

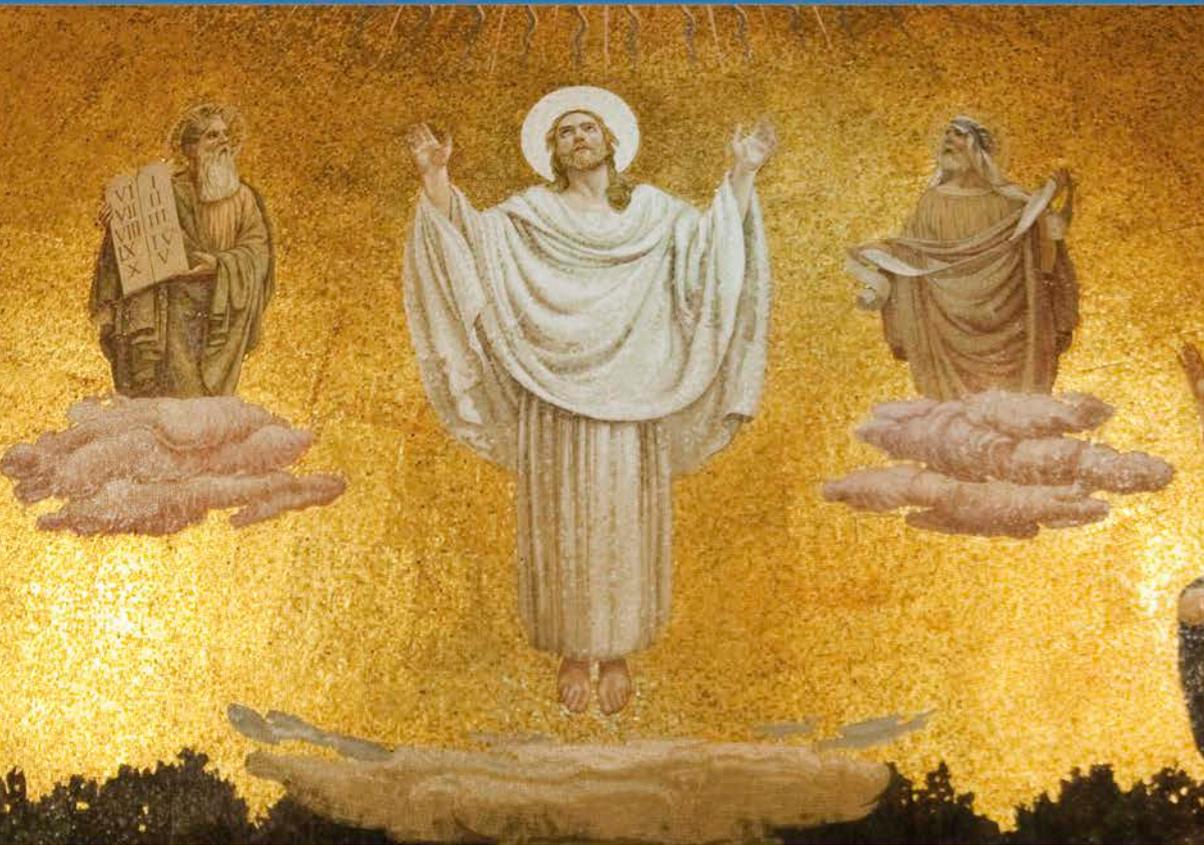


ESTUDIOS BÍBLICOS

Tomás García-Huidobro

Cuando lo humano y lo divino convergen

Encuentro, transfiguración y apofatismo
en el judaísmo y en el cristianismo primitivo



verbo divino

**Cuando lo humano
y lo divino convergen**



ESTUDIOS BÍBLICOS

Tomás García-Huidobro

Cuando lo humano y lo divino convergen

Encuentro, transfiguración y apofatismo
en el judaísmo y en el cristianismo primitivo

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala
Imagen de cubierta: fresco de la basílica de la Transfiguración, en el monte Tabor,
Galilea (Israel).

© Tomás García-Huidobro, 2022

© Editorial Verbo Divino, 2022

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra)

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 1.748-2022

ISBN: 978-84-9073-816-0

ISBN Ebook: 978-84-9073-818-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

Para los amigos de toda la vida,
4D, 1989

Índice

Siglas y abreviaturas	13
Introducción	19
I. La «gloria», el «poder», la «incorruptibilidad» y la «inmortalidad» como algunos de los atributos de Dios	23
Introducción	23
1. El «trono» y el «consejo celestial» como atributos divinos en 1 Re 22,19-23	27
2. La «santidad» y la «gloria» como atributos de Dios en la vocación de Isaías	30
3. La vocación de Ezequiel: el trono y la apariencia humana de la gloria divina	34
4. El trono y la gloria de Dios en el <i>Libro de los vigilantes</i>	37
5. El «rostro» de Dios en 2 <i>Enoc</i>	39
6. Las categorías neoplatónicas para referirse al Dios trascendente en el judaísmo filónico y el cristianismo temprano ...	40
II. Definiendo el ámbito humano. La «vida» y la «muerte»	45
Introducción	45
1. La teología de la Alianza: la «vida» y la «muerte» en su acepción material	46
2. Teología de la Alianza: la «vida» y la «muerte» en su acepción existencial	56

3. La resurrección y el don radical de la vida	59
4. Más allá de la «vida» como don: la existencia del «alma» (ψυχη) o la «mente» (νοῦς)	64
Conclusiones a los capítulos primero y segundo	69
III. Los vasos comunicantes entre la esfera humana y la divina en el judaísmo del segundo templo: el santuario y las fiestas	71
Introducción	71
1. El cosmos como la casa y templo de Dios	72
2. El Jardín del Edén y el templo como lugares donde se mez- clan lo humano y lo divino	75
a. El Jardín del Edén como el lugar por excelencia donde lo divino y lo humano se encuentran	76
b. El templo de Jerusalén como representación simbólica del Jardín del Edén	81
c. El templo como lugar donde la Santidad de Dios des- cansa como en el Jardín del Edén	84
3. La pureza como condición para elevarse a la presencia de Dios en el templo	89
a. La pureza ritual como primera condición para estar en presencia de Dios en el templo	91
b. La pureza moral como segunda condición para estar en presencia de Dios en el templo	93
4. Las fiestas judías como tiempo sagrado del encuentro entre lo divino y lo humano	95
IV. Los vasos comunicantes entre la esfera humana y la divina en el cristianismo primitivo: Jesús como el nuevo Adán, el templo y las fiestas	105
Introducción	105
1. La presencia de Jesús en la creación	106
2. Jesús como el segundo Adán	110
a. Jesús como segundo Adán en las cartas paulinas	110
b. Jesús como Adán en los relatos sinópticos del bautismo	118
3. Jesús como el templo	124
a. Jesús como el nuevo templo en las cartas paulinas	124
b. Jesús como el nuevo templo en el cuarto evangelio	127
4. La eucaristía como participación con Jesús	129

Conclusiones a los capítulos tercero y cuarto	133
V. Cuando el ámbito humano «invade» el divino: transfiguración adámica de Moisés, Enoc y Jesús en el templo celestial y la ascensión a los cielos en el pensamiento neoplatónico	137
Introducción	137
1. El ejemplo de Moisés	138
a. Moisés asciende a los cielos	138
b. La transfiguración de Moisés	141
c. El carácter adámico de la transfiguración de Moisés	146
2. El ejemplo de Enoc	149
a. Enoc asciende a los cielos donde es transfigurado	149
b. El carácter adámico de la transfiguración de Enoc	152
3. El ejemplo de Jesús	155
a. La ascensión de Jesús a los cielos	155
b. La transformación de Jesús en los cielos	158
c. La transformación adámica de Cristo	164
4. Ascensión y transfiguración en un contexto neoplatónico	165
a. Plotino asciende a los cielos	166
b. Dionisio el Areopagita	170
VI. Cuando el ámbito divino «invade» el humano: la encarnación y la <i>kenosis</i>	175
Introducción	175
1. La «unicidad» de Dios en el judaísmo y el cristianismo del cambio de era	175
2. La necesidad de un intermediario divino	177
3. Cristo como el intermediario divino	178
4. El vaciamiento de las cualidades divinas en Cristo: <i>kenosis</i> ..	181
5. Jesús desciende victorioso a los infiernos	188
6. <i>Kenosis</i> en Dionisio el Areopagita	192
7. <i>El Himno de la Perla</i> como <i>kenosis</i> en un contexto gnóstico y maniqueo	195
Conclusiones a los capítulos quinto y sexto	201
VII. Metafísica apocalíptica: las esquivas cualidades divinas	203
Introducción	203

1. Cuando Dios está más allá de sus cualidades y atributos	205
2. Los atributos divinos presentes en intermediarios celestiales y héroes veterotestamentarios	209
3. La relatividad de las propiedades divinas	215
4. Cualidades divinas atribuidas a sus adversarios	221
5. Neoplatonismo cristiano y la distinción entre la esencia y las emanaciones	227
VIII. Antropología apocalíptica: las cualidades divinas del hombre como expresión del don de Dios	233
Introducción	233
1. Las propiedades adámicas como reflejo de los atributos divinos	234
2. Las cualidades del creyente como reflejo de los atributos de Cristo	240
3. Interpretaciones radicales a las dos naturalezas de Cristo	244
4. Sobre las dos naturalezas de Cristo: cristología ortodoxa y antropología en equilibrio	249
Conclusiones a los capítulos séptimo y octavo	253
Conclusiones generales a la obra	259
Bibliografía	263

Siglas y abreviaturas

Libros

TNAC	<i>The New American Commentary</i>
TNTC	<i>Tyndale New Testament Commentaries</i>
TOTC	<i>Tyndale Old Testament Commentaries</i>
WBC	<i>World Biblical Commentary</i>

Revistas

<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
-------------	--------------------------

Antiguo Testamento

Am	Amós
1 Cr	1 Crónicas
2 Cr	2 Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo

Ez	Ezequiel
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Is	Isaías
Jdt	Judit
Job	Job
Jl	Joel
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Jue	Jueces
Lv	Levítico
1 Mac	1 Macabeos
2 Mac	2 Macabeos
Mal	Malaquías
Miq	Miqueas
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
Prov	Proverbios
1 Re	1 Reyes
2 Re	2 Reyes
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
1 Sm	1 Samuel
2 Sm	2 Samuel
Zac	Zacarías

Nuevo Testamento

Ap	Apocalipsis
Col	Colosenses
1 Cor	1 Corintios
2 Cor	2 Corintios
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Gal	Gálatas

Hch	Hechos
Heb	Hebreos
Jn	Juan
1 Jn	1 Juan
Jds	Judas
Lc	Lucas
Mc	Marcos
Mt	Mateo
1 Pe	1 Pedro
2 Pe	2 Pedro
Rom	Romanos
1 Tes	1 Tesalonicenses
1 Tim	1 Timoteo

Apócrifos del Antiguo Testamento

<i>ApAb</i>	<i>Apocalipsis de Abrahán</i>
<i>ApAd</i>	<i>Apocalipsis de Adán</i>
<i>ApBar</i>	<i>Apocalipsis eslavo de Baruc</i>
<i>ApSed</i>	<i>Apocalipsis de Sedrac</i>
<i>ApSof</i>	<i>Apocalipsis de Sofonías</i>
<i>AsIs</i>	<i>Ascensión de Isaías</i>
<i>2 Bar</i>	<i>2 Baruc</i>
<i>CrJerah</i>	<i>Crónicas de Jerahmeel</i>
<i>1 En</i>	<i>1 Enoc</i>
<i>2 En</i>	<i>2 Enoc</i>
<i>4 Esd</i>	<i>4 Esdras</i>
<i>EscJac</i>	<i>Escalera de Jacob</i>
<i>Jub</i>	<i>Jubileos</i>
<i>4 Mac</i>	<i>4 Macabeos</i>
<i>OdSal</i>	<i>Odas de Salomón</i>
<i>VidAd</i>	<i>La vida de Adán y Eva</i>
<i>TestDan</i>	<i>Testamento de Dan</i>
<i>TestIsa</i>	<i>Testamento de Isaac</i>

Manuscritos del mar Muerto

1QH	Cueva 1. Himnos
-----	-----------------

1QS	Cueva 1. Regla de la Comunidad
4QDt	Cueva 4. Deuteronomio
4QDibHam	Cueva 4. Palabras de las luminarias
4Q400-405	Cueva 4. Cánticos del sacrificio sabático
11QM 13	Cueva 11. Texto de Melquisedec

Literatura rabínica

<i>DtR</i>	<i>Deuteronomio Rabbah</i>
<i>ExR</i>	<i>Éxodo Rabbah</i>
<i>GnR</i>	<i>Génesis Rabbah</i>
<i>LvR</i>	<i>Levítico Rabbah</i>
<i>PRE</i>	<i>Pirqué de Rabbí Eliézer</i>
<i>PRK</i>	<i>Pesiqta Rabi Kahana</i>
<i>Tan</i>	<i>Midrás Tanjuma</i>

Tratados de la Misná (y Talmudes)

<i>Ber</i>	<i>Berakot</i>
<i>Hag</i>	<i>Haguigá</i>
<i>Kil</i>	<i>Kilayim</i>
<i>San</i>	<i>Sanedrín</i>
<i>Sot</i>	<i>Sotá</i>
<i>Suk</i>	<i>Sukká</i>

Targumes

<i>PsJon</i>	<i>Pseudo Jonatán</i>
<i>TgN</i>	<i>Neófiti</i>
<i>TgOnq</i>	<i>Onquelos</i>

Obras de Flavio Josefo

<i>Ant.</i>	<i>Antigüedades de los judíos</i>
<i>Apion.</i>	<i>Contra Apionem</i>
<i>Gue.</i>	<i>Guerra de los judíos</i>

Pseudo-Filón

<i>AntBib</i>	<i>Antigüedades bíblicas</i>
---------------	------------------------------

Apócrifos del Nuevo Testamento

<i>CuevTesr</i>	<i>Cueva de los tesoros</i>
<i>EvBar</i>	<i>Evangelio de Bartolomé</i>

Padres de la Iglesia

<i>Adv. Haer.</i>	<i>Contra las herejías, Ireneo de Lyon</i>
<i>C. Ar.</i>	<i>Contra los Arrianos, Atanasio de Alejandría</i>
<i>CH</i>	<i>Jerarquía celestial, Dionisio el Areopagita</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confesiones, San Agustín</i>
<i>Com. Rom.</i>	<i>Comentario sobre Romanos, Orígenes</i>
<i>DN</i>	<i>Sobre los nombres de Dios, Dionisio el Areopagita</i>
<i>Ep.</i>	<i>Cartas, Dionisio el Areopagita</i>
<i>MT</i>	<i>Sobre la Teología Mística, Dionisio el Areopagita</i>
<i>Or. Cat.</i>	<i>Oratio catechetica magna, Gregorio de Nisa</i>
<i>Paed.</i>	<i>Paedagogus, Clemente de Alejandría</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protrepticus, Clemente de Alejandría</i>
<i>Res.</i>	<i>De resurrectione mortuorum, Tertuliano</i>
<i>Strom.</i>	<i>Stromateis, Clemente de Alejandría</i>

Literatura gnóstica

<i>ApJn</i>	<i>Apócrifo de Juan</i>
<i>1ApSant</i>	<i>Primer Apocalipsis de Santiago</i>
<i>2ApSant</i>	<i>Segundo Apocalipsis de Santiago</i>
<i>EntTom</i>	<i>Entrenamiento de Tomás el atleta</i>
<i>EvMar</i>	<i>Evangelio de María</i>
<i>EvVer</i>	<i>Evangelio de la Verdad</i>

Introducción

En las *Confesiones* de san Agustín leemos: «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (I, 1,1). Esta sentencia, tan llena de evocaciones, refleja hasta qué punto lo divino y lo humano, siendo tan distintos, se atraen hasta el punto de configurar una especie de unidad. El uno no puede entenderse sin el otro. Ahora bien, desde el punto de vista humano, este anhelo por lo divino no se resuelve fácilmente. En la literatura rabínica encontramos la siguiente historia que refleja esta dinámica:

¿A qué puede compararse el siguiente asunto? A uno que dijo: «Yo quiero contemplar la gloria del rey». Ellos le dijeron «Id a la ciudad y lo verás». Él entró en la ciudad y vio una cortina con piedras preciosas y perlas extendidas en la entrada. Él no pudo quitarle los ojos de encima hasta que se desplomó. Ellos le dijeron, «si tú no eres capaz de quitarle los ojos a la cortina con piedras preciosas y perlas extendidas en la entrada hasta el colapso, ¿cuánto más hubiese sucedido si hubieses entrado en la ciudad y visto la gloria del rey?». Así es dicho, «Nadie como Dios, mi Cariño, que cabalga por el cielo» (*Sifre Dt* 355).

Dios está más allá de cualquier cosa que podamos imaginar. El hombre desea contemplarlo, pero no es capaz de hacerlo. Ni siquiera depende de él. Y es que ambos pertenecen a dos ámbitos muy distintos. Y sin embargo, también existe este espacio en común, en nuestra parábola de la ciudad, donde lo divino y lo humano se encuentran. Ahora bien, ¿qué hubiese sucedido si el hombre de nuestra historia hubiese traspasado la cortina? ¿Hubiese sido capaz de describir a Dios? ¿Cómo lo hubiese descrito? Y más aún, ¿qué hu-

biese sucedido con él de entrar en la cortina? Si ya se había desplomado de solo contemplarla, ¿hubiese sido capaz de sobrevivir delante de Dios? Y de sobrevivir, ¿hubiese sido el mismo? ¿O se habría transfigurado en otro ser? Y todo esto hablando del hombre, porque, y desde la perspectiva divina, ¿qué sucedería si Dios decidiese traspasar la cortina en la otra dirección para encontrar al hombre? ¿No significaría esto una radical disminución de sus cualidades divinas? ¿Cómo podríamos definir este movimiento de Dios al hombre? ¿Dejaría, acaso, de ser Dios, al menos en lo referente a la omnipotencia donde habita? En definitiva, y desde la perspectiva de estos movimientos, ¿qué es el hombre? ¿Qué es Dios?

El objetivo de la presente obra es abordar el ámbito divino y humano, definirlos, estudiar cómo interactúan y aproximarse a las consecuencias apofáticas de esta reflexión. Las fuentes que usaremos serán la literatura judía y cristiana, canónica y apócrifa, y algunas referencias tanto a la literatura cristiana medio- y neoplatónica como a la gnóstica. Todas datables entre los siglos II a.C. y III d.C. La estructura de la presente obra se divide en ocho capítulos y cuatro conclusiones. Los dos primeros capítulos abordan la dimensión divina y humana. Por la dimensión divina entiendo una serie de características que se le predicen a Dios tanto en la literatura apocalíptica como en la literatura judeocristiana con influencias medio- y neoplatónicas. La «gloria», el «poder», el «trono», el «Uno», la «Bondad» son algunos de estos ejemplos. Por la dimensión humana entiendo particularmente la «vida» y la «muerte» en el contexto de la teología de la Alianza. También se estudiará brevemente la idea del «alma» y la «mente». Las conclusiones a estos dos capítulos adoptarán una mirada global que distinguirá claramente dos ámbitos distintos, el divino y el humano.

A pesar de que las dimensiones divina y humana difieren de manera radical, esto no impide que se puedan encontrar. La revelación judeocristiana versa precisamente sobre ello. El capítulo tercero abordará algunos ejemplos del espacio y el tiempo sagrado que posibilitan el encuentro entre Dios y el hombre en el judaísmo. El capítulo cuarto hará lo mismo, pero en relación con el cristianismo. La amplitud del tema nos obligará a ser selectivos. Con todo, las conclusiones a estos capítulos aportarán una perspectiva de encuentro entre Dios y el ser humano, la transformación del segundo, y todo esto sin negar la identidad propia de cada uno.

La confluencia entre Dios y el hombre se produce no solo en un marco normado en un espacio y tiempo sagrados en la tierra. Existen en el judaísmo y el cristianismo momentos extraordinarios de encuentro entre lo divino y lo humano. El capítulo cinco estudiará algunos ejemplos de ascensiones celestes cuando «lo humano invade lo divino». Será importante analizar la transfiguración del vidente en el momento que asume cualidades divinas. El capítulo sexto hará lo mismo, pero en sentido inverso, «cuando lo divino

invade lo humano». Llamaremos la atención sobre la relatividad de las cualidades divinas a partir de la *kenosis*, la «encarnación» y las «procesiones». Las conclusiones nos permitirán apreciar las implicancias antropológicas de tal encuentro: la transfiguración del hombre que asume su verdadera identidad.

A partir de aquí nos focalizaremos en las consecuencias de lo estudiado hasta el momento desde el punto de vista del apofatismo. El capítulo séptimo lo hará desde una perspectiva divina; y el capítulo octavo desde una antropológica. ¿Se puede definir la esencia divina? ¿O mejor asumir un respetuoso silencio ante el misterio? ¿Qué podemos decir, a su vez, de la identidad del hombre? ¿Podemos acotar su riqueza, complejidad o contradicciones? Las conclusiones de estos dos capítulos serán seguidas por las de la obra en general.

Sin más, comencemos este camino que nos llevará a plantearnos preguntas fundamentales, muchas de las cuales no tienen respuesta.

I

La «gloria», el «poder», la «incorruptibilidad» y la «inmortalidad» como algunos de los atributos de Dios

Introducción

La influencia de nuestra cultura grecorromana nos hace pensar en conceptos como «transcendencia», «inmortalidad», «infinitud» o «eternidad», cuando hacemos mención al «ámbito divino». ¿No son acaso todos estos atributos de la divinidad? En efecto, todas estas respuestas serían correctas para nosotros, aunque un tanto extrañas para un hombre de Judea en torno al cabio de era. Un texto que nos ayudaría a entender qué es lo que pensaría este judío cuando divagaba sobre el «ámbito divino» es la vocación de Moisés (Ex 3,1-12). El relato nos cuenta que Moisés, siendo el pastor del rebaño de su suegro Jetro, lo deja atrás para acercarse a la montaña de Dios (אַלְהֵי־הָרַֿ הֹרֵֿב אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵֿל), llamada Horeb. Entonces el Ángel del Señor (מַלְאַךְ יְהוָה) se le apareció en una llama de fuego que no se consumía en medio de una zarza (Ex 3,2). Admirado ante tal fenómeno, Moisés se acercó, momento en el cual Dios (אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵֿל) lo llama con su nombre dos veces: «Moisés, Moisés» (מֹשֶׁה מֹשֶׁה). La respuesta del patriarca está motivada por una profunda fe: «Heme aquí» (הֵנֵנִי) (Ex 3,3-4). Sin embargo, de inmediato, Dios le advierte a Moisés que no se siga acercando a la zarza, puesto que el lugar donde se encontraba era santo (אַדְמַת־קֹדֶֿשׁ). Más aún, Dios le pide que se saque las sandalias de sus pies en signo de reconocimiento de tal santidad (Ex 3,5). Entonces, la divinidad se identifica de la siguiente manera: «Yo soy el Dios

de tus padres (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם): el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». La reacción de Moisés es interesante. De inmediato se cubre el rostro porque tuvo miedo de mirar a la divinidad (Ex 3,5-6). Entonces viene el momento de la comisión o mandato de Dios: este ha visto la aflicción de su pueblo y envía a Moisés para que lo saque de Egipto (Ex 3,7-10). Como es normal en este tipo de relatos, Moisés replica con una objeción: «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?» (Ex 3,11); frente a la cual Dios le promete que estará a su lado y le da como señal que cuando hayan salido de Egipto, él y el pueblo lo adorarán en este mismo monte (Ex 3,12).

Desde el punto de vista del género literario, este texto contiene todas las características propias del tipo de relatos de vocación: la persona se encuentra en una situación cotidiana cuando un acontecimiento sobrenatural irrumpe en su vida. Dios se presenta y le encomienda una tarea extraordinaria ante la cual el protagonista presenta sus objeciones, todo lo cual subraya el hecho de que es la divinidad quien actuará a través de esta. Finalmente, Dios enfatiza su envío a través de promesas excepcionales que neutralizarán la natural incapacidad del personaje. Para nosotros, sin embargo, resulta más interesante constatar otro tipo de características en este texto. En Ex 3,2 se dice que el «Ángel del Señor» (מַלְאָךְ יְהוָה) se aparece a Moisés en la zarza ardiendo, mientras que en Ex 3,4-12 es Dios (אֱלֹהִים) o Yavé (יהוה) mismo quien habla desde este lugar. ¿Es Dios o el Ángel del Señor quien se aparece a Moisés? La manera más evidente de interpretar este texto es señalar que el redactor final se refiere a Dios, ya sea como «מַלְאָךְ יְהוָה» o como «אֱלֹהִים - יְהוָה». ¿Cómo explicar esta forma dual de hablar de Dios? Aunque este no es el lugar para analizar con cuidado la figura del «Ángel del Señor», digamos que esta aparece de diferentes maneras de acuerdo con los contextos en cuestión. Así, en textos como Ex 23,20-23 el «Ángel del Señor» aparece como un personaje independiente de Dios pero que comparte muchas de las características que definen a la divinidad: lleva a Israel a la tierra prometida, puede perdonar pecados, anuncia mandamientos que han de ser obedecidos, lleva el nombre de Dios en él¹. Otros textos como

¹ Este tipo de texto (junto con Gn 16,7-14 y Jue 13,2-22) dará origen a una sofisticada especulación que derivará en la idea de los «dos poderes en el cielo», esto es, que junto a Dios existe un ser celestial que sirve de intercesor entre la divinidad y la creación. Este podría ser el Logos o la Sabiduría; algún héroe veterotestamentario transfigurado en los cielos como Enoc, Jacob, o Moisés; o algún ángel prominente como Miguel o Yahael. En Ex 23,20-23, Dios le dice a Moisés:

«He aquí, yo envío un ángel (מַלְאָךְ) delante de ti, para que te guarde en el camino y te lleve al lugar que yo he preparado. Guarda tu conducta delante de él y escucha su voz. No le resistas, porque él no perdonará vuestra rebelión, pues mi nombre está en él (שְׁמִי בְקִרְבּוֹ). [...] Porque mi ángel (מַלְאָךְ) irá delante de ti y te llevará a la tierra de los amorreos, heveos, ferezeos, cananeos, heveos y jebuseos, y yo los destruiré».

Gn 31,11-13 (o bien, Gn 22,11-19; Jue 2,1-4; 6,11-23.36) hablan indistintamente del «Ángel del Señor» y de Dios:

Entonces el Ángel del Señor (מַלְאָכֵי הַיְהוָה) me dijo en sueños: «Jacob». Yo dije: «Heme aquí» (הֵנֵנִי). Y Él dijo: «Por favor, alza tus ojos y mira cómo todos los machos que cubren a las ovejas son listados, pintados y jaspeados; [...] Yo soy el Dios de Betel (אֱלֹהֵי בֵּית-אֵל), donde tú ungiste la piedra y me hiciste un voto. Levántate, sal de esta tierra y vuelve a la tierra de tu nacimiento».

Nuestro texto (Ex 3,1-12) va en esta misma línea interpretativa de identificar el «Ángel del Señor» con Dios. Ahora bien, ¿por qué el redactor final opta por hablar indistintamente de ambos? Con independencia de la historia de la redacción del texto en cuestión, es interesante mencionar la sugerencia de D. K. Stuart², quien dice que el uso del «Ángel del Señor» responde a la necesidad de proteger la santidad y poder de Dios. Lo que sucede es que la divinidad es de una naturaleza tan trascendente que no puede verse limitada a espacio alguno. Dios es más grande que cualquier manifestación visible del mismo. De este modo, cuando Él se revela en nuestro mundo transitorio lo hace a través de una representación como puede ser la del «Ángel del Señor». En otras palabras, en Ex 3,1-12 la presencia de Dios y del «Ángel del Señor» implican la absoluta trascendencia e inmanencia de la divinidad cuando se aparece a Moisés.

Sea Dios (trascendencia) o el «Ángel del Señor» (inmanencia) que se revele a Moisés, lo hace a través de una llama de fuego que no se consumía en medio de una zarza (בְּלֶבֶת-אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסִּבְוָה) (Ex 3,2). La palabra hebrea para «zarza» es סִבְוָה, que fonéticamente se acerca a סִינַי (Sinaí), lo que puede explicar el por qué Dios, al modo de un fuego, elige arder en este arbusto. Después de todo, será en el Sinaí donde la teofanía divina será la decisiva al establecer la Alianza con Israel. Como sea, el fuego no es una imagen extraordinaria para hablar de Dios. Este se presenta visiblemente como fuego en varios textos del AT: en la Alianza establecida con Abrahán (Gn 15,17); liderando al pueblo de Israel por el desierto (Ex 13,21); en el Sinaí cuando encuentra a Israel y le da su Torá (Ex 19,18); en el Sinaí, de nuevo, cuando visita a Elías (1 Re 19,6); en las visiones de Ez (1; 8) o Dn (7.9); en Dt 4,24 o Sal 50,3³. El Dios, inmanente y trascendente, se manifiesta a través de una voz en medio de un fuego que no consume la zarza. Pero lo importante es que este fuego exige una distancia física con Moisés. Este quisiera aproximarse, pero no puede. El motivo más obvio es que el fuego es de una naturaleza tal que impide acercársele. Quien lo intente resultará irremediabilmente

² D. K. Stuart, *Exodus* (TNAC 2; Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2006), 112-113.

³ *Ibíd.*

quemado. Pero esto es una metáfora de una realidad mucho más reveladora. Dios le advierte a Moisés: «No te acerques aquí. Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar donde tú estás tierra santa es (אַדְמַת־קֹדֶשׁ הוּא)» (Ex 3,5). La incapacidad de acercarse al fuego habla de la santidad del lugar de la teofanía. De nuevo, el paralelo con el episodio del Sinaí es importante. En efecto, en Ex 19,9-25, una vez que Dios le ha dado las indicaciones a Moisés en lo concerniente a la purificación del pueblo, le advierte: «Señala límites al monte y santifícalo» (הַגִּבֹּל אֶת־הַהָר וְקִדְשָׁתוֹ) (Ex 19,23). Tanto Moisés en Ex 3,5 como el pueblo de Israel en Ex 19,23 comprenden que la Santidad de Dios exige que el hombre tome distancia de ella. Las realidades humana y divina son demasiado distintas. Una, relacionada con el Absoluto; la otra, con lo relativo. Lo absoluto, por definición, no admite lo relativo cerca. Por esto «Moisés cubrió su cara (וַיִּסְתֵּר מִשָּׁה פָּנָיו), porque tuvo miedo de mirar a Dios (כִּי יֵרָא מִהַבַּיִט אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיִם)» (Ex 3,6). Este motivo se repite en el AT. Así tenemos, por ejemplo, que en Gn 32,31 Jacob llamó al lugar donde se enfrentó a Dios, Peniel, «Porque vi a Dios cara a cara y salí con vida». O consideremos Jue 13,22 donde leemos que Manoá dijo a su mujer: «¡Ciertamente moriremos, porque hemos visto a Dios!». Un ejemplo, entre muchos, de la literatura apócrifa es el *1 Enoc* (*1 En*) que narra que cuando Enoc ascendió a lo más alto de los cielos, donde se encuentra la «gran gloria», cuyo vestido era más brillante que el sol y más blanco que la nieve (*1 En* 14,20), ningún ángel ni ser carnal podía mirarla a la cara (*1 En* 14,21)⁴.

Tenemos, por lo tanto, a Yavé que se manifiesta de manera trascendente (Dios) e immanente (Ángel del Señor) a través del fuego que no consume la zarza y que, desde allí, envía a Moisés a liberar al pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. Moisés reconoce la distancia que existe entre la divinidad y el hombre, y no solo no se acerca al fuego, sino que se descalza. Y es que la Santidad de Dios marca una distancia tan inabarcable que el hombre teme por su vida cuando contempla la divinidad. Ahora bien, es cierto, al mismo tiempo, que en este texto la divinidad se identifica como el «Dios de tus padres (אֱלֹהֵי אֲבוֹתֶיךָ): el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3,6). Esto significa que el mismo Dios trascendente se compromete en la historia de un pueblo concreto como Israel⁵. Sin embargo, las

⁴ *1 Enoc* es una obra apócrifa compuesta de cinco libros escritos en distintas épocas: el *Libro de los vigilantes* (caps. 1–36); el *Libro de las similitudes* o *Parábolas de Enoc* (caps. 37–71); el *Libro astronómico* (caps. 72–82); el *Libro de los sueños* (caps. 83–90); y la *Carta de Enoc* (caps. 91–107). Todos estos tienen como protagonista a Enoc, un personaje antediluviano mencionado en Gn 5,18.21-24.

⁵ Y es que Dios puede ser cercano, creando al hombre con sus manos y a su propia imagen (Gn 1,27; 2,7); un Dios que ama a su pueblo como un marido ama a su mujer (Ez 16,8-14; Jr 31,31-33; Is 54,5; Os 2,7; etc.); o que se relaciona con Israel al modo de un Padre (Ex 4,22; Dt 32,6; Os 11,1; Jr 3,19; etc.).

imágenes trascendentes, y esto es especialmente cierto en la temprana mística apocalíptica, subrayan la enorme distancia entre su divinidad y la efímera condición humana. De manera única, Dios se presenta en el AT y en la literatura apócrifa a través de una serie de imágenes que nos hablan de su trascendencia e inmutabilidad. Se trata de atributos divinos como el de la «gloria», el «poder», la «santidad», y el «rostro», que se refieren a un ámbito donde lo de Dios se entiende como lo definitivamente «Otro». El entorno de lo divino queda, de alguna manera, separado de manera definitiva con el humano. En el presente capítulo estudiaremos estas cualidades que definen a Dios en textos que ponen de relieve su carácter trascendente. Comenzaremos con el texto de 1 Re 22,19-23, donde aparecen palabras claves como «trono» o «ejército celestial»; luego continuaremos con Is 6,1-6 donde, además, aparecen elementos como los «vestidos» de Dios y los serafines sobre el trono. Es interesante que se mencionen en este texto dos atributos divinos como la «santidad» y la «gloria». Después seguiremos con la vocación de Ezequiel, donde encontraremos otros atributos divinos como su «rostro» o los querubines portando su trono, además de la sorprendente apariencia humana de la gloria divina. Luego veremos cómo en la literatura apocalíptica cercana al cambio de era se describen de manera superlativa atributos como el «trono» o la «gloria» en el *Libro de los vigilantes* y el «rostro» en el caso del 2 *Enoc*.

En el capítulo I del libro se introducen atributos presentes en las narrativas y simbologías escriturales que representan (de diversa manera y acentuando matices variados) la distancia y disimilitud fundamental entre el ámbito divino y el humano. Esta diferencia se entiende como la afirmación del carácter Poderoso y Glorioso de la divinidad. Además de las fuentes bíblicas, esta trascendencia divina adoptará categorías neoplatónicas tanto en el judaísmo (Filón de Alejandría) como en el cristianismo primitivo de carácter ortodoxo (Clemente de Alejandría, Dionisio el Areopagita) o gnóstico (Apócrifo de Juan). Por la extensión de la materia, nos remitiremos a estudiar textos concretos que nos ayudarán a entender el fenómeno de la trascendencia divina.

1. El «trono» y el «consejo celestial» como atributos divinos en 1 Re 22,19-23

Cuando hablamos de Dios, especialmente a partir de la mística visionaria de carácter apocalíptico, este se presenta de una manera sublime, tanto que acentúa la «nada» del hombre. En la siguiente sección estudiaremos tres ejemplos. Comencemos con el primero que está tomado de 1 Re 22,19-23, donde el profeta Miqueas, al modo de Is 6,1 o Ap 4,2, ascenderá a lo más alto de los cielos. El trasfondo histórico de este texto es muy iluminador. El

rey de Judá, Josafat, ha hecho una alianza con el rey de Israel, Ajab, a través de la cual ha consentido en reconquistar Ramot de Gaad de las manos del rey de Aram. Los planes son arriesgados, lo que convence al rey Josafat de la necesidad de consultar a los profetas de Yavé antes de iniciar la incursión militar. Ajab no puede negarse a esta exigencia de Josafat por lo cual le envía 400 de sus profetas que proclaman a una voz que la acción militar que está planificando será un éxito. ¿Se trata, sin embargo, de la voz de verdaderos profetas? ¿O no será más bien falsos profetas que obedecen las órdenes del rey Ajab que está decidido a atacar al rey de Aram? En el corazón de nuestro texto, por lo tanto, se encuentra la disputa entre los verdaderos y falsos profetas. ¿Cómo es posible que Dios permita que los últimos hablen en su nombre? ¿Cómo saber las verdaderas intenciones de Dios? En este contexto se acude al único profeta que ha mostrado libertad para hablar delante de los reyes: Miqueas. Este hablará con honestidad delante del rey Josafat, sin importarle la presencia de Ajab, acerca de sus visiones:

Dijo Miqueas: «Escucha la palabra de Yavé: He visto a Yavé sentado en un trono (עַל־כְּסֵאֵי) y todo el ejército de los cielos (וְכָל־צְבָאֵי הַשָּׁמַיִם) estaba a su lado, a derecha e izquierda». Preguntó Yavé: «¿Quién engañará a Ajab para que suba y caiga en Ramot de Galaad?». Y el uno decía una cosa y el otro otra. Se adelantó el Espíritu, se puso ante Yavé y dijo: «Yo le engañaré». Yavé le preguntó: «¿De qué modo?». Respondió: «Iré y me haré espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas». Yavé dijo: «Tú conseguirás engañarlo. Vete y hazlo así». Ahora, pues, Yavé ha puesto espíritu de mentira en la boca de todos estos profetas tuyos, pues Yavé ha predicho el mal contra ti.

La contemplación de la realidad divina provee de respuesta a Miqueas: ha visto a Dios sentado en un trono al medio del consejo celestial y deliberando con ellos la manera de engañar a Ajab. De este modo Yavé decide enviar a uno de sus espíritus para que diga mentiras a través de falsos profetas y así poder confundir a Ajab. ¿Quién es este espíritu que engaña a los profetas de Ajab? No hay evidencia para equiparar este espíritu con Satanás, el opositor de la voluntad de Dios y el padre de todas las mentiras. En nuestro caso se trataría más bien de un espíritu que habla a través de la boca de quienes se oponen a la verdad o guardan sus propios intereses (Jr 14,14; 23,16.26; Ez 13,2-3.17).

Lo que nos interesa subrayar de este texto es la descripción de Yavé como quien ejerce su autoridad sentado en un trono a la cabeza de una corte celestial compuesta de otros dioses o hijos del Altísimo. Dos son los elementos que definen a Dios en este texto: el «trono» (כְּסֵאֵי) y el «consejo celestial» o «hueste celestial» (וְכָל־צְבָאֵי הַשָּׁמַיִם) que le acompaña y le aconseja. Respecto al «trono», este se puede definir en términos generales como una silla ocupada por alguien que posee un gran honor (Gn 41,40; 1 Sm 1,9;

Neh 3,7; Sal 122,5; Jr 1,15). Así, por ejemplo, sabemos que el trono del rey Salomón era grandioso: «El rey también hizo un gran trono (כִּסֵּא־יָשָׁן) de marfil y lo recubrió de oro refinado. El trono tenía seis gradas, y la parte alta del respaldo era redonda. A ambos lados del asiento tenía soportes para los brazos, y junto a los brazos había dos leones de pie» (1 Re 10,18-19). El trono es símbolo de autoridad, gobierno y poder. Es por esto por lo que acceder a un lugar cercano al trono, como puede ser un asiento a la derecha (1 Re 2,19; Est 3,1), es un gran privilegio. Este símbolo se extrapola para describir el poder de Dios, quien se sienta sobre un trono sobre la creación: «¿Quién como Yavé nuestro Dios!, el que está sobre un trono en lo alto y se humilla para mirar el cielo y la tierra» (Sal 113,5-6). En algunos textos los cielos son el trono de Dios: Sal 2,4; 123,1; Is 40,22. Otros textos describen los cielos como el trono divino y la tierra como la posadera donde descansan sus pies: Sal 103,19; Is 66,1; Ez 1,26. Para Isaías el templo será el trono de Yavé (Is 6,1)⁶, mientras que para Jeremías lo será la ciudad de Jerusalén (Jr 3,17).

Con respecto al «consejo celestial» o «hueste celestial» (כְּלֵל-צָבָא הַשָּׁמַיִם) que acompaña y aconseja a Dios en 1 Re 22,19-23 podemos decir que esta refuerza la misma idea de la realeza divina. Varios ejemplos enfatizan esta idea, así, los ángeles (incluido Satán) se presentan delante de Yavé para contribuir o deliberar sobre los planes de Dios: «Aconteció cierto día que vinieron los hijos de Dios para presentarse ante Yavé y entre ellos vino también Satanás» (Job 1,6) (Gn 1,26; Job 2,1). La existencia de un «consejo celestial», más que poner en cuestión la autoridad y el poder de Dios, lo enaltece porque todos estos seres celestiales le obedecen y adoran. «Los cielos celebrarán, oh Dios, tus maravillas; y tu fidelidad, en la congregación de los santos (בְּקִהְלֵ קְדֹשִׁים). Porque, ¿quién en las nubes se comparará con Yavé? ¿Quién será semejante a Yavé entre los hijos de Dios (בְּבָנַי אֱלִים)? Dios es temible en la gran asamblea de los santos (בְּסוּד־קְדֹשִׁים); formidable sobre todos cuantos están a su alrededor» (Sal 89,5-8). El que Dios presida sobre el «consejo celestial» está en estrecha relación con su potestad real y judicial: «Dios está de pie en la asamblea divina; en medio de los dioses ejerce el juicio [...] ¡Levántate, oh Dios; juzga la tierra, porque tú poseerás todas las naciones!» (Sal 82,1.8)⁷. En 1 Re 22,19-23 el «consejo celestial» bien puede ser interpretado como los miembros del ejército de Dios. Y es que

⁶ N. T. Parker, «Throne», en *The Lexham Bible Dictionary*, ed. por J. D. Barry, D. Bomar, D. R. Brown, R. Klippenstein, D. Mangum, C. Sinclair Wolcott y W. Widder (Bellingham: WA Lexham Press, 2016).

⁷ J. Laing, «Heavenly Council», en *Holman Illustrated Bible Dictionary*, ed. Por C. Brand, C. Draper, A. England, S. Bond, E. R. Clendenen, y T. C. Butler (Nashville: Holman Bible Publishers, 2003), 352.

la expresión hebrea «צָבָא הַשָּׁמַיִם» también se usa para hablar de una «hueste», «milicia» o «tropa» de carácter celestial. Sin embargo, sea un consejo de carácter militar o deliberativo, lo que nos interesa subrayar de este texto es la descripción de Yavé que se sienta en un trono a la cabeza de una corte celestial compuesta por otros dioses o hijos del Altísimo que ejercen su autoridad.

La descripción de los atributos de Dios en 1 Re 22,19-23, sea el «trono» o el «consejo celestial» nos hablan de Dios como un rey que concentra todo el poder sobre la creación. Poder para reinar y juzgar. Esta imagen superlativa de Dios se irá reforzando en los siguientes ejemplos de la literatura canónica y apócrifa. Continuemos estudiando la imagen de Dios en Is 6 donde, además del «trono» y el «consejo celestial», se hablará de los «vestidos» de Yavé, de los «serafines» sobre el trono y de los atributos divinos de la «santidad» y de la «gloria».

2. La «santidad» y la «gloria» como atributos de Dios en la vocación de Isaías

El segundo ejemplo está tomado del relato vocacional de Isaías (Is 6) ocurrida en Judea el mismo año de la muerte del rey Uzías. Aunque la fecha se discute, los especialistas hablan del 738 o 740 a.C. Siguiendo el mismo género literario que la vocación de Moisés, la de Isaías también ocurre cuando este contempla y recibe una misión de la divinidad: recriminar al pueblo por negarse escuchar las advertencias de Dios y la exhortación ante un inminente castigo (Is 6,9-13). La visión acontece en el templo de Jerusalén (הַהֵיכָל) (Is 6,1) donde el profeta contempla a Yavé (אֱת־אֲדֹנָי) sentado en un trono sublime (יָשָׁב עַל־כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא) (Is 6,1). Como ya sabemos, el trono es un atributo divino que habla de su realeza y justicia. En otras partes de Isaías, la descripción es magnífica: su trono (כִּסֵּא) es alto (רָם) (Is 52,13) y excelso (וְנִשָּׂא) (Is 57,15). Al final del texto (Is 6,5) se relaciona al «Rey» como «Yavé de los ejércitos» (יְהוָה צְבָאוֹת), la misma etimología de la expresión que encontramos en 1 Re 22,19 (וְכָל־צָבָא הַשָּׁמַיִם). Pero hay más que el trono o el ejército celestial como atributos divinos en la visión de Isaías.

En primer lugar, el hecho de que «el borde de sus vestiduras (וְשׂוּלְיָו) [de Dios] llenaba el templo» (Is 6,1). La expresión וְשׂוּלְיָו es utilizada en Ex 28,33.34; 39,24.25.26 para referirse a las partes inferiores de las vestiduras del sumo sacerdote que se encontraban todas bordadas de granadas de material azul, púrpura y carmesí e intercaladas de campanillas. Los vestidos de Dios, entonces, coinciden con los del sumo sacerdote. Dios se presenta como un rey, al estar sentado en su trono alto y elevado, y como sumo sacerdote con la orla de sus vestidos llenando todo el espacio. Como se comprenderá, si los bordes del vestido sumo sacerdotal de Yavé cubrían el atrio interior del

templo, entonces su figura era de dimensiones gigantescas. Lo mismo se puede decir del humo que llenaba el templo (Is 6,5) símbolo de la plenitud desbordante de la presencia divina: «el templo se llenó de humo» (Is 6,4). Esta imagen tan grandiosa de Dios es expresada bellamente por el mismo profeta en Is 66,1-2:

Así ha dicho Yavé: «El cielo es mi trono, y la tierra es el estrado de mis pies. ¿Dónde está esa casa que me edificaréis? ¿Dónde está ese lugar para mi reposo? Mi mano hizo todas estas cosas; es así como todas estas cosas llegaron a existir, dice Yavé. Pero a este miraré con aprobación: al que es humilde y contrito de espíritu, y que tiembla ante mi palabra».

En segundo lugar, Isaías contempla por encima de la enorme figura de Yavé otros seres llamados serafines (שֵׁרָפִים) (Is 6,2)⁸. De acuerdo con Is 14,29 y 30,6 שֵׁרָפִים se trataría de una serpiente voladora, las cuales, según la visión del profeta, tenían seis alas: dos cubrían sus rostros; dos, sus pies, y con dos volaban (Is 6,2). En el 1 En 20,7 se habla de los serafines como δράκονες o serpientes. En la obra gnóstica *Sobre el origen del mundo* se hablará de «serpientes como ángeles llamados serafines». De acuerdo con J. J. M. Roberts⁹ el origen de estas criaturas se encontraría en la mitología egipcia donde, por ejemplo, en la tumba de Tutankamón, las encontramos detrás del trono en una postura alerta, con las alas extendidas, preparadas para atacar al mal que pudiese afectar al faraón. Lo paradójico, sin embargo, es que, en el caso de Isaías, los serafines no tienen que proteger a Yavé de ningún mal, por el contrario, son ellos mismos los que se protegen, cubriendo sus rostros con sus alas, de la gloria que emana de la divinidad. El papel que juegan los serafines para Isaías es exaltar la majestad de Yavé a viva voz: «¡Santo, santo, santo es Jehová de los ejércitos! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!» (Is 6,3). En este versículo se concentran otros dos atributos fundamentales de Dios: la santidad y la gloria.

La «santidad» es un atributo fundamental de Yavé. Esta implica la trascendencia de Dios en relación con toda la creación. Yavé es «Otro», distinto a la creación y, al mismo tiempo, ejerce su soberanía y poder sobre ella¹⁰. La palabra «קָדוֹשׁ» implica «resplandor», el «Dios inaccesible» (1 Tim 6,16; Sal 104,2) o la «separación», todas cualidades que definen a la naturaleza

⁸ Los «serafines» (שֵׁרָפִים) no son los únicos servidores de Dios en la sala del trono. De acuerdo con otras versiones, como Gn 3,24, encontramos a los «querubines» (כְּרֻבִים); a los «mensajeros» (מַלְאָכִים) en 1 Re 22,20; a los «espíritus» (רוּחִים) en 1 Re 22,21; a los «hijos de Dios» (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) en Job 1,6 donde se identifica a uno de ellos como «el adversario» (הַשָּׂטָן). J. D. W. Watts, *Isaiah 1–33* (WBC 24; Nashville: Thomas Nelson, 2005), 10.

⁹ J. J. M. Roberts, *First Isaiah* (Mineápolis: Fortress Press, 2015), 95.

¹⁰ W. A. Elwell y B. J. Beitzel, «Holiness», en *Baker encyclopedia of the Bible*, Vol. 1 (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), 984.

engloba las distintas características de la naturaleza divina cuando se revela a Israel como son su poder (Sal 29,1-3), su justicia (Sal 115,1), su transcendencia (Ez 1,28), su resplandor (Is 59,19; 60,1), su honor, y su majestad (Sal 24,8.10; 102,15)¹⁴. En segundo lugar, la «gloria», como manifestación sensible de Dios, puede adquirir distintas formas físicas, como la nube, el resplandor luminoso, el humo o el fuego (Ex 16,7-10.27-34). Así, la «gloria» puede descansar visiblemente sobre el monte Sinaí (Ex 24,16; Dt 5,24); o puede llenar el tabernáculo (Ex 40,34) o el templo (2 Cr 7,1). Por último, para J. M. Berquist, כְּבוֹד es la manifestación de Dios como liberador o salvador (Ex 16,10; Nm 14,10.20-22; Sal 84,11; Is 40,5; 42,8; 48,11; 60,1-2).

Para J. B. Caird¹⁵, por otra parte, la «gloria» se vincula con el «honor»: análogicamente como en Jr 14,21; 17,12; Mal 1,6; o en términos generales como en 1 Cr 16,24; Sal 19,1; 72,19; 104,31; Is 6,3; 42,8; 43,6-7. Las criaturas exaltan el honor de Dios por cuanto tiene una estrecha relación con Su «santidad» y «justicia». La «gloria» es, además, un título divino: «Dios es la gloria de Su pueblo Israel» (1 Sm 4,21-22; Jr 2,11; Sal 3,1-3; 106,19-22). Por último, es la presencia física de Dios o de su actividad, ya sea en forma de luz, fuego o de la nube (Ex 33,18-22; Lv 9,6; 10,3; Ez 1,27).

Todas estas cualidades confluyen con el asombroso reconocimiento del vidente: «mis ojos han visto al Rey (הַמֶּלֶךְ), el Señor de los ejércitos (יְהוָה צְבָאוֹת)» (Is 6,5). Esta es la primera de las referencias a Yavé como Rey en Isaías: 24,23; 32,1; 33,17; 41,21; 44,6 y 52,7¹⁶. Con todo esto, podemos decir que la grandeza de la «gloria» de Dios, en medio de otros atributos, es bien expresada en el Sal 97:

¡Yavé reina! ¡Regocíjese la tierra! ¡Alégrese las muchas costas! Nube y oscuridad hay alrededor de él; la justicia y el derecho son el fundamento de su trono. El fuego avanza delante de él y abrasa a sus enemigos en derredor. Sus relámpagos alumbran el mundo; la tierra mira y se estremece. Delante de Yavé los montes se derriten como cera, delante del Señor de toda la tierra. Los cielos anuncian su justicia, y todos los pueblos ven su gloria (וְרָאוּ כְּלֵי־הַעֲמִים כְּבוֹדֶךָ). Avergüéncense todos los que sirven a imágenes de talla, los que se glorían en los ídolos. ¡Todos los dioses póstranse ante él! (Sal 97,1-7).

Lo mismo que Moisés delante de la zarza ardiendo, cuando cubrió su cara (כִּי יָרָא מִהַבִּיט אֶל־יְהוָה לֵאמֹר), porque tuvo miedo de mirar a Dios (וַיִּסְתֵּר מִלְּפָנָיו)

¹⁴ G. R. Lanier, «Glory», en *Lexham Theological Wordbook*, ed. por D. Mangum, D. R. Brown, R. Klippenstein y R. Hurst (Bellingham: Lexham Press, 2014).

¹⁵ J. B. Caird, *The New Testament Conception of Doxa (Glory)* (Oxford: University of Oxford Press, 1944), 74-76.

¹⁶ Watts, *Isaiah 1-33*, Vol. 24, 106.

(Ex 3,6), así Isaías teme por su vida exclamando: «¡Ay de mí! (אֵי־יָיִם)» Porque estoy perdido (כִּי־יָדָנְתִּי־מֵיָיִם), pues soy hombre de labios inmundos y en medio de un pueblo de labios inmundos habito, porque han visto mis ojos al Rey, el Señor de los ejércitos» (Is 6,5). Como ya lo hemos dicho más arriba, la reacción de Isaías implica la enorme distancia entre lo humano, en este caso caracterizado por la impureza, y la Santidad de Dios. La impureza no puede coexistir con la pureza. De hecho, el verbo «דָּמָה», de acuerdo con su forma verbal y contexto, puede significar «perecer», «ser destruido», «ser devastado», «matar», «corromper» y «silenciar». Así como lo relativo y lo absoluto no pueden estar uno a canto del otro, al ser términos excluyentes, así también Isaías teme por su vida al haber contemplado al Rey de los Ejércitos.

Tenemos, por tanto, que una lectura atenta de la vocación de Isaías nos refleja una imagen impresionante de la divinidad. Además del «trono» y el «consejo divino» (autoridad real), Dios ilustra su poder a través de sus «vestidos» (sumos sacerdotales) y de los «serafines» apostados sobre el trono. En este texto, además, se mencionan en relación con Dios dos de sus atributos más importantes: la «santidad» y la «gloria». Así, y en términos generales, varios conceptos convergen en la visión de Isaías: el «poder» de Dios es sublime y no tiene rival; la «santidad» y la «gloria» de la divinidad son excelsos; toda la tierra está llena de esa gloria que emana de la divinidad. A continuación, seguiremos profundizando en la realidad divina a través del relato de la vocación de Ezequiel. En este volverán a aparecer ideas de Isaías tan relevantes como el «trono» y los «vestidos», junto a elementos que no hemos estudiado como son el «rostro» o «presencia» de Dios, los querubines, y la «gloria» divina bajo apariencia humana.

3. La vocación de Ezequiel: el trono y la apariencia humana de la gloria divina

Nuestro tercer ejemplo del ámbito de lo divino arranca de la visión que tiene el profeta Ezequiel en el canal de Quebar cuando «los cielos se abrieron» (Ez 1,1) y pudo contemplar las realidades celestiales: «El año treinta, el día quinto del cuarto mes, encontrándome entre los desterrados, a orillas del río Quebar, se abrió el cielo (וַתִּפְתָּח הַשָּׁמַיִם), y contemplé visiones divinas (מַרְאֵי אֱלֹהִים)». Estas visiones son parte del relato vocacional del profeta y anteceden al envío que le hace Yavé. En efecto, Dios, a través de Ezequiel acusará al pueblo de Israel de quebrantar la Alianza por medio de la idolatría y la injusticia social; y le advertirá que el próximo castigo será aún más severo que el primero, esto es, que los babilónicos regresarán a Jerusalén y que la destrucción de esta sería inminente (Ez 1-3). Lo que nos interesa a nosotros, sin embargo, es destacar algunos elementos de las visiones que describen los atributos divinos.

El primer elemento que llama nuestra atención es el «metal incandescente» o «ámbar resplandeciente» (לְהִשָּׁמֵר) en el medio del fuego ardiente y de la nube, en Ez 1,4: «Yo miré: un viento huracanado venía del norte. Vi una gran nube: En medio de ella un fuego ardiente irradiaba luz, y el centro era como de metal incandescente». De acuerdo con Greenberg¹⁷, el color y el resplandor brillante de este metal incandescente puede representar el rostro de la divinidad al modo del *elmeshu* de la mitología acadia que resplandece como rayos. El «rostro» o «presencia» (פָּנֵה) de Dios es uno de los atributos divinos que expresan su existencia. El rostro de Yavé es una bendición para su pueblo: «Yavé haga resplandecer su rostro sobre ti (יָאֵר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ), y tenga de ti misericordia» (Nm 6,25). A través de su «rostro» o «presencia» Yavé condujo a Israel fuera de Egipto y lo llevo a Canaán: «Mi presencia (פָּנֵי) irá contigo, y te daré descanso» (Ex 33,14). Estar alejado de Dios implica estar fuera de su rostro o presencia (פָּנֵי), siendo errante y fugitivo en la tierra (Gn 4,14). Lo mismo sucede cuando es Dios quien esconde su «rostro» (Dt 31,17.18; 32,20). Al mismo tiempo se afirma una y otra vez que el hombre no puede ver el «rostro» de Yavé y vivir (Ex 33,20; Dt 5,24; Jue 6,22; 13,22)¹⁸. Es posible que el «metal incandescente» o «ámbar resplandeciente» (לְהִשָּׁמֵר) de Ez 1,4 haga referencia al rostro de Dios, que se presenta de una manera esplendorosa al mismo tiempo que temible.

Lo segundo que llama la atención de la visión de Ezequiel es la impresionante descripción que el profeta hace del «trono» de Dios. Esto está estrechamente relacionado con la visión de cuatro criaturas (*hayyot*) (חַיִּוֹת) descritas, cada una con pies rectos; las plantas de los pies como de becerro que centelleaban a manera de bronce bruñido; cuatro alas, dos extendidas y dos cubriendo sus cuerpos. Sus cuerpos y sus manos eran humanas, pero de sus rostros solo uno lo era; los otros eran, uno de un león, uno de un búfalo y el último de un águila. Estos rostros en cada uno de los *hayyot* bien pueden representar los cuatro reinos de la creación: la humanidad, las criaturas salvajes, los animales domésticos, y las aves¹⁹. En este sentido, el trono de Dios descansa sobre toda la creación representada por estas criaturas (חַיִּוֹת). Más

¹⁷ D. L. Thompson, «Ezekiel», en *Cornerstone Biblical Commentary: Ezekiel & Daniel*, ed. por P. W. Comfort (Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2010), 44.

¹⁸ T. Rees, «God», en *The International Standard Bible Encyclopedia* (5 vols.), ed. por J. Orr, J. L. Nuelsen, E. Y. Mullins y M. O. Evans (Chicago: The Howard-Severance Company, 1915), 1253.

¹⁹ En *ExR* 23,13 leemos: «Se crearon cuatro clases de orgullosos seres en el mundo: el más eximio de todos: el hombre; de entre las aves: el águila; de entre los animales domésticos: el buey; de entre los animales salvajes: el león; y todos ellos están estacionados debajo del carro del Santo». *Ibíd.*, 46.

tarde Ezequiel las identificará con los querubines (10,1.4-5.7-9.11.16-22)²⁰. La relación entre los querubines y el «trono» de Dios es estrecha. De acuerdo con J. J. M. Roberts²¹ el trono se relaciona con los querubines (כְּרֻבִים) en textos como 1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; 2 Re 19,15; Is 37,16; Sal 80,2; 99,1 donde Yavé aparece sentado sobre estos. Así por ejemplo en 1 Re 6,22-29 se nos dice que Salomón construyó en el medio del santuario interior dos querubines de madera de olivo, cada uno de 10 codos de alto, cada ala de los querubines medía 5 codos y extendidas medían 10 codos, lo que coincidía con el ancho de la sala; las otras dos alas que daban al centro se tocaban una con la otra. En otras palabras, los querubines cubrían toda el ancho y alto de la sala. En 1 Cr 28,18 se añade que los querubines cubrían el arca de la alianza que serviría como asiento o base del trono de Yavé. De nuevo, entonces, se repite la misma imagen. Dios se sienta en su «trono» o sobre sus querubines dándole un esplendor inigualable a este. Además de los querubines, y siguiendo el análisis de P. Schäfer²², este magnífico trono tiene cuatro ruedas, todas las cuales se mueven en perfecta armonía, una dentro de la otra en la misma dirección. Cuatro criaturas (חַיִּוֹת) y cuatro ruedas son indicativas de los cuatro puntos cardinales. El movimiento perfecto de estos cuatro *hayyot* y ruedas implica que Ezequiel fue testigo del armónico movimiento celestial que ocurre en las alturas y que está oculto a la vista humana. Y en todo este espectáculo deslumbrante, el «trono» refleja el poder de Dios que cubre y controla el cosmos y los cielos. Un trono que tiene la semejanza de piedras de zafiro (כֶּסֶף) (Ez 1,26) y sobre el cual se sienta una figura divina de apariencia humana (כְּמִרְאֵה אָדָם) (Ez 1,26). Este último elemento es particularmente relevante y es el tercer elemento en el que nos detendremos en la visión de Ez 1.

En efecto, el profeta contempla, sentado sobre el «trono», a la figura divina similar a un hombre. El uso de «דְּמִיָּוִת» («semejante» o «similar» a la apariencia humana) subraya la distancia entre las realidades contempladas por Ezequiel y las verdaderas esencias de estas. En otras palabras, la figura divina está más allá de cualquier «apariencia» humana. En este sentido, Ezequiel como Moisés (Ex 33,20.23), no contempla directamente a Dios o a su rostro.

²⁰ Escribiendo sobre las חַיִּוֹת Ezequiel dice: «Ante mi vista, los querubines abrieron sus alas para elevarse desde la tierra, y salieron acompañados por las ruedas; se detuvieron a la entrada de la puerta oriental del Templo de Yavé, con la Gloria del Dios de Israel que descansaba sobre ellos. Eran los mismos seres que había visto debajo del Dios de Israel junto al río Quebar, y reconocí que eran querubines. Cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas, y se veían como manos debajo de sus alas. Sus caras, eran tales como las había visto junto al río Quebar. Y se desplazaban según la dirección de sus caras» (Ez 10,19-20).

²¹ Roberts, *First Isaiah*, 92-94.

²² P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 34-52.

Es interesante, además, notar que desde lo más alto a lo más bajo esta figura irradia diversos grados de esplendor (Ez 1,27). Es posible que esta gradación en el resplandor se deba a los vestidos que portaría esta figura de «apariciencia» humana. Así, la parte superior brillaría menos porque se entiende cubierta por algún manto. Esta visión de apariencia humana con todo su esplendor, nos dice Ezequiel, es la de la semejanza de la «gloria» de Dios (כְּבוֹד־יְהוָה) (Ez 1,28), esto es la de la manifestación sensible de la divinidad²³. De nuevo, la imagen de Dios bajo apariencia humana se asocia con su «gloria» y su «trono», en un contexto claro de «poder» sobre la creación. No obviemos tampoco la «luminosidad» de los vestidos de la imagen gloriosa de Dios al modo humano.

A continuación, estudiaremos brevemente dos aspectos centrales de la visión de Enoc en el apócrifo el *Libro de los vigilantes*: el «trono» y la «gloria». Es interesante constatar cómo a través de la literatura apocalíptica cercana al cambio de era estas descripciones se van haciendo más dramáticas, acentuando la distancia con los hombres.

4. El trono y la gloria de Dios en el *Libro de los vigilantes*

Además de 1 Re 22, Is 6 o Ez 1, el *Libro de los vigilantes*, uno de los cinco libros que constituye en apócrifo el *1 Enoc*, también nos proporciona una descripción muy interesante de la «gloria» y del «trono» de Dios. Los mitos en relación con la figura de Enoc nacen del texto del Gn 6,1-4:

Quando los hombres empezaron a multiplicarse sobre la tierra y les nacieron hijas. Los hijos de Dios se dieron cuenta de que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron por esposas aquellas que les gustaron. Entonces dijo Yavé: «No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne. Que su vida no pase los ciento veinte años». En ese entonces había gigantes sobre la tierra, y también los hubo después, cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y tuvieron hijos de ellas. Estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos.

El *Libro de los vigilantes* interpretó este texto como la expresión de la rebelión de los hombres y algunos ángeles contra Dios. A través de dos tradiciones, este apócrifo explica la naturaleza de esta subversión. La primera tiene como líder al ángel Semyasa quien, con sus seguidores, desciende de los cielos para tener relaciones sexuales con mujeres, dando origen a su progenie que se identificará con los gigantes (1 En 6,1-7,6). La segunda tradición tiene como protagonista al ángel Azazel quien, con sus secuaces, descienden a la tierra y les enseñan a los hombres conocimientos prohibidos como la fabri-

²³ *Ibíd.*, 34-52.

cación de espadas, cuchillos, escudos, cómo embellecerse, cómo hacer pociones, etc. (1 En 8,1-4). Por lo tanto, los «hijos de Dios» (בְּנֵי-הַמַּלְאָכִים) de Gn 6,2 son ángeles rebeldes liderados por Semyasa, de acuerdo con una tradición, o por Azazel, de acuerdo con la otra, que, leyendo el texto como una unidad, no solo tienen relaciones sexuales con las mujeres, sino que transmiten un conocimiento a todas luces dañino para la humanidad. La consecuencia de esta rebelión, que no es sino la manifestación explícita de la transgresión entre los límites del ámbito humano y divino, es el castigo de Dios a través del diluvio con toda su muerte y devastación (1 En 10,1-3). Más aún, Dios castigará a Azazel atándolo y lanzándolo a las tinieblas en el desierto de Dudael donde permanecerá cubierto de rocas y sin ver la luz hasta el día del juicio final (1 En 10,4-8). En medio de estos castigos, los vigilantes (o ángeles rebeldes) llamaron a Enoc y le «rogaron que les escribiese un memorial de súplica para que obtuviesen perdón y que [Enoc] lo llevase ante el Señor del cielo, pues ellos ya no podían hablar (con Él) ni alzar sus ojos al cielo, avergonzados a causa de la culpa por la que habían sido condenados» (1 En 13,4-5). Así, en el *Libro de los vigilantes*, Enoc asciende por el templo celestial para poder interceder ante Dios, en el Santo de los santos, por los ángeles rebeldes. En este viaje celestial el protagonista va descubriendo el esplendor de las estancias divinas que desembocan en el Santo de los santos, el edificio más magnífico en brillantez, gloria y majestad en el templo celestial (1 En 14,15-16). Este palacio está todo hecho de llamaradas de fuego (1 En 14,15) y en la parte superior resuenan truenos y relámpagos (1 En 14,15). Lo que nos interesa, sin embargo, es detenernos en la impresionante descripción que se hace del «trono» de Dios, la que, además, tiene muchas coincidencias con los textos estudiados hasta ahora.

Comencemos diciendo que el «trono» de Dios es descrito como un sitial elevado (Is 6; Ez 1; 10; Dn 7), hecho como de cristal, cuyo contorno es como un sol brillante y en el cual hay un coro como de querubines (1 En 14,18). De él emanan ríos ardientes que le impiden a Enoc contemplarlo con nitidez: «Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar» (1 En 14,19). A continuación, Enoc pasa de la visión del trono a la contemplación de la gran gloria, cuyo vestido es más brillante que el sol y más blanco que la nieve (1 En 14,20). Esto hace que ningún ángel ni ser carnal pueda mirarle a la cara (1 En 14,21) (Sal 104,2). Los vestidos de la gran gloria en el 1 En, «más brillante que el sol y más blanco que la nieve», suponen que la «gran Majestad» (1 En 14,20) tenía apariencia humana al modo de la visión de Ez 1. De hecho, y como ya sabemos, en Ez 1 la apariencia humana de la gloria se divide en dos partes, la de arriba «rodeada como de un metal incandescente» mientras que la de abajo «era como un fuego que proyectaba luz» (Ez 1,27). En ambas visiones, el «trono» y la «gloria» (en apariencia humana) generan un resplandor magnífico. En 1 *Enoc*, el trono de

la gran Majestad tenía en «torno a sí un círculo, como sol brillante y voz de querubines» (1 En 14,18). En el caso de Ez 1 había «resplandor a su alrededor» cuyo «aspecto era del arco iris que se ve en las nubes en los días de lluvia» (Ez 1,27-28). En el caso del 1 En se menciona que una gran hoguera le circundaba, lo que impedía que nadie se le acercase. Estaba rodeado de multitud de ángeles de pie, pero Él [la Gloria o la gran Majestad] no necesitaba consejo de nadie: «Fuego abrasador hay a su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que están a su alrededor: miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo. Los santísimos (ángeles) que están cerca de él no se alejan de noche ni de día, ni se apartan de él» (1 En 14,22-23).

El libro de los vigilantes desarrolla las tradicionales ideas veterotestamentarias sobre las cualidades divinas, como son el «trono», los «vestidos», el «fuego», la «corte celestial» o los atributos de Dios como la «gloria» llevándolas a descripciones esplendorosas propias de la apocalíptica. Otro caso similar lo encontramos en el apócrifo eslavo del 2 En que es particularmente interesante para nosotros porque desarrolla, entre tantos temas, el del «rostro» de Dios. Continuemos, entonces, deteniéndonos en este atributo divino que ya habíamos insinuado cuando estudiamos la visión de Ezequiel.

5. El «rostro» de Dios en 2 Enoc

Hasta ahora hemos hablado del «trono», el «fuego», los «vestidos», el «consejo celestial» como modos de caracterizar a Dios, y de algunos de sus atributos como «la gloria» y la «santidad» en 1 Re 22, Is 6, Ez 1, y 1 En. Otra importante representación que caracteriza la grandeza inalcanzable de Dios es su «rostro». Si bien ya hemos dicho algo al respecto, cuando vimos la visión de Ezequiel, la referencia a 2 En puede ser muy ilustrativo. En el apócrifo eslavo de 2 Enoc²⁴ [2 En], escrito probablemente hacia el siglo I, se nos narra cómo el protagonista ha contemplado el rostro divino que describe como una «faz que irradiaba poder y gloria (лице его силно и прѣславно), admirable y terrible (чидно и прѣкоужасно),

²⁴ El 2 En es un apócrifo de origen judío que ha llegado hasta nosotros a través de su traducción al antiguo eslavo del griego. Conocemos una versión eslava larga y otra corta de dicho texto. La versión larga deriva de la redacción completa del texto, hecha en 1880, por A. N. Popov (*Bibliograficeske Materialy*, 66-139) a partir de un códice escrito en 1679 proveniente de Poltava. Hasta entonces solo se conocían fragmentos y compilaciones del mismo Povov (*Obzor Khronografov Russkoi Redaktsii*, 164-169). La versión corta nos ha llegado gracias a la publicación en 1884 de una versión recogida en el manuscrito serbio número 151 (siglos XVI y XVII) de la Biblioteca de Belgrado por S. Novakovic (*Apokrif*. 67-81). En la presente obra trabajaremos con la versión de M. И. Соколов (trad.), *Славянская Книга Еноха Праведнаго* (Moscú: Издание Императорскаго Общества Историй и Древностей Российскихъ при Московскомъ Университете, 1910).

que inspiraba a la vez temor y pavor (грозно и притранны)» (2 En 9,10). Enoc, una vez que regresa a la tierra, exhorta a sus hijos:

Escuchad, hijos míos, pues no os hablo hoy por mi propia boca, sino por la del Señor, que me ha enviado a vosotros. Pues vosotros estáis percibiendo las palabras de mis labios –de un hombre que ha sido creado igual que vosotros–, pero yo se las he oído al Señor de su propia boca de fuego (огнь гнь огонь), ya que la boca del Señor es como un horno ardiente y sus ángeles son como llamas que salen (de él) (его пламень исходящъ). Vosotros, hijos míos, estáis viendo mi rostro, el de un hombre que ha sido creado como vosotros, pero yo he contemplado la faz del Señor semejante a un hierro candente que, al sacarlo del fuego, despidе centellas y vosotros estáis viendo mis ojos, los de un hombre que ha sido creado igual que vosotros, pero yo he visto los ojos del Señor como un haz de rayos del sol (яко оубо очи снцныхъ свѣтиселъ) que infunde pavor a los ojos humanos (2 En 13,3-9).

Es importante señalar que, si Enoc puede dar este testimonio, estando vivo todavía, es porque su rostro había sido refrigerado de tal forma que no reflejara la «gloria» divina a los demás hombres y pudiese perjudicarlos (2 En 12,3). Y es que, como sabemos, nadie puede contemplar el «rostro» de Dios y vivir.

El estudio de estos diversos atributos como la «santidad», el «poder», la «gloria», el «trono», la «realeza», el «sumo sacerdocio», el «rostro», etc., acentúan la trascendencia y el absoluto de Dios. La divinidad se convierte en el «Otro» por antonomasia. Es verdad que en el contexto bíblico se subraya siempre el compromiso de Dios con la historia de Israel. Es un Dios cercano, que acompaña al pueblo. Sin embargo, e insistimos, Dios es, al mismo tiempo, el perfectamente «Otro». Esto se irá acentuando con la influencia de la apocalíptica y del platonismo medio en torno al cambio de nuestra era. En el caso del platonismo medio, este incorporará nuevos paradigmas y vocabulario. Filón de Alejandría es el primer gran exponente de estas corrientes en el judaísmo. Ahora bien, ¿qué derroteros reflexivos surgirán de la meditación de estas narrativas en el seno del cristianismo? ¿Qué formulaciones se elaborarán en torno a este contraste entre la distancia última e irrestricta de Dios y la creatura finita? En la siguiente sección esbozaremos algunos caminos especulativos de estos tópicos de autores como Filón de Alejandría y de otros que se ubican en los primeros siglos del pensamiento cristiano.

6. Las categorías neoplatónicas para referirse al Dios trascendente en el judaísmo filónico y el cristianismo temprano

A continuación, estudiaremos a modo de introducción distintas expresiones que apuntan a la trascendencia de Dios en el lenguaje medio- y neoplatónico. La complejidad y extensión del tema en cada autor son muy gran-

des, por lo que deberemos contentarnos con algunos ejemplos concretos que ilustren la idea de Dios como el «Otro». Revisaremos algunos textos de Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Orígenes, el *Apócrifo de Juan* y Dionisio el Areopagita.

Si el pensamiento apocalíptico ponía a Dios más allá del límite de todo lo que puede ser contemplado por el visionario, el pensamiento medio- y neoplatónico judío y cristiano lo pondrá más allá de todo lo que el hombre pueda pensar acerca de Él. Esta difícil tarea, esencialmente intelectual, toca la aspiración mística del ejercitante que aspira al conocimiento divino. Así lo confiesa Filón de Alejandría cuando dice que «indudablemente el Padre y soberano de todas las cosas es difícil de escudriñar y comprender [...] lo segundo [esto es, el escudriñar la esencia de Dios] no solo es difícil sino tal vez imposible» (*De specialibus legibus* I. 32)²⁵. Y es que Dios es «inefable, inconcebible, e incomprensible» (*De mutatione nominum* 15). Más aún en *De somniis* II, 28 Filón hablará de Dios como «Aquel que por Su propia esencia está separado de la creación toda»²⁶, y en *De vita contemplativa* 2 dirá que Dios es el «Que Es, el cual es superior al bien, más puro que el uno y precede a la mónada»²⁷. En *De virtutibus* 214 y en *De opificio mundo* 171 definirá a Dios como «Uno». En *De praemiis et poenis* 40 leemos, «Es que, siendo superior al mismo bien, más excelso que la mónada y más puro que la unidad, es imposible que sea contemplado por otro ser alguno, porque sola a Él le es dado aprehenderse a Sí mismo»²⁸. En *De posteritate Caini* 14 dirá que «Dios es inaprehensible para creatura alguna, y ver precisamente eso: que es invisible». En *De virtutibus* 65 distinguirá entre los seres creados y Dios para enfatizar otra propiedad de la divinidad, la eternidad: «ningún ser creado es dios de verdad, sino solo en apariencias, ya que carece de la condición más esencial: la eternidad»²⁹.

La idea de poner a Dios más allá de todo lo que puede ser pensado encuentra un eco en la temprana literatura cristiana. Clemente de Alejandría, por ejemplo, define a Dios como «el invisible (ó ἀόρατος) que ve todo, No Contenido (ἀχώρητος) que contiene todo, que no necesita nada y de quien todos necesitan y a través de quien ellos tienen el ser; incomprensible

²⁵ En la presente obra, la traducción de *De specialibus legibus* I-III es: J. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vol. 4 (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

²⁶ En la presente obra, la traducción de *De somniis* I-II es: J. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vol. 3 (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

²⁷ En la presente obra, la traducción de *De vita contemplativa* I-II es: J. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vol. 4 (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

²⁸ En la presente obra, la traducción de *De praemiis et poenis* es: J. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vol. 5 (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

²⁹ En la presente obra, la traducción de *De virtutibus* es: J. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vol. 5 (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

(ἀκατάληπτος), eterno, incorruptible, no creado» (*Strom.* VI, 5.1-3)³⁰. En otra parte señala: «el Uno es indivisible porque es infinito, no considerado con referencia a la inescrutabilidad, pero con referencia a su ser. Sin dimensiones y sin tener un límite. Por lo tanto, es sin forma y sin nombre» (*Strom.* V, 1.3). También en *Strom.* V, 12.1 explica:

Porque por su grandeza Él es clasificado como el Todo, y es el Padre del universo. Tampoco hay partes de las que predicar sobre Él, porque Él es el Uno indivisible; es infinito; no puede considerarse con referencia a la inescrutabilidad; es sin dimensiones, y sin tener un límite. Y, por lo tanto, es sin forma y nombre. Y si lo nombramos, no lo hacemos apropiadamente, denominando ya sea el Uno, o el Bien, o la Mente, o el ser Absoluto, o Padre, o Dios, o Creador, o Señor. No hablamos como supliendo Su nombre, sino para que la mente puede tener estos como puntos de apoyo, para no errar en otros aspectos (*Strom.* V, 12.1).

Por su parte, Orígenes, reconoce que Dios es Luz, pero una que no puede ser entendida corporalmente al modo de la luz que nosotros percibimos (*De principiis* I, 1.1). Y es que cualquiera sea el conocimiento que podamos obtener de Dios, «ya sea por la percepción o la reflexión, debemos creer que Él está, desde toda perspectiva, mucho más allá de lo que nosotros podríamos percibir de Él» (*De principiis* I, 1.5). Esto se explica porque «Dios no puede ser pensado como un ser corporal o existiendo en un cuerpo, sino como un ser de naturaleza intelectual sin mezcla, no admitiendo en Él ninguna adición de cualquier tipo, de tal modo que no puede ser pensado como teniendo en sí mismo “más” o “menos” de algo, y es que Él está en todas partes» (*De principiis* I, 1.6).

En la literatura gnóstica es común la idea de la inaccesibilidad de Dios. En el *Apócrifo de Juan* leemos que «la mónada es una monarquía sobre la cual no hay nada. Es el verdadero [Dios] y Padre del todo, [el espíritu invisible] que está por encima [del todo], el que existe en la incorruptibilidad, el que se halla en una pura luz que ninguna [mirada] puede sostener» (*ApJn* 2,28-31)³¹. Más adelante agrega que «nada existe antes de él, ni él tienen necesidad de otras cosas. No necesita vida, pues es eterno. No tiene necesidad de nada, porque es ya imperfectible, de modo que no tiene ninguna carencia que lo haga perfectible, antes bien en todo momento es una realidad perfecta y luminosa» (*ApJn* 3,2-9).

Por último, mencionemos algún ejemplo de Dionisio el Areopagita quien escribe que «Dios es propiamente conocido a través del “no conocimiento”

³⁰ A. Roberts, J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras Theophilus, and Clement of Alexandria* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1913).

³¹ En la presente obra la traducción del *Apócrifo de Juan* es: A. Piñero, J. M. Torrents y F. García Bazán (trads.), *Textos Gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi I* (Madrid: Trotta, 2011).

(ἀγνωσία) más allá de la mente y el discurso» (DN I.1, 585D-8A). En su *Teología Mística*, a su vez, agrega:

[La divinidad] no es ni alma ni mente; tampoco tiene imaginación, ni opinión, ni razón (λόγος), ni intuición (νόησις), tampoco es razón o intuición, tampoco puede ser razonada o intuida [...] no es vida ni hace vivir; tampoco es esencia, ni eternidad, ni tiempo [...] no es ni uno ni unidad, no es divinidad ni bondad. No es espíritu, como lo conocemos, ni es hijo ni padre [...] no es una de las cosas que no son, ni tampoco una de esas cosas que son [...] más allá de toda afirmación [...] más allá de la negación es la trascendencia de él quien, simplemente, es libre de todas las cosas y más allá de todas ellas y libre (MT V 1045D-1048B)³².

Tal como nos lo recuerda A. Golitzin, para Dionisio, Dios no es sujeto de ninguno de nuestros conceptos. Incluso los nombres revelados –«Padre», «Hijo» y «Espíritu»– son finalmente iconos, imágenes, que emergen de la experiencia humana en el mundo. Estos conceptos son dados para que nos lleven a la realidad divina, una realidad comunitaria, pero que, sin embargo, escapan una adecuada definición de lo que es Dios³³. Esto se explicita en *Ep. V*, 1073a: «La oscuridad divina (γνόφος) es una luz inaccesible en cual se dice que Dios habita».

Esta breve mirada a la imagen de Dios de Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, el autor del *Apfn* y Dionisio el Areopagita, nos llevan a una divinidad que se ubica en la frontera, o simplemente más allá, de todo lo que el hombre puede pensar. Como hemos dicho más arriba, esto es semejante a la dinámica que se da en el pensamiento bíblico, especialmente en la apocalíptica en torno al cambio de era, donde Dios se encuentra más allá de todo lo que el hombre puede imaginar, sea el Trono, los querubines, los serafines, etc. Ahora bien, es necesario explicitar que esta imagen divina, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, no niega el hecho que Dios se interese y actúe en la historia humana. La trascendencia de Dios no lo enclaustra en un mundo ajeno totalmente alienado de la humanidad. En ese sentido, la presencia de los intermediarios entre Dios y el hombre son fundamentales.

Habiendo terminado el estudio somero de la idea trascendente de Dios, o la alteridad radical de Este, en el pensamiento judío y cristiano, comenzaremos a introducir en el segundo capítulo el tema de un concepto del hombre y la distancia entre este y la divinidad. Una vez estudiado esta aproximación antropológica concluiremos con algunas ideas relevantes de estos dos primeros capítulos.

³² A. Golitzin, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita* (Collegeville: Liturgical Press, 2013), 2115.

³³ Ídem.