

# El hijo del hombre en Daniel

## 1. *La expresión daniélica: filología y estilística*

La interpretación del «hijo del hombre» de Daniel 7,13 está lejos de ser unánime. A las opiniones ya clásicas: colectiva (pueblo de Israel), individual (Mesías, ángel), y media, A. Feuillet, partidario del segundo grupo, añadió no hace mucho la suya propia: el hijo del hombre sería la personificación de la Gloria divina <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A. FEUILLET, *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*. RB 60 (1953) 170-202; 321-346. Una visión de las sentencias en p. 191; también en H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935, pp. 62 s., núm. 2. Entre la bibliografía posterior al art. de Feuillet, además de las introducciones (EISENFELDT<sup>2</sup>, ROBERT-FEUILLET, I<sup>2</sup>, etc.), señalamos las traducciones y comentarios: P. SAYDON, *Daniel (A Cath. Comm. on Holy Script. 1953)*; R. AUGÉ, *Daniel (La Biblia, XV, 2) Monestir de Montserrat 1954*; J. DE MENASCE, *Daniel (Bf) Paris 1954*; J. T. NELIS, *Daniel uit de grondtekst vertaald en uitgekegd*. Roermond en Maaseik 1954; H. SCHNEIDER, *Das Buch Daniel*, Freiburg 1954; E. W. HEATON, *The Book of Daniel (Torch Bible Comm.) London 1956*; A. J. JEFFERY, *Daniel (The Interpreter's Bible VI) Nashville-N. Y. 1956*; P. OSCHWALD, *Le Livre de Daniel*, Neuchâtel 1957; G. M. PRICE, *The Greatest of the Prophets. A New Commentary on the Book of Daniel, Mountain Views*; F. MICHAÉLI, *Le Livre de Daniel (La Bible II. L'Ancient Testament, vol. 2. Introduction par E. Dhorme) Bruges 1959*. Sobre el **Hijo del hombre**: M. BLACK, *The Servant of the Lord and the Son of Man*, en *Scot. Jour. of Th.* 6 (1953) 1-11; J. BRIGHT, *The Kingdom of God. The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, N. Y. 1953; W. H. BROWNLEE, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls*, en *BASOR* 132 (1953) 8-15; 135 (1954) 33-38 (cf. pp. 12-15); V. TAYLOR, *The Names of Jesus (Son of Man, pp. 25-36)*, London 1954; J. COPPENS, *Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique*, en *VTS* 3 (1955) 33-41; M. NOTH, *Die Heiligen des Höchsten (Fest. S. Mowinkel. 1955)*, en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, pp. 274-290; E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien (Acta reg. Societatis human. litter. Lundensis III)*, Lund 1955; E. STAUFFER, *Messias oder Menschensohn?*, en *NT* 1 (1956) 81-103; O. CULLMANN, *Die*

No hay por qué insistir en la significación etimológica del arameo  $\text{ܒܪ ܐܢܫܐ}$  «hombre», individuo de la especie humana<sup>2</sup>. Sin embargo, con idéntico sentido etimológico el egipcio  $S3 S$  equivale a «noble» y en el acádico del Código de Hamurapi  $m\bar{a}r awilim$  significa «hombre libre» o «hijo de un hombre libre». La expresión daniélica —única en el arameo bíblico, con un sólo ejemplo en el material arqueológico de once siglos (8 a. C. - 3 p. C.) y frecuente en el arameo palestinese y samaritano posterior<sup>3</sup>— plantea el problema de su significado en uso y de su aislamiento.

El material arameo bíblico es reducidísimo. La forma singular de «hombre», simple  $\text{ܐܢܫܐ}$ , o enfática  $\text{ܐܢܫܐܐ}$ , aparece diecisiete veces, siempre con el mismo valor genérico (hombre) o indefinido (alguno) (Dan 2,13.43; 3,10; 4,13.14.19.22.29.30; 5,5.21; 6,8.13; 7,4.8; Esd 7,13). De ellas, seis en contraposición con el reino animal (Dan 4,13.22.29.30; 7,4) y tres con la divinidad (Dan 5,21; 6,8.13 cf. 2,10)<sup>4</sup>. En plural, más raro, el hebraísmo  $\text{ܐܢܫܐܝܡ}$  (Dan 4,14)<sup>5</sup> y  $\text{ܒܪܝܐܢܫܐܝܡ}$  (Dan 2,38; 5,21) conserva el mismo carácter, en contraposición implícita a Dios el primero, y explícita a la especie animal los demás. Por otra parte, todas las formas de la raíz  $\text{ܢܒܪ}$  son también fieles a su

---

*Christologie des Neuen Testaments* (2 Kap. Jesus der Menschensohn, pp. 138-198), Tübingen 1957; J. A. EMERTON, *The Origin of the Son of Man Ideology*, en *Jour. of Th. Stud.* 9 (1958) 225-242; L. ROST, *Zur Deutung des Menschensohnes in Dan 7: Gott und die Götter*, en *Fest. E. Fascher*, Berlin 1958, 41 ss.; E. YOUNG, *The messianic prophecies of Daniel*, Delft 1954; *Daniel's Vision of the Son of Man*, London 1958; W. EICHRODT, *Zum Problem des Menschensohnes*, en *Evang. Th.* 19 (1959) 1-3; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Bruges 1959, pp. 172-178; A. J. B. HIGGINS, *Son of Man-Forschung since «The Teaching of Jesus»*, en *New Testament Essays* (published by A. J. B. Higgins, Manchester 1959) 119-135; H. KRUSE, *Compositio Libri Danielis et idea Filii Hominis*, en *VD* 37 (1959) 147-161; 193-211; E. NARDONI, *El Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes*, en *Rev. Bibl. (Arg.)* 21 (1959) 21-24; J. MUILENBURG, *The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, en *JBL* 79 (1960) 197-209; después de corregidas las pruebas de este artículo hemos recibido el trabajo de L. DEQUEKER, *Daniel VII et les Saints du Très Haut*; en *ETL* 36 (1960) 353-392, por lo que no podemos hacer más que breves alusiones a él. Otros trabajos recientes relacionados con el tema se citarán en el transcurso del estudio.

<sup>2</sup> G. DALMAN, *Die Worte Jesu I*<sup>2</sup>, Leipzig 1930, p. 390; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*<sup>2</sup>, N. Y. 1957, p. 37; E. SJÖBERG,  $\text{ܒܪ ܐܢܫܐ}$  und  $\text{בן אדם}$  in *Hebräischen und Aramäischen*, en *Acta Orientalia* 21 (1950) 105-106; S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1956, p. 346

<sup>3</sup> DALMAN, o. c. 191 ss.; SJÖBERG, l. c. 61.

<sup>4</sup> L. BAECK, *Der Menschensohn*, en *Monat für Gesch. u. Wiss. des Jud.* 81 (1937) 13.

<sup>5</sup> Kittel propone  $\text{ܐܢܫܐܝܡ}$ .

etimología (Dan 2,25; 3,8.12.13.20-25.27; 5,15; 6,6.12.25; Esd 4,21; 5,10; 6,8).

