


DANIEL 4 Y SUS LECTORES (DE AYER Y DE HOY)

Un mensaje arraigado en su historia

Mariana Zossi

Seminario Mayor Arquidiocesano Ntra. Sra. de la Merced y San José

mjzossi@gmail.com

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

Resumen: El artículo propone reconocer la función literaria que tiene Daniel 4 para los lectores del texto: ¿qué incentivos han podido reencontrar?, ¿qué respuestas están ahí encerradas?, ¿cuál es el mensaje transformador que lee el primer lector o la comunidad de lectores a lo largo de los años? A partir del análisis pragmático del texto, comprendido como una unidad armónica que quiere comunicar un mensaje, se intenta identificar la praxis transmitida a los lectores a través de la estructura formal y de significado planteada. En un segundo momento, desde la crítica histórica, se reconocen las concepciones teológicas presentes en Daniel 4 como respuesta a circunstancias y eventos históricos que reflejan matrices sociales y contextos culturales del período del Segundo Templo.

Palabras clave: Daniel 4. Nabucodonosor. Antíoco III. Seléucida. Mar Muerto. Gerusía. Análisis pragmático. Actos lingüísticos. Pobres. Justicia. Limosna. Lector empírico.

Daniel 4 and its Readers (Yesterday and Today) A Message Rooted in its History

Abstract: The article proposes to recognize the literary function that Daniel 4 has for the readers of the text: What incentives have they been able to find? What answers are enclosed therein? What is the transforming message read by the first reader or by the community of readers over the years? From the pragmatic analysis of the text, understood as a harmonic unit that wants to communicate a message, we try to identify the praxis transmitted to the readers through the formal structure

and meaning proposed. In a second moment, from the historical criticism, the theological conceptions present in Daniel 4 are recognized as a response to circumstances and historical events that reflect the social matrices and cultural contexts of the second Temple period.

Keywords: Daniel 4. Nebuchadnezzar. Antiochus III. Seleucids. Dead Sea. Gerusia. Pragmatic analysis. Speech acts. Poor. Justice. Almsgiving. Empirical reader.

1. “Que su Majestad tome a bien mi consejo”. Análisis pragmático

Daniel 4 no transmite con claridad la finalidad que persigue el texto al poner en boca de un rey pagano el reconocimiento del Altísimo, ni por qué este mensaje en el mundo del texto es transmitido por medio de un soberano pagano y no directamente a la comunidad o grupo receptor del texto. Uno se pregunta, además ¿cómo se tendrá prosperidad dando a los pobres? o ¿cómo se obtendrá la redención de los pecados y de las iniquidades mediante obras de misericordia y la limosna? Para encontrar respuestas a estos interrogantes debemos indagar cómo y por qué el autor ha escrito teniendo en cuenta unos destinatarios concretos, a quienes se les ha querido comunicar un mensaje determinado (*acto ilocutorio*) y, sobre todo, guiar hacia una acción eficaz a partir de él (*acto perlocutorio*)¹. Esta intencionalidad está particularmente encarnada en el lector modelo, es decir, el lector construido por el mismo relato, cuyas características representan las condiciones necesarias para comprender y actuar eficazmente el texto². El lector empírico, que asume el lugar del lector modelo, se apropia del mundo de la obra y lo importa a su propia realidad³. Reconoce la cosmovisión del relato y decide –o no– adoptarla en su visión del mundo en el que vive.

¹ OBARA, “Las acciones lingüísticas: el influjo del texto sobre el contexto”, 63; AUSTIN, *How to Do Things with Words*.

² “Uno de estos recursos [provenientes de la lingüística] es la interpretación del texto en su contexto, a partir del texto mismo, considerándolo como una obra conjunta del autor y del lector que el escritor tiene en mente. Por ser el texto hechura de escritor y lector, se pueden reconstruir, a través del texto mismo, las intenciones del autor y los condicionamientos y expectativas del lector, así como también la situación comunicativa, de ahí que se hable del ‘lector implícito’”, MORA PAZ – GRILLI – DILLMANN, *Lectura pragmalingüística de la Biblia*, 25; ECO, *Lector in fabula*, 80-82; ISER, *Der implizite Leser*; GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 152.

³ OBARA, “Las acciones lingüísticas”, 42.

En esta dimensión dialógica, la comunicación queda caracterizada como una relación de cooperación entre la expresión y la recepción de un mensaje, entre la manifestación realizada por el autor y el reconocimiento de los interlocutores⁴. El lector empírico que se acerca hoy al texto, al identificarse con ese lector modelo, puede repensar y reinterpretar la intencionalidad del texto y así llevarla a la práctica.

En este proceso hermenéutico es donde la Biblia demuestra su eficacia vivificadora en relación con la existencia y el presente del ser humano. Se trata del poder performativo de la Palabra⁵. Este texto, releído en diálogo con otros lectores, produce un sentido relevante para el mundo de hoy. En este sentido se puede decir que cada lector se hace productor implicándose en el relato desde su propia realidad⁶.

La continuidad entre el mundo del texto –la cosmovisión que transmite el texto en el perfil del lector modelo⁷– y el mundo del lector es posible, y de hecho existe, si cada nuevo productor del relato –lector o comunidades de lectores que leen el texto a lo largo de la historia– se reconoce como lo que es, no un individuo aislado sino parte constitutiva de una comunidad de fe que comparte extensamente la visión del mundo que se expresa en el texto⁸. Al entrar en diálogo con el lector modelo, el lector real o empírico no solo comprende el texto, sino que se apropia del mismo respetando las reglas interpretativas del texto⁹.

Daniel 4 ha querido implicar a sus lectores al emitir un enunciado para influenciar y modificar las creencias y las acciones de sus directos interlo-

⁴ “Hay que decir que un proceso comunicativo tiene como objetivo reducir la distancia [...] Cuando el mundo que quiero comprender se asemeja al mío, la comprensión es inmediata; mientras que, si ese mundo está distante, el texto que me lo describe tiene que ser analizado y clarificado a través del análisis de las presuposiciones y de su sentido oculto. Especialmente en este segundo caso, la comunicación es un proceso laborioso, ya que implica reducir la distancia y crear la afinidad”, OBARA, “Las acciones lingüísticas”, 19-20; SIMIAN-YOFRE, “Pragmalingüística”, 84.

⁵ *To perform* en inglés significa “cumplir”, “realizar”, “llevar a cabo”. MORA PAZ – GRILLI – DILLMANN, *Lectura pragmalingüística*, 70; MARGUERAT – BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 229; *Ib.*, 80-88.

⁶ Un texto [del latín *texere*, “tejer”) es un “tejido” como lo define Klaus Berger es “*ein Netz von Beziehungen*”, es decir, una red de relaciones orientada a la comunicación, MORA PAZ – GRILLI – DILLMANN, *Lectura pragmalingüística*, 34.

⁷ Conjunto de condiciones textuales (idioma, patrimonio lexical, universo enciclopédico) establecidas que deben ser respetadas para que un texto sea comprendido y actualizado, GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 151.

⁸ SIMIAN-YOFRE, “Pragmalingüística”, 93.

⁹ GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 153.

cutores, así como de los sucesivos (*acto perlocutorio*). La comunidad de lectores de todos los tiempos es puesta así en relación con los personajes del acontecimiento narrado: Nabucodonosor, Daniel, los Vigilantes y los pobres.

Nuestro objetivo es establecer un proceso comunicativo dialógico y circular desde nuestra condición de lectores actuales con un texto de más de 2.000 años de distancia¹⁰. En un primer momento, intentaremos delinear –a partir de los elementos que nos proporciona el texto– el perfil del lector modelo quien encarna a nivel literario la verdad que el autor transmitió¹¹. En un segundo momento procuraremos reconocer los actos comunicativos que se propone el autor frente a ese lector modelo. Por último, intentaremos reconstruir un posible contexto histórico en donde ese lector modelo se encarna. Todo este proceso nos ayudará, ya en el desarrollo hermenéutico, a reconocer al lector latinoamericano del siglo XXI como un lector real, que recibe la exigencia encarnada por el lector modelo y la traduce en formas concretas de su existencia¹². Es decir, proponemos repensar y reformular qué dice la carta encíclica enviada por Nabucodonosor a todas las naciones relatando lo que el Altísimo hizo en favor suyo y, más concretamente, el impacto que puede producir la admonición sapiencial que hace Daniel al rey en el v. 24, al lector empírico hoy¹³.

1.1. ¿Quién encarna el mensaje dentro del texto? El lector modelo

Al comienzo del relato el autor del discurso se presenta como Nabucodonosor, que escribe una carta encíclica, y lo hace como soberano de todo

¹⁰ M. Grilli identifica tres modelos de comunicación: a) “el modelo lineal” (*the conduit model*); b) “el modelo de reacción”; c) “el modelo circular” o “dialógico”; nosotros asumimos este tercer modelo como plataforma para nuestro análisis, GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 144-153.

¹¹ OBARA, “Las acciones lingüísticas”, 58-62.

¹² “El autor modelo es una voz que habla afectuosamente (o imperiosa u ocultamente) con nosotros, que nos quiere a su lado, y esta voz se manifiesta como una estrategia narrativa, como un conjunto de instrucciones que se nos imparten a cada paso y a las que debemos obedecer cuando decidimos comportarnos como lector modelo”, ECO, *Sei passeggiate*, 18.

¹³ “Todos los lectores de cualquier tiempo, de distintas culturas, clase social y sensibilidades... están constantemente llamados a interactuar con este lector implícito perfilado en el texto y a configurarse según los modelos encarnados por dicho lector implícito, no simplemente copiándolos, sino re-pensándolos y re-interpretándolos”, OBARA, “Las acciones lingüísticas”, 31; ECO, *Sei passeggiate*, 144.

el mundo ya que los destinatarios de su misiva son “todos los pueblos, naciones y lenguas que habitan la tierra”. Estos destinatarios son el público del mundo del texto y a ellos se les invita a escuchar lo que el rey tiene para decirles¹⁴.

Más allá de estos destinatarios, está además un lector modelo. ¿Cuál sería la diferencia entre estos dos destinatarios? Los primeros son los súbditos del rey: todas las naciones. En cambio, el lector modelo es el lector creado por el autor modelo a quien este dirige el mensaje¹⁵. Aunque nunca fue vasallo de Nabucodonosor, el lector modelo escucha su discurso y sabe que aquel rey alguna vez gobernó, pero ahora está muerto desde hace mucho tiempo; conoce bien su destino¹⁶.

En esta carta Nabucodonosor no habla de las maravillas de las que fue testigo en la vida de los jóvenes judíos –como en Dn 3–, sino que expresará lo que hizo el Altísimo en su vida, lo cual le condujo a reconocerlo y adorarlo. Un elemento interesante de esta comunicación es el verbo que utiliza el rey –como narrador– para dar veracidad a sus palabras y con la intención de que el lector las asuma con esa autoridad. Nabucodonosor se presenta como portavoz del Altísimo, ya que él va a “declarar” (*yāwāh*) “las señales y prodigios” (*’ātayyā’ w’tim’hayyā’*) de Dios, algo que lo asemeja a Daniel. El lector modelo sabe que estas palabras “señales y prodigios” en la Escritura Hebrea se usan para referirse a los acontecimientos en los cuales Dios se comunica¹⁷. Estas palabras se presentan juntas 17 veces en la Biblia y 13 de ellas aparecen relacionadas con la liberación del Éxodo¹⁸. Por lo tanto, lo que va a transmitir Nabucodonosor será una experiencia tan importante como la vivida por el pueblo de Israel en Egipto¹⁹. Este rey que ha destruido la casa de Dios y ha exiliado a su pueblo, ahora declara en favor de ese Dios. El lector modelo sabe que esta es una situación absurda, pero que encierra un mensaje²⁰. Sabe que el mensaje está oculto en el sueño, en su relato y en la interpretación que Daniel hace del mismo. Pero para

¹⁴ Estos representan el *narratorio intradieético* a quién se dirige el *narrador intradieético*, Nabucodonosor.

¹⁵ Este sería el *narratorio extradieético*.

¹⁶ En esta historia “oímos dos comunicaciones, una que es interna al mundo del texto (las naciones), otra que cruza los límites del mundo de la historia (lector modelo)”, FEWELL, *Circle of Sovereignty*, 90.

¹⁷ Como en Dt 13,1-6; 28,46; Is 8,18; 20,34.

¹⁸ FEWELL, *Circle of Sovereignty*, 91.

¹⁹ Así en Ex 7,3,13; Dt 4,34; 6,22; 7,17-19; 26,8; 29,1-2; 34,11; Ne 9,10; Sal 78,43; 135,9; Jr 32,20-21.

²⁰ Se puede tratar de una ironía narrativa.

esto el lector tendrá que hacer dos movimientos hacia atrás en la narración. Estos retrocesos en el relato captarán la atención del lector creando una expectativa cada vez más grande de cómo este soberano llega a relatar los prodigios que hizo el Altísimo con él²¹.

En el mundo del texto el sueño es presentado a partir de un *flashback* dentro de otro *flashback*: primero contextualiza la corte del rey con los sabios babilónicos y la llegada de Daniel (vv. 1-6), en un segundo momento el relato del sueño (vv. 7-14). Para el lector modelo el segundo *flashback* sirve para que Daniel conozca el sueño y lo pueda interpretar: mientras que Daniel va conociendo la historia los lectores se van involucrando en ella²².

Un elemento importante para la narración es que no queda claro en el sueño –ni en su interpretación– quién ejecutará la orden de talar el árbol o cambiar el corazón del rey, pero sí quiénes son los destinatarios de la comunicación de los acontecimientos: “los vivientes”; y cuál es el motivo de la misma: “para que reconozcan quién tiene el dominio sobre el imperio humano” (v. 14). Estos “vivientes” como “todos los pueblos, naciones y lenguas que habitan la tierra” transmiten la naturaleza multidimensional de esta comunicación: a) el soñador, como se presenta en el mundo del texto: Nabucodonosor en un momento de indefensión total; b) los demás personajes de la historia, entre ellos, los destinatarios de la carta es decir “todos los pueblos, naciones y lenguas que habitan la tierra”; c) el lector modelo quien encarna el mensaje.

Dentro del sueño, de su interpretación y de su realización, la relación entre Nabucodonosor y el Altísimo se presenta al lector modelo de una manera ambigua. Por una parte, el soberano es el protector y responsable del mantenimiento de todos los seres vivos (“abundante su fruto [...] había en él comida para todos [...] toda carne se alimentaba de él”, v. 9; Dios le había dado el dominio sobre “los hijos de los hombres, las naciones y las bestias del campo”, Dn 2,37-38); por otra parte, Dios lo considera como un enemigo humano que había llegado hasta el cielo, como el árbol (vv. 8.17), y cuya grandeza se había hecho poderosa y se había extendido hasta los confines de la tierra (v.19)²³. Nabucodonosor se había querido apoderar de los cielos:

²¹ Aquí el lector modelo puede suponer que detrás de la voz de Nabucodonosor –narrador *intradiegético*– está el autor modelo que le da al rey esta claridad del mensaje que quiere transmitir.

²² “Como comunicación al lector, la narración del sueño es una pieza del rompecabezas del pasado. Aprendemos el sueño cuando Daniel lo aprende”, FEWELL, *Circle of Sovereignty*, 93.

²³ El árbol llega a los cielos como la Torre de Babel en Gn 11,4 quiere llegar a los cielos. Cuando Daniel reitera el sueño de Nabucodonosor y hace su interpretación

un ser humano quiere ser Dios²⁴. Se considera por encima de la humanidad –sobrepasa sus límites– como si la existencia del mundo entero dependiera de él. No reconoce ningún otro poder aparte de él mismo²⁵. Este podría ser el pecado por el que deberá pagar su deuda. El lector modelo conoce la imagen del árbol en las Escrituras y en la literatura extrabíblica y puede dimensionar lo que significa este mensaje²⁶.

El v. 16 describe lo que siente Daniel ante el sueño: está desconcertado y perturbado porque es consciente que lo que se presagia es un decreto divino irreversible. El autor modelo al presentar los sentimientos de Daniel ayuda sutilmente al lector modelo a pensar que a pesar del cambio de voz se sigue contando la historia desde la perspectiva del rey porque son las mismas impresiones de turbación que sintió el soberano en el v. 2. Por lo tanto, el lector puede participar junto con Daniel en la historia narrada²⁷.

Hay otros dos elementos en la narración que son muy significativos para caracterizar el mensaje dirigido al lector modelo. Por un lado, cuando Daniel reitera la razón del decreto divino sobre el rey, ya no habla de que los “vivientes” reconozcan (v. 14) sino que dice “hasta que tú reconozcas” (v. 22) como indicando que los vivientes, en cuanto testigos, aprenderán de la experiencia del rey²⁸.

El otro elemento presente en la interpretación del sueño es la indulgencia que manifiesta Daniel hacia el rey pagano. Es como si al relatar nuevamente el sueño y explicarlo, lo atenuase: a) no describe cómo se destruye

identifica el árbol con el soberano babilonio. S. Pace sostiene que “la perspectiva de Daniel permite al lector considerar que, aunque había comida para todos en las ramas del árbol, el árbol no proveía de hecho para todos, sugiriendo que Nabucodonosor desperdició su oportunidad de proveer a los pobres de su reino”, PACE, “Diaspora Dangers, Diaspora Dreams”, 45.

²⁴ A. Di Lella compara el sueño de Nabucodonosor con Gn 1-3 y 11,1-9, destacando que el “poema” debe entenderse y explicarse también con el trasfondo del vocabulario y teología de esos textos, DI LELLA, “Daniel 4: 7-14. Poetic Analysis and Biblical Background”, 255-256.

²⁵ *Ib.*, 257-258.

²⁶ En Ez 17,22-24; 31,2b-9.10-14.15-18; con respecto a la caída de “todo lo que es orgulloso y sublime” Is 2,12-17; asimismo “no faltan los paralelismos extrabíblicos, y los estudiosos han señalado el sueño de Astiages el Medo que, según Heródoto, vio una cepa emergiendo del estómago de su hija Mandane y extendiéndose por Asia. Esa vid era Ciro (Heródoto, *The Histories*, 1. 108). Jerjes también, en el curso de la preparación militar contra Grecia, se vio coronado con una hoja de olivo que proliferó hasta que llegó a los confines de la tierra (Heródoto, *The Histories*, 5. 11, 19)”, COXON, “The Great Tree of Daniel 4”, 104.

²⁷ El autor modelo es un narrador omnisciente, FEWELL, *Circle of Sovereignty*, 96.

²⁸ *Ib.*, 99.

el árbol, pasa directamente al tema del tocón que permanece (v. 20) y no habla del cambio de corazón; b) Daniel desea que este presagio sea para los enemigos del rey (v. 16c); c) además, le da un consejo (v. 24) que vincula el reconocimiento de la soberanía de Dios con la observancia de su voluntad. El problema es que en el sueño y en su interpretación no aparece ninguna referencia a los pecados, a la injusticia del rey ni a aquellos que la sufren: los pobres. Sin embargo, a pesar de que el árbol parece ser una bendición para todos los vivientes (v. 9), el lector sabe que el poder del rey sobrepasó los límites y debe ser censurado y transformado²⁹. No obstante, queda claro que este rey tiene en sus manos la posibilidad de hacer algo para revertir sus iniquidades –el acto generoso de caridad y la misericordia con los pobres– y con esas prácticas lograr el perdón. El perdón de los pecados se visualizará en un estado de bienestar superior al del comienzo del relato³⁰.

A pesar de esta posibilidad, el narrador le comunica al lector modelo que el presagio se cumplirá ya que el rey se convertiría en ese árbol. Su orgullo, que sobrepasó los límites, queda en evidencia en el v. 27: “¿no es esta la gran Babilonia que yo he edificado como mi residencia real, con la fuerza de mi poder y para la gloria de mi majestad?”. El rey cambia su estado en un estado bestial: deja su lugar de dominio y pasa a ocupar el lugar de aquellos súbditos que estaban bajo su ramaje³¹. El mensaje es evidente: un hombre que se cree dios ha de convertirse en bestia, para que quede claro que solo es un ser humano.

Este rey, que es soberano de todos los pueblos de la tierra, no es soberano de su propia historia, no solo deja de “ser humano” sino que ni siquiera la puede relatar³². Al escuchar otra voz distinta de la del rey, el lector se da cuenta de que:

²⁹ No se especifican los pecados del poder del soberano que podrían ser la injusticia o la opresión hacia sus súbditos, pero en la imagen del árbol que sobrepasa sus límites el lector puede interpretar tales acciones.

³⁰ El silencio de Nabucodonosor, en la parte central del relato, es la forma que tiene el autor para expresar que el rey ignora las necesidades de sus súbditos y que las prioridades de un imperio se construyen con la explotación de los mismos, PACE, “Diaspora Dangers”, 50.

³¹ En Gn 1,26.28-30; 2,15, se da a la humanidad el dominio y cuidado sobre todas las aves, peces y bestias. En Daniel 4 el que se ha apoderado del dominio es uno que debe llegar a ser como un pájaro-bestia sobre el que otros humanos tienen dominio.

³² FEWELL, *Circle of Sovereignty*, 182-183, n. 33.

- a) Daniel es el único que posee el conocimiento y la sabiduría para interpretar el sueño-visión gracias a que en él habita el espíritu de los “dioses santos”;
- b) el punto de vista de Nabucodonosor es limitado: necesita que se le explique lo que acaba de suceder;
- c) el relato de la caída no puede ser contado por el rey “ya que su razón no estaba con él” (v. 30)³³.

Por último, el reconocimiento por parte del rey de que “el Altísimo vive eternamente, que su imperio es un imperio eterno y su reino perdura de generación en generación” satisface a Dios, ya que se le restablece su gobierno. Ante el restablecimiento del poder del soberano pagano, el lector modelo podría afirmar desconcertado: ¡Nabucodonosor continúa gobernando a sus súbditos! y, además ¡su poder es más grande que antes! (v. 33). Aquí radica el centro del mensaje que recibe el lector: ¿Quién es el que gobierna realmente,? ya que todas las palabras que usa Nabucodonosor –que es la voz narrativa en primera persona– para hablar del gobierno del Altísimo son utilizadas también para describir su propio gobierno: “grandeza, poder, reino, gobierno” (v. 27).

El uso de las mismas palabras para referirse al “poder” y “gobierno” divino y humano podría ser un indicio de que el poder del rey es solo una delegación del poder del Altísimo y que solo puede ejercerse según la voluntad divina. Cuando esto no ocurre, el lector modelo recibe un mensaje claro: ningún soberano manda más que la palabra del Altísimo, porque el gobierno divino no puede ser cuestionado “nadie puede detener su mano o decirle: ‘¿Qué haces?’” (v. 32)³⁴. Además, el lector modelo sabe que el rey está muerto y enterrado. Al escucharlo se le recuerda que todos los opresores son derribados no solo temporalmente, sino para siempre³⁵. En la perícopa, este mensaje no queda dicho explícitamente, pero se revela con lo acontecido en el v. 30 y con el paso del capítulo 4 al 5: Nabucodonosor ya no existe más.

³³ “Cuando uno da un paso atrás y considera el capítulo 4 en el contexto de Daniel 2-6, se hace evidente otro nivel de narración. El narrador en tercera persona (implícito) de 1-6 controla la voz de Nabucodonosor. Este narrador implícito permite que Nabucodonosor cuente parte de su historia, pero no le permite contarlo todo”, FEWELL, *Circle of Sovereignty*, 102.

³⁴ PACE, “Diaspora Dangers”, 54-55.

³⁵ Para el lector judío, que ya ha escuchado la versión del rey sobre el sueño, las palabras de Daniel pueden leerse como una sugerencia de la caída de Nabucodonosor y el advenimiento del próximo reino, *ib.*, 43.

1.2. La función de los actos lingüísticos en Daniel 4

El mensaje presente en el capítulo 4 del libro de Daniel se presenta como un acto lingüístico “declarativo”³⁶ entre el autor modelo y el lector modelo. Frente al discurso dominante representado en la ideología imperial y sostenido por los principales de Jerusalén, el texto propone una inversión de perspectiva que lleve a fortalecer y empoderar a sus destinatarios: “el hablante altera el estatus de un objeto o de una situación por el solo hecho de pronunciar un enunciado”³⁷. Este autor modelo, posiblemente un grupo de escribas que regresan a Judea desde la diáspora (¿colonias del norte de Arabia?), con las historias de los cc. 4–6 entra en diálogo con otros grupos o conventículos distantes del Templo y propone el siguiente mensaje:

Actos declarativos

a) El soberano de todo el mundo –Nabucodonosor en el mundo del texto– pasa a ser un soberano subordinado al poder divino, que recibe el poder del Altísimo solo y cuando actúe como el Dios de los judíos quiere. Pero esta concesión no es automática, sino que el Altísimo concede el poder a quien le plazca; Él manda sobre todos los reyes y soberanos de la tierra.

Las palabras “grandeza, poder, reino y gobierno” se utilizan tanto para el gobierno humano como para el divino, evidenciando cómo el primero es delegación del segundo y cómo muchas veces un gobierno humano que no acepta esa realidad, pretende ocupar el lugar de Dios. El lector empírico sabe que nunca un rey como Nabucodonosor expresará una doxología como las que están registradas en estos capítulos, pero en el texto estas expresiones tienen la función de transmitir la certeza de que ningún poder humano sobrepasa el poder de Dios³⁸.

³⁶ “Aquellos actos de habla mediante los cuales un locutor trata de modificar el estado de personas, cosas o circunstancias de modo que la realidad de estos se adapte a las palabras pronunciadas. En estos casos, el texto se consagra a la tarea de conferir a tal enunciado una autoridad suficiente para que el acto sea válido”, OBARA, “Las acciones lingüísticas”, 60.

³⁷ *Ib.*, 67-68; SEARLE, “La taxonomía de los actos ilocucionarios”, 458-472.

³⁸ “Esta afirmación teológica es el tema central del Libro de Daniel (1,17.20; 2,21; 3,28[95]-29[96]; 4,31-34; 5,26-28; 6,27- 28; 7,11-12.14.18.22.25-27; 8,20-25; 9,27; 11,36-45) y se repite en otros lugares del Antiguo Testamento (1 Sam 2,6-9; Ez 17,24; Sal 113,4-8; Job 5,11-13) y en el Nuevo Testamento (Lc 1,52; 1 Cor 1,26-29)”, DI LELLA, “Daniel 4: 7-14”, 258.

b) La necesidad de dar limosna y ser misericordioso con los pobres se dirige a un soberano pagano para remover sus pecados e iniquidades, pero el mensaje llega a unos destinatarios que ya conocen que esta solidaridad entre los miembros del pueblo de Israel es una característica identitaria, según el proyecto social expresado en la Torá. Podríamos suponer que la perícopa puede haber ayudado al lector a comprender un nuevo camino para el perdón de los pecados: la justicia/limosna (¿cómo un acto generoso de caridad?) y la misericordia con los pobres en medio del contexto social en el que vivían, quizás un período de un gran deterioro social de la región, ante lo cual esa práctica era urgente.

Si el mal obrado por el soberano le hace contraer una deuda con Dios, tendría que devolverle algo al Señor para quedar libre de esa culpa. En nuestro texto, se trataría de devolverle a Dios por medio de los pobres que son los privilegiados del Señor, ya que toda ofensa hacia ellos es una ofensa hacia su Hacedor³⁹. El soberano oprimió a los pobres quitándoles la protección y el sustento (sobrepasando sus límites), entonces la acción generosa con ellos restituye la relación con el Señor. Además, aquella persona que remueve sus pecados con la práctica de la limosna y misericordia podrá (*quizás*) recibir una bendición por parte del Altísimo.

c) Este acto declarativo se enmarca, además, en el perfil del lector modelo. Ya que “el autor no solo presupone un ‘lector modelo’, sino que define sus competencias: elige un idioma, un patrimonio lexical, un universo enciclopédico”⁴⁰. El mensaje que transmite es universal por varias razones: 1) la lengua que utiliza –arameo–; 2) no es una obra sectaria dedicada a un grupo específico, esto es evidente en los destinatarios de la carta circular que envía Nabucodonosor –todos los pueblos, lenguas y naciones de la tierra/los vivientes–; 3) encontramos alusiones a historias que pertenecen a la literatura del Oriente Antiguo y referencias a diferentes textos de la Escritura tomados libre y creativamente⁴¹; 4) el nombre divino que utiliza: Altísimo, en vez del Tetragrama⁴².

³⁹ Pr 14,20-21; 31; 19,17.

⁴⁰ GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 151.

⁴¹ Como las alusiones al “árbol del mundo” bastante extendido en la antigüedad, la *Leyenda de Ajikar*, el texto de Megasthenes, el sueño de Jerjes y el sueño del rey medo Astyages; entre los textos bíblicos podemos reconocer Gn 2; 11,1-9; Dt 25,15; 32,4; Is 6,13; 11,1; 24,21; 40,17.22-24; 45,9; Jr 27,5-6; 50-51; Ez 17,22-24; 31; Job 9,12; Tb 12,9; Qo 8,4; Si 3,30, Di LELLA, “Daniel 4: 7-14”, 255.

⁴² TREBOLLE BARRERA, “Canonical Reception”, 593; COLLINS – COLLINS – CROSS, *Daniel. A Commentary*, 45; TIGCHELAAR, “Aramaic Texts from Qumran”, 155-156; MACHIELA, “Situating the Aramaic Texts from Qumran”, 92.

Los pobres destinatarios de la acción generosa del rey no son un grupo cerrado o una sola clase de pobres sino todos aquellos que viven sin el sustento y protección necesarios para subsistir, responsabilidad que le compete en primera instancia a todo soberano⁴³.

Este mensaje universal se abre de una manera inimaginable: el individuo más descalificado en la historia del pueblo de Israel, Nabucodonosor, ahora inhabilitado no solo por sus pecados sino también por su condición de pagano-extranjero y por su incapacidad física y mental, puede acceder a una nueva relación con el Señor.

El lector empírico ve que su propio pueblo forma parte de esos súbditos a quienes Nabucodonosor no trató con justicia y misericordia. Pero al mismo tiempo sabe que sobrevivieron. Se les recuerda que no hay rey en quien confiar, sino el verdadero rey, el Dios de Israel⁴⁴.

Acto compromisorio

Si el estudio del lenguaje como nos lo presenta el modelo comunicativo dialogal-circular posibilita una relación más viva y creativa entre el autor y el lector del texto bíblico, debemos reconocer que no solo existen en Daniel 4 actos lingüísticos declarativos que conducen al lector real a un reconocimiento racional de un cambio de paradigma, sino que la misma Escritura pregunta, apela y exige una transformación en el lector de todos los tiempos a través de otros actos lingüísticos. En la perícopa que estamos analizando no solo entran en diálogo el autor y el lector, sino ambos contextos —el contexto donde ha sido generado el texto y los nuevos contextos donde es leído— “permitiendo se transforme el ‘para sí’ del texto en un texto ‘para nosotros’”⁴⁵. Desde esta comprensión el lector empírico estará llamado a actuar y a realizar en su vida aquello que interpreta, porque a través del lenguaje no solo se definen y representan las cosas que se leen en el texto, sino que se lleva a cabo lo que el texto dice, narra o enuncia⁴⁶.

⁴³ GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 162-163.

⁴⁴ PACE, “Diaspora Dangers”, 57.

⁴⁵ GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 157.

⁴⁶ *Ib.*, 158; J. AUSTIN expresó esta función del lenguaje con el título *How to Do Things With Words?*

Daniel 4 no solo presenta actos lingüísticos “declarativos” sino que también encontramos allí actos “compromisorios”⁴⁷. A lo largo de todo el capítulo el autor modelo compromete a Nabucodonosor y, en nombre de él, a todos los gobernantes –todos los que ejercen en alguna medida algún poder– a reconocer el poder del Altísimo sobre todos los reinos de la tierra como requisito indispensable para la continuidad de su gobierno humano y aceptar que todo poder humano viene del cielo como una delegación del poder divino.

Acto directivo

El v. 24 no solo es un acto lingüístico “compromisorio” sino también “directivo”, ya que desafía y ordena “el cumplimiento de una acción futura por parte del destinatario”⁴⁸. Las palabras expresadas en esta admonición sapiencial pueden llevar a transformar la realidad en la medida en que el soberano ejecute el deseo señalado en ellas: una acción futura en favor de los pobres⁴⁹. Si el rey se comporta de esta manera, *quizás* Dios se comprometa con la prosperidad de su reinado, porque

Presta a YHWH quien se apiada del pobre,
Él le pagará su buena acción (Pr 19,17).

Nabucodonosor sobrepasó los límites de su poder, lo que condujo a que los seres que debían habitar bajo su sombra y sustentarse de sus frutos no lo pudieran hacer más; por lo tanto, el acto ilocutorio constituido por el consejo de Daniel de 4,24 lo *desafía*, le *ordena*, *insiste*, *suplica*⁵⁰ a que remueva sus pecados a través de prácticas de justicia/caridad y misericordia hacia aquellos que más sufrieron ese abuso de poder.

Nuevamente, el lector no tiene nada que ver con un soberano pagano, que además nunca recibirá este mensaje. Por lo tanto, ¿cuál sería el acto lingüístico compromisorio y directivo que el autor modelo está dirigiendo al lector que tiene en mente? Si el compromiso con los pobres ya es una

⁴⁷ Compromisorio es aquel acto lingüístico en el que el hablante se compromete a sí mismo a hacer que las cosas correspondan a las palabras que dice, SEARLE, “La taxonomía de los actos ilocucionarios”, 459-460.

⁴⁸ OBARA, “Las acciones lingüísticas”, 66.

⁴⁹ Por los versículos que siguen (vv. 25-30) sabemos que ese deseo no se concreta en la realidad.

⁵⁰ SEARLE, “La taxonomía de los actos ilocucionarios”, 459.

exigencia ética para todo buen judío ¿por qué el autor coloca la orden de expiar los pecados practicando estas obras en beneficio de ellos? Para poder avanzar en esta reflexión creemos que es importante reconocer cómo el mensaje que recibe el lector modelo, escondido en el mundo del texto, se arraiga en su historia y se ve afectado por ella.

2. Un mensaje arraigado en su historia. Crítica histórica

Las concepciones teológicas que encontramos en los textos no surgen en el vacío, sino como respuesta a circunstancias y eventos históricos. Por eso, reflejan sus matrices sociales y contextos culturales⁵¹. Varias razones aconsejan situar la composición de Daniel 4 en el período del Segundo Templo⁵².

En la obra de Daniel podemos descubrir el fruto de reflexiones y experiencias adquiridas por el pueblo de Israel entre los siglos IV al II a. C. —entre la última época persa y el gobierno seléucida—. Las tradiciones que sustentan las historias de los capítulos 2–6 seguramente maduraron en la diáspora oriental y fueron compuestas por escribas cercanos a la “corte” babilónica, aqueménida o seléucida. Ellos asumieron la herencia de los deportados a Babilonia e integraron la cultura del país que los recibió.

Es probable que al final de la época persa estas historias, que tuvieron un origen autónomo, se unieran en una primera colección que abarcaba 3,31–6,29. Luego en la época helenista se habrían agregado los cc. 2 y 3 con los relatos de los otros jóvenes judíos ambientados en la corte del rey Nabucodonosor y la imagen de un soberano con características más crueles que las historias anteriores, hasta llegar al añadido de los cc. 1 y 7 ya en el contexto de la persecución de Antíoco Epífanes. Con la profanación del templo —en 167 a. C.— se compone ya el libro tal y como lo conocemos hoy, gracias al agregado de los capítulos 8–12⁵³.

⁵¹ NICKELSBURG, *Jewish Literature*, 3; “Ninguna ‘historia de las ideas’ tiene lugar con independencia de la sangre y del sudor de la historia general”, BERGER – LUCKMANN, *La construcción social*, 161.

⁵² “Un factor importante que mantiene unida a la mayor parte de literatura de la época del Segundo Templo es su escenario común en tiempos difíciles: persecución, opresión, otros tipos de desastres, la soledad y las presiones de una minoría que vive sus convicciones en un ambiente extraño”, NICKELSBURG, *Jewish Literature*, 4.

⁵³ Aquí seguimos a ALBERTZ, *Der Gott des Daniel*, 170-193; HENZE, *The Madness of King Nebuchadnezzar*, 13-14; COLLINS – COLLINS – CROSS, *Daniel. A Commentary*, 35-37;

Las historias de la primera parte del libro podrían haber llegado a Jerusalén como consecuencia de dos decretos emanados de la corte de Antíoco III que facilitaron, por un lado, el retorno de los exiliados y la repoblación de Judea, y por otro, grandes exenciones en los impuestos (“Carta de Antíoco III, el Grande, a su gobernador Tolomeo” y “Decreto de Antíoco III, el Grande, relativo al Templo y a Jerusalén”)⁵⁴. Aquellos que trajeron las historias las relejeron desde el contexto social y político de la Palestina de comienzos del siglo II a. C. y allí cristalizaron. Los capítulos 2–6 transmiten enseñanzas que no están directamente involucradas en la disputa del poder en Jerusalén ni con la actividad en el Templo, situaciones que se reflejan, en cambio, en la segunda parte del libro. Probablemente los que trajeron esas historias encontraron afinidades políticas y teológicas con otras comunidades locales, entre ellas grupos ubicados en las cercanías del Mar Muerto, a juzgar por la confluencia de algunas ideas presentes en el corpus arameo de Qumrán⁵⁵. Este momento decisivo para la formación del libro de Daniel sería la primera mitad del siglo II a. C., una época caracterizada por la helenización de Asia Menor y, por tanto, también de Palestina bajo la órbita del poder seléucida⁵⁶.

También podemos intentar reconocer un posible contexto histórico del mensaje de Daniel 4 a partir del análisis del término *šdqh* y de los pobres destinatarios de la misma en 4,24. Los primeros textos que documentan la comprensión de la raíz *šdq* como “práctica de caridad” o “limosna” con los pobres son Dn 4,24 y Tobías cc. 4 y 12⁵⁷. También algunos textos de Qumrán presentan indicios de esta noción⁵⁸. El uso del lexema *šdqh* entendido como donación caritativa o limosna podría haber sido normal ya en el momento en el que se copiaron las versiones arameas de Tobías, teniendo en cuenta que la fecha de composición de esta obra –aceptada por la mayoría de los estu-

NICKELSBURG, *Jewish Literature*, 22; NIEHR, “Il libro di Daniele”, 837-838; SETTEMBRINI, “Un albero alto”, 21-22, 33-34.

⁵⁴ JOSEFO, *AJ* XIV, 5; *AJ* XII-XX, 796; *AJ* XII, 138-144; *ib.*, 671-672.

⁵⁵ PERRIN, “Redrafting the Architecture of Daniel Traditions”, 45-47.

⁵⁶ HENZE, *The Madness of King Nebuchadnezzar*, 204; TREBOLLE BARRERA, “Canonical Reception”, 590.

⁵⁷ G. A. Anderson sostiene que la vinculación entre *šdq* y limosna habría comenzado a utilizarse a partir del texto de Dn 4,24, con la incorporación de otro elemento: “la limosna permite guardar un tesoro en el cielo”, en el sentido de Tb 4,7-12 y Sir 29,12. Estos dos libros serían más o menos contemporáneos de Daniel, ANDERSON, “How Does Almsgiving Purge Sins?”, 7-8.

⁵⁸ 1QS Col. XI, 3.12-14; 1QS Col. VIII, 3; 4Q200 Frag. 2,6-9; 4Q424 Frag. 3,9.

diosos— se sitúa entre el 225 y el 175 a. C.⁵⁹, aproximadamente 50 años antes de la fecha probable para la versión final del libro de Daniel.

Si Daniel 4, tal como lo tenemos hoy, se terminó de plasmar en la primera parte del siglo II a. C., podríamos intentar caracterizar el contexto en el que los destinatarios de Daniel leyeron y encarnaron el mensaje a partir de otras claves que visualizamos en el texto. Primero, la presencia de los pobres como destinatarios privilegiados de la acción que le aconseja Daniel al soberano, personas que han caído en la pobreza bajo el “reinado de Nabucodonosor”⁶⁰. Segundo, el cambio de la forma de obtener la liberación de los pecados: una donación caritativa o limosna hacia los pobres.

Las condiciones económicas y sociales de Palestina en este período del Segundo Templo se pueden reconocer en los temas tratados en la *4QInstrucción*⁶¹. Este texto, que se fecha en la primera parte del siglo II a. C., ofrece consejos a personas que soportan dificultades materiales y que viven en un entorno agrícola social en el que —ocasionalmente— no pueden satisfacer sus necesidades básicas. La repetición de la frase “eres pobre” es un *Leitmotiv* único en la literatura del Segundo Templo. La preocupación central de la instrucción sapiencial se concentra en su destinatario, que es “pobre”⁶².

En la *4QInstrucción* encontramos consejos principalmente para aquellos pobres —en su mayoría, agricultores— que en este período se ven obligados a tomar prestado y, en muchas ocasiones, a sucumbir en una situación de endeudamiento, un problema que pareciera ser generalizado en la región⁶³. La mayoría de los habitantes de Palestina, durante este período, eran agri-

⁵⁹ NICKELSBURG, *Jewish Literature*, 35; FITZMYER, *Tobit*, 51-52.

⁶⁰ La palabra “pobre” (*ny*) solamente aparece en esta perícopa en todo el libro de Daniel.

⁶¹ *4Q Instrucción* fue publicada en 1999 por J. Strugnell y D. Harrington. Se han conservado partes de al menos seis manuscritos de este documento (1Q26; 4Q415-18). A diferencia de Daniel 7-12, la *4QInstrucción* no da la impresión de haber sido escrita durante ningún tipo de crisis nacional. No se percibe que el Templo o el mantenimiento del culto estén en peligro. El autor de ese texto sapiencial no muestra ningún interés por los seléucidas y los gentiles nunca son un tema destacado en el documento. El silencio sobre estos temas es compatible con una datación de principios del siglo II, GOFF, *Discerning Wisdom*, 66.

