



LOS ÁNGELES Y EL PODER CELESTIAL: EL RACIONALISMO DE MAIMÓNIDES VERSUS EL MISTICISMO Y LA DUPLICIDAD DEL TRONO

EMMANUEL TAUB*
doi:10.11144/Javeriana.uph35-70.apcm

RESUMEN

La figura de los ángeles está presente en la tradición bíblica judía, así como en la literatura judía de los textos intertestamentarios y, aunque se suele especular con la falta de una “angeología judía”, la figura del ángel juega un papel preponderante en la administración del cielo y de la tierra. Partiendo de la caracterización de la figura de los ángeles para Maimónides, en este trabajo se busca entender el porqué del intento de racionalización de la angeología por parte del gran filósofo y sus implicancias teológico-políticas. En especial, en lo concerniente al rol de los ángeles en la administración del universo y en la relación con los hombres, así como también en su disputa con el poder celestial.

Palabras clave: angeología; soberanía divina; Maimónides; Metatrón; teología política

* Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – CONICET, Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com
Para citar este artículo: TAUB, E. (2018). Los ángeles y el poder celestial: el racionalismo de Maimónides versus el misticismo y la duplicidad del trono. *Universitas Philosophica*, 35(70), pp. 103-129. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426 doi:10.11144/Javeriana.uph35-70.apcm



ANGELS AND THE HEAVENLY POWER: MAIMONIDES'S RATIONALISM VERSUS MYSTICISM AND THE DUPLICITY OF THE THRONE

EMMANUEL TAUB

ABSTRACT

The figure of angels is present in Jewish biblical tradition and in Jewish intertestamental literature. Even though researchers speculate on the lack of a “Jewish angelology,” the angel figure plays a leading role in the administration of Heaven and Earth. From the characterization of the figure of the angels in Maimonides, this paper seeks to understand why he attempts to rationalize the angelology and the political-theological implications of that rationalization. Specifically, we are going to analyze the role of angels in the administration of the universe and their relationship with men, as well as their dispute with the heavenly power.

Keywords: angelology; divine sovereignty; Maimonides; Metatron; political theology

1. El ángel en la Biblia judía: una introducción

LA FIGURA DE LOS ÁNGELES está presente en la tradición bíblica judía, como también –y fundamentalmente– en los textos que han quedado fuera del canon bíblico y en la literatura judía mística¹. Lo que analizaremos aquí es, en el contexto del papel que juegan los ángeles en la Torá², el intento de racionalización que Maimónides (1138-1204), el gran filósofo racionalista judío y uno de los personajes más importantes del pensamiento y la historia judía, construye sobre la angeología y los fundamentos que se esconden detrás de ellos. Específicamente, la hipótesis que guía este trabajo es que la interpretación particular de Maimónides sobre la cuestión de los ángeles no es inocente ni casual, sino que se debe a un intento de neutralización y contención de determinadas lecturas e interpretaciones del misticismo judío sobre la soberanía de Dios: fundamentalmente, las visiones dualistas del poder divino referidas a la figura del ángel Metatrón (desde el ascenso de Henoc y su transformación, o transmutación en ángel) y a las lecturas mágicas del texto bíblico.

La figura del ángel (“*malaj*”, “mensajero”) interactúa en la Torá directamente con los hijos de Israel (*bnei Israel*) y con el pueblo desde el relato de los patriarcas hasta la llegada a la tierra prometida³. Para el judaísmo existe una relación activa entre el reino celestial, como morada de Dios, y el reino terrenal, en el que aparecen representados no solo los hombres, sino también los animales y el mundo-naturaleza. Esta relación la encontraremos mediada justamente, luego de la revelación en el Sinaí, por la centralidad de la ley o el sentido de los preceptos

1 Para una introducción a la cuestión del misticismo judío (especialmente en nuestra lengua) véanse Scholem, 2001; Scholem, 2000; Scholem, 1978; Scholem, 1994; Idel, 2005; Idel, 2008; Elijor, 2008; Laenen, 2006.

2 Entendemos la Torá (el Pentateuco) como la revelación y enseñanzas divinas dadas al pueblo de Israel en un sentido amplio de enseñanza, instrucción y ley.