En la parte hebrea de Dan las formas אָדָם (8,16; 10,18) y אָדָם בְּנֵי (10,16 TM) son constantes a su valor genérico, mientras בְּנֵי (8,15, a pesar del paralelo; cf. בְּנֵי אֱלֹהִים), אִישׁ y אֲנָשִׁים (9,21; 10,5.7.11; 12,6.7; con excepción de 9,7, pero cf. también Num 23,19; Jer 49,18.33; 50,40; 51,43) incluyen siempre la nota de sexo y edad. La forma compuesta del singular, אָדָם בֶּן, es única (8,17). De modo semejante a los ochenta y nueve casos de Ezequiel, con ella se dirige el ángel al vidente. Por eso hay quien habla de sentido individual<sup>6</sup>. Más bien la expresión trasluce un matiz de inferioridad, fundado en la raíz misma y confirmado por los textos<sup>7</sup>. En los restantes textos bíblicos, trece en total, en que aparece אָדָם בֶּן es siempre segundo término de paralelismo; sin embargo, nunca con אָדָם en primer lugar. Esta imposición estilística —que no es pura coincidencia, se palpa en las variantes de un mismo texto en Ps 8,5 y Ps 144,3— explica el uso de אִישׁ y בְּנֵי que, en fuerza del paralelismo, adquieren el valor genérico de אָדָם בֶּן que por el contexto gobierna la frase. Tal afirmación queda confirmada precisamente en el texto a primera vista más difícil (Ps 146,3). El valor genérico constante de אָדָם בֶּן<sup>8</sup> queda aún más de relieve por los matices de contraposición a la divinidad (Num 23,19; Job 16,21; 25,6; 35,8; Ps 8,5; 80,18; 146,3; Is 51,12) o al reino animal (Jer 49,18.33; 50,40; 51,43). Se ha notado, por fin, que el singular, fuera de los casos vocativos de Ezequiel, es exclusivo del estilo poético.

Aunque la limitación del material resiste a una inducción estadística y conclusión definitiva, con todo, la constancia en el uso de los términos bíblicos, entre sí y correspondientes hebreo-araméos, confirmaría a בְּנֵי אֲנָשִׁים en el valor genérico de su etimología, en contraposición a la divinidad y al reino animal, y posible elevación poética<sup>9</sup>. En realidad el texto que estudiamos pertenece a la forma rítmica.

<sup>6</sup> J. DE FRAINE, *o. c.* 125.

<sup>7</sup> Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Roma 1947, § 129, j.; P. PARKER, *The Meaning of 'Son of Man'*, en *JBL* 60 (1941) 150-1; R. SAYDON, *o. c.* 635; J. ZIEGLER, *Ezechiel*, Würzburg 1949, p. 116; W. EICHRODT, *l. c.* 1-3.

<sup>8</sup> SJÖBERG, *l. c.* 56-7; DE FRAINE, *o. c.* 124-5.

<sup>9</sup> Sólo en otro trozo poético (4,13) se usa el término «hombre» en su forma simple: לְבָרָה מִן־אָנוּשָׁא.

De acuerdo con las conclusiones de Sjöberg<sup>10</sup> acerca del material arameo extrabíblico por él analizado, añadiremos únicamente que los documentos publicados más tarde por E. G. Kraeling<sup>11</sup> y Driver<sup>12</sup> y, entre los manuscritos arameos de Qumrán, el Testamento de Leví<sup>13</sup>, los dos Apócrifos arameos<sup>14</sup>, y la Jerusalén Nueva<sup>15</sup>, no hacen sino confirmar el uso de אַנְשׁ. El Génesis Apócrifo, además de las formas אַנְשׁ, אַנְשׁ כּל y los hebraísmos אַנְשׁ, אַנְשׁ בְּנֵי<sup>16</sup>, siempre en sentido genérico, ofrece por primera vez en la literatura extrabíblica<sup>17</sup> el término en cuestión en la forma hebraizante בְּרַ אַנְשׁ<sup>18</sup>. «Multiplicaré tu descendencia como el polvo de la tierra, de modo que *nadie* אַנְשׁ cf. Gen 13,16) podrá contarla». Al sentido colectivo añade el indefinido, corriente más tarde (cf. Dan 3,10; 5,7; 6,8.13). Sin embargo, un único caso no del todo semejante (cf. indefinido כּל), en un texto arrítmico y de cronología, aunque todavía imprecisa, en el mejor de los casos bastante posterior al libro de Daniel, no permite reforzar ninguna de las teorías para explicar el sentido preciso y aislamiento del término daniélico. Basados en los escasos hechos comprobados, diríamos, siguiendo a Dalman<sup>19</sup>, que בְּרַ אַנְשׁ con su significación

<sup>10</sup> L. c. 62-85. 90-105.

<sup>11</sup> *Brooklyn Museum Aramaic New Documents of the fifth century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven 1953; 3:1.19; 4:16.19; 5:9; 8:5.8.

<sup>12</sup> *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1954. Falta aun el simple אַנְשׁ.

<sup>13</sup> 1QLevi 8,2.

<sup>14</sup> 1Q 23 9,3.

<sup>15</sup> 2QJer.N. F. I. 18, editada por M. BAILLET, *Fragments araméens de Qumrán 2. Description de la Jérusalem Nouvelle*, en RB 62 (1955) 223.

<sup>16</sup> 1QIV. 20:16.19.17.18; 21:19; 20,32; 19:15, publicado por N. AVI GAD - Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem, 1956.

<sup>17</sup> Los editores datan el documento entre el s. I a. C. y I p. C. La lengua de la recensión arameica que nos interesa se considera del s. I a. C. Cf. E. Y. KRUTSCHER, *Dating the Language of the Genesis Apocryphon*, en JBL 76 (1957) 292; *The Language of the Genesis Apocryphon: a Preliminary Study*, en *Aspects of Dead Sea Scrolls* (Jerusalem 1958), pp. 1-35; A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, p. 249.

<sup>18</sup> 1QIV 21:23.

<sup>19</sup> O. c. 194; S. Mowinckel opina que siempre tuvo cierto énfasis, o. c. 347. En cambio KAHLE, *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, en *Th. Rund.* 17 (1949) 20.1 llega a la conclusión contraria. אַנְשׁ בְּרַ sería el único ejemplo de lengua vulgar en el estilo elevado de la Biblia. Así se explicaría su ausencia en los documentos oficiales nabateos y palmiranos, pero no en los persas y anteriores (Sjöberg, l. c. 107). Sería además extraño que el único ejemplo de lengua vulgar se introdujera precisamente en un pasaje rítmico. Sjöberg piensa (l. c. 106) —y más o menos lo mismo E. KÖNIG,

genérica de «hombre», tuvo un uso restringido, solemne y poético (Dan), generalizado después en el lenguaje ordinario. Si queda fuera de toda duda la ausencia de todo carácter titular.

La expresión daniélica exacta no es  $\text{בֵּר אֱנוֹשׁ}$  sino  $\text{כְּבֵר אֱנוֹשׁ}$ . Diríase que un afán de exactitud angustia al autor de Dan. Ve venir «como un ser humano». Dan usa repetidamente la particula  $\text{כְּ}$  que, como la correspondiente académica *kima* y la idéntica hebrea, tiene valor general de semejanza y a veces equivale a un adverbio. En Dan presenta a veces este último valor (4,5.16.32 ; 6,1.9 ; 7,15) ; otras introduce una comparación literaria (2,35 cf 2,40 ; 4,32 ; 7,9 ; 10,6) o supone semejanza o identidad reales (4,30 ; 5,11). Una cuarta categoría reúne los textos filológica y textualmente más próximos al nuestro : 'a primera bestia es «como un león» (7,4), la tercera «como un leopardo» (7,6)<sup>20</sup>, y la cuarta tiene ojos «como de hombre» (7,8). En la parte hebrea de Dan se aparece al vidénte un personaje «como una figura de varón»  $\text{כְּמַרְאֵה-בְנֵי אָדָם}$  (8,15), o «semejante a los hijos de los hombres»  $\text{כְּמַרְאֵה בְנֵי אָדָם}$  (10,16), «como figura de hombre»  $\text{כְּמַרְאֵה אָדָם}$  (10,18) Es difícil llegar a una conclusión, «probada científicamente», sobre el valor del  $\text{כְּ}$  en estos casos. Puede ser un elemento *técnico* de las descripciones visionales, consagrado ya por Ezequiel<sup>21</sup> Su frecuente uso en algunas de sus visiones les da cierto tono de misterio (cf. Ez 1,4.5.13-16 ; 8,2 ; 10,1.8 ; 40,2.3), falta con todo aun dentro de la primera visión al describir los animales (1,6-13) y ruedas (1,17-22) y, en absoluto, en la visión de Jerusalén (8), del campo de huesos (37), lo restante de la del c 40 y cc 45-47 Algo semejante ocurre en Dan. No sólo falta en visiones atribuidas por algunos a época y

*Die messianischen Weissagungen des A. T.*, Stuttgart 1900, p. 300 ; PROCKSCH, *Der Menschensohn als Gottessohn*, en *Chris. u. Wiss.* 3 (1927) 429, DENNEFELD, o. c. 687—, que se trata del primer caso de verdadero sentido individual Seria de todas formas una individualidad como la de la cuarta bestia, designada siempre con el nombre genérico aplicado antes a las cuatro (7.11.19 23) Además en Q. y arameo posterior el término se generaliza cada vez más hasta significar «un quidam».

<sup>20</sup> Para la segunda usa  $\text{דְּמִיָּה}$  : «semejante» a un oso, por razón literaria

<sup>21</sup> H GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905, p. 342 ; R. A. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Dn.*, Oxford 1929, p. 213 ; BUZY, *Les Symboles de l'Ancient Testament*, Paris 1929, p. 289 ; MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Dn.*, N. Y. 1927, p. 318 ; VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen-Leipzig 1903, p. 11 ; BAUMGARTNER, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitischen-jüdischen Apokalyptik*, Münster 1923, p. 41 ; LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, p. 505. LINDER, *Commentarius in librum Daniel*, Paris 1939.

autor posteriores (c. 8), sino en las del c. 2 y 5. Aun dentro del mismo cuadro en que aparece el «hijo del hombre», falta al tratar de las cuatro bestias en general (7,3), de la cuarta (7,7 a), del Anciano, trono de llamas, río de fuego (7,9.10 cf. Ez 1,5.13-16.19). Es verdad que tratándose de una obra literaria es casi ridículo argüir con tanto rigorismo. Sin embargo, el texto parece justificar de alguna manera la presencia del פ in 7,4.6. La abundancia de cabezas y alas haría que los animales apareciesen «como un león y como un leopardo». Paralelamente <sup>22</sup> el פִּבְרָא אֱנוֹשׁ tendría rasgos impropios del hombre: sería más bien un ser sobrenatural (Dalman <sup>23</sup>, Charles <sup>24</sup>, Feuillet <sup>25</sup>); hombre, aunque no simple hombre (Tillmann <sup>26</sup>); Cristo aún no encarnado (Calvino <sup>27</sup>), o aun ni siquiera hombre, y mucho menos el «Hijo del Hombre» (Bleibtren <sup>28</sup>). Mas, aun prescindiendo del caso semejante de 7,5, la ausencia de todo detalle obliga a mantener el texto en toda su imprecisión <sup>29</sup>.

Basados en la semejanza de las expresiones en 8,15 y 10,16.18, creen algunos poder llegar a la naturaleza angélica del «hijo del hombre» <sup>30</sup>. No vamos a entrar en las diferencias filológicas <sup>31</sup>, ni en el problema de la unidad de composición del libro de Dan. Aun suponiendo ésta y la convertibilidad de דָּמְיָהוּ (7,5) o דָּמְיָהוּ (3,25) y פ, los textos parecen más bien disuadir la identificación. Supuesta por otros rasgos la presencia del ángel (cf. el nombre de Gabriel en 8,15), la expresión de los cc. 8 y 10 revela su apariencia visionaria; pero en manera alguna la exige por sí sola, v. gr. en Ez 1,26-27. Todas las razones que en los contextos de los cc. 8 y 10 determinan esa identificación faltan en el 7.º. En cambio saltan a la vista las diferencias entre las figuras humanas de estos pasajes. En 8 y 10 son intérpretes de la visión, no *objeto* de ella, necesitado de

<sup>22</sup> MOWINCKEL piensa (o. c. 353) que el פ supone reinterpretación del hijo del hombre para acomodarlo a las bestias.

<sup>23</sup> O. c. 390.

<sup>24</sup> O. c. 94.5.

<sup>25</sup> L. c. 187.

<sup>26</sup> *Der Menschensohn*, en *Bib. Stud.* 12 (1907) 94.5.

<sup>27</sup> *Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia ediderunt* G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae 1889, vol. 51, c. 60.

<sup>28</sup> *Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn*, en *Th. Stud. u. Krit.* 98/9 (1926) 168.

<sup>29</sup> Sobre la alusión a las nubes del cielo, rasgo impropio del hombre, trataremos después.

<sup>30</sup> VOLZ, o. c. 11; GRESSMANN, o. c. 37; STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster 1934, p. 104; KRUSE, l. c. 200.

<sup>31</sup> DALMAN, o. c. 390.



aclaramiento, como en el c. 7<sup>32</sup>. El texto de 3,25 ilumina aún más. Nabucodonosor contempla cuatro hombres (וְגִבְרִיּוֹן), de los cuales el cuarto tiene el aspecto de un dios (דְּמָה לְבֵר-אֱלֹהִיּוֹן). Cree que es un hombre, pero reconoce en él rasgos que le asemejan a los dioses. Nada de eso en 7,13; la figura escueta de un כְּבֹר אֱנָשׁ, como en 7,5. ¿Es un hombre con apariencia extraña o, más bien, un ser sobrenatural en figura humana? A la vaguedad del término בֵּר אֱנָשׁ, concepto genérico de hombre, hay que añadir la propia de la partícula כְּ, sin nada que limite por ahora sus matices dentro del género visional apocalíptico<sup>33</sup>.

## 2. Estructuras y carácter literario

La interpretación del término כְּבֹר אֱנָשׁ en el contexto no puede eludir el problema de la composición del libro de Dan y en particular del c. 7<sup>34</sup>. Se habla de la «forma actual» y de su «prehistoria», cuyos significados no tienen que coincidir necesariamente<sup>35</sup>. Puesto que las esperanzas de acuerdo son aún escasas<sup>36</sup>, si no queremos contentarnos con el significado de la expresión en el texto actual, tenemos que interpretarla a la luz del núcleo más antiguo, generalmente admitido, y desde que se hizo texto bíblico<sup>37</sup>. Los posibles autores sucesivos o redactores del c. 7 han podido ser fieles al significado genuino y al menos son testigos de una tradición anterior al 163, fecha úl-

<sup>32</sup> Así lo reconoce KRUSE, l. c. 202. La oposición del *šar* de Persia (10,20-21 son más bien repeticiones) tiene por objeto impedir la revelación; ni parece se pueda referir a las luchas de los cc. 7 y 8, ni a la potestad judicial y real respecto a los reinos paganos que tendría el hijo del hombre, cf. RINALDI, *Daniele*, Torino 1947, 110-1.

<sup>33</sup> NELIS, o. c. 88.

<sup>34</sup> Véase el resumen de H. H. ROWLEY, *The Unity of the Book of Daniel*, en *HUCA* 23/1 (1950-1) 233-273 (= *The Servant of the Lord and other Essays*, London 1952, 237-268) y la subsiguiente discusión: H. L. GINSBERG, *The Unity of the Book of Dan*, en *VT* 4 (1954) 246-275; H. H. ROWLEY, *The Composition of the Book of Dan. Some comments on Professor Ginsberg's Article*, en *VT* 5 (1955) 272-276; cf. también A. BRUNET, *La date de Daniel*, en *St. Eccl.* 7 (1955) 239-255; KRUSE, l. c.

<sup>35</sup> M. NOTH, *Zur Komposition des Buches Daniel*, en *Th. Stud. u. Krit.* 98/9 (1926) 149; MOWINCKEL, o. c. 350.

<sup>36</sup> ROWLEY, en *HUCA*, l. c. 247; y los recientes arts. de Brunet y Kruse de la n. 34.

<sup>37</sup> El posible significado original en una preexistencia extrabíblica, además de ofrecer gran peligro de subjetivismo, o coincide con el que tuvo al injertarse o transformarse en texto bíblico, o modificado por el primer autor sagrado, pertenece a la prehistoria del sentido bíblico del hijo del hombre.

tima admitida para la redacción definitiva. Concediendo a los más radicales en esta materia la separación de 7b-8,11,19-27<sup>38</sup>, el texto primitivo se reduciría a una sola y recortada visión con su correspondiente interpretación. La visión está dividida en cuatro escenas, alternativamente en prosa y verso: aparición de las cuatro bestias (2-8), del Anciano y su corte (9-10), juicio de las bestias (12, 11b?), aparición del hijo del hombre y concesión del poder (13-14). El Anciano por sus rasgos descriptivos, carácter judicial, su misma colocación literaria, ocupa el centro entre las bestias y la figura humana; después ni se le menciona en la interpretación. La tensión del drama enfrenta, aun literariamente, las bestias y el hijo del hombre<sup>39</sup>. Frente a esta oposición ideológica, literaria y aun filológica indiscutible, reforzada por detalles de expresión y colorido, otras menudencias, debidas más al género literario<sup>40</sup>, no cambian el eje de la escena<sup>41</sup>. En la interpretación no se menciona a la figura humana. La oposición subsiste, sin embargo, entre el grupo de las fieras y su significado, por una parte, y un elemento nuevo: los santos del Altísimo, de cuya interpretación prescindimos por el momento. A partir del v. 19, el libro actual presenta con la misma estructura (visión-interpretación), la misma antítesis, más marcada aún<sup>42</sup>, entre la cuarta bestia —y en particular uno de sus cuernos—, y los santos del Altísimo (19-21 y 23-27)<sup>43</sup>. La

<sup>38</sup> Cf. p. ej. KRUSE, l. c. 135. Con esta hipótesis de trabajo no admitimos la imposibilidad ética y psicológica de que habla el autor, ya superada aun dentro de la exégesis católica (cf. BRUNET, l. c. 252). Hölscher, Haller, Thilo, Scott (cf. ROWLEY, en *HUCA*, l. c. 255), a los que hay que añadir los católicos JUNKER, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, 1932, pp. 29-31; NÖTSCHER, *Daniel*, 1948, p. 37; RINALDI, o. c. 13; CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, Tournai 1955, p. 241.2. Más radical M. NOTH, l. c. 162, supone como últimas adiciones los vv. 9.10.13.14.18.22.26a.27. Pero en este caso con más razón habría que interpretar el hijo del hombre bíblico del v. 13 en función del material pre existente y concomitante al que a juicio del autor se acomoda.

<sup>39</sup> GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929, p. 345; JUNKER, o. c. 31; A. CAQUOT, *Sur les quatre bêtes de Dan 7*, en *Sem.* 5 (1955) 5, n. 3; HEATON, o. c. 182.

<sup>40</sup> WRIGTH, *Daniel and his prophecies*, London 1906, p. 146.

<sup>41</sup> «Nicht auf dem Gegensatz Mensch und Tier, sondern vielmehr auf dem Gegensatz Himmel und Erde ruht der Hauptton» (TILLMAN, l. c. 93.4). Con él parece estar de acuerdo FEUILLET, l. c. 192-3; pero cf. p. 195.

<sup>42</sup> Del Anciano sólo se hace después una rápida alusión, quedando excluidos el cielo y el mar y otros detalles que no tocan de cerca a los contendientes.

<sup>43</sup> Para GROSS, *Weltreich und Gottesvolk. Eine theologische Studie zum Buch Daniel*, en *Ev. Th.* 16 (1956) 244, todo el interés del c. 7 en su estado actual se centra en la cuarta bestia.



parte visional del c. 2<sup>44</sup>, tanto en el sueño como en la explicación, presenta la estatua, cuatro materiales como un todo (31-34 y 44) por un lado, y por el otro la piedra desgajada de la montaña (34-36 y 45).

Al estudiar las visiones de Daniel, podemos prescindir de su carácter real o no<sup>45</sup>, pero no de su forma literaria. Que las bestias, reales o no, son literariamente símbolos no hay duda. A los rasgos descriptivos, se añade la afirmación del autor (v. 17). El caso de בְּרִי אֱנוֹשׁ es al parecer diverso. Ningún elemento fantástico y, sobre todo, falta de aclaración explícita. Es el fuerte de los que niegan su carácter simbólico<sup>46</sup>. Como si en un drama, para representar mejor el papel de rey se hiciera subir al tablado al monarca en persona, usando la figura de Hertlein. Sin embargo, el carácter simbólico de בְּרִי אֱנוֹשׁ está expresado con bastante claridad, a nuestro juicio, pero *literariamente*<sup>47</sup>. Una antítesis expresaba el argumento visional: bestias —pérdida de dominio; hijo del hombre— adquisición de dominio. La interpretación (17-18) añade los elementos nuevos, clave de la misma, a la vez que, concisa en extremo, suprime en cada miembro uno de los elementos ya conocidos; en el primero la pérdida del dominio, en el segundo la figura simbólica del hijo del hombre. El esquema completo sería (lo añadido,

<sup>44</sup> Aun para los partidarios de la múltiple composición y cronología del libro, esté c. es de la misma época o anterior, si no de la misma mano, que la parte primitiva señalada del c. 7 (cf. ROWLEY, l. c. 258; KRUSE, l. c. 156-7).

<sup>45</sup> En realidad, como dice CAMPBELL, *Son of Man (A Theological Word Book of the Bible)*, edited by A. Richardson, 1950, p. 230), no hay nada que sugiera que la figura semejante a un hombre tenga existencia real, fuera de la visión, como tampoco las figuras de las bestias.

<sup>46</sup> «Celui-ci [Le Fils de l'Homme] ...n'apparaît en aucune manière comme une représentation symbolique: c'est seulement un être mystérieux», FEUILLET, l. c. 192. Prescindimos ahora del posible origen literario de esta figura; según algunos provendría de un mito sobre el «hombre primordial» (Urmensch). Cf. GUNKEL, *Schöpfung und chaos in Urzeit und Endzeit*, p. 148 ss.; E. SELIN, *Der alttestamentliche Prophetismus*, pp. 177 ss.; H. SCHEMT, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im A. T.*, pp. 16-19; GRSSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 324; DE MESSIAS, p. 341; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, p. 589 ss.; BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*<sup>3</sup>, p. 262; SJÖBERG, *Der Menschensohn in äthiopischen Henochbuch*, pp. 190-8. Breve exposición del problema en FEUILLET, l. c. 176.

<sup>47</sup> «The Interpretation makes it clear that the one like a son of man is not ere a messianic figure, but that just as the four beasts represent four earthly empires, so he represents the coming empire», ROWLEY, *Darius...*, p. 6; n. 2., cf. también *The Faith...*, p. 194; MOWINCKEL, o. c., p. 350; NOTI, l. c. 249; CAQUOT, l. c. 5; SJÖBERG, *Der verborgene...*, p. 145; y aun KRUS, l. c. 195, pero 199.

subrayado; lo suprimido, entre paréntesis): Las cuatro bestias son *cuatro reyes* (que perderán el dominio) (El hijo del hombre es) *los santos del Altísimo* que adquirirán el imperio. Otro ejemplo de la misma construcción «pregnante» es el anuncio del nuevo pacto en Jeremías 31. Al comparar el antiguo y el nuevo, suprime en el primero su carácter externo, causa de su inobservancia; en el nuevo al revés, bastará mencionar su fuerza interna para que se suponga el cumplimiento: «No como la alianza que pacté con vuestros padres...; que ellos quebrantaron, sino que éste será el pacto que concertaré con Israel..., pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones» (Jer 31,32-33).

De no verificarse en Dan esta relación simbólica, «hijo del hombre»-«santos del Altísimo», quedaría roto el paralelismo, visión-interpretación, y dos de sus miembros inexplicables<sup>48</sup>. El cuadro particular de los vv. 19-27 confirma el simbolismo. Entre la descripción general del sueño (vv. 7-14) y la particular (vv. 19-22) son mínimos los detalles distintos. La única diferencia notable es que lo que en la primera se afirma del «hijo del hombre», en la segunda se aplica a los «santos» (menos la mención de la guerra y derrota parcial del v. 21, ausente en la primera, sobre todo después de separado el v. 8). La interpretación (23-27) no hace sino sustituir los elementos simbólicos: cuarta bestia, diez cuernos, palabras insolentes... Pero al llegar al v. 27, éste es prácticamente una repetición del 22. Es que ya allí los «santos» habían desplazado a la figura del «hijo del hombre», que debía ocupar el otro extremo, separado de la cuarta bestia por la figura del Anciano. Probablemente el autor de estos vv. concedió más importancia a lo simbolizado, si es que no vio en el «hijo del hombre» un símbolo sólo de los «santos triunfantes»<sup>49</sup>. Con el mismo artificio simbólico se narra en e. c. 2 la historia de los imperios, representados por los metales de la estatua y la piedra de la montaña (vv. 37-45), en el c. 4 la enfermedad de Nabucodonosor: árbol y palabras del ángel son simbólicos (vv. 17-24); lo mismo que el carnero, macho cabrío, cuernos, etc., del c. 8.

<sup>48</sup> Por esta razón Tillmann, ceñido a la letra, asocia el «hijo del hombre» al Anciano, ambos demasiado elevados para una explicación (l. c. 2.3). L. DEQUEKER, l. c. p. 370 n. 78, reconoce que esa identificación se puede deducir de la comparación del v. 14 con el 18. Por otra parte, no toca este paralelismo de la estructura literaria y así tiene que recurrir a conjeturas como pérdida la explicación de la imagen del Hijo del hombre, quien queda sin identificar (cf. p. 389). Pero tal pérdida resultaría inexplicable, dado el papel del personaje.

<sup>49</sup> Cf. BROWNLEE, l. c. 15.

### 3. Los santos del Altísimo

Al pretender aplicar el ropaje simbólico a los objetos reales representados, la letra del texto ofrece una primera dificultad. ¿Simbolismo individual o colectivo? De las bestias se dice en el v. 17 que son cuatro *reyes* (מְלָכִין)<sup>50</sup>. En cambio la cuarta se identifica en el v. 23 con un cuarto *reino* (מְלָכוֹ); sentido colectivo confirmado por el v. 24, donde sea lo que fuere de los diez reyes —monarcas o reinos desmembrados— la palabra מְלֻכוֹתָּהּ no parece cuadrar en el contexto a una persona física. El texto, en apariencia ambiguo, de 8,21 sería decisivo: «El macho cabrío es el rey de Grecia (מֶלֶךְ) y el gran cuerno entre sus ojos el primer *monarca*» (הוּא הַמֶּלֶךְ הָרִאשׁוֹן). El *ms. a Pseudo Daniel* de 4 Qumrān al comentar esta misma idea usa la palabra imperio (מְלֻכוֹתָּהּ)<sup>51</sup>. Frente a estos textos, el 2,37 ve en Nabucodonosor la cabeza de oro. Sin duda hay aquí mucho de literario por la supuesta presencia del monarca<sup>52</sup>, y, desde luego, los metales restantes representan imperios, a pesar de la ambigüedad del v. 44. Este usar reyes por reinos es un ejemplo de lo que se ha llamado «corporate personality» «semiteic totality thinking»<sup>53</sup>: el rey representa al pueblo, «todo el pueblo está en él y él es el pueblo»<sup>54</sup>. Así el reino de Omri, muchos años después de la muerte de ese rey<sup>55</sup>, y para el autor del Exodo el ejército perseguidor era el faraón (Ex 14,4.10), y Jacob hablaba a las doce tribus personificadas en los nombres de sus hijos (Gen 49, cf 28,8).

El uso de lo individual por lo colectivo, el monarca por su pueblo, es más obvio que el fenómeno inverso. En realidad sobre el simbolismo colectivo de la figura humana no existe am

<sup>50</sup> Que se trata de cuatro imperios, es opinión general; la discrepancia comienza al identificarlos. Cf. ROWLEY, *Darius...*, pp. 61 ss.; M. J. GRUENTHNER, *The Four Empires of Daniel*, en *CBQ* 8 (1946) 72-82, 201-212. Kruse ve en los animales los ángeles de las naciones (l. c. 198).

<sup>51</sup> *4QpsDan<sup>a</sup>* D.34, publicado por MILIK en *RB* 63 (1956) 411-415.

<sup>52</sup> Cf. GRUENTHNER, l. c. 73.

<sup>53</sup> Para una exposición del concepto de la «corporate personality», cf. J. DE FRAINE, o. c. pp. 17-41, con bibliografía en p. 230, n. 28, y B. J. LE FROIS, *Semiteic totality Thinking*, en *CBQ* 17 (1955) 315-323.

<sup>54</sup> MOWINCKEL, *Psalmenstudien V Segen und Fluch in Israel Kult- und Psalmdichtung*, Kristiania 1924, pp. 36 ss. Exkurs.

<sup>55</sup> P. ROST, *Keilschrifttexte Tiglatpessars III*, Leipzig 1893, Kl I.6. Sobre este tema véase J. DE FRAINE, o. c. 92-112.

bigüedad literaria: el término es «santos del Altísimo» (v. 18)<sup>56</sup>, que en los vv. considerados como secundarios se repite como «santos» (21-22), «santos del Altísimo» (22-25), «pueblo de los santos del Altísimo» (27). Y todavía «pueblo de los santos» (8,24) y «pueblo santo» (12,7). Nunca se aplica tal nombre al monarca o jefe de la comunidad<sup>57</sup>. La identificación con el pueblo de Israel, o una parte del mismo, es natural. Todos los textos citados, y otros relativos a la montaña o ciudad santa (Dan 9,16.20.24.26; 11,28.30.45) están de acuerdo con la tradición bíblica. Israel, en virtud de la elección y pacto, es una *nación santa* גוי קדוש (Ex 91,6), *pueblo santo* עם קדוש (Deut 7,6; cf. 14,2.21; 26,18.19; Num 16,3). Y aunque nunca, fuera de Dan, se aplica al pueblo elegido la expresión «santos del Altísimo», sí la de *santos* (Ps 34,10; Sab 18,9), que Isaias la reservará solemnemente para el resto de Israel: «Entonces lo restante en Sión y lo superviviente en Jerusalén será llamado santo: todo cuanto esté inscrito para la vida en Jerusalén» (Is 4,3)<sup>58</sup>. Recientemente ha renovado y reforzado M. Noth<sup>59</sup> la teoría de Procksch<sup>60</sup>: los «santos del Altísimo» serían seres celestiales. Pero ni el método parece seguro, ni los esfuerzos («lepidissimae tergiversationes»), los llama Kruse) para cambiar la interpretación tradicional y bien fundada, convincentes<sup>61</sup>. La aptitud

<sup>56</sup> Admitimos el v. 18 como original contra STEVENSON, *The Identification of the Four Kingdoms of the Book of Daniel*, en *Transac. of the Glasgow Univ. Or. Soc.* 7 (1936) 7, pues habría que decir más bien que el v. 21 depende del 18, y aun la razón aducida es inválida en 4,30; 7,19; etc.

<sup>57</sup> Absolutamente el plural podría salvarse considerando la sucesión dinástica, explicando a la vez la duración del reino.

<sup>58</sup> Cf. L. CERFAUX, «Las Santos» de Jérusalem, en *Recueil Lucien Cerfaux* II, Gembloux 1954, 389-413.

<sup>59</sup> *Die Heiligen des Höchsten* (Festschrift S. Mowinkel, 1955), en *Gesammelte Studien zum A. T.*, München 1957, 274-290.

<sup>60</sup> *Der Menschensohn als Gottessohn*, en *Christ. u. Wiss.* 3 (1927) 429; *Theologie des A. T.*, Gütersloh 1949, pp. 417-537.

<sup>61</sup> Más ceñido a formas y conceptos gramaticales que a los teológicos, pretende M. Noth con la ayuda del significado bíblico del sustantivo «santos» y del mismo en los documentos de Qumrán, decidir la ambigüedad del término en el c. 7 de Dan. Ya la limitación al c. 7 se obtiene sólo después de suprimir como «insegura» la mención de 8,24 (p. 275, n. 7) que tiene, sin embargo, su correspondiente en 8,10, donde el ejército y estrellas del cielo son los perseguidos (12,3; cf. la identificación de עַמִּים y pueblo de los santos de 8,24 con el 7,27, según BROWNLEE, l. c. 15). El recurso al c. 2 queda cerrado por razones poco convincentes, en último caso aplicables también al c. 4. A la conclusión del significado bíblico llega excluyendo unos textos (Sab 13,9), minimizando otros (Is 7,8), interpretando a su favor algunos o contrarios o neutros (Deut 33,3; Prov 9,10; 30,3). La semejanza de Dan 7,27 con el texto de Qumrán aducido desaparece, si, como es gramaticalmente y en el contexto casi seguro, עַם קְדוֹשִׁים לְתַחֵב בְּמַעַמְדָּם לְתַחֵב בְּנֵי שָׂמַיִם hay que traducir: «con (no pueblo) el ejército

de la figura humana, símbolo del pueblo elegido, gana en contraposición con las fieras, símbolos de reinos paganos. Y de ser verdad la interpretación de algunos autores al Ps 80,18, no sería la primera vez que el «hijo del hombre» representara poéticamente al pueblo de Dios <sup>62</sup>.

El «hijo del hombre» representa al pueblo fiel de los tiempos escatológicos, un reino universal y definitivo (7,14.18 y la repetición del v. 27), lo mismo que la piedra de 2,44. Pero por la mutua relación, rey-pueblo, aludida, por el carácter absoluto de las monarquías orientales y la evolución de las esperanzas mesiánicas, la figura del «hijo del hombre» tenderá en sucesivas interpretaciones a una mayor individualización. Las dos concepciones, colectiva e individual, lejos de contradecirse, se completarán en la historia <sup>63</sup>.

de los santos y para entrar juntamente *con* (no pueblo) la congregación de los hijos del cielo» (1 Q H III 21.22. Así traducen M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, N. Y. 1956, p. 404; H. BARDTKE, *Th. Lit. Z.* 81 (1956) 593; A. DUPONT-SOMMER, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (1 Q H), en Sem 7 (1957) 39. Como confirmación cf. 1 Q H XI 13.14, donde en un texto semejante cae la razón y traducción aducidas: ולהוציב במעמד לפניכה

וְעַם יְדָעִים | לְהַחֲדֹשׁ עִם כּוֹל בְּנֵיהֶּ וְעַם יְדָעִים Cf. también 1 Q H IX 10.11; VI 13; 1 Q Sa II, 5; I. 17. Sería la primera vez, a lo que sabemos, que עַם en la Biblia se refiere a los ángeles, mientras Deut 7,6; 14,2.21; 26,19; Is 62,12 unen las dos palabras refiriéndose a Israel, y ciertamente en Dan עַם es el pueblo elegido en 9,16.19.20.24; 10,14; 11,14.15.32.33; 12,7, además de 8,24. El fin de las visiones no es sino explicar al vidente lo que sucederá al fin de los tiempos a este pueblo (10,14; 12,1.7), cuya suerte tiende a identificarse en los apocalipsis y en Qumrán con la de los ángeles. El paralelismo de 7,25 no exige la identificación pretendida, que además desprecia la historia demasiado transparente en estos versículos. Y aun cuando los vv. 21-22, decisivos en esta materia, a juicio del mismo Noth, fueran secundarios, representarían una interpretación más próxima al texto primitivo de Dan que los textos de Qumrán, y por tanto pesarian más, caso de quedar indeciso el cómputo bíblico. Otra conclusión podríamos sacar: si el c. 7 se debe realmente a muchas manos, al menos por lo que se refiere a los «santos del A.» han interpretado las posteriores fielmente el sentido original del v. 14. Sin tiempo ni espacio para comentar el artículo de Dequeker, con quien coincido hasta en detalles al refutar los argumentos de M. Noth (cf. L. DEQUEKER, *l. c.* p. 391 n. 186), hago notar solamente que para él el segundo redactor del capítulo ha entendido este título de «Santos del Altísimo» del pueblo judío (*l. c.* pp. 390-392).

<sup>62</sup> Defienden el sentido individual entre otros: H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, Tübingen 1934, p. 81; A. VACCARI, *I libri poetici*, Firenze 1949, p. 227; CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Torino-Roma 1955, p. 322, sin estar de acuerdo en la interpretación ulterior por la vaguedad del texto, dato que favorecería la posición colectiva de KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, Cambridge 1951, p. 488; E. PODECHARD, *Le Psautier II*, Lyon 1954, p. 62; se mantienen indecisos CH. A. BRIGGS-E. G. BRIGGS, *A Critical...* Edinburgh 1907, p. 207; R. TOURNAY-R. SCHAWB, *Les Psaumes* (BJ), Paris 1955, p. 315, etc.

<sup>63</sup> Cf. LAGRANGE, *Les prophéties messianiques de Daniel*, en RB 13 (1904) 506; NÖTSCHER, *o. c.* 39; DE FRAINE, *o. c.* 175.

#### 4. Las «nubes del cielo» y «servicio» de los pueblos

La dificultad más seria de la teoría expuesta es la aparición del «hijo del hombre». Tal aparición con o sobre las *nubes del cielo*<sup>64</sup>, es algo propio de Dios (Knabenbauer, Tillmann, Linder, Feuillet, Young, etc.)<sup>65</sup>. Para los escritores sagrados el empleo de las nubes como instrumento de manifestación sensible o de poder, es exclusivo de la divinidad o está en íntima relación con ella. Sin embargo, las nubes juegan un papel literario, sobre el que volveremos, en nuestro texto<sup>66</sup>.

La divinidad del personaje, supuesta por las nubes, sería negada prácticamente, al no ser invitado a sentarse junto al Anciano<sup>67</sup>; ni un autor posterior hubiera representado a Yahweh recibiendo el imperio de otro, en confuso dualismo<sup>68</sup>. Mas la misma expresión de 7,13, por cualquiera de las preposiciones **by** o **ly**, por la forma visible de la figura humana (cf. Ex 20,4-6), difiere esencialmente de las teofanías. En ellas, Yahweh *invisible* desciende en la nube o *en ella se aparece* (יָרָדָה cf. Ex 19,9,

<sup>64</sup> TM con (también *θ'* Mc 14,62; Apc 1,7); *o'* lee ἐπι (Mt 24,30; 26,64; Mc 13,16 D).

<sup>65</sup> «Il est impossible —escribe Feuillet— qu'un auteur, surtout un auteur de basse époque, ait osé se servir de ce cliché stéréotypé pour représenter le triomphe d'un peuple, fût-ce le peuple de Dieu» (l. c. 192). «A mún avis il exagère» comenta COPPENS, l. c. 378, n. 6. La dificultad es la misma para todo el que no tenga que el hijo del hombre es o representa de alguna manera la divinidad.

<sup>66</sup> Las nubes aparecen a) en relación con el pacto (Gen 9,13.14.16; Ex 19,16 24,15.16.18, Deut 4,11, 5,22); b) como manifestación de Yahweh o su gloria (Ex 13,21, 14,19.20.24, 16,10; 33,9.10; 34,5, 40,34.38; Lev 16,2, Num 9,15-22, 10,11.12.34, 11,25; 12,5, 17,7; Deut 31,15; 1 Reg 8,10, 2 Cr 5,14, cf. Deut 1,33, Ps 78,14.23, 99,7; 105,39; Ecli 24,4; Neh 9,12.19; Is 4,5, 2 Mac 2,8, Ez 1,4.28); c) como instrumento de Yahweh o muestra de su poder (Job 22,14; Ps 18,10.12; 104,3; Ecli 24,4; Lam 3,44, Deut 33,26, Jue 5,4; 2 Sam 22,12, 23,4; Job 26,8.9, 36,28, 37,11.15.16.21, 38,37, Ps 68,35; 77,18, 78,23; 135,7; 147,8, Prov 3,20, Is 5,6; 14,14; 19,1, Jer 10,13, 51,16; Ez 30,3.18; 32,7; Joel 2,2; Sof 1,15); d) como fenómeno natural o elemento literario, sin reacción, al menos explícita, con Dios (Job 3,5 7,9; 20,6; 30,15; 35,5, Ps 36,6; 57,11; Prov 25,14; Ecli 11,3.4, 12,2, Is 18,4, 25,5, 44,22; 60,8; Jer 4,13, Ez 8,11, 38,9.16; Os 6,4, 13,3; Ps 68,35; 89,7; Jer 51,9, 1 Reg 18,44.45)

<sup>67</sup> COPPENS, l. c. 378, n. 6. FEUILLET ve implícita la acción de sentarse en el trono en la concesión del imperio y servicio de los pueblos (l. c. 189).

<sup>68</sup> El mismo Emerton que veía correspondencia con el mito cananeo ('El = Anciano, Ba'al = Hijo del Hombre), confiesa que en tiempo de los Macabeos el Anciano no puede ser otro que Yahweh (p. 239). Este es uno de los puntos pendientes en Feuillet, quien parece reconocer a Yahweh en el Anciano (p. 192).



34,5; Num 11,25; 12,5; Lev 16,2; Deut 51,5). En cambio, al llamar el autor sagrado a las nubes carroza de Yahweh o al imaginarlo caminando en las alas de los vientos (cf. Ps 104,1-4 y los textos de la n. 66 d), expresa en lenguaje poético la majestad y el poder de Dios. Isafas, en expresión metafórica semejante a la nuestra, anuncia el origen divino del castigo: «He aquí que Yahweh cabalga sobre una nube y viene a Egipto» (19,1).

Recordemos el carácter literario de la visión. La primera pitelada en el escenario fantástico marca el cielo y el mar: «los cuatro vientos del cielo agitaban el mar» (7,2). A continuación, los animales emergen del océano, mientras la figura humana aparece con las nubes del cielo<sup>69</sup>. La oposición, aunque sin correspondiente en la explicación del ángel, es pretendida dentro del género simbólico del cuadro. Si un oso, león y leopardo pueden salir *visionalmente* del mar, no nos debe extrañar que una figura humana se traslade sobre las nubes del cielo. El mar es, en los restos de las antiguas tradiciones populares conservadas en la Biblia, morada de monstruos, símbolos del antiguo caos o de enemigos de Dios sobre los que un día triunfó Yahweh, único que pone orden y ley a las aguas (cf. Ps 89,10-12; 74,10-13; Job 26,12; 9,13; Is 59,10; 27,1)<sup>70</sup>. Los profetas se servirán de tales monstruos para representar las naciones paganas, enemigas de Yahweh y su pueblo (Is 51,9.10; 30,7; Ez 29,3.6; 32,2-8, etc.) y aplicarán las luchas legendarias al tiempo escatológico<sup>71</sup>. En esta línea<sup>72</sup>, el surgir marino de las fieras que aquí son terrestres y las más conocidas (cf. Os 13,7) —como conocidos son los metales del c. 2—, parece simbolizar el origen antiyahwístico del poder y soberbia de esos imperios rivales del pueblo elegido y del mismo Dios<sup>73</sup>. La aparición de la figura

<sup>69</sup> T. W. MANSON, *The Son of Man in Daniel, Enoch and in the Gospel*, en *The Bull. of the Ryl. Libr. Manch.* 32 (1949) 174, juzga el movimiento de la tierra al cielo.

<sup>70</sup> M. WITZEL, *Der Drachenkämpfer Ninib*, Fulda 1920, cc. 11.12; A. DEIMEL, *der Drachenkämpfer Ninib*, en *Bib* 2 (1921) 461-472; *Der Drachenkämpfer der Babylonier und in der hl. Schrift*, en *Orientalia* 5 (1922) 25-42; DESNOYERS, *Les Psaumes*, Paris 1935, p. 304, n. 1; ZORELL, *Psalterium ex hebraeo latinum*, Romae 1928, p. 159; H. JUNKER, *Untersuchungen...*, p. 31 ss.; G. LAMBERT, *La Création dans la Bible*, en *NRT* 75 ((1953) 363 ss.; O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin 1959, p. 140-159.

<sup>71</sup> DEIMEL, l. c. en *Bib* 2 (1921) 461.

<sup>72</sup> Sobre el origen literario de esta representación y los mitos a que se ha recurrido cf. EMERTON, l. c., CAQUOT, l. c. 9-13, y EISSFELDT, *Einleitung in das A. T.*<sup>2</sup>, 1956, p. 648.

<sup>73</sup> Generalmente se ve en el león, tan corriente en la iconografía de Babilonia, un símbolo de su imperio, cuya soberbia se describe en Dan 3 *passim*; 4,19.22.27.34; 5,23.

humana está colocada en paralelismo simbólico con el origen marino de las fieras. Frente a los poderes antiyahwísticos emergidos del mar revuelto, las nubes, relacionadas en poesía con el poder y origen divinos, son un símbolo apto del origen del pueblo mesiánico y su sobrehumana virtud, representado en la figura de un hombre. De modo semejante, el origen divino del reino mesiánico está representado en aquel desgajarse de la piedrecilla, desde lo alto de la *montaña* (cf. su papel en las teofanías y como expresión de la habitación de Dios en Ex 19,3. 11.12.16.18 ss; 1 Reg 19,8.11 ss; Ps 35,7; 67,17; Is 14,13) *sin que mano alguna la tocase* (Dan 2,34.45; cf. 8,25; Job 34,20; Lam 4,6; Is 44,9; Jer 10,1; Ps 113,12-16) <sup>74</sup>.

Tampoco el *servicio* prestado al «hijo del hombre», le impone, en virtud del significado de פלח, categoría divina. Tal verbo no la supone ni en el arameo bíblico (Esd 7,24, como tampoco los verbos cantar, abrir la puerta, dar!), ni en el extrabíblico (cf. Targum, Gen 29,20.25.30; Ex 20,9; Is 32,17). Pero es cierto que la construcción con ל se reserva en todos los casos prescindiendo de momento de 7,14.27, a la divinidad. Pero no hay que olvidar que el v. 14 está dentro de la escena simbólica de la visión; venerar, servir al hijo del hombre, representante del reino mesiánico, es lo mismo que rendirle vasallaje, prestarle obediencia, exactamente lo que en la aplicación del simbolismo dice el texto en paralelo con פלח: וַיִּשְׁתַּמְעוּן וַיִּפְלְחוּ. La Escritura usa este lenguaje figurado, aun en construcciones reservadas preferente —si bien no exclusivamente— a la divinidad. José narra cómo las espigas de sus hermanos se *postraban ante* la suya (וַיִּשְׁתַּמְעוּן לְאֶלְמֹתַי) y ellos interpretan: «¿Es que vas a reinar sobre nosotros?» (Gen 37,7; cf. v. 9.10). Es interesante la bendición de Isaac. «*servante* (יַעֲבֹדְךָ) los pueblos y ante ti se postren las naciones (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ); sé señor de tus hermanos y hágante reverencia (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ) los hijos de tu madre» (Gen 27,29). El T Onkelos traduce con los verbos וַיִּפְלְחוּ לְךָ, וַיִּשְׁתַּעֲבֹדוּ לְךָ, וַיִּסְבְּדוּ לְךָ. Jacob, padre y representante de Israel (cf. Ex 4,22; Ps 81,14; 85,1; 94,8), recibirá como el «hijo del hombre», símbolo del mismo pueblo en la época mesiánica, el homenaje de todos los pueblos.

JOSÉ RAMÓN SCHEIFLER, S. I

Oña (Burgos), 30-12-1959.

<sup>74</sup> E. F. SIEGMAN, *The Stone hewn from the Mountain (Daniel 2)*, en: *CBO* 18 (1956) 369.