⁶² Lo vemos en 4Q415 Frag. 6, 2: “pobres son ustedes”; 4Q416 Frag. 2 Col. ii, 20: “están faltos de pan; no se enorgullezcan de su carencia cuando son pobres, no sea que”; 4Q416 Frag. 2 Col. iii, 2: “[...] tu [...] 2 y recuerda que eres pobre [...] y tu necesidad”. 8: “Si eres pobre, no anheles nada más que tu herencia, y no te consumas por ella, para no desplazar”. 12: “Si eres pobre, no digas: Soy pobre y (por tanto) no puedo. 19: “Y si eres pobre...”, *Ib.*, 149.

⁶³ *Ib.*, 59, 145.

cultores en el marco de una economía de subsistencia. Generalmente poseían poca tierra o arrendaban parcelas para poder sobrevivir. Mantener la autosuficiencia financiera era una lucha constante⁶⁴. El lenguaje de la pobreza en la *4QInstrucción* refleja verdaderas dificultades económicas en la región. Esta situación social hizo difícil la vida para la mayoría de la población, en cambio para la élite –quizás mejor representada por la familia Tobíades– implicó un aumento considerable de su riqueza ya que los gobernantes tolomeos, en el siglo III a. C., le dieron a Joseph ben Tobías amplios poderes para recaudar impuestos en Palestina⁶⁵.

En los papiros de Zenón encontramos una descripción clara de esta situación creada en Siria por la conquista tolomea⁶⁶. Según la teoría política helenística de este período, un país conquistado pertenecía al conquistador como su propiedad privada, por lo que teóricamente toda la tierra del sur de Siria pertenecía a Tolomeo; este contexto le permitía comerciar con las tierras como real propietario de las mismas⁶⁷.

El traspaso de poder de los tolomeos a los seléucidas constituyó un cierto alivio para los judíos, ya que los primeros se esforzaron en introducir de una manera exagerada el régimen administrativo de Egipto en Palestina –aunque no con total éxito⁶⁸–. En cambio los seléucidas, que no conocían esta administración, evitaron sin duda excesos en este sentido.

2.1. Decretos de Antíoco III

Cuando termina la quinta guerra siria (202 al 200 a. C.), en la que Antíoco III derrota a los ejércitos egipcios, el soberano seléucida reclama su soberanía sobre Fenicia y Palestina. Un importante grupo de la aristo-

⁶⁴ GOFF, *Discerning Wisdom*, 56.

⁶⁵ TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 126-142; SACCHI, *Historia del judaísmo*, 232-238.

⁶⁶ Zenón de Caunos, hombre de negocios de Apolonio, el διοικητής de Ptolomeo II Filadelfo. Este conjunto de documentos nos ofrece una información precisa sobre el patrimonio y los negocios de Apolonio, a la vez que de la corte y la política tolomea del momento. El archivo de Zenón (casi 3000 papiros) se encuentra disperso en varias colecciones de Europa, América y Egipto, PESTMAN, *A Guide to the Zenon Archive*; ORRIEUX, *Les papyrus de Zenon*; ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, 734-735.

⁶⁷ TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 64-70; PASTOR, *Land and Economy*, 26; PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 112, n 76.

⁶⁸ Gracias a los papiros de Zenón se conocen algunos casos en que no se pudieron cobrar los impuestos requeridos por el régimen en algunas zonas de Palestina, TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 65.

cracia de Judea –tanto religiosa como civil– presta apoyo y fidelidad al nuevo imperio⁶⁹. Dos de los decretos emitidos por Antíoco –recogidos por Flavio Josefo– nos ayudarán a vislumbrar el impacto que tuvo tanto la ocupación tolomea como la seléucida en este tiempo y que nos pueden contribuir a situar a algunas comunidades judías, destinatarias de Daniel 4, en este período del Segundo Templo. Estos documentos, probablemente promulgados entre 200-197 a. C., constituyen en palabras de E. Bickerman “la piedra angular para toda la reconstrucción de la suerte de la Jerusalén seléucida”⁷⁰.

**Carta de Antíoco III, el Grande,
a su gobernador Tolomeo (AJ XII, 138-144)⁷¹**

Este documento presenta un resumen de los privilegios concedidos a la ciudad y al Templo de Jerusalén motivados por el aprecio que –afirma Antíoco– tienen los judíos por los seléucidas y por la gran acogida que manifestaron cuando el ejército llegó a la ciudad. Podemos resumir las implicancias presentes en este decreto:

- Por las primeras palabras del decreto, pareciera ser que una gran parte de los judíos de la ciudad de Jerusalén era pro-seléucida en el momento de la invasión de Antíoco⁷².
- El rey proporcionó una modesta asignación para sacrificios, aunque no está claro si se trata de algo temporal o para un largo período.
- El personal del Templo queda libre de ciertos impuestos; sin embargo, la afirmación de que a todos los judíos se les dará una exención de impuestos durante tres años se encuentra en una parte confusa del decreto⁷³. En cualquier caso, se trataría solo de una exención temporal.
- Los impuestos para toda la población son reducidos en un tercio.
- Los esclavizados en la guerra serán liberados, los exiliados podrán volver y se les devolverá su propiedad.

⁶⁹ Toda la región de Siria y Fenicia apoyó a Antíoco III: “El apoyo a los victoriosos seléucidas fue bien recompensado. En el caso de los judíos, sabemos que Antíoco III, a través de su gobernador Tolomeo, amplió los derechos de la clase sacerdotal y de los miembros de *la Gerusia*, y apuntaló su posición a la cabeza de la sociedad judía”, GERA, *Judaea and Mediterranean Politics*, 34.

⁷⁰ BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, 33.

⁷¹ JOSEFO, *AJ XII-XX*, 671-672.

⁷² GERA, *Judaea and Mediterranean Politics*, 33.

⁷³ GRABBE, *A History of the Jews and Judaism*, 325-326.

**Decreto de Antíoco III, el Grande,
relativo al Templo y a Jerusalén (AJ XII, 145-146)⁷⁴**

Este segundo documento se refiere más bien a cuestiones de la pureza y santidad del Templo y de la ciudad. La “proclamación seléucida” contiene tres prohibiciones y una cláusula de retribución económica como sanción. Ellas son:

- Ningún extranjero puede entrar en el recinto del Templo⁷⁵.
- No está permitido introducir ni carne ni pieles de animales impuros en la ciudad (caballos, mulos, asnos –salvajes o domesticados–, panteras, zorros, liebres, etc.). Tampoco estos animales podían ser criados o alimentados dentro de Jerusalén.
- Solo estará permitido utilizar como víctimas los animales primogénitos, con los que también se debe hacer propicio a Dios.
- Todo aquel que infrinja las disposiciones de este decreto deberá pagar 3.000 dracmas de plata a los sacerdotes.

En una primera lectura podríamos inferir que los dos documentos generan en la región una convivencia pacífica entre el poder seléucida y el pueblo. Pero, si profundizamos nuestro análisis sobre quiénes son los favorecidos –a los que les llega los beneficios de tales disposiciones–, concluimos que realmente lo que se crea en la región es una situación de mucha disparidad económica, social y religiosa⁷⁶.

La *Carta a Tolomeo* no otorga beneficios materiales a los judíos que viven fuera de Jerusalén. Los únicos beneficiados son los líderes religiosos y civiles que reciben grandes ayudas materiales, entre ellos la exención impositiva de por vida. Los líderes religiosos eran los miembros de la Gerusía,

⁷⁴ JOSEFO, AJ XII-XX, 672.

⁷⁵ Tampoco lo pueden hacer los judíos que no están purificados de acuerdo con las “leyes patrias” (AJ 145). “Es difícil datar la exclusión de los extranjeros del patio interno del Templo. Todavía en el siglo IV, el Cronista no tiene reparos en hablar del extranjero que vendrá a orar a la casa de Dios (2 Cr 6,32; cf. 1 Re 8,41; Lv 17,8; 22,17; Nm 15,29). Por otra parte, en el año 161 a.C., los sacerdotes bajaron al patio exterior para reunirse con el general seléucida Báquides (1 Mac 7,33). A partir de entonces, la regla se observó estrictamente, y la ordenanza de Antíoco III es el primer testimonio explícito de ello”, BICKERMAN, “Une proclamation séleucide”, 73.

⁷⁶ E. Bickerman afirma que “estas disposiciones, en principio, no son en absoluto extraordinarias” y compara la situación de una ciudad griega que un siglo más tarde recibió los mismos beneficios que recibe Jerusalén: “El señor supremo concede un subsidio ‘para los asuntos sagrados y para el presupuesto civil’, y permite que ‘cada ciudadano conserve la posesión de sus bienes inmuebles’. En la ciudad griega, sin embargo, todos los ciudadanos gozan de los mismos derechos, mientras que en Jerusalén solo se concede una posición privilegiada al personal del templo”, BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, 33.

los sacerdotes y escribas del Templo, quienes seguramente habrían contribuido en la escritura del segundo documento: *Decreto sobre el Templo y Jerusalén*⁷⁷.

Más allá de esta situación de aparente tranquilidad entre el poder seléucida y la aristocracia Jerosolimitana:

A través de la carta a Tolomeo y del *Programma*, Antíoco III proclama que la autoridad de las leyes ancestrales y costumbres judías no deriva del dios judío, YHWH, sino del Imperio Seléucida. Según la ideología imperial las únicas libertades que poseen los súbditos son las garantizadas por la ley. La libertad no es absoluta sino condicional: se obtiene a un precio, y siempre puede ser revocada⁷⁸.

Este panorama repercute en la región produciendo las dos consecuencias que vamos a desarrollar en los siguientes apartados.

2.2. Una tierra ocupada genera pobreza

La Celesiria era el territorio más castigado por la conquista de los distintos reyes helenísticos. El aparato bélico implicaba un gasto enorme para cada uno de ellos. Y los recursos siempre eran extraídos de los pueblos conquistados⁷⁹. Los intereses de los reyes se basaban en el control del territorio que tenía una gran extensión, una enorme riqueza y una gran importancia estratégica⁸⁰. En este período la región abarcaba toda la Palestina oriental desde las montañas del Líbano hasta la Siria sur, excepto Fenicia⁸¹.

⁷⁷ BIKERMAN, "Une proclamation séleucide relative au temple de Jérusalem", 84; Grabbe describe la importancia de la Institución de la Gerusía: "Nuestras fuentes del siglo III y II a.C. coinciden en que la Gerusía ('consejo de ancianos', 'senado') era importante en el liderazgo de Judá. Esto se hace especialmente evidente en el decreto de Antíoco III, que se refiere a su gobierno que parece incluir 'el senado [Gerusía], los sacerdotes, los escribas del templo y los cantores del templo'. Esta Gerusía, que a menudo se denomina Sanedrín, fue una institución importante en Judá durante muchos siglos", GRABBE, *A History of the Jews and Judaism*, 189.

⁷⁸ PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 110. Esta realidad puede hacernos eco a los vv. 31 y 34 en donde pareciera que la palabra del soberano pagano acredita el reinado de YHWH. Como dijimos anteriormente el v.32 le otorga la justa comprensión a la declaración de Nabucodonosor: nadie puede detener su mano y cuestionarle su poder, ni el más grande soberano de toda la tierra.

⁷⁹ BERQUIST, "Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization", 16.

⁸⁰ AUSTIN, "Hellenistic Kings, War, and the Economy", 461.

⁸¹ "'Cele-Siria y Fenicia', 1 Esd 2,17.24.27; 6,29; 7,1; 8,67; 1 Mac 10,69; 2 Mac 3,5.8, donde Jerusalén es una de sus ciudades; 2 Mac 4,4; 8,8; 10,11. Flavio Josefo

El reino helenístico era un estado centralizado que ejercía el control y la coerción en todo el territorio. El objetivo de estas estructuras de control era llevar a cabo la extracción de los excedentes de las comunidades locales. Los reyes y sus hombres cobraban tributos –la forma emblemática de la fiscalidad imperial– pero también sacaban su parte de los productos locales. El estado podía consumir directamente los excedentes regionales, cuando los reyes y sus ejércitos vivían en las comunidades, las cuales debían proveer a las tropas.

Los ejércitos antiguos no transportaban sus víveres cuando realizaban sus campañas, por lo tanto, necesitaban de las tierras conquistadas para abastecerse. Los ejércitos seléucidas no eran ajenos a estas prácticas. A modo de ejemplo, podemos tener presente la abundancia de provisiones que implicó la guerra de Panio⁸². Allí Antíoco III movilizó casi 70.000 soldados y 150 elefantes⁸³. Por Flavio Josefo conocemos que el sustento de este aparato de conquista fue facilitado por los judíos⁸⁴. Las provisiones y el abastecimiento estaban a cargo del pueblo que se iba empobreciendo cada vez más. En palabras de Flavio Josefo “los judíos [...] padecieron muchas privaciones y su país quedó arruinado”⁸⁵. Más adelante compara Jerusalén y el resto de la Celesiria como “una nave sacudida por la tempestad y zarrandeada a un lado y a otro por el oleaje, abatidos entre los éxitos de Antíoco y el hundimiento en sentido inverso de su estado”⁸⁶.

lo usa una vez en sentido de “Cele-Siria hasta el río Éufrates y Egipto”, XIV *Ant.* 79”, Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa*, 985, 296. Todo el país por encima del territorio de Seleuceia, que se extiende aproximadamente hasta Egipto y Arabia, se llama Coele-Siria”, GRABBE, *A History of the Jews and Judaism*, 173-174.

⁸² BAR-KOCHVA, *Seleucid Army*, 19.

⁸³ *Ib.*, 80. “Los elefantes consumen aproximadamente el 5% de su peso corporal en alimentación diaria. Los elefantes que utilizó Antíoco III eran asiáticos, de la especie conocida como ‘elefante indio’. Los elefantes adultos de esta especie pesan entre 3.000 y 5.000 kilos. Cada elefante de Antíoco consumiría diariamente entre 150 y 250 kilos de vegetales”, PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 114.

⁸⁴ Flavio Josefo afirma que “los judíos se pasaron a él (a Antíoco III) voluntariamente y, tras abrirle las puertas de la ciudad, ofrecieron abundancia de provisiones para todo su ejército y para los elefantes, y le ayudaron animosamente a asediar a las guarniciones dejadas por Escopas en la ciudadela de Jerusalén”, JOSEFO, *AJ XII-XX*, 129; HAYES – MANDELL, *The Jewish People in Classical Antiquity*, 39.

⁸⁵ JOSEFO, *AJ XII-XX*, 129.

⁸⁶ *Ib.*, 130; GRABBE, *A History of the Jews and Judaism*, 323-324. M. Hengel sostiene que “A partir del siglo II se produjo –en Palestina– una recesión económica, al igual que en todo el Mediterráneo oriental”, HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 47.

Otra situación que agravaba el contexto social de la región era el tema del pago de los impuestos. Los impuestos que antes se pagaban a los tolemeos ahora pasaban a manos de los seléucidas. M. Hengel sostiene que luego del período inicial de exención de impuestos, los seléucidas explotaron el país aún en mayor medida que los anteriores gobernantes⁸⁷.

Antíoco III en su *Carta a Tolomeo* hace referencia a la dispersión de los habitantes de la ciudad. Durante el gobierno tolemeo muchos habitantes de la Celesiria habían sido vendidos como esclavos a Egipto y sus casas habían sido confiscadas⁸⁸. La vuelta podía implicar una forma de liberación para aquellos que habían sido vendidos, pero el regreso, la devolución de las tierras o la exenciones no podían borrar la experiencia vivida –violencia, violaciones, vergüenza⁸⁹– y los sufrimientos causados por las pérdidas de personas que nunca más volverían a ver⁹⁰.

Toda la situación descrita manifiesta una gran separación y contraste en la sociedad. Por un lado, aquellos que pertenecían a la Gerusía y a la elite de la ciudad; por otro lado, los otros habitantes de Jerusalén y aquellos que vivían en las zonas rurales, quienes no habían recibido ningún tipo de ayuda o alivio económico para recomponer su situación luego de las guerras acaecidas en el territorio en el que habitaban: “No hay ni una sola concesión de impuestos en la carta de Antíoco III para el resto de población de Judea”⁹¹. Este vínculo entre diádocos helenos y las altas clases judías contribuyó además a exacerbar la desconfianza que sentían, en gran medida, los miembros de los estratos más bajos de la sociedad. Ello abonaba el terreno para el auge de grupos con características apocalípticas⁹².

Este contraste posiblemente llevó a la necesidad de construir un mensaje que visibilizase la realidad de la injusticia que estaban viviendo gran parte de los habitantes de la región que no pertenecían a la elite. La situación

⁸⁷ HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 28; GRABBE, *A History of the Jews and Judaism*, 221-222; BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, 34.

⁸⁸ JOSEFO, *AJ XII-XX*, 29; HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 41.

⁸⁹ PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 119; “Los esclavos son la exportación siria más mencionada en las cartas de Zenón. Parece que escaseaban en el propio Egipto, a juzgar por los altos precios que alcanzaban”, GRABBE, *A History of the Jews and Judaism*, 217.

⁹⁰ “Los esclavos y personas libres eran capturados con frecuencia en el campo de batalla, y cuando eran rescatados o liberados eran una carga financiera [...] si eran vendidos, como ocurría con frecuencia (especialmente en las guerras contra los romanos), se perdían para siempre”, CHANIOTIS, *War in the Hellenistic World*, 125.

⁹¹ APERGHIS, *The Seleukid Royal Economy*, 167.

⁹² HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 56.

de estos pobres –a causa del Imperio Seléucida– se podría ver reflejada en el sueño-visión de Nabucodonosor, como el árbol de la vida que dejó de ser sustento y protección porque superó los límites de su poder y no aceptó su gobierno como una delegación del Altísimo. Este mensaje, en el contexto que acabamos de describir, tendría un agravante: las disposiciones imperiales estaban apoyadas por la Gerusía y los principales de Jerusalén, por lo tanto, ellos también habrían dejado de asumir su responsabilidad para con los pobres.

2.3. Los de dentro y los de fuera

Las verdaderas intenciones de Antíoco III en el segundo documento no eran reducir los ingresos de las arcas del Imperio, a través de la exención de algunos impuestos, sino posibilitar la recomposición económica del Templo y, con su mejora, el aumento de la capacidad de ingresos de la toda la región: luego de los tres años de exenciones tributarias se podrían recaudar más beneficios⁹³.

El Templo era un lugar donde se recaudaban grandes sumas. Un ejemplo claro lo podemos leer en 1 Mac 1,20-23 que relata la subida de Antíoco III para hacerse con el tesoro del Templo, reserva cuantiosa que podía llamar la atención de los soberanos seléucidas que estaban necesitados de fondos a causa de las guerras⁹⁴.

Desde la época persa la ausencia de monarquía en Judea llevó al Templo y al culto en Jerusalén a que fueran el símbolo unificador del pueblo. A raíz de esto, los sacerdotes ganaron mayor influencia y control sobre el conjunto de la sociedad⁹⁵. El Templo, además de ser el espacio sagrado para

⁹³ G. G. Aperghis afirma que: “El Templo era fundamental para la economía de la provincia. Al repararlo, en particular sus pórticos comerciales, y al proporcionar una exención temporal de una serie de impuestos sobre las transacciones en la ciudad, se podía estimular la economía de Judea”, APERGHIS, *The Seleukid Royal Economy*, 168; PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 122.

⁹⁴ No podemos dejar de mencionar la derrota que sufrió Antíoco III 10 años después de haberse hecho el control de toda Judea y Fenicia en la batalla de Magnesia (190 a.C.) contra el ejército romano. “El Tratado de Apamea implica severas condiciones al gobierno seléucida que impactaron directamente en sus intereses económicos sobre la región. El tratado estaba cuidadosamente diseñado para debilitar al reino seléucida, de modo que los intereses romanos no se vieran comprometidos en el futuro”, GERA, *Judaea and Mediterranean Politics*, 90-99.

⁹⁵ E. Bickerman sostiene que “La comunidad judía era gobernada por el sacerdocio. El santuario formaba el centro, el culto diario el contenido más noble de la vida

las manifestaciones religiosas, era el lugar de disputa de poder político y religioso; allí se realizaban los servicios administrativos y de recaudación de impuestos⁹⁶.

El decreto del soberano selúcida se sustentaba en la importancia que tenía el Templo para el pueblo, lo que S. Schwartz llama el “poder simbólico del Templo”⁹⁷: el único Dios eligió al único pueblo –el pueblo de Israel– como propio, y el único Templo como el único lugar donde podían rendirle culto. La presencia de un buen tesoro en ese santuario da crédito de esta centralización del culto en Jerusalén. Un culto bien financiado podría atraer un favor renovado por parte de Dios hacia Jerusalén y su pueblo⁹⁸. Entonces las disposiciones del *Programma* llevaban así a que la población se unificara alrededor de la práctica de los sacrificios en el Templo y acrecentara la confianza de que en la restauración del Templo y del culto estarían las bases de la recomposición económica de toda la región.

La dificultad se presenta cuando observamos que en el documento de Antíoco el límite entre el Templo y la ciudad se desdibuja: así como los animales impuros no pueden entrar en la ciudad para no desacralizarla, el extranjero o el judío (que no cumple las exigencias de purificación) no puede ingresar en el recinto⁹⁹. Por lo tanto, no toda la población se podría unificar alrededor del Templo y en la práctica del culto en él.

Solo los judíos que cumplían con las exigencias podían entrar en el recinto del Templo, reafirmando la pureza y santidad del lugar y de las personas que podían acceder al mismo. Así en el *Programma* “la ciudad o la

pública. ‘Los judíos que vivían alrededor del templo, que se llamaba Jerusalén’, así define Polibio a la comunidad judía en el momento de la transición del gobierno tololeo al selúcida (Polibio 16,39,3)”, BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, 34.

⁹⁶ BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow*, 147.

⁹⁷ SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society*, 62.

⁹⁸ PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 123.

⁹⁹ A. Portier-Young sostiene que este paralelismo se mueve desde el espacio sagrado al espacio común: el espacio común de Jerusalén es también santo, *ib.*, 107. El espacio referido a la ciudad no implicaría toda la *polis*, sino el terreno más cercano al Templo: “La cláusula que prohíbe la introducción de la carne de animales impuros en ‘la ciudad’ sigue inmediatamente después de la cláusula que prohíbe la entrada de extranjeros en el Templo; las dos frases están, además, relacionadas gramaticalmente. Naturalmente, el *programma* que prohibía la entrada en el Templo estaba colgado en la puerta de entrada al Templo o a la parte de la ciudad directamente asociada a él; y si así fuera, la prohibición relativa a los animales inmundos se habría colgado en el mismo lugar, y no en las puertas de toda la ciudad de Jerusalén”, TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 86-87.

parte adyacente al Templo, pasan a ser la metonimia de un cuerpo social, el del pueblo judío; sus límites reflejan los límites prescriptos de ese cuerpo”¹⁰⁰.

Los funcionarios del Templo eran los responsables de transmitir al pueblo estos valores y las indicaciones concretas para mantener esa pureza y santidad. Esto le proporcionaba al pueblo seguridad y le transmitía cuál era su lugar en el mundo: aquellos que podían ingresar y aquellos que no. Esta santidad conducía a mantener diferenciadas las categorías de la creación: los animales impuros entran en una categoría diferente por lo tanto estaban prohibidos dentro del Templo y de la ciudad, así como todas aquellas personas que no cumplían con los requisitos de pureza establecidos¹⁰¹. Si el Templo debe asegurar esta vida ordenada ante la ambigüedad que se puede presentar en la población, sus funcionarios principales –los sacerdotes– tienen el poder y la función social fundamental de producir la cohesión social que le da seguridad al pueblo, transformando la ciudad-pueblo como un lugar sagrado.

El templo crea fronteras sociales y, de hecho, divide el mundo en los que rinden culto y los que no¹⁰². Si además se considera que quien participa en el culto tiene la posibilidad de recibir la bendición de Dios, ese límite social refleja además una concepción teológica de la preferencia del Señor sobre unas personas y grupos sociales en detrimento de otros.

Aquellos que podían participar activamente en el culto por varias razones –ya sea porque pertenecían a la Gerusía, eran parte de las familias más respetadas, porque tenían recursos que los habilitaba para las ofrendas en el culto o simplemente por estar geográficamente cerca del Templo– se encontraban en una mejor posición religiosa y social ante aquellos que no podían acceder al culto: “el Templo no solo proporcionaba un lugar para la creación de distinciones entre los de ‘dentro’ y los de ‘fuera’, sino que también ofrecía una ideología que permitía la exclusión social”¹⁰³.

Reconocer este vínculo entre el culto y el funcionamiento del Templo, en la época en que hemos ubicado nuestro texto, nos puede ayudar a visualizar una hipótesis del *porqué* el mensaje de Dn 4,24 exhorta a una práctica generosa de caridad como un medio posible para el perdón de los pecados, produciéndose una apertura a una práctica nueva más allá del sacrificio para el perdón de los pecados en el Templo. Los judíos –o los extranjeros– que no podían acceder al Templo podían experimentar el perdón de los pecados

¹⁰⁰ PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 104.

¹⁰¹ *Ib.*, 54-55.

¹⁰² BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow*, 149.

¹⁰³ *Ib.*, 150.

con esta práctica hacia los pobres. Daniel 4 no solo abre esta posibilidad, sino que la bendición de Dios (prosperidad futura) se hace posible para todos aquellos que lo reconozcan.

Tanto los decretos de Antíoco III como *4QInstruction* y las cartas de Zenón nos ayudaron a reconstruir un posible contexto económico, social y religioso de la Palestina a comienzos del siglo II a. C. El crecimiento de la pobreza en las personas y grupos más alejados del centro de Jerusalén y la actividad cultural en el Templo, cada vez más centrada en la élite religiosa y civil de la ciudad, podrían describir una circunstancia concreta para Daniel 4.

La ideología imperial, con un discurso dominante promovido por la corte seléucida y sostenido e impulsado por la Gerusía y la élite de Jerusalén, afirmaba que las únicas libertades que tienen los súbitos son las garantizadas por la ley del Imperio: el poder no deriva del dios judío YHWH sino de la autoridad seléucida, quien no solo concede exenciones, sino que además regula la actividad cultural y asegura la sacralidad del Templo. Detrás de los edictos imperiales está el vínculo estrecho con la elite religiosa y civil de Jerusalén. El poder es del soberano extranjero que regula un sistema administrativo que requiere de impuestos y cargas excesivas a los otros residentes de Jerusalén y a los que habitaban las zonas rurales¹⁰⁴.

Podemos pensar que la comunidad –el lector modelo– que tiene en mente el autor modelo es un grupo de judíos que se encuentra en las periferias de Jerusalén, vinculado con otros grupos o conventículos distantes del Templo, los “de fuera”, afines quizás con grupos cercanos al mar Muerto en donde se plasmaron los textos arameos de Qumrán. Posiblemente se trate de un grupo que estaba padeciendo las consecuencias económicas, sociales y religiosas de los decretos seléucidas, y a raíz de esto necesitaban comprender que el poder del Altísimo supera al de todo reino humano.

Aunque la recomendación de Daniel de practicar la caridad está dirigida a Nabucodonosor, el destinatario de este mensaje es, sin duda, esa comunidad que vive en las periferias de Jerusalén. De todos los mandamientos que el autor de Daniel podría señalar, este es el que merece prioridad. Ya que los soberanos extranjeros no priorizan las necesidades de los pobres, será la comunidad a la que el autor le dirige el mensaje la que tenga que vigilar de aquellos que son pobres¹⁰⁵.

¹⁰⁴ La literatura judía de este período “muestra a un pueblo muy consciente de que no es su voluntad la que gobierna su propia vida”, SMITH CHRISTOPHER, “Daniel”, citado por PORTIER-YOUNG, *Apocalipsis contra imperio*, 112.

¹⁰⁵ PACE, “Diaspora Dangers”, 50.

Este lector modelo necesita asimilar que la causa de su situación no solo es responsabilidad del Imperio Selúcida –en Daniel 4, concretizado en el poder de Nabucodonosor–, sino además de la connivencia de los principales de Jerusalén con estas disposiciones. Esto lleva al autor a proponer en el texto una mirada benevolente hacia el soberano gentil: hasta este puede transformarse y tener un futuro próspero con tal de que reconozca al Altísimo.

Asimismo, invita y exhorta –actos lingüísticos compromisorio y directivo– a practicar la “justicia” (*šidēqāh*) no solo como una exigencia ética de compromiso hacia los pobres sino como un acto cultural para “remover” (*p^{er}uq*) tus pecados e iniquidades.

3. Una hermenéutica teológica. El lector de hoy

El acto lingüístico compromisorio y directivo que reconocimos en Daniel 4 desafía así al lector empírico –que entra en la situación comunicativa encarnando al lector modelo– a ser sujeto en la construcción del mensaje. Está llamado a seguir las estrategias que para él mismo ha previsto el autor modelo dentro del mundo del texto. Este lector empírico es cualquier persona que lee el texto en un momento determinado y en una situación concreta transformándose en un “actor social” en cuanto puede y tiene la dignidad para modificar esa realidad¹⁰⁶. Como sujeto es libre para interpretar por su cuenta lo que quiera del texto; no obstante, es consciente de que el mismo texto le pone límites y le enseña el lector modelo como clave interpretativa¹⁰⁷.

El sentido de un texto no se da completamente si no es actualizado en la vida del lector que se lo apropia. Desde su realidad, el lector empírico está llamado a reconocer alcances nuevos dentro del sentido fundamental expresado por el texto. Es decir, la exégesis bíblica no puede prescindir de una hermenéutica que le permita incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio: “toda exégesis de los textos debe ser completada por una ‘hermenéutica’”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ A. Touraine define al actor social como el hombre que intenta realizar objetivos personales o colectivos porque está dentro de un entorno del cual es parte y por ello tiene muchas similitudes haciendo suyas la cultura y las reglas de funcionamiento institucional, aunque solo sea parcialmente, capaces de construir y llevar a cabo en forma conjunta un proyecto de transformación social para el bienestar de un territorio, TOURAINE, *El regreso del actor*, 38-39.

¹⁰⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación*, 86-88.

¹⁰⁸ *Ib.*, 71.

Hemos reconocido el mensaje de Daniel 4 dentro de un contexto de crisis tanto económica, social y religiosa fruto de las disposiciones imperiales, así como a la comunidad que encarna al lector modelo. Esta se encuentra en un contexto de periferia, tanto geográfica como social, junto a otros grupos que están relejendo y reinterpretando las escrituras a la luz de esta realidad. El texto que leímos nace en ese contexto y revela la situación sociopolítica de comienzos del siglo II a. C. Allí, Daniel 4 manifiesta el mensaje sobre Dios que la comunidad necesitó conocer y recibir para mantener la esperanza.

Daniel 4 ofrece una luz de esperanza a aquellos que viven esa situación de inestabilidad. Los invita a la perseverancia y los empodera ya que, frente al Imperio y sus disposiciones, la comunidad carece de todo poder para transformar la realidad: solo el Señor puede cambiarla porque su poder supera todo reino humano, dado que “es un poder eterno de generación en generación” (Dn 3,33; 4,31). La seguridad de que Dios controla la historia porque su poder dura por siempre les genera confianza y fortaleza. Se trata de un pensamiento teológico que se construye a partir de experiencias de exclusión vividas con resiliencia, que comunican un ejercicio de empoderamiento de subjetividades individuales y colectivas, que no buscan quedar atrapadas en el resentimiento, sino ir más allá de la espiral del odio y la violencia, poniendo la esperanza en el Señor de la historia¹⁰⁹.

La esperanza de Israel está puesta en la confianza de que su futuro se encuentra en las manos de Aquel que es soberanamente fiel¹¹⁰. Israel recibe de parte de Dios la seguridad de que ni siquiera en las realidades más difíciles será desamparado u olvidado por Él. Las situaciones destructivas no tendrán la última palabra, no siempre será igual, llegará un tiempo nuevo en el cual las potencias dominantes quedarán derrotadas. Pero esta promesa, ya en un contexto apocalíptico, “no surge dentro de procesos públicos presentes o mediante una actividad humana”, sino por la intervención soberana de YHWH¹¹¹.

Toda literatura apocalíptica manifiesta la presencia y el compromiso de YHWH en transformar estas situaciones de incertidumbre e inestabilidad en lugares viables para la vida. Esta certeza la manifiesta –casi exclusivamente– a través de imágenes y símbolos que comunican el triunfo del Dios Altísimo sobre todo mal, a pesar de que en algunas circunstancias pareciera que los poderes humanos son los que conducen la historia. Estas imáge-

¹⁰⁹ MENDOZA-ÁLVAREZ, “Escatología y Apocalipsis en tiempos posmodernos”, 393.

¹¹⁰ BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, 474.

¹¹¹ *Ib.*, 193.

nes simbólicas se presentan dentro de extraordinarias visiones que subrayan el mensaje central de una manera elocuente y rica permitiendo a todos los lectores –los primeros y los últimos– encontrar las huellas de Dios en la historia humana, principalmente en el rostro de las personas que sufren. Son precisamente esas imágenes y símbolos los que mantienen hasta el día de hoy esa luz de esperanza. Los horrores del presente no tendrán la última palabra: “a los imperios bestiales les sustituirá un reino humano, el reino querido por Dios”¹¹².

Reconozcamos algunas claves hermenéuticas presentes en las imágenes y símbolos de Daniel 4 que nos permitan actualizar su mensaje, es decir, encontrar significaciones nuevas del texto en el hoy de nuestro mundo.

3.1. La irrupción redentora de la soberanía de Dios en la historia

El mensaje de Daniel 4 nos recuerda que Dios está siempre presente en nuestra vida, a pesar de que esta se experimenta difícil y en algunas ocasiones incierta. Si Dios está siempre y es Él quien conduce la historia humana, el tiempo de dolor y sufrimiento tiene un fin inminente, una irrupción redentora: Dios acontece en esa historia¹¹³.

La soberanía de YHWH no se limita a Israel, sino que se extiende sobre todos los pueblos¹¹⁴. Esta certeza se manifiesta en dos claves: en el dominio protector del Señor sobre su pueblo, concediéndole solamente a él la sabiduría para poder interpretar lo que está aconteciendo en la historia (Dn 1,17.20; 2,21; 4,6.15), y en el gobierno universal sobre todo el mundo, por muy fuertes que parezcan los reinos humanos: “el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres, se lo da a quien le place” (4,14). Ya los profetas habían anunciado esta certeza. Para Amós, YHWH hizo subir a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir, como lo hizo en otro tiempo a Israel del país de Egipto (Am 9,7); Jeremías lo llama “Rey de las naciones”

¹¹² EBACH, “No siempre será igual”, 331.

¹¹³ “La apocalíptica bíblica es un fermento en toda teología, que hace pensar, esperar y aguantar el fin de este tiempo y de este mundo y la irrupción de algo totalmente diferente”, *ib.*, 339.

¹¹⁴ Si bien el concepto de Reino de Dios no es una innovación de la apocalíptica, ya que la noción de “reinado de YHWH” está en escritos anteriores (Sal 95,3; Is 33,22; Ez 20,33), la proyección escatológica del Reino, y su inserción dentro de una teología que integra cosmos, historia y consumación, constituye un aspecto central y sumamente original de la literatura apocalíptica.

ante quien nadie puede compararse, “no hay nadie como Tú” entre todos los sabios de las naciones y entre todos sus reinos (Jr 10,7). Esta soberanía divina sobre todos los pueblos se convierte en una esperanza eficaz para la salvación definitiva en el apocalipsis de Isaías (Is 24–27), en el Deutero-Isaías (44,6-8; 52,7-10) y en Zacarías (14,16-19).

El mensaje de la soberanía de YHWH en Daniel 4 se asemeja a la literatura apocalíptica posterior en lo referente a la predicción política, pero carece de su característica escatología trascendente, según la cual la luz de la justicia acontecerá al final de la historia, cuando la creación entera sea redimida y transformada radicalmente por obra del poder divino. La oscura y difícil realidad cósmica y social no permanecerá al margen de la soberanía del Altísimo, sino que vivirá una transformación radical¹¹⁵. Pero hasta que esto ocurra, el autor de Daniel se imagina el mundo celeste y sobrenatural realizándose históricamente en la tierra, como si se quisiera establecer un gobierno celeste en los gobiernos humanos¹¹⁶. Si en la escatología apocalíptica el “final de los tiempos” viene a instaurar un gobierno totalmente nuevo sin intervención humana, en Daniel 4 la vuelta de la razón en Nabucodonosor (4,31.33) implica no una transformación definitiva, sino la posibilidad de que el rey siga gobernando con sus mismos consejeros –con mayor esplendor y majestad–, pero a la manera que caracteriza el poder del Altísimo, de quien recibe su autoridad. Si no actúa según los criterios divinos, el Altísimo no le concederá prosperidad en su reino. Por lo tanto, el reinado universal de YHWH en Daniel no solo aparece como algo futuro

¹¹⁵ “La apocalíptica significa hoy distanciarnos de un final del tiempo producido por los hombres y ganar tiempo para el advenimiento de Dios”, TAXACHER, “Dios, fuerza de oposición”, 375.

¹¹⁶ Este mensaje se reconoce en textos como: “es la sentencia dictada por los vigilantes, la cuestión decidida por los Santos, para que sepa todo ser viviente que el Altísimo *domina* sobre el imperio de los hombres: *se lo da* a quien le place y *exalta* al más humilde de los hombres” (v. 14); “serás arrojado de entre los hombres y con las bestias del campo morarás; hierba, como los bueyes, tendrás por comida, y serás bañado por el rocío del cielo; siete tiempos pasarán por ti, *hasta que reconocas* que el Altísimo *domina* el imperio de los hombres y que *se lo da* a quien le place” (vv. 22.29); “y la orden de dejar el tocón y las raíces del árbol, significa que tu reino se te conservará hasta que hayas reconocido que *todo poder viene* del Cielo” (v.23); “al cabo del tiempo fijado, yo, Nabucodonosor, levanté los ojos al cielo, y la razón volvió a mí; entonces bendije al Altísimo, alabando y exaltando al que vive eternamente, cuyo imperio *es un imperio eterno*, y cuyo reino *dura por todas las generaciones*” (v. 31).

(2,28.44; 7,14.18), sino como una realidad que, a pesar de todos los conflictos, ya está presente en la historia (3,33; 4,31; 6,27)¹¹⁷.

La irrupción redentora de la soberanía de Dios en Daniel 4 se manifiesta claramente en la justicia divina que actúa sobre todo ante aquello que genera sufrimiento (los “pobres”) y su poder se revela para todos los seres humanos (Mt 25,31-46)¹¹⁸. La imagen del árbol que sobrepasa los límites (Dn 4,8), seguida por la voz del vigilante que por decreto divino manda a talar sus ramas y dejar solo un tocón de sus raíces [...] o la voz que baja desde el cielo anunciándole a Nabucodonosor que su poder le será quitado [...] mientras él camina tranquilamente por su palacio, constituyen una clara manifestación del mensaje bíblico de Dios acerca del tiempo limitado ante el sufrimiento de los seres humanos¹¹⁹. La esperanza surge de la concepción de que existen límites en todo poder humano. El mensaje apocalíptico reclama a Dios en nombre de las víctimas del Imperio Babilonio, para que ese tiempo encuentre su fin, quedando limitada la historia de opresión que viven¹²⁰.

El juicio de Dios y su soberanía se realizan en el mundo, pero hay momentos en que esa actuación no es evidente. A comienzos del siglo II a. C., las promesas hechas al pueblo por medio de los profetas no se veían realizadas y el poder del Imperio Seléucida no era la manifestación de la justicia de Dios que se esperaba, entonces fue necesario buscar otra forma para reconocer que Dios “es el dueño del mundo y el Señor de la historia, y que por lo tanto, sabe realizar su proyecto” en esa misma historia¹²¹. Según las promesas de los profetas como el Deutero-Isaías, Ezequiel y Jeremías, el presente debería ser un tiempo de bendición. Pero era todo lo contrario. Las fuerzas del mal vencían, lo que hacía urgente encontrar un nuevo sentido al presente relejendo las Escrituras.

¹¹⁷ El Señor da y quita el poder a los reyes paganos: Dn 2,37; 3,32; 4,14.21.28.32; 5,18-28; 6,26-28.

¹¹⁸ YHWH es juez de todos los pueblos y Señor de todo el mundo (Sal 96,13; 98,2), y puede hacer valer su justicia dondequiera (Sal 98,9). Según la clásica afirmación de Noth “lo que la apocalíptica confiere a la historia del mundo es su contraposición al Reino de Dios, reino que juzgará a toda la historia”, NOTH, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 234.

¹¹⁹ “En el horizonte del tiempo limitado se puede decir que ha acontecido algo definitivo e irrevocable, a saber, el acontecimiento salvífico en Cristo. Así pues, el discurso sobre el presente definitivo de la salvación presupone una comprensión muy determinada del tiempo, que no se explica sencillamente con el discurso habitual sobre la tríada pasado-presente-futuro”, METZ, *Memoria passionis*, 140.

¹²⁰ TAXACHER, “Dios, fuerza de oposición”, 383.

¹²¹ NÁPOLE, “Apocalipsis y esperanza cristiana”, 6.

El mensaje que surge de esta relectura no implica un anuncio de grandes catástrofes que revelan el necesario juicio de Dios sobre los poderosos, aquellos que causan y profundizan el sufrimiento de la humanidad, así como tampoco de un gran triunfalismo que describe la victoria de Dios sobre el mal¹²², sino una invitación a fortalecer la mirada apocalíptica del tiempo cuando Dios se presenta como un misterio que todavía debe ser revelado en medio de la incertidumbre y el desconcierto (Is 21,11-12), mirada que toma en serio la experiencia de sufrimiento y conserva la tensión de la esperanza en una irrupción divina en la historia. El concepto de historia en la apocalíptica del AT implica esta incertidumbre; mientras que en el presente se puede reconocer –aunque velado– el señorío del Señor, todo se encamina a que en cualquier momento irrumpa la llegada del Reino de Dios acabando la historia de los hombres¹²³. Este plazo regala un tiempo cualificado, “un tiempo que aún nos queda”¹²⁴, en el cual el Reino de Dios puede irrumpir si los creyentes se ocupan primero por ese reino y su justicia (Lc 17,21; Mt 6,33).

La revelación que trae la literatura apocalíptica afirma que, aunque en el presente la historia se experimente difícil e insegura, Dios está al final de ella. Las experiencias difíciles no son un valor en sí mismas, pero ofrecen una valiosa oportunidad para permanecer en la búsqueda de caminos por donde el creyente pueda transitar confiando en el Dios de la vida.

En esta literatura, la intervención de Dios aparece oscura en algunos casos, por lo cual la periodización de los tiempos asegura su actuación, exigiendo al mismo tiempo fe y confianza en la espera de un mundo completamente nuevo, que lleve a la transformación total del presente en el cual Dios, luego de las grandes tribulaciones, reinará eternamente.

Hasta que acontezca este total advenimiento del Reino de Dios sobre todos los poderosos de la tierra, el mensaje de Daniel 4 es un motivo de esperanza y consuelo. No se dice nada de cuándo llegará el final de la historia. Lo único que se advierte en estos textos es que siempre hay que permanecer preparados para la llegada definitiva del Reino de Dios.

En Daniel, el contenido y desarrollo de la historia se presentan como irrevocablemente fijados: son siete tiempos en los que el soberano tendrá un corazón de bestia o vivirá en medio del campo (vv. 13.20); hay un “tiempo fijado”, al cabo del cual Nabucodonosor podrá levantar los ojos al cielo (v.31). La fijación de los sucesos hace posible “periodizarlos” con la fina-

¹²² METZ, *Memoria passionis*, 67.

¹²³ NOTH, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 227.

¹²⁴ TAXACHER, “Dios, fuerza de oposición”, 384.

lidad de asegurar que Dios irrumpirá en la historia, e “inventarlos” para tenerlos presentes cada vez que las promesas proféticas se desplomen: si Dios rescató a Israel en oportunidades anteriores, ahora lo hará también¹²⁵; si el visionario conoce todo lo que ocurrió en la historia –ya desde la época del primer opresor Nabucodonosor–, su vaticinio sobre el fin del gobierno actual no se equivocará¹²⁶. Los monstruos presentes en la literatura apocalíptica son vulnerables (tiene pies de barro), incluso se destruyen entre sí y finalmente caen ante el juicio de Dios.

Todo poder humano es provisional, derivado, puede ser dado o quitado por la autoridad de YHWH. De hecho, el Altísimo se muestra completamente libre en las acciones relativas al poder del mundo y no tiene por qué conformarse a las expectativas del poder humano. El autor de Daniel 4 no duda del poder del Altísimo y lo expresa principalmente en las doxologías, en las que relee textos de las escrituras que muestran esta certeza de la soberanía de Dios: “quién le dirá ¿Qué es lo que haces?” (Job 9,12), “Dice la arcilla al que la modela: ¿Qué haces tú?” (Is 45,9); “Aquel día castigará YHWH al ejército de lo alto en lo alto, y a los reyes de la tierra en la tierra” (Is 24,21); “Todas las naciones son como nada ante Él, como nada y vacío son estimadas por Él” (Is 40,17).

El autor de Dn tiene un particular interés en manifestar la supremacía de la sabiduría del Dios de Israel sobre la sabiduría de los paganos, destacando además que este Dios es infinitamente poderoso y que interviene en la historia cuando un poder humano quiere ocupar su lugar. Esta irrupción divina no solo acaba con el poder opresor de turno que sobrepasa sus límites, sino que anuncia la esperanza de que todo sistema de dominación será destruido. El Señor tiene una voluntad firme y un propósito férreo que no puede ser vencido por los poderes de este mundo. El recuerdo de que no todo seguirá igual se mantiene como fermento de esperanza para la comunidad¹²⁷.

¹²⁵ “Es posible conservar las promesas de Dios, orientarse hacia ellas, aun cuando no se cumplan o no aún, incluso más donde todo parece estar en contra de ellas”, TAXACHER, “Dios, fuerza de oposición”, 382.

¹²⁶ En el apocalipsis del libro de Daniel no se habla de esa creación de un “nuevo cielo” y una “nueva tierra” como se afirma en Is 65,17, lo que implicaría una ruptura de la historia; se anuncia la crisis del reino más poderoso del mundo, pero no se vaticina una crisis final cósmica, como queda claro en los apocalipsis posteriores.

¹²⁷ EBACH, “No siempre será igual”, 340.

3.2. “A todos los pueblos, naciones y lenguas en toda la tierra”

La soberanía de Dios que acabamos de reconocer en Daniel 4 nos permite ampliar el escenario de la relación entre lo humano y lo divino al plano de la historia de todas las naciones, no solo la del pueblo de Israel.

En el Libro de Daniel se narra, por un lado, la visión de las cuatro bestias en el c. 7 y por otro la metáfora de los cuatro reinos en el c. 2, donde se expresa la noción de una historia lineal que se encamina hacia un fin. El centro de esta historia no lo ocupa ya la suma de acontecimientos asociados al pueblo de Israel, sino la historia de los distintos imperios humanos. Más allá de que se pueda reconocer una intención de subrayar la soberanía escatológica de Israel sobre todas las naciones, es evidente que la comprensión de la soberanía divina se fue ampliando notablemente.

Esta idea de una soberanía universal de Dios se desarrolló en la historia de forma gradual. En el Deutero-Isaías, la redención se describe todavía demasiado ligada a la elección divina de Israel. Dios es ante todo el Señor de Israel y su acción en la historia se descubre desde la óptica singular del pueblo elegido entre los demás pueblos del mundo (Is 43,3-4). En Is 45,14-17 el autor revela que las naciones son convocadas como parte de la glorificación universal del Dios de Israel. La centralidad de Sion en la acción redentora de Dios se puede continuar reconociendo en el Trito-Isaías (Is 60,3; 61,9.11; 62,1-2); pero el énfasis no se pone en la acción salvífica universal de Dios, sino en su preocupación particular por Israel para que, a través de su restauración, YHWH sea glorificado y las naciones sean testigo de ello, aunque no se las incluya en esa salvación. Significativamente, las naciones están sujetas al pueblo elegido y son ellas las que facilitarán el retorno de los exiliados, trayendo a los hijos e hijas de Israel sobre sus brazos (Is 49,22; 60,9-10).

Sin embargo, Is 45,20-22 confiesa la esperanza en que la misericordia divina se realice sobre todos los pueblos de la Tierra:

²⁰Reuníos y venid, acercaos todos, supervivientes de las naciones. No saben nada los que llevan sus ídolos de madera, los que suplican a un dios que no puede salvar. ²¹Exponed, aducid vuestras pruebas, deliberad todos juntos: ¿Quién hizo oír esto desde antiguo y lo anunció hace tiempo? ¿No he sido yo Yahveh? No hay otro dios, fuera de mí. Dios justo y salvador, no hay otro fuera de mí. ²²Volveos a mí y seréis salvados confines todos de la tierra, porque yo soy Dios, no existe ningún otro.

Podemos identificar además en la visión de Is 66,18-23 un mayor interés por el destino de las naciones, ya que “todas las naciones y lenguas” se reunirán en Jerusalén para dar culto a YHWH. Todas ellas permanecerán

en la presencia del Señor como signo de los cielos nuevos y tierra nueva que hace el Señor.

En la literatura apocalíptica, la acción divina es universal y no se restringe a los límites de Israel, sino que envuelve a la humanidad entera. Daniel profesa esa mirada en virtud de la cual la salvación divina ha sido propuesta a todos los hombres y no solo al pueblo elegido. En la carta circular que envía Nabucodonosor no solo se subraya que el mensaje es para todos los pueblos, naciones y lenguas, sino que se remarca “*en toda la tierra*” (3,31). El soberano se transforma así en un testigo de las “señales y prodigios” que hizo Dios a lo largo de la historia¹²⁸. En Dn 4,14 leemos concretamente: “es la sentencia dictada por los vigilantes, la cuestión decidida por los santos, para que sepa todo ser viviente que el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres: se lo da a quien le place y exalta al más humilde de los hombres”.

La creciente conciencia de que Dios es el Señor absoluto de la historia, soberano de todos los pueblos, conlleva además que todas las naciones deben someterse a la voluntad del Altísimo. Su irrupción redentora no se limita al pueblo de Israel, sino que se difunde a todas las naciones de la tierra, aunque a Israel se le haya reservado un lugar de honor. En otras épocas el gobierno de YHWH convocó a las naciones para sus propósitos, para castigar a Israel –como en el caso de Asiria (Is 10,5-6; 37,26-27) y Babilonia (Jr 25,9; 27,6; Is 47,6a)– o para salvarlo (Jr 51,47-48). También se valió de sus soberanos para ejecutar sus planes y nombró a Ciro “mi ungido” (Is 45,1) y a Nabucodonosor “mi siervo” (Jr 25,9; 27,6), ahora a estas naciones –y a sus soberanos– se les abre además la posibilidad de poder reflexionar y repensar sus gobiernos como poderes delegados de YHWH (Dn 4,31-32)¹²⁹.

Al mismo tiempo les anuncia que el Señor las quiere restaurar y salvar, abandonando la dureza de otros tiempos¹³⁰. El arrepentimiento de Nínive ante la predicación de Jonás (Jon 3,5-9) provoca una respuesta positiva de YHWH y su perdón (Jon 3,10). Si las naciones claman al Señor, Él las escucha y responde como lo hace con Israel:

²⁰Cuando clamen a Yahveh a causa de los opresores, les enviaré un libertador que los defenderá y librá. ²¹Será conocido Yahveh de Egipto, y conocerá

¹²⁸ En el análisis pragmático de Daniel 4 afirmábamos que Nabucodonosor se presenta como portavoz del Altísimo usando las mismas palabras que en la Escritura Hebrea representan los acontecimientos en los cuales Dios se comunica.

¹²⁹ BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, 552.

¹³⁰ En Am 9,7; Is 19,23-25; 56,3.6-7 podemos reconocer como YHWH da un paso favorable hacia las naciones sin motivo alguno por parte de ellas.

Egipto a Yahveh aquel día, le servirán con sacrificio y ofrenda, harán votos a Yahveh y los cumplirán (Is 19,20-21).

Este mensaje universal se abre de una manera hasta entonces inconcebible: Nabucodonosor, el soberano pagano más rechazado en la historia del pueblo de Israel, puede ser receptor de la misma promesa que recibió el pueblo en el desierto: una vida próspera si actúa según le pide el Señor (Ex 20,12; Dt 4,40). La posibilidad de bendición llega a la persona más aborrecida de la historia, aquel que es causante de una de las etapas más duras para el pueblo de Israel, mostrando así hasta dónde se abre la acción divina sobre todos los pueblos¹³¹.

Este mensaje universal tiene además una propuesta soteriológica: el juicio divino afectará a todas las naciones de la tierra, y aquello que redefinirá quién podrá gozar de una vida próspera y bendecida no será ya la pertenencia a un pueblo sino su comportamiento ético: obras de justicia y misericordia con los pobres (4,24) o de la alabanza y glorificación al rey del Cielo (4,34). El resultado de la historia para los escritos apocalípticos está fijado en los propósitos de Dios, pero esto no implica que las acciones humanas no importen para nada. Existe un claro imperativo de cooperar con los planes de Dios¹³².

3.3. “Aquel que se apiade de ellos, le presta a YHWH, y Él mismo les dará su recompensa”

Desde esta mirada universal, Daniel afirma que las normas éticas obligan también a los no judíos, concretamente a los soberanos paganos¹³³. Ellos, igual que los reyes a quienes se dirigen los oráculos contra las nacio-

¹³¹ Frente al misterio paradójico de la justicia misericordiosa de Dios con respecto al relato de Caín y Abel, el papa Francisco afirma: “Porque se había cometido un fratricidio, esto es, el más grande de los crímenes, en el momento mismo en que se introdujo el pecado, se debió desplegar la ley de la misericordia divina; ya que, si el castigo hubiera golpeado inmediatamente al culpable, no sucedería que los hombres, al castigar, usen cierta tolerancia o suavidad, sino que entregarían inmediatamente al castigo a los culpables. [...] Dios expulsó a Caín de su presencia y, renegado por sus padres, lo desterró como al exilio de una habitación separada, por el hecho de que había pasado de la humana benignidad a la ferocidad bestial. Sin embargo, Dios no quiso castigar al homicida con el homicidio, ya que quiere el arrepentimiento del pecador y no su muerte”, FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, 269.

¹³² BARTON, “Theological Ethics”, 667.

¹³³ *Ib.*, 664.

nes en los textos proféticos, se jactan exageradamente de su poder (4,29-32) incluso hasta proclamarse “dioses” (6,8). Pero aquí son invitados a alabar al Dios de los judíos como el único Dios verdadero (3,29; 4,34), el único soberano de todo el mundo y actuar en consecuencia. Deben evitar toda arrogancia, reconociéndose soberanos que reciben el poder del Altísimo para ejercerlo en su reino, no usurpando el lugar de Dios (4,34), sino sometiendo a Él con humildad (4,14), haciendo todo lo posible para no apartarse del camino de Dios y permitir que sus propósitos reinen en la historia.

Estas prácticas pueden generar una ética de la reciprocidad. Si comprendemos la reciprocidad como un intercambio –un ida y vuelta–¹³⁴, los actos de justicia/caridad y la misericordia hacia los pobres recomendados en Dn 4,24 plantean una posible relectura del texto de Daniel hoy¹³⁵. Nabucodonosor es exhortado a practicar su poder desde obras justas y misericordiosas, no solo en beneficio propio, sino también para los pobres de su reino. El nexo entre esta forma de obrar y sus consecuencias (“una prolongación para tu prosperidad”) se expresa también en una justicia conectiva: una realidad colectiva cuando la beneficencia es recíproca¹³⁶.

Esto no implica una comprensión férrea del beneficio que Dios otorga a quien actúe según su proyecto:

un rey [...] debía asumir la defensa de quien no sabía y/o no podía defenderse, de los pobres, de los huérfanos, de las viudas que no tenían garantías, puesto que no poseían derechos. La condición ideal del rey no era la neutralidad, sino la asunción de responsabilidades con relación a los pobres¹³⁷.

Permanecer en sumisión –en obediencia– al poder del Altísimo conduce a actuar según el plan mismo de Dios. En otras palabras, el compor-

¹³⁴ La palabra latina *rēciprōcātūs* etimológicamente significa “lo que va y viene, lo que va y vuelve”, “hacer volver al punto de partida”, SEGURA MUNGUÍA, *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, 641.

¹³⁵ Otros textos apocalípticos manifiestan igualmente una preocupación por el comportamiento ético general con rasgos más universales: “2 Henoc tiene una lista de buenas acciones que no muestra ninguna tendencia ‘sectaria’, describiendo a los justos como aquellos que sufren toda clase de calamidades en su vida y que afligen sus almas, y que apartan sus ojos de la injusticia, y que llevan a cabo un juicio justo, y que dan pan al hambriento, y que cubren al desnudo con ropa, y que levantan al caído, y que ayudan a los heridos y a los huérfanos, y que caminan sin defecto ante la faz de YHWH y que solo lo adoran a él [2 Henoc 9], BARTON, “Ethics in Apocalyptic”, 48-49.

¹³⁶ JANOWSKI, “Die Tat kehrt zum Täter zurück”, 270-271.

¹³⁷ GRILLI, “Importancia de la lingüística”, 162-163.

tamiento ético es correcto cuando es posible reconocer en los actos humanos ese acontecer de Dios en cada momento¹³⁸.

La perspectiva esperanzada de que un cambio futuro en el transcurso del mundo pondrá límite al terror presente, que leíamos en los apartados anteriores, es una invitación a todos los destinatarios del texto a la urgencia de dirigir el cambio de sus vidas en correspondencia con los planes divinos. La comprensión de que Dios irrumpe en la transformación de esta historia, confirma que esta renovación no es tarea humana, pero a los hombres les corresponde colaborar, preocuparse constantemente en el mundo presente –que no es perfecto– oponiéndose a los que supuestamente son buenos y que en realidad no lo son¹³⁹.

Teniendo presente el libro de Tobías (cc. 4 y 12), la práctica de la limosna en la Biblia hebrea podrá ser recompensada, pero no le corresponde a Tobit saber el cuándo ni el cómo, ni tampoco a Nabucodonosor la seguridad de su prosperidad. A pesar de estas incertidumbres, los dos son exhortados a obrar una donación caritativa o limosna en favor de los pobres, comprendiendo que Dios no queda obligado a devolver el gesto generoso, sino sabiéndose solamente dentro del ámbito de la gracia divina¹⁴⁰. Por eso, la exhortación en Daniel 4,24 va mucho más allá de un intercambio donde se da (misericordia y justicia) y se recibe (prosperidad); apunta a la constitución de un espacio diferente donde la vida sea posible para unos y para otros.

Asimismo, esto que acontece gracias a la beneficencia recíproca nos ayuda a comprender que la misericordia y la justicia hacia los pobres contienen un especial valor salvífico en la misma línea de la espiritualidad judía post-exílica de Tb 12,9 (“La limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado. Los misericordiosos tendrán larga vida”) y de Sir 3,30 (“El agua apaga el fuego llameante, la limosna perdona los pecados”)¹⁴¹. Así como Dios puede comprometerse con los pobres y preocuparse por ellos, el lector está invitado a buscar la remoción de sus pecados a partir de esta práctica generosa con ellos, asumiendo que la presencia de Dios no está únicamente en el Templo –y en los sacrificios de expiación que se celebran allí– ni tampoco exclusivamente en los representantes del culto sino en los pobres

¹³⁸ BARTON, “Ethics in Apocalyptic”, 60.

¹³⁹ BACHMANN, “En la pista de un orden sólido”, 352.

¹⁴⁰ JANOWSKI, „Die Tat kehrt zum Täter zurück“, 269-270.

¹⁴¹ También en Sir 35,2-3.

necesitados de ayuda, porque “aquel que se apiade de ellos, le presta a YHWH, y Él mismo les dará su recompensa” (Pr 19,17)¹⁴².

Ya en el Nuevo Testamento, tanto la carta de Santiago como la 1 de Pedro recogen el valor salvífico de estas prácticas en el triunfo de la misericordia frente al juicio (Sant 2,12-13), así como en el ejercicio de la caridad que cubre la multitud de los pecados (1 Pe 4,8)¹⁴³.

Esta reciprocidad también se verifica en la forma como se gestiona el poder humano. Daniel, al advertirle al soberano babilonio, aún en su poder autónomo como rey, que sea justo y misericordioso con los pobres, deja a la luz la siguiente premisa: al poder del mundo –y a todos los seres humanos– se le confía la misericordia y la justicia para gobernar, a imagen del gobierno de YHWH que se caracteriza como un poder justo y misericordioso (Sal 96,10.13). El propio Nabucodonosor lo reconoce en el v. 34: “Ahora, pues, yo, Nabucodonosor, alabo, exalto y glorifico al Rey del cielo, porque sus obras todas son verdad, justicia todos sus caminos; él sabe humillar a los que caminan con orgullo”. La rehabilitación del soberano pagano se realiza cuando su poder se ajusta a esta forma de gobierno que es innegociable. Según este relato Dios no se opone al poder humano, sino solo a aquellos que ignoran el mandato del cielo y se arrojan un poder y una autoridad definitiva y opresora.

Una de las acciones más importantes de YHWH como rey –que debe ser respetado por sobre todo poder y dominación– es la de relativizar y deslegitimar a cualquier otro soberano que no gobierne según sus propósitos. Así como en el éxodo YHWH derriba al faraón enviando todo su ejército a las profundidades del mar (Ex 15,18) y tras el exilio arrasa y derrumba al rey de Babilonia, a su ciudad y campos (Jr 50–51), en Is 47,6-11 y Dn 4,24 se le recuerda a Nabucodonosor que el verdadero poder, aquel que gobierna según YHWH, gira en torno a la misericordia. Aquellos que gobiernen sin ella no permanecerán por mucho tiempo en el poder.

Nabucodonosor es presentado como un paradigma de todo poder humano pretencioso y opresor, pero a la vez se le muestra que depende por completo de YHWH. Solo el Señor reina y no solo en los cielos. Es también él quien decide quién gobernará en su representación y con su autorización

¹⁴² La organización de la colecta en 2 Cor 8 manifiesta igualmente cómo dar generosamente para los pobres de Jerusalén es un compromiso ético que se asemeja a la entrega generosa y voluntaria de Cristo.

¹⁴³ “Una interpretación profundizada del amor, que la Iglesia antigua recordó y utilizó a menudo, es esta: el amor puede compensar los pecados y puede mover a Dios a darlos por ‘cubiertos’, es decir ‘no cometidos’”, Brox, *La Primera carta de Pedro*, 275.

en la tierra. Por lo tanto, la reivindicación de todo gobierno humano se verifica cuando es coherente con el gobierno de Dios; solo así es legítimo. Si el gobierno de YHWH se traduce en una generosidad concreta y en una compasión reparadora para quienes están necesitados (Dt 10,18), así como su gobierno es atento y generoso hacia los más desposeídos (Sal 145,14-17), todo poder humano puede y debe legitimarse a partir de estas prácticas.

En otras palabras, la exhortación de Daniel al rey babilonio subraya que una ética de la preocupación por los oprimidos –los pobres del Imperio– es al mismo tiempo una revelación de las relaciones entre la humanidad y lo divino. “Las tradiciones apocalípticas protestan contra un pragmatismo de libertad democrática que se ha desprendido de la memoria del sufrimiento y así se volvió cada vez más moralmente ciego”¹⁴⁴. Daniel 4 podría haber inspirado a Mateo 25,31-46: solo se puede ser “justo” tratando misericordiosamente a los más pobres y necesitados, pues estas acciones realizadas en favor de los pobres ejecutan el plan querido por Dios.

Bibliografía

- ALBERTZ, R., *Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des Aramäischen Danielbuches* (SBS 131), Stuttgart 1988.
- ANDERSON, G. A., “How Does Almsgiving Purge Sins?”, en S. FASSBERG – M. BAR-ASHER – R. CLEMENTS (eds.), *Hebrew in the Second Temple Period*, Leiden, Boston 2013, 1-14.
- APERGHIS, G., *The Seleucid Royal Economy. The Finances and Financial Administration of the Seleucid Empire*, Cambridge (NY) 2004.
- BACHMANN, V., “En la pista de un orden sólido. Sobre los comienzos de la escritura apocalíptica en el judaísmo antiguo”, *Concilium* 356 (2014) 341-352.
- BAR-KOCHVA, B., *Seleucid Army. Organization and Tactics in the Great Campaigns* (Cambridge Classical Studies), Cambridge 2012.
- BARTON, J., “Theological Ethics in Daniel”, en J. J. COLLINS – P. W. FLINT (eds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception. Vol. 2*, Leiden, Boston, Köln 2001, 661-670.
- , “Ethics in Apocalyptic”, en J. ASHTON (ed.), *Revealed Wisdom*, Leiden, Boston 2014, 37-51.

¹⁴⁴ METZ, “God. Against the Myth of the Eternity of Time”, 39.

- BERGER, P. L. – LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 2003.
- BERQUIST, J. L., *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis 1995.
- BICKERMAN, E. J., *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (SJLA 32), Leiden 1979.
- BRUEGGEMANN, W., *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé – testimonio, disputa, defensa* (BEB 121), Salamanca 2007.
- COLLINS, J. J. – COLLINS, A. Y. – CROSS, F. M., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 2007.
- COXON, P. W., “The Great Tree of Daniel 4”, en J. D. MARTIN – W. MACKANE (eds.), *A Word in Season. Essays in Honour of William McKane*, London 1987.
- CHANIOTIS, A., *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History* (Ancient World at War), Malden, Oxford 2008.
- DI LELLA, A., “Daniel 4: 7-14. Poetic Analysis and Biblical Background”, en A. CAQUOT – M. DELCOR (eds.), *Mélanges Bibliques et Orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen-Vluyn 1981, 247-258.
- EBACH, J., “No siempre será igual. Observaciones e intuiciones sobre la apocalíptica bíblica”, *Concilium* 356 (2014) 329-340.
- FEWELL, D. N., *Circle of Sovereignty* (Bible and Literature 20), Sheffield 1988.
- FITZMYER, J. A., *Tobit* (CEJL), Berlin 2003.
- GERA, D., *Judaea and Mediterranean Politics, 219 to 161 B.C.E.* (BSJS 8), Leiden, New York 1998.
- GOFF, M. J., *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls* (VTSup 116), Boston 2007.
- GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. The Coming of the Greeks. The Early Hellenistic Period (335-175 BCE). Vol. 2* (The Library of Second Temple Studies), London 2008.
- GRILLI, M., “Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica”, *Revista Bíblica* 82 (2020) 143-166.
- HENGEL, M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, London 1974.
- HENZE, M., *The Madness of King Nebuchadnezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (SJSJ 61), Leiden 1999.
- JANOWSKI, B., “Die Tat kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des ‘Tun-Ergehen-Zusammenhangs’: Hartmut Gese zum 65. Geburtstag”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994) 247-271.

- JOSEFO, F., *Antigüedades Judías. Libros XII-XX*, Madrid 1997.
- MACHIELA, D. A., “Situating the Aramaic Texts from Qumran. Reconsidering Their Language and Socio-Historical Settings”, en C. WASSEN – S. WHITE CRAWFORD (eds.), *Apocalyptic Thinking in Early Judaism*, Leiden 2018, 88-109.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C., “Escatología y Apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia”, *Concilium* 356 (2014) 387-398.
- METZ, J. B., “God. Against the Myth of the Eternity of Time”, en T. R. PETERS – C. URBAN (eds.), *The End of Time? The Provocation of Talking about God*, Mahwah, NJ, 2004.
- MORA PAZ, C. A. – GRILLI, M. – DILLMANN, R., *Lectura pragmatolingüística de la Biblia: teoría y aplicación* (Evangelio y Cultura. Monografías 1), Estella 1999.
- NÁPOLE, G. M., “Apocalipsis y esperanza cristiana”, *Revista CIDAD* 36 (2001) 3-10.
- NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, London 2010.
- NIEHR, H., “Il libro di Daniele”, en E. ZENGER (ed.), *Introduzione all’Antico Testamento*, Brescia 2013, 831-847.
- NOTH, M., *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (BEB 44), Salamanca 1985.
- OBARA, E. M., “Las acciones lingüísticas: el influjo del texto sobre el contexto”, en M. GRILLI – M. GUIDI – E. M. OBARA (eds.), *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica*, Estella 2018.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Buenos Aires 1993.
- PACE, S., “Diaspora Dangers, Diaspora Dreams”, en P. W. FLINT – E. TOV – J. C. VANDERKAM (eds.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint*, Leiden 2006, 21-59.
- PERRIN, A. B., “Redrafting the Architecture of Daniel Traditions in the Hebrew Scriptures and Dead Sea Scrolls”, *Journal of Theological Studies* 72/1 (2021) 44-71.
- SCHWARTZ, S., *Imperialism and Jewish Society. 200 B.E. to 640 C.E.*, edición eBook 2009.
- SEGURA MUNGUÍA, S., *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas* (Letras 34), Bilbao 2010.
- 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.

- TAXACHER, G., “Dios, fuerza de oposición. Sobre la utilidad de una crítica de la razón apocalíptica”, *Concilium* 356 (2014) 375-386.
- TCHERIKOVER, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959.
- TIGCHELAAR, E., “Aramaic Texts from Qumran and the Authoritativeness of Hebrew Scriptures: Preliminary Observations”, en M. POPOVIĆ (ed.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* 2010, 155-171.
- TREBOLLE BARRERA, J., “Canonical Reception of the Deuterocanonical and Apocryphal Books in Christianity”, en J. J. COLLINS (ed.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, Leiden, Boston 2007, 587-603.

[recibido: 06/02/23 – aceptado: 28/03/23]