Is 6,13.

La imagen de un árbol que cobija a las naciones puede estar implícita en la declaración de Nabucodonosor que figura en una inscripción de *Wadi Brisa*. Dirigiéndose a Babilonia, el rey dice: “Bajo su sombra eterna he reunido a todos los pueblos en paz”³³.

³³ “En cuanto a los santuarios de los grandes dioses que van a mi lado, he terminado el trabajo. Los grandes dioses que habitan allí, con alegría y ayuno, he hecho habitar sus magníficos templos. Que los grandes dioses sean misericordiosos con ellos. Nabucodonosor, soy yo. Los vastos pueblos que Marduk, mi señor, me ha dado en su misericordia y su [...] Me he hecho obediente [...] y fiel [...] He restaurado bajo su sombra eterna [es decir, de Babilonia], he reunido a todos los pueblos en paz. Junto con la restauración de las ciudades de los dioses y sus diosas, he construido el palacio, mi habitación real, en Babilonia. Por orden de Marduk, gran señor, y de los grandes dioses, un palacio...” [B. Col. VIII. 17-35, 45-50], LANGDON, *Building Inscriptions*, 171-172.

3.1.2. Poder y límite de Nabucodonosor

Como en Dn, también en Jr, se dice que Dios dio a Nabucodonosor el dominio sobre las bestias del campo:

⁵Yo hice la tierra, el hombre y las bestias que hay sobre el haz de la tierra, con mi gran poder y mi tenso brazo, y lo di a quien me plugo. ⁶Ahora yo he puesto todos estos países en manos de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia, y también los animales del campo le he dado para servirle [Jr 27,5-6].

³⁷Tú, oh rey, rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado reino, fuerza, poder y gloria ³⁸—los hijos de los hombres, las bestias del campo, los pájaros del cielo, dondequiera que habiten, los ha dejado en tus manos y te ha hecho soberano de ellos—, tú eres la cabeza de oro [Dn 2,37-38]

En el mismo texto de Jr encontramos también una referencia al límite del poder de Nabucodonosor semejante al que se le pone en Dn 4: "... y todas las naciones le servirán a él, a su hijo y al hijo de su hijo, *hasta que llegue también el turno* a su propio país y le reducirán a servidumbre muchas naciones y reyes grandes" (Jr 27,7). Es Dios quien concede a Nabucodonosor el poder sobre los hombres y las bestias, pero ese poder que se transmite a sus descendientes tiene un tiempo limitado, como queda de manifiesto en ambos textos. Si bien es cierto que Jeremías se refiere al futuro del *país*, mientras que la predicción de Dn 4 está relacionada directamente con *rey*, hay que destacar que Nabucodonosor es siempre recordado como "el fundador del dominio mundial babilónico" y "el representante más distinguido del imperio"³⁴.

También la historia reflejada en los fragmentos de la *Oración de Nabónido* conservados en Qumrán (4Q242 1-3 y 4)³⁵ presenta semejanzas con la de Dn 4:

- un rey neo-babilónico, cuyo nombre comienza con el nombre del dios *Nabu*, está afligido por Dios durante siete años, durante los cuales vive apartado de las relaciones sociales ordinarias;
- un cierto exiliado judío le explica el significado de su aflicción y lo exhorta a arrepentirse de sus pecados;

³⁴ Por eso, KRATZ, *Translatio*, 104.

³⁵ COLLINS – COLLINS – CROSS, *Commentary*, 32-33.216-218.227-228.232-234; HAAG, *Errettung*, 217-218; ALBERTZ, *Der Gott*, 33-35; HARTMAN – DI LELLA, *Daniel*, 35-36, 173, 178, 180; GRELOT, "La Prière" 493-495; MILIK, "Prière", 410-411; HENZE, *The Madness*, 58-63; KRATZ, *Translatio Imperii*, 99-111; NEWSOM, *Daniel*, 103, 333; HOLM, *Courtiers*, 59, n. 66. 336-343.

- entonces el rey se cura de su aflicción y rinde gracias al Dios Altísimo;
- se habla de un sueño y del bienestar en su “casa”;
- en su mayor parte, el relato está escrito en primera persona.

Más allá de estas referencias de contenido y forma, destaca la coincidencia del uso de dos términos en ambas historias. En la lista de sabios babilónicos de Dn 4,4 se usa *gāz^{er}ayyā*, “adivinos”, en lugar de *m^ekaš^epîm*, “hechiceros”, usado en la lista de 2,2 (allí también aparecerá *gāz^{er}rîn*, pero recién en v. 27); igualmente el judío que viene en ayuda de Nabónido en 4Q242 v. 4 es llamado *g^zr*. En Dn 4,14 se habla del *pitgām*, “decreto” de los vigilantes, que también es mencionado en 4Q242 v. 6 (si bien se trata de un término común en el arameo bíblico, cf. Esd 4,17; 5,7.11; 6,11; Dn 3,16; 4,14).

A pesar del contenido semejante de cada cuento, no parece haber dependencia literaria de una historia respecto de la otra³⁶. Es muy probable, sin embargo, que ambos textos se inspiren en una leyenda popular transmitida en forma oral acerca de un rey afligido que residió un largo tiempo en el oasis de Teima (*tymn*).

Si bien este texto de Qumrán no nombra a Daniel, otros textos –muy fragmentarios– de la Cueva 4 mencionan expresamente a un cierto Daniel, aunque sin paralelos con los relatos del libro canónico³⁷. Podemos suponer que además de las historias de Daniel que se conservan en la Biblia, hubo otros relatos similares que circularon entre los judíos de los últimos siglos a. C. que permiten hablar de un “ciclo” de relatos de Daniel.

Con respecto a la transformación animalesca de Nabucodonosor (Dn 4,30), podemos reconocer otras dos historias emparentadas con el medio cultural y geográfico de la Mesopotamia. Una es la versión siríaca de la *Leyenda de Ajikar*, en la que el héroe lamenta la muerte de Senaquerib, rey de los asirios: “el pelo de mi cabeza había crecido por mis hombros y mi

³⁶ “Las historias sobre Daniel y sus amigos eran parte de un cuerpo vivo de tradición. Aunque pueden haber sido de origen diverso, cristalizaron en la colección que hoy encontramos en Dn 1–6. Entre el 167 y el 164 a. C. esta colección fue complementada con un ciclo de visiones atribuidas a Daniel (cc. 7–12), y el conjunto fue publicado como un solo libro. Sin embargo, las formas más antiguas de la tradición no se perdieron completamente. De hecho, la Oración de Qumrán de Nabónido parece ser otra forma literaria de la misma tradición que está detrás de Daniel 4”, NICKELSBURG, *Jewish Literature*, 22.

³⁷ MILIK, “Prière”, 411-415.

barba llegó a mi pecho; y mi cuerpo estaba sucio de polvo y mis uñas crecían largas como águilas (XXI, 1)³⁸.

La otra referencia parabólica nos la proporciona la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio cuando cita a un historiador griego llamado Abydenus, precisamente por lo que dice Dn 4,27. En esa *Historia de los caldeos y asirios*, Abydenus remitiría a otro antiguo historiador griego llamado Megasthenes, quien vivió alrededor del año 300 a. C.³⁹:

Ahora Megasthenes dice que Nabucodonosor fue más valiente que Hércules, y emprendió una expedición contra Libia e Iberia, y, habiéndolas sometido, estableció una parte de sus habitantes en la orilla derecha del Ponto. Y después de esto, dicen los caldeos, subió a su palacio, y siendo poseído por algún dios pronunció el siguiente discurso:

“Hombres de Babilonia, yo, Nabucodonosor, os anuncio la calamidad que se avecina, que ni Belus, mi antepasado, ni la reina Beltis pueden persuadir a los Destinos para que la eviten.

Vendrá una mula persa, ayudada por la alianza de vuestras propias deidades, y os llevará a la esclavitud. Y el coautor de esto será un Medo, en quien los asirios se glorifican.

Ojalá que antes de que mis ciudadanos fueran traicionados, algún Charybdis o el mar podría tragárselo completamente y extinguirlo; o bien, mirando en otras direcciones, podría ser llevado a través del desierto, donde no hay ciudades ni rastro de hombre, sino donde las bestias salvajes tienen pastos y las aves sus guaridas, podría vagar solo entre rocas y barrancos; y yo, antes de que imaginara estas cosas, pudiera encontrar un final más feliz”.

Habiendo pronunciado esta profecía, inmediatamente desapareció (*Praep. Ev. 9,41*)⁴⁰.

No está claro qué parte de esta narración debe atribuirse a Megasthenes; muy probablemente el propio informe de Abydenus comienza con lo que “dicen los caldeos” y, por lo tanto, incluye la profecía de Nabucodonosor.

La historia de Abydenus presenta tres paralelos notables con Dn 4:

- el nombre de Nabucodonosor;
- su ubicación en el palacio;
- los motivos del morar con las bestias el lugar desolado, el alimento de pastos, las aves y bestias.

³⁸ NAU, *Ahikar*, 64; MONTGOMERY, *Daniel*, 245; HENZE, *Madness*, 90-93.

³⁹ COLLINS – COLLINS – CROSS, *Commentary*, 218; R. G. Kratz realiza una interesante reconstrucción de la versión base de Dn 4 a partir de la confluencia de las tradiciones de Nabónido (4Q242 y H2) y el extracto de Abydenus, KRATZ, *Translatio Imperii*, 99-111.

⁴⁰ Traducido de la versión inglesa de GIFFORD, *Evangelicae Praeparationis*, 484-486.

También se presentan algunas diferencias notables. Pues en Daniel hay una voz que viene desde el cielo y lo que transmite se refiere al destino del rey Nabucodonosor: (volverse como una bestia salvaje)⁴¹. En la historia referida por Eusebio es el mismo rey quien habla como profeta anunciando la llegada de “una mula persa” y un presagio desfavorable para Ciro y contra Nabucodonosor.

Al concluir el capítulo, Eusebio explica el motivo por el cual ha traído a la memoria este relato:

He deseado hacer estas citas del libro antes mencionado, porque en la profecía de Daniel se dice que Nabucodonosor, caminando en el palacio de su reino en Babilonia, con orgullo habló arrogantemente y dijo: “¿No es esta gran Babilonia, que he construido para la morada real, por el poder de mi poder y para la gloria de mi majestad?”. Mientras que la palabra aún está en su boca, la catástrofe que siguió le sobrevino. Esto es suficiente para que yo haya citado el presente tema⁴².

3.2. La experiencia visionaria

Leyendo las narraciones de visiones de las Escrituras podemos notar ciertas indicaciones que marcan, por lo menos, dos cambios en los estados de consciencia del vidente que delimitan: a) un estado normal de consciencia, b) un estado alterado de consciencia, c) y un estado normal de consciencia luego de la experiencia visionaria.

Cuando Nabucodonosor relata que está tranquilo en su casa y satisfecho en su palacio (Dn 4,1) o cuando camina por el palacio real de Babilonia (v. 26), se encuentra en un estado normal de consciencia (a); pero en el v. 2 es consciente de haber pasado a otro estado (vv. 7b-14) en el que vio visiones que lo aterraron y escuchó voces que lo turbaron (b); por último, cuando se relaciona con los otros adivinos y magos babilonios o entra en diálogo con Daniel, el soberano se encuentra nuevamente en su estado normal de consciencia (c), buscando interpretar lo que acaba de experimentar en el sueño-visión. Pero en este último estado él ya se ve trastocado por la experiencia visionaria.

Las experiencias visionarias suceden cuando el vidente está en un estado alterado de consciencia. Los contenidos más concretos de estas ex-

⁴¹ SCHRADER, “Die Sage”, 628, sostiene que Abydenus conservó la forma más original de una leyenda popular babilónica que también se adaptó en Daniel.

⁴² GIFFORD, *Evangelicae Praeparationis*, 486.

perencias son especialmente permeables a las creencias del sujeto y a las expectativas culturales⁴³. J. J. Pilch sostiene que, en el ambiente cultural bíblico –principalmente en la cultura mediterránea– dichas experiencias eran reales y comunes⁴⁴. Las personas que vivían estas experiencias, las concebían como una posibilidad de apertura a la realidad que está más allá del conocimiento normal.

En el estado alterado de consciencia que podemos reconocer en el sueño-visión (vv. 7-14) no aparece ningún rasgo del soberano babilonio. Esta experiencia visionaria u onírica podría haber sido vivida por cualquier judío poseedor del patrimonio cultural y religioso que se expresa en ella. Una vez procesado en su cerebro lo visto y oído en la experiencia visionaria puede reconocerla como un mensaje de Dios que se revela en medio de su contexto, y como un testimonio significativo que comunica a la comunidad a la que pertenece.

3.3. Indicadores para la interpretación de la experiencia visionaria

Como recursos literarios que ayudan al lector a comprender el mensaje de la visión, el redactor de Dn 4 incluyó algunas doxologías (3,33; 4,14.31b.32.34) y una admonición sapiencial (4,24).

3.3.1. *El poder del Altísimo sobre todos los reinos*

Para H.-P. Mathys las doxologías son un medio para expresar las concepciones teológicas del redactor⁴⁵. En esta línea, podemos decir que las doxologías que encontramos en Dn 3,33; 4,14.31b.32.34 ofrecen al lector una clave de interpretación de la visión a la que sirven de marco. El autor/redactor afirma repetidamente en ellas que “el Altísimo tiene poder sobre el reino de los hombres, se lo da a quien quiere y puede levantar al más humilde de los hombres” (Dn 4,14.22.29). Es YHWH –y no el gran soberano mundial que es Nabucodonosor– quien establece su representante en la tierra. Todo poder humano es temporal, procedente de Dios y de duración

⁴³ MIQUEL PERICÁS, *El Nuevo Testamento*, 222.

⁴⁴ PILCH, *Flights*, 41, 117.

⁴⁵ MATHYS, *Dichter*, 123.

limitada. El Señor de Israel da y quita ese poder a quien quiere. El Altísimo es plenamente libre en su poder frente al mundo:

Nada valen ante Él todos los habitantes de la tierra; hace lo que quiere con el ejército del cielo y con los habitantes de la tierra; y no hay nadie que pueda oponerse a su poder o le pida cuentas de lo que hace (v. 32).

Israel sabe que no es nada ante la soberanía universal de YHWH y que ningún habitante de la tierra –ni los seres celestes– tiene poder sobre Él (2,28; 4,32). Este gobierno no tiene fronteras y se extiende sobre todos los reinos de la tierra, afecta a todos los seres humanos y no está limitado en el tiempo (2,44; 3,33). YHWH confiere su poder y su sabiduría a quien Él desea (4,6; 5,11). No actúa como un tirano, sino que todas sus acciones son justas (4,34)⁴⁶.

Podemos reconocer aquí un trasfondo común a otros muchos pasajes de la Escritura. Por ejemplo, Dn 4,32 podría hacer referencia a la reacción de Job que –en un sentido opuesto– se queja de la imposibilidad de cuestionar la soberanía divina: “Si sujeta una presa, ¿quién se la arrancará? Quién puede decirle: ‘¿Qué haces?’” (Job 9,12). Está igualmente en la línea del cuestionamiento del pueblo ante el modo de actuar de YHWH en la elección de sus instrumentos –Ciro, “ungido de YHWH”– para la liberación de su pueblo: “Ay de quien pelea con su Creador, él, vasija entre vasijas de barro, ¿dice acaso el barro al alfarero: ¿Qué estás haciendo?” (Is 45,9)⁴⁷.

El mismo v. 32 parece construido como una fusión de citas de Isaías: “Todos los pueblos no son nada ante él, vanos y sin valor para él” (40,17) y un texto escatológico más cercano a Daniel en el tiempo: “En ese día, YHWH castigará al ejército de lo alto en lo alto y los reyes de la tierra en la tierra” (24,21)⁴⁸.

En la última doxología (Dn 4,34) se usa la expresión *lemelek šemayyā*, que no se vuelve a encontrar en el Texto Masorético y destaca que la realeza viene del cielo:

Ahora yo Nabucodonosor alabo, ensalzo y glorifico al *rey de los cielos*, porque todas sus obras (son) derecho y sus caminos, justicia; y (a los) que caminan en soberbia, puede humillar.

⁴⁶ MATHYS, *Dichter*, 123.

⁴⁷ Se puede reconocer en Daniel “un proceso continuo de composición por el cual los sucesivos autores adoptan materiales anteriores y los reelaboran componiendo textos nuevos e inéditos, aunque estrechamente relacionados entre sí”, HENZE, “The Use”, 280.

⁴⁸ MATHYS, *Dichter*, 119-120.

En la idea de una soberanía divina que concede y quita el poder a los reinos humanos, podemos reconocer un trasfondo común con Jr 50–51: mientras que en Dan 4, se castiga al rey por su arrogancia y vanagloria, lo que pone fin al poder soberano del imperio Babilonio es la rebelión arrogante y audaz de ese poder mundial (Jr 50,44; 51,5.7.25.34) que contradice al papel funcional y limitado que Dios le había adjudicado en la historia (Jr 50,24.29-32; 51,53)⁴⁹.

La participación del propio poder soberano de YHWH a los otros reyes y príncipes se evidencia además en la utilización del mismo concepto y terminología que caracteriza al poder divino y al humano: *malkā'*, “rey” en referencia a Nabucodonosor (3,31; 4,15.16.19.20.21[x2].24.25.27.28[x2]) y *l'melek* en referencia al “rey del Cielo” (4,34). Puede haber aquí un signo de la fuerte influencia de la mentalidad persa, según la cual todo ejercicio del poder está bajo el amparo de una teocracia: la manifestación del reino divino se percibe en el imperio terrenal del mundo y en la protección de la sucesión de los imperios mundiales⁵⁰. Esta comprensión guía al redactor de los cuentos de Dn 1–6 que narra cómo estos soberanos se convierten en adoradores de YHWH.

¿Qué clase de Dios es aquel que toma para sí exclusivamente al verdadero Israel del exilio y hace que experimente la salvación bajo un gobierno extranjero? Ese Dios, según el modelo teocrático, es un dios muy realista. Dondequiera que pueda vivir su gente, allí está también él. A pesar de sus principios puros, se contenta con un compromiso político, con equilibrar los intereses judíos y extranjeros en el marco de un imperio mundial pagano, para que su pueblo tenga lo necesario para vivir y morir. Precisamente por su carácter moderado, este Dios gana en vastedad y soberanía majestuosa. Dios no solo permite este compromiso, sino que lo propicia, ya que es él quien otorga la realeza, establece y remueve a los gobernantes del mundo para la bendición de su reino y, a su vez, para la bendición de su pueblo⁵¹.

⁴⁹ HAAG, *Errettung*, 70.

⁵⁰ Esta concepción se desarrolla más ampliamente en el período persa medio; y es el ideal teocrático que subyace en Esd 4–6 y en 2 Cr 36, KRATZ, *Translatio Imperii*, 197. La experiencia teocrática presente en los cuentos de Daniel tiene sus raíces en un momento histórico: en la aparición del Imperio persa como garante del templo y la ley, “siempre que la realeza de Dios para Judá-Israel se haga realidad en la existencia de la comunidad cultural de Jerusalén reunida alrededor del templo reconstruido, en la práctica adecuada del culto y en un modo de vida judío cada vez más regulado por la ley, es más que comprensible que una potencia mundial que –por los motivos que fueran– permite, promueve activamente y, a la larga, garantiza legalmente tal expresión, no solo aparece como una herramienta ciega sino como una manifestación del reino divino en la tierra, ya sea porque es consciente de su misión o porque tiene que ser consciente de ella”, *ib.*, 283; SANTOPAULO, *Sogno*, 35–36.

⁵¹ KRATZ, *Translatio Imperii*, 282.

3.3.2. *La justicia querida por Dios (4,24)*

Después de pronunciar la interpretación del sueño-visión, Daniel aconseja a Nabucodonosor cómo evitar la rápida ejecución del oráculo comunicado por el vigilante y mencionado inmediatamente antes:

Por tanto, oh rey, mi consejo te sea agradable, remueve tus pecados con obras de justicia y tu maldad con misericordia para con los pobres, quizá haya prolongación (*ʾarēkāh*) para tu prosperidad (*lišlēwētāk*) (4,24).

Llama la atención que Daniel tenga que utilizar un consejo similar al que se dio a Israel en el desierto, para reconducir a Nabucodonosor hacia el bien y la posibilidad de disfrutar de largos días⁵²: “Honra a tu padre y a tu madre, para que *se prolonguen tus días* (*yaʾārikūn yāmēkā*) sobre la tierra que YHWH, tu Dios, te va a dar” (Ex 20,12) y “Guarda los preceptos y los mandamientos que yo te prescribo hoy, para que seas feliz, tú y tus hijos después de ti, y *prolongues los días* (*taʾārik yāmīm*) en el suelo que YAHVÉ tu Dios te da para siempre” (Dt 4,40).

En Dt 25,15, la prolongación de los días en la tierra que el Señor va a dar está condicionada por relaciones comerciales basadas en la justicia y no en el fraude: “Tendrás un peso exacto y justo: tendrás una medida exacta y justa, para que *se prolonguen tus días* (*yaʾārikūn yāmēkā*) en el suelo que Yahvé tu Dios te da”. En Dn 4,24, la prolongación de la prosperidad del rey está condicionada por el deshacerse de sus pecados a partir de la práctica de la justicia y la misericordia con los pobres.

4. El relato de visión en Dn 4 y la literatura apocalíptica

Considerar que Dn 4 contiene un relato de visión nos permite reconocer la cercanía de este texto con las visiones apocalípticas que encontramos a partir del capítulo 7.

El contenido y la interpretación del sueño de Nabucodonosor transmiten un vaticinio que supera con creces el destino personal del rey⁵³. El soberano de Babilonia pierde su protagonismo y el mensaje de la perícopa se concentra en el dominio de Dios sobre el destino de los reyes (repetido cinco veces: 3,33; 4,14.22.24.31) expresado a través de un lenguaje meta-

⁵² SETTEMBRINI, “Un albero”, 18-19.

⁵³ HENZE, “Scripture”, 279.

fórico y simbólico⁵⁴. Este lenguaje simbólico permite que la visión trascienda la crisis histórica específica a la que se refiere, de modo que pueda volver a aplicarse para iluminar otras situaciones análogas⁵⁵. El recordatorio de la soberanía de Dios, que concede a los soberanos terrenales su dominio y poder, y que otorga su sabiduría y revela a quien quiere lo que está oculto, acentúa la dimensión apocalíptica de este pasaje.

El RV que podemos reconocer en el Dn 4 no es simplemente una recreación de la experiencia ordinaria de un sueño-visión, sino el reflejo de dicha experiencia iluminada por el patrimonio cultural y religioso del visionario⁵⁶. La riqueza de simbolismo en el sueño-visión se entrecruza con la interpretación posterior y permite que esta se integre a la experiencia visionaria⁵⁷.

La voz del visionario es ya una exégesis, porque las visiones están informadas por relatos anteriores que le sirven de gramática simbólica para entender lo que ve⁵⁸. Los visionarios apocalípticos posteriores, al leer este relato de visión, “vuelven a ver” la presencia soberana de Dios en un nuevo

⁵⁴ HUSSER, *Dreams*, 120; “Las alusiones a una tradición mitológica particular [...] no son constitutivas del género apocalipsis, aunque es cierto que prácticamente todos los apocalipsis se basan en gran medida en algún material tradicional. Más importante que las tradiciones específicas es el hecho de que el lenguaje apocalíptico es simbólico y alusivo”, COLLINS, “Genre”, 93. “La literatura apocalíptica está marcada por un carácter dramático cuyo lenguaje y estilo coinciden con las escenas inexpresables que intenta mostrar. Tales escenas no pueden ser representadas en el lenguaje sobrio de la prosa común; requieren para su expresión el lenguaje imaginativo de la poesía. Pero es una poesía muy diferente al lenguaje restringido de las Escrituras del Antiguo Testamento. Los apocalípticos dan rienda suelta a su imaginación en un lenguaje extravagante y exótico y en imágenes de un tipo fantástico y extraño. Hasta cierto punto se puede decir que el simbolismo es el lenguaje apocalíptico”, RUSSELL, *Method*, 122.

⁵⁵ COLLINS, “Genre”, 92.

⁵⁶ FINITSIS, *Visions*, 144; “La relación entre la experiencia humana de un objeto de estímulo y el objeto mismo es metafórica, emergente o sistémica. Los elementos de un objeto de estímulo se entienden mediante una combinación de la experiencia presente con aspectos de la reserva simbólica en su totalidad, de manera que la experiencia presente se transforma al encontrarse con la reserva simbólica y, recíprocamente, la reserva simbólica se transforma a medida que se encuentra con la experiencia presente”, STEPHEN, “Methodology”, 38-39.

⁵⁷ Para HUSSER, *Dreams*, 120, “lo que llama nuestra atención es la consistencia con la que los sueños sirven como contexto literario para escenas que evocan una narración mítica, una visión profética o un soñar despierto”

⁵⁸ Esa voz es puesta en la boca de un rey pagano para darle mayor intensidad al relato.

contexto; esta relectura no es simplemente una forma literaria sino una experiencia real que los conduce a una vivencia de la revelación divina⁵⁹.

La necesidad de la interpretación del sueño-visión del soberano por parte de un intermediario –de otro mundo– involucra la aparición de un nuevo personaje: el “vigilante” (4,10b-14). Este ser intermedio posee algunas características de los ángeles de las otras visiones apocalípticas; sin embargo, la interpretación alegórica del sueño la proporciona Daniel, un intérprete humano⁶⁰. La presencia de un vigilante en un sueño-visión ya es una interpretación: estos representan los ojos de YHWH que recorren toda la tierra⁶¹. Su sentencia expresa el mismo juicio divino⁶².

El cambio de estado de consciencia reconocido en los Dn 4,7-14 en donde el vidente ve a un vigilante bajando del cielo y escucha su voz, pone en evidencia la representación de dos reinos/mundos –uno de arriba y el otro de abajo– propia de los textos apocalípticos. La teología de los dos reinos en el judaísmo de la diáspora se expresa a través de la vinculación entre estos reinos: por un lado, si la arrogancia es una tendencia en los monarcas humanos, Dios la corregirá, y el estado normal de las cosas será de concordia y no de tensión:

El mensaje de estos cuentos, que se ajusta a un entorno original de la diáspora, es que Dios pretende que ambos reinos estén en armonía. De hecho, solo hay un soberano, Dios, que delega el dominio a los gobernantes terrenales que no reconocen la naturaleza delegada de su poder⁶³.

⁵⁹ En un estudio de los visionarios de la mística medieval judía, WOLFSON, *Speculum*, 119-124, analiza la visión inaugural de Ezequiel y caracteriza la experiencia visionaria y su interpretación como un proceso de experiencia-tradición-revelación. Este desarrollo puede haber sido el que vivieron los grupos que están detrás del texto de Daniel que estamos analizando. Según ARCARI, “Other-World”, 45-46, el diálogo de Juan con el mediador celestial en Ap 22 muestra que el autor pretende contrarrestar una práctica común de modificar y/o adaptar las experiencias de los visionarios en los procesos de relectura de los mismos. Allí queda en claro cómo estos procesos de transmisión textual pueden ser considerados “una escritura viva”.

⁶⁰ COLLINS, *Daniel*, 228.

⁶¹ ARANDA PÉREZ, *Daniel*, 77; COLLINS – COLLINS – CROSS, *Commentary*, 224-225.

⁶² KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, 21, 27, señala como elementos característicos de la “apocalíptica” el proceso de transición de un estado de calamidad a uno de salvación realizado mediante un decreto/mandato que viene directamente del trono de Dios y la experiencia de ansiedad y temor que vive el visionario cuando está frente a las visiones sobre el futuro; ambos elementos se encuentran en nuestra perícopa.

⁶³ DAVIES, “Eschatology”, 40. El vaticinio “político que encontramos en los vv. 12.22 –la orden de conservar el tocón de raíz– corresponde a un castigo divino limitado. No apunta a la aniquilación completa del gobierno político, sino al reconocimiento

El contacto del visionario con el otro reino/mundo lo vincula con aquello que lo puede ayudar a trascender su realidad y contexto. En 4,2b.7a.11.28-29 el relato describe este contacto con el otro mundo y cómo durante el sueño-visión, el visionario –y luego la audiencia– transforma el símbolo de la visión adaptándolo a su propia realidad⁶⁴. Una vez que lo logra, su contexto se transforma⁶⁵.

Lo atractivo del símbolo presente en el otro mundo despierta la imaginación y compromete a la audiencia de una forma más radical. Cuando el entorno social es inestable y el contexto político es avasallador, una experiencia visionaria como la descrita en Dn 4 proporciona a la audiencia la seguridad de que es la soberanía de Dios la que conduce la historia⁶⁶.

Por último, reconocer en Dn 4 un “relato de visión” nos permite asumir la reconsideración que hace J. J. Collins de su propia definición del “género apocalíptico”⁶⁷:

Apocalipsis es un género de literatura reveladora con un marco narrativo, en el cual una revelación es mediada por un ser de otro mundo a un receptor humano, develando una realidad trascendente que es a la vez temporal, en la medida en que prevé la salvación escatológica, y espacial, en la medida en que involucra a otro mundo sobrenatural⁶⁸.

de la soberanía de Dios, que hace posible un gobierno legítimo y finito”, ALBERTZ, *Der Gott*, 53.

⁶⁴ El lector se transforma en “un participante pleno del evento religioso”, ARCARI, “Other-World”, 44.

⁶⁵ “El *habitus* visionario surge como un proceso de ‘reactualización’ de los textos visionarios por parte de lectores específicos, que se perciben a sí mismos como recreados emocionalmente en determinados textos. Por ello, los textos visionarios se han convertido en objeto de diversas reapropiaciones, reordenamientos, transposiciones, translaciones y, en general, de readaptaciones”, *ib.*, 43.

⁶⁶ Al señalar los factores históricos y sociológicos que influyeron en el nacimiento de la apocalíptica en el II a. C., HANSON, *The Dawn*, 427-444, describe a la comunidad judía vencida por unos acontecimientos destructivos solo comparables con la destrucción babilónica en el siglo VI a. C. [441]. Este podría ser el contexto de los grupos detrás de la relectura de los cuentos de Daniel; cf. ARCARI, “Other-World”, 36.

⁶⁷ Muchos años después y a partir de los aportes de C. Newsom, J. Carmignac, C. Rowland y J. Derrida, J. J. Collins revisó esta definición desde la “teoría de los prototipos” desarrollada en la psicología y la lingüística cognitiva. Si entonces consideraba una lista determinada de “apocalipsis” estableciendo una frontera estricta entre textos pertenecientes al género “apocalipsis” y otros que no lo son, ahora distingue entre textos que son *altamente* típicos y los que son *menos* típicos, subrayando que las formas literarias son adaptables, COLLINS, “Genre”, 21.

⁶⁸ COLLINS, “Morphology”, 9.

El uso de la visión simbólica que vincula al visionario con la realidad trascendente, el presagio del límite del poder político de Nabucodonosor y la presencia de un ser de otro mundo⁶⁹ muestran que Dn 4 contiene formas literarias cercanas a las visiones apocalípticas dominantes a partir del capítulo 7.

5. Conclusión

Si el valor retórico de un “relato de visión” reside en la posibilidad de que su mensaje sea fácilmente aplicable a múltiples y variadas situaciones, el autor-redactor de Dn 4, al optar por este género para transmitir su mensaje, quiere ayudar a sus destinatarios a tener una experiencia visionaria análoga al sueño-visión que comunica y reconducirlos al estado normal de conciencia con una mirada más aguda y diferente de la realidad. Invita a una nueva percepción de la realidad a partir de la corta visita al mundo ficcional⁷⁰.

La experiencia del sueño –una experiencia visionaria– es comprendida a partir de un patrimonio cultural y religioso presente en la literatura del Cercano Oriente antiguo y de la experiencia de fe de los creyentes en el Dios de Israel. Ese mensaje expresado en el sueño-visión adquiere el carácter experiencial propio de un RV. Daniel –en el relato tal como lo tenemos hoy– al recibir la comunicación del sueño-visión del soberano pagano *vuelve a ver la visión* y experimenta los mismos sentimientos de turbación que vivió el rey en su experiencia visionaria. El “relato de visión” no está desprovisto de experiencia; por el contrario, supone que las visiones y experiencias vividas son reveladoras. De aquí que Daniel se sienta obligado a formular el consejo del v. 24 que brinda una posibilidad de detener el presagio del sueño-visión.

Posteriormente, gracias a la rica simbología presente en el texto, la audiencia –posiblemente un grupo de apocalípticos– pudo participar en la comprensión del mensaje “volviendo a ver” lo que el visionario vio, y esto le

⁶⁹ “El vigilante que aclara y revela la profecía de la caída de Nabucodonosor dentro del sueño/visión (vv. 10-14); la voz del cielo declara la ejecución de la sentencia (vv. 28-29). Daniel solo interpreta el sueño/visión (vv. 16b-24)”, COLLINS, *Daniel*, 64; NAPOLE, “Desarrollo”, 344.

⁷⁰ FINITSIS, *Visions*, 146; Se puede pensar igualmente en la gran influencia que tienen los artistas y humoristas en la vida real de sus audiencias cuando desarrollan adecuadamente el vínculo entre el mundo real y el mundo ficticio, KWANT, *Phenomenology*, 93.

permitió además involucrarse de una manera especial en el relato. La experiencia visionaria pasa a ser una respuesta a la realidad que viven los destinatarios del “relato de visión”: el lector que se encuentra con el símbolo de la visión comprende su realidad actual y la re-conceptualiza a partir del vínculo que descubre con ella.

Lo que el vidente ha visto y oído en el estado alterado de consciencia en la experiencia visionaria sirve como motivo de esperanza en el contexto social inestable en el que se vive: la historia de Nabucodonosor les hace ver que se puede esperar la inminente caída de cualquier tirano opresor⁷¹. Este proceso no tendría los mismos resultados con un mensaje comunicado a través de simples oráculos, ya que un contacto directo y prolongado con el mundo del Altísimo llama más la atención, es más creativo y genera un intercambio entre el mundo de arriba y el de abajo, imposible de registrar en una forma de hablar narrativa –como podrían ser los cuentos de la corte– u oracular, más inmediata y directa⁷².

La narración de Dn 4 presenta un modelo de *teología histórico-profética*: el pecado –vanagloria del poder humano–, el castigo divino –quita del poder–, la conversión –reconocimiento del poder del Altísimo– y el restablecimiento del don –el poder del rey–, dentro del marco de la historia del imperio: “el reconocimiento de la acción divina dentro de los sucesos y las personas en el ámbito político e histórico”⁷³. Sin embargo, en este proceso podemos encontrar un rasgo de la *escatología apocalíptica*: el poder ejercido por los soberanos humanos siempre está subordinado al poder de Dios y es el Señor quien lo otorga a quien quiere y lo aparta cuando quiere.

Los escritos apocalípticos documentan la transformación del pensamiento teológico vivida por Israel a partir del exilio: Dios es capaz de generar esperanza en medio de la crisis, no ya a partir del desenvolvimiento normal de los acontecimientos históricos desde Judá, sino con una intervención divina que trascienda los contextos e instituciones históricas con un alcance universal⁷⁴. Las experiencias traumáticas vividas por el pueblo de Israel durante el exilio, por la pérdida de todos los elementos que sustentaban la certeza de la presencia del Señor en su historia, impulsaron a la búsqueda de otra forma de representarse la soberanía divina sobre esa historia. El libro de Daniel aporta a esta búsqueda una gran riqueza creativa y simbólica.

⁷¹ FISHBANE, “Revelation”, 358-359.

⁷² FINITSIS, *Visions*, 141; GEELS, “Mystical Experience”, 35.

⁷³ HANSON, “Apocalypticism”, 29; *The Dawn*, 408.

⁷⁴ HANSON, “Apocalypticism”, 30.

El paradigma de la caída del arrogante en Dn 4 se ve reforzado por el contexto del libro de Daniel en su conjunto: en los capítulos 8 y 11 se reproducen esquemas similares con una clara referencia a Antíoco Epífanes⁷⁵. A pesar de esto, la diferencia de nuestra perícopa con los capítulos posteriores es decisiva: la narración expresa una férrea esperanza de recuperar al tirano más arrogante a partir del reconocimiento, por parte de este, de la soberanía universal del Altísimo. Podríamos suponer que esta actitud benévola hacia un soberano extranjero –también presente en Dn 2,38.46-49– implicaba una sujeción más bien transitoria en espera del establecimiento del reino de Dios y al comienzo del gobierno seléucida; pero esta situación cambió radicalmente a raíz de la saña de Antíoco IV contra el pueblo de Israel (“los santos del Altísimo”, Dn 7,21.25)⁷⁶.

Por último, la interacción que reconocimos en el “relato de visión”, entre el plano literario y el de la experiencia visionaria, nos permite apreciar cómo el mensaje se elabora en el encuentro entre una religión *popular* dentro de una cultura polifásica que valora distintas formas de acceso al conocimiento y la tarea de los *especialistas* que guían y clarifican la interpretación del mismo y lo fijan dentro de la tradición del pueblo.

Bibliografía

- AGINO, V., *El sentado y el cordero: la imagen binitaria de Dios en el Apocalipsis 4–5* (Universidad Pontificia de Salamanca), Salamanca 2018. Disponible en: <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=50448&page=70> [consulta: 14/07/2021].
- ALBERTZ, R., *Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des Aramäischen Danielbuches* (Stuttgarter Bibelstudien 131), Stuttgart 1988.
- ARANDA PÉREZ, G., *Daniel*, Bilbao 2006.
- ARCARI, L., “Apocalyptic Literature and Experiences of Contact with the Other-World in Second Temple Judaism and Early Christianity”, en J. SCHRÖTER – T. NICKLAS – A. PUIG I TÀRRECH (eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come* (BZAW 247), Berlin – Boston (MA) 2021, 27-52.

⁷⁵ COLLINS – COLLINS – CROSS, *Commentary*, 234; COLLINS, *Daniel*, 65.

⁷⁶ NOBILE, “I protagonisti”, 43-44; COLLINS, “Four Kingdoms”, 542; BRUTTI, “Dn 10,1-12,3”, 283-284.

- BROOKE LESTER, G., *Daniel Evokes Isaiah. Allusive Characterization of Foreign Rule in the Hebrew-Aramaic Book of Daniel*, London 2018.
- BRUTTI, M., “Dn 10, 1-12, 3: storia ‘coeva’ e ‘risoluzione finale’ nelle riletture degli antichi oracoli”, *Rivista biblica* 66 (2018) 269-297.
- COLLINS, J. J., “Apocalyptic Genre and Mythic Allusions in Daniel”, *Journal for the Study of the Old Testament* 6 (1981) 83-100.
- , *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids (MI) 1999.
- , “Four Kingdoms and a Fifth. Daniel and the Transfer of Dominion in the Western World”, *Rivista Biblica* 66 (2018) 537-558.
- , “The Genre Apocalypse Reconsidered”, *Zeitschrift für antikes Christentum* 20 (2016) 21-40.
- , “Introduction. Towards the Morphology of a Genre”, *Semeia* 14 (1979) 1-20.
- COLLINS, J. J. – YARBRO COLLINS, A. – CROSS, F. M., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis (MN) 2007.
- CRAFFERT, P. F., *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological Perspective*, Eugene (OR) 2008.
- DAVIES, P. R., “Eschatology in the Book of Daniel”, *JSOT* 5 (1980) 33-53.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1999.
- FINITSIS, A., *Visions and Eschatology. A Socio-historical Analysis of Zechariah 1–6*, London 2012.
- FISHBANE, M., “Revelation and Tradition. Aspects of Inner-Biblical Exegesis”, *Journal of Biblical Literature* 99 (1980) 343-361.
- GEELS, A., “Mystical Experience and the Emergence of Creativity”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 11 (1982) 27-62.
- GIFFORD, E. H., *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis, libri XV. Ad codices manuscriptos denuo collatos recensuit anglice nunc primum reddidit notis et indicibus instruxit*, III, Oxonii, E Typographeo Academico 1978.
- GOODMAN, F. D., *Where the Spirits ride the Wind: Trance Journeys and other Ecstatic Experiences*, Bloomington (IN) 1990.
- GRELOT, P., “La Prière de Nabonide (4QOrNab). Nouvel Essai de restauration”, *Revue de Qumrân* 9 (1978) 483-495.
- GUIJARRO, S., “The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective”, en J. VERHEYDEN – J. S. KLOPPENBORG (eds.) *The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective* (WUNT 409), Tübingen 2018.
- HAAG, E., *Die Errettung Daniels aus der Loewengrube. Untersuchungen Zurm Ursprung der biblischen Danieltradition* (Stuttgarter Bibelstudien 110), Stuttgart 1983.

- HANSON, P. D., “Apocalypticism”, en Keith R. CRIM (ed.), *The Interpreter’s Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining all Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha*, Nashville (TN) 1976.
- , *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979.
- HARTMAN, L. F. – DI LELLA, A. A., *The Book of Daniel. A New Translation and Commentary* (AB 23), New Haven (CT) – London 2007.
- HAYS, C. B., “Chirps from the Dust. The Affliction of Nebuchadnezzar in Daniel 4:30 in Its Ancient Near Eastern Context”, *JBL* 126 (2007) 305-325.
- HENZE, M., *The Madness of King Nebuchadnezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 61), Leiden 1999.
- , “The Use of Scripture in the Book of Daniel”, *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (2012) 279-307.
- HOLM, T., *Of Courtiers and Kings. The Biblical Daniel Narratives and Ancient Story-Collections*, Winona Lake (IN) 2013.
- HUMPHREY, E. M., *And I Turned to see the Voice. The Rhetoric of Vision in the New Testament*, Grand Rapids (MI) 2007.
- HUSSER, J.-M., *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World* (Biblical Seminar 63), Sheffield 1999.
- KOCH, K., *Ratlos vor der Apokalypitik*, Gütersloh 1970.
- KRATZ, R. G., *Translatio Imperii. Untersuchungen zu den Aramäischen Danielerzählungen und ihrem Theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen 1991.
- KWANT, R. C., *Phenomenology of Language*, Ann Arbor (MI) 1981.
- LACOCQUE, A. – PELLAUER, D. – RICŒUR, P., *The book of Daniel*, Eugene (OR) 2018.
- LANGDON, S., *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire*, vol. 1, Paris 1905.
- LIEB, M., *The Visionary Mode. Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, Ithaca (NY) 1991.
- LONG, B. O., “Reports of Visions among the Prophets”, *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 353-365.
- MARTIN, J. D. – MACKANE, W. (eds.), *A Word in Season. Essays in Honour of William McKane*, London 1987.
- MATHYS, H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus Spättestamentlicher Zeit*, Göttingen 1994.
- MACKNIK, S. L. – MARTÍNEZ-CONDE, S., *Los engaños de la mente: cómo los trucos de magia desvelan el funcionamiento del cerebro*, Barcelona 2014.

- MILIK, J. T., “Prière de Nabonide et autres écrits d’un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4”, *Revue Biblique* 63 (1956) 407-415.
- MILLER, J. B. F., “Dreams Visions and the Experience of God in Luke-Acts”, en R. A. WERLINE – F. FLANNERY – C. SHANTZ (eds.), *Experientia, Volume 1 Sites for Inquiry for Religious Experience in Early Judaism and Christianity*, Ann Arbor (MI) 2014.
- MIQUEL PERICÁS, E., *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Estella 2011.
- MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh 1972.
- NAPOLE, G. M., “Desarrollo y evolución de los estudios sobre ‘la apocalíptica’”, *Estudios Bíblicos* 59 (2001) 325-363.
- NAU, F., *Histoire et sagesse d’Aikar l’assyrien, fils d’Anael, neveu de Tobie*, Paris 1909.
- NEWSOM, C. A., *Daniel. A Commentary*, Louisville (OH) 2014.
- NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, London 2010.
- NOBILE, M., “I protagonisti del libro di Daniele modelli di comportamento religioso”, *Rivista Biblica* 66 (2018) 37-51.
- PILCH, J. J., *Flights of the Soul Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Grand Rapids (MI) 2011.
- PORTIER-YOUNG, A. E., *Apocalipsis contra imperio. Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*, Estella 2016.
- ROWLAND, C., *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and early Christianity*, New York 1982.
- ROWLAND, C. – GIBBONS, P. – DOBRORUKA, V., “Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity”, en A. D. DE CONICK (ed.) *Paradise Now Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (SBL.SS 11), Atlanta (GA) 2006.
- RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC – AC 100*, London 1964.
- SANTOPAULO, L., *Sogno, segno e storia: genesi e fenomenologia dell’immaginario in Dn 2–6*, Roma 2019.
- SCHRADER, E., “Die Sage vom Wahnsinn Nebuchadnezzar’s”, *Jahrbücher für protestantische Theologie* 4 (1881) 618-629.
- SETTEMBRINI, M., “Un albero alto in cui dimorano il sole e la luna. Il testo del libro di Daniele con speciale attenzione a Dn 4LXX”, *Rivista Biblica* 66 (2018) 5-34.

- STEPHEN, T., “Toward a phenomenological methodology for the study of symbolic communication”, en S. DEETZ (ed.) *Phenomenology in Rhetoric and Communication*, Memphis (TN), 1981.
- STONE, M. E., “A reconsideration of apocalyptic visions”, *Harvard Theological Review* 96 (2003) 167-180.
- , *Ancient Judaism. New Visions and Views*, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2011.
- TIEMEYER, L. S., “The Polyvalence of Zechariah’s Vision Report”, en E. R. HAYES – L. S. TIEMEYER (eds.), *‘I Lifted My Eyes and Saw’. Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible* (LHB/OTS 584), London 2014, 16-29.
- , *Zechariah’s Vision Report and its Earliest Interpreters. A Redaction-Critical Study of Zechariah 1–8* (LHB/OTS 605), London – New York 2018.
- , *Zechariah and His Visions. An Exegetical Study of Zechariah’s Vision Report* (LHB/OTS 622), London 2016.
- WOLFSON, E. R., *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton (NJ) 1997.

[recibido: 30/07/21 – aceptado: 02/10/21]