3 La presencia de los ángeles en el judaísmo puede rastrearse tanto en el texto bíblico como en la literatura talmúdica y midráshica, en la literatura apocalíptica y en los libros que han quedado fuera del canon bíblico judío. Sobre las referencias véase Taub, 2014: “El ángel y el lenguaje. Angeología y poder soberano en el pensamiento de Maimónides”.

y la responsabilidad del hombre en cuanto a sus actos para con Dios, con el otro y con el mundo.

El interés ahora será comprender de qué manera la figura del ángel cumple un rol preponderante para el judaísmo como parte de la administración celestial y en la relación con los hombres, cuáles son las implicancias teológico-políticas de esto y qué línea de continuidad y conflicto ha generado para la filosofía racional de Maimónides la visión mística de ello. En este sentido, el rol de los ángeles se presenta dentro de la teología política judía como un problema de la soberanía divina en cuanto a la representación directa o indirecta del poder soberano de Dios y a la capacidad de aplicación de ese poder soberano sobre la tierra, pero también sobre las derivas políticas que ello tiene y que permiten comprender el rol de la ley y la relación entre Dios y el hombre en la búsqueda de la divinización del mundo.

Dicho esto, observemos ahora diferentes ejemplos bíblicos como modelos específicos de intervención angelical para comprender lo que aparece expuesto de manera exotérica en el texto bíblico y de qué manera será interpretado luego por los místicos y por Maimónides. En primer lugar, podemos ver el pasaje del Génesis en donde se hace una primera referencia a los seres angelicales como aquellos que descienden a la tierra y fecundan a las mujeres humanas dando luz a los *gigantes*⁴. Leemos:

Y sucedió que el ser humano comenzó a multiplicarse sobre la faz de la Tierra y les nacieron hijas. Y los hijos de Dios [*bnei ha-elohim*], viendo cuán bellas eran las hijas del hombre, tomaron entonces mujeres para sí mismos, de todas las que escogieron. Y dijo IHVH: Mi aliento [*ruj*]⁵ ya no residirá para siempre en el hombre, pues él no es más que carne. Que sus días sean 120 años. Los *Nefilim*⁶ se hallaban entonces en la Tierra y también después, cuando los hijos de Dios [*bnei ha-elohim*] se aparearon con las hijas del hombre, las que les procrearon hijos. Estos eran los héroes que desde antaño fueron

4 El término "*Nefilim*" también debe ser traducido como "caídos" (Colodenco, 2006, pp. 59-62).

5 El término "ruaj" también podría ser traducido como "espíritu".

6 Literalmente son los caídos, como hemos indicado en la nota 4; sin embargo, como explica Daniel Colodenco, para Rashi se trata de los "gigantes", quienes hicieron descender el mundo con su caída (Colodenco, 2006, p. 60).

personas de renombre. Y vio IHVH que la maldad del hombre se había multiplicado en la Tierra. Y que cada día el impulso de los pensamientos de su corazón se orientaba mal. Y se arrepintió IHVH de haber hecho al ser humano sobre la tierra, y su corazón se afligió. Y dijo IHVH: borraré de la faz de la tierra al hombre que he creado. Desde el hombre hasta las bestias, los reptiles y las aves del cielo, pues me he arrepentido de haberlos hecho (Gn, 6:1-7)⁷.

Debemos señalar que la imagen y la figura de los *Nefilim*, los gigantes, es sumamente relevante en la literatura apocalíptica, especialmente para el ciclo de los libros de Henoc⁸. Se explicará entonces en los textos intertestamentarios la manera en que los gigantes son el resultado de la cruce de los hijos de Dios, los ángeles, con las hijas del hombre; aquellos que, según el relato, desataron la violencia sobre la tierra pervirtiendo la humanidad. Como bien analiza Fabián Ludueña Romandini, con base en el texto apocalíptico, estos Vigilantes o

“espectros de las milicias angélicas” que poseyeron a las hembras humanas dando vida a los *Nefilim* como consecuencia de esa unión, no solo se limitaron a la reproducción, sino que le enseñaron al hombre la metalurgia, la guerra, la cosmética, las artes de la hechicería y la astrología adivinatoria: le dieron al hombre parte de los secretos gubernamentales propios del reino de Dios. Ante semejante panorama, como el pasaje del Génesis lo relata, Dios con su poder soberano interviene en el mundo devastando la humanidad a través del diluvio que “arrasa la tierra, gigantes y hombres, víctimas y victimarios incluidos, y el relato de Noé explica las vicisitudes seguidas por aquellos que lograron sobrevivir a este primer Apocalipsis (Ludueña Romandini, 2010, p. 95)⁹.

7 Todas las citas del texto bíblico hebreo pertenecen a su edición bilingüe: *Torat Emet*, ed. 2007.

8 El pasaje del Génesis sobre Henoc y su ascensión dice: “[1]uego de engendrar a Metushélaj, Janój [Henoc o Enoc] anduvo con Elohim durante 300 años, y procreó hijos e hijas. Fueron 365 años todos los días de Janój. Y Janój anduvo con Elohim y ya no estuvo más, pues Elohim se lo llevó” (5:22-24). Sobre el libro de los gigantes véase *Textos de Qumrán*, ed. 2009.

9 Véanse Treballe, 1998 –para ampliar la descripción sobre la historia y el contenido del libro de Henoc especialmente pp. 215-218– y Treballe, 2008. Por otro lado, todos los textos que constituyen el ciclo de Henoc, o sea, el libro I, el II (Libro de los secretos de Henoc), el III (Libro hebreo

Siguiendo con los ejemplos bíblicos, en segundo lugar, vemos el conocido pasaje del sueño de Jacob en donde el patriarca observa una escalera que une la tierra con el cielo por medio de la cual los ángeles de Dios subían y bajaban conectando ambas instancias, mientras que Dios mismo se hallaba en la cima y se le presentaba revelándole la tierra de sus padres, que tenía por heredad. Podemos ver aquí la conexión entre el sueño y la epifanía como forma de recibir la revelación divina, y, además se explicita el tránsito entre lo terrenal y lo celestial al cual están llamados los ángeles, para actuar como transmisores y ordenadores de ambas dimensiones espaciales en el sentido de un puente. Leemos:

Y salió Jacob de Beersheba, y fue a Harán; y se encontró con un lugar, y durmió allí porque ya el sol se había puesto; y tomó una de las piedras de aquel paraje y la puso de cabecera, y se acostó en aquel lugar. Y soñó, y he aquí una escalera que estaba apoyada en tierra, y su extremo tocaba en el cielo: y he aquí *ángeles* de Dios que subían y descendían por ella. Y he aquí, IHVH estaba en lo alto de ella (Gn, 28:11-19).

Por último, en tercer lugar, veamos un pasaje del libro del Éxodo en el que luego de la entrega de los mandamientos a Moisés en el monte Sinaí, y en el contexto en el que se otorgan las ordenanzas relativas a la administración de justicia, Dios señala cuál será el camino que emprenderá el pueblo a través de un ángel que lleva Su nombre. Vale aclarar que este pasaje ha ido adquiriendo un valor específico en el pensamiento místico ya que los sabios se referirán a este ángel como el ángel Metatrón. Como hemos dicho, este tema lo veremos a continuación. Leemos:

Mira, Yo envío un ángel [*sholeaj malaj*] ante ti para protegerte en el camino y para llevarte al sitio que tengo preparado. Cuidate de él, obedece su voz –no te rebelas contra él pues no perdonará tu transgresión– pues Mi nombre está en él [*ki shemí bekirbó*]. Pues si obedeces su voz y haces todo lo que Yo te diga, Yo seré el enemigo de tus enemigos y oprimiré a tus opresores. Mi ángel irá delante de ti y te conducirá (Éx, 23:20-23).

de Henoc) y los fragmentos arameos y coptos de Henoc, se encuentran traducidos y compilados en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 1984.

2. Metatrón y el problema de la duplicidad de la soberanía divina

SIGUIENDO POR LA LÍNEA DESARROLLADA HASTA AQUÍ, quisiéramos ahora ingresar por uno de los caminos posibles que se nos abren a través de la mística judía: el problema de la duplicidad o bidimensionalidad de la soberanía divina como consecuencia de la existencia de un Gran Ángel a la derecha de Dios, Metatrón.

Es importante señalar, antes de entrar en la figura de Metatrón, que este ha sido desarrollado especialmente, más allá de las pocas menciones que aparecen en el texto bíblico y talmúdico, por la mística judía y en los textos intertestamentarios. Es así que, retomando los estudios de Gershom Scholem, debemos decir que la mística nace cuando Dios calla, solamente allí cuando podemos observar el desarrollo de esta “experiencia” paradójica y muchas veces contradictoria desde la que se basa el vínculo entre el hombre, Dios y las criaturas celestes. No puede desarrollarse el misticismo mientras exista una relación directa entre Dios y el hombre. Según Scholem (2000) “la religión supone la creación de un profundo abismo, concebido como absoluto, entre Dios –el ser infinito y trascendente– y el hombre, la criatura finita” (p. 27). Es significativo remarcar que esta conciencia íntima sobre la ruptura y el abismo que constituye la dualidad solo puede ser atravesada, según Scholem (2000), por “la voz de Dios, que orienta y legisla por medio de Su revelación, y la voz del hombre en la oración” (p. 28). Estos dos elementos, la revelación a través de la voz en forma de ordenamiento y en forma de ley, así como la voz del hombre en la oración que busca conectar con la experiencia divina en una epifanía, representan pilares del ejercicio místico en cuanto al quehacer del hombre en su vínculo con Dios, pero también del judaísmo como forma de vida y búsqueda de divinización del mundo. Es así que la aparición del misticismo solo se produce “cuando la religión ha alcanzado en la historia su expresión clásica en una forma de vivir y creer” (Scholem, 2000, p. 28), como un nuevo despertar del pensamiento y del saber mítico. Así, la mística debe entenderse como experiencia constituida por un sentido práctico de búsqueda de Dios y por la interpretación de esa experiencia, lo que Scholem llama ideología. Pero este abismo entre el hombre y Dios se intenta rellenar ahora con experiencias que acerquen esa distancia –en la que los ángeles tendrán un rol preponderante– y que no pueden estar alejadas de los elementos que hacen al judaísmo y a su tradición.

Como escribe Scholem (2000): “el misticismo judío, en sus diversas formas, representa un intento de interpretar los valores religiosos del judaísmo en términos de valores místicos. Se concentra en la idea del Dios vivo que se manifiesta en los actos de la Creación, la Revelación y la Redención” (p. 31).

Partiendo desde la experiencia mística, podemos decir que el papel de los ángeles se ha vuelto fundamental en los distintos y variados tratados que nos han dejado las diferentes corrientes y escuelas. Los ángeles, al igual que en el texto bíblico, interactúan con Dios y con los hombres; a pesar de ello, en los textos intertestamentarios y apócrifos se profundizarán sus funciones, como también los grados de incidencia de sus acciones y hasta los peligros de su capacidad de revelar los secretos divinos. Es así que la relación entre la potencia angelical y el texto bíblico en sus dimensiones extáticas y mágicas han marcado el curso de la práctica mística. Como explica Moshé Idel (2009) en un trabajo sobre los ángeles y sobre la exégesis bíblica del siglo XIII en Ashkenaz, allí “fue encontrado el concepto que los ángeles son importantes para las revelaciones concernientes a los contenidos ocultos de la Torá, a la serie de los nombres divinos que posee poderes mágicos” (p. 214).

Idel reproduce el análisis de alguno de los ángeles más reconocidos por el misticismo en los textos mágicos y en lo que se conocen como los tratados que componen la literatura de las Hejalot¹⁰. Allí se puede observar de qué manera los ángeles despliegan sus funciones, en las que siempre sobresale su accionar sobre la tierra y el cielo, como también su capacidad de revelar secretos divinos. De este modo, no solo –como veremos– el Gran Ángel Metatrón tiene una descripción y funciones particulares que cumplir, sino que otros ángeles despliegan su rol en la administración del cielo y de la tierra, y dejan la impronta de sus nombres ante lo que es, podríamos decir, la imposibilidad del Nombre de Dios: en los ángeles, su nombre

10 El tema central de la mística judía antigua es la mística de la *Merkabá* y la literatura de las *Hejalot*: el misticismo del trono centrado en las visiones del profeta Ezequiel. La imagen de Dios-rey centrado en el trono no se refiere, y esto es importante remarcarlo, a la naturaleza de la divinidad, sino a la percepción de su aparición. Desde la visión del trono se extenderá toda la literatura referida a los secretos y los misterios del mundo del trono celestial. Véase Scholem, 2000, pp. 65-67 y Laenen, 2006, p. 36. Sobre el gnosticismo judío y la relación con el cristiano véase Scholem, 1965 e Idel, 2010. Para el tema de los gnósticos cristianos y los herméticos, en español, véanse los trabajos y traducciones de Francisco García Bazán, especialmente García Bazán, 1978 y García Bazán, 2009.

está asociado con los secretos divinos y con la posibilidad de ser controlados; ellos son sus nombres y sus nombres son sus funciones y el porqué de su existencia.

Solo por nombrar algunos ángeles a modo de ejemplo, podríamos señalar, siguiendo el análisis de Idel, la importancia del ángel Yaho'el. Este ángel en particular tiene una importancia doble: en primer lugar, en un manuscrito en donde aparece su descripción, que según Idel pertenece a la escuela de R. Nehemías, se dice que Yaho'el fue maestro de Abraham y también fue el ángel que llamó a Moisés a ascender al cielo, porque está dicho que Moisés subió ante IHVH (Éxodo, 24:1); allí se interpreta que “debía haber sido escrito [asciende/sube] a ¡Mí! Pero él [Moisés] subió ante el ángel, cuyo nombre es como el nombre de su amo, ante IHVH, [que tiene las mismas] letras como *Yeho'el*” (Idel, 2009, p. 217). Y, en segundo lugar, la relación entre Yaho'el y Metatrón, ya que –como explica Scholem– las características más importantes de Yaho'el, quien ocupa un lugar predominante en los primeros documentos del misticismo del trono y en los apocalipsis, se le transfieren a Metatrón; más aún, dice Scholem (2000), “encontramos a Yaho'el como el primero en las diversas listas de los ‘Setenta Nombres de Metatrón’ compiladas en el periodo gaónico (siglos VII a XI)” (p. 89). Sin embargo, la importancia de estos datos para nosotros pasa por un elemento que debemos resaltar: como bien señala Idel (2009), leyendo el pasaje que antes citamos, encontramos “una forma de sustitución de la divinidad como fuente de la Torá o de la revelación, con el gran ángel” (p. 217). Esto nos introduce de lleno en la problemática de la bidimensionalidad o dualismo de la soberanía divina que se desarrolla como eje de la relación entre estas figuras angelicales específicas, relevantes por sobre otras lecturas de la angeología bíblica, y Dios. Como escribe Idel, este ángel llamado Yaho'el “era conocido por los intérpretes como una importante figura, y su nombre fue extraído de dos diferentes lugares del Pentateuco. Sin embargo, este ejercicio no es solamente un simple ejercicio exegético, ya que sustituye a un ángel por Dios en momentos delicados de la revelación de la Torá” (Idel, 2009, p. 219).

Como bien señala Idel en su artículo, las diferentes discusiones que se extienden en estos tratados muestran un elemento fundamental en la relación entre los ángeles y Dios y en su vínculo con los hombres y el lenguaje: el problema del nombre de los ángeles. Como hemos indicado anteriormente, una relación es particularmente interesante ya que nos muestra esta diferencia sobre el problema

del nombre: entre el Nombre de Dios, que es inaccesible y de cuyo desciframiento el hombre ha estado detrás desde todos los tiempos, y el nombre de los ángeles, que guarda los secretos del misterio divino y de la existencia de Dios. Como escribe Idel (2009) sobre estas discusiones, “la internalización de los nombres de los ángeles es concebida como una información valiosa en relación con cómo Dios opera, con la estructura del mundo divino y con el modo en que trabaja la magia” (p. 221).

Es relevante, entonces, señalar un ejemplo más sobre los ángeles para el misticismo judío antes de analizar, finalmente, a Metatrón. Este ejemplo es el del ángel conocido como Shema’yel o Shemuíel, que aparece en un texto del siglo XIII en el contexto del silenciamiento del canto de los ángeles. Cuestión interesante, ya que es ahora Gershom Scholem quien lo vincula con la plegaria de los místicos de la *Merkabá*¹¹ mostrando la importancia que para ellos tenía la oración del pueblo de Israel en el vínculo con el reino celestial. Por ello dirá, citando un texto de las *Hejalot*, que “solo cuando canta pueden unírsele los ángeles. Uno de ellos –Shemuíel, ‘el gran arconte’– se encuentra en la entrada del cielo y actúa como mediador entre las plegarias de Israel, que se elevan desde abajo, y los habitantes del séptimo cielo a quienes las transmite” (Scholem, 2000, p. 83). Vemos aquí dos cuestiones importantes, el rol del ángel como traductor y como transmisor: traductor de la plegaria del hombre para que pueda ser recibida por los habitantes del cielo y transmisor de este mensaje. Sin embargo, no perdamos de vista que este se halla en la puerta del cielo como el guardián que custodia su entrada. Regresando a Idel, y en relación con este ángel y su vínculo con la palabra, debemos remarcar que el nombre de Shema’yel sería un anagrama de la importante frase bíblica, y oración, “*Shemá Israel*” (Det., 6:4¹²). Esto aparece en los escritos de R. Nehemías y se vincula también, según Idel, con una técnica exegética para extraer los nombres de los ángeles del texto bíblico (Idel, 2009, p. 219).

El misterio de Metatrón, como escribe Scholem (2000), se vincula con la persona de Henoc, “quien, tras una vida piadosa, fue elevado, según la leyenda al

11 Véase la nota al pie 10.

12 El “*Shemá*” dice: “[e]scucha Israel, IHVH es nuestro Dios, IHVH es Uno” y constituye una de las oraciones más importantes del judaísmo.

rango de primer ángel y *sar ha-panim* (literalmente, ‘príncipe del rostro divino o de la divina presencia’¹³)” (p. 88), como está escrito en el texto bíblico: “Henoc [Janój] caminó en compañía de Dios [Elohím] y después desapareció, porque Dios [Elohím] se lo llevó” (Gn, 5:24). Sin embargo, lo que nos interesa aquí es su transformación en el Gran Ángel y su rol en la burocracia divina; por ello se hace necesario que analicemos algunos pasajes de la descripción que se hace en el *Libro hebreo de Henoc* (también citado como *Libro tercero de Enoc*¹⁴):

Dijo R. Ishmael: En aquel momento pregunté a Metatrón, el ángel, el príncipe de la presencia:

–¿Cómo te llamas?

Me respondió:

–Tengo setenta nombres, que corresponden a las setenta lenguas existentes en el mundo, y todos ellos están basados en el nombre de mi rey, el Santo, bendito sea, pero mi rey me llama ‘joven’ (capítulo III, p. 223).

De este primer pasaje es sumamente interesante el problema de los nombres de Metatrón; estos corresponden a las lenguas que, a su vez, se basan en el Nombre de Dios, su rey, como escribe el propio Metatrón. Esta cuestión será importante luego, cuando tratemos de entender la relación que se genera entre Dios-rey y Metatrón, príncipe o ministro. En este sentido, el significado del nombre o nombres, como explica Scholem en su análisis, de Metatrón contiene una oscuridad que no permite dejar en claro de dónde proviene exactamente. A pesar de todas las etimologías para este nombre, dice Scholem (2000) que son, al fin de cuentas, “meras conjeturas”, pero explica que según la interpretación más aceptada, “Metatrón es un apócope de *Metathronius*, es decir, ‘aquel que está junto al trono (de Dios)’ o ‘aquel que ocupa el trono próximo al trono divino’”, pero

13 Debemos decir también que la palabra “*sar*” no solo es una acepción de “príncipe” sino también de “ministro”. Lo que nos permite profundizar aún más el problema de la doble representación del poder divino.

14 Además de la traducción al castellano de los textos apócrifos del Antiguo Testamento, nos apoyamos en la primera traducción y estudio, ya canónico, del tercer libro de Henoc Enoch 3. *The Book of Enoch* (by R. Ishamel Ben Elisha, *The High Priest*) realizado por Hugo Odeberg, 1973. Sobre el ascenso de Henoc y la transformación en Metatrón también véase Idel, 2005, pp. 86-88.

además, esta palabra –*Metathronius*– “no existe en griego, y es extremadamente improbable que los judíos hayan creado o inventado tal expresión griega” (pp. 90-91). Más allá de conseguir una certeza en la etimología, es interesante remarcar lo que simboliza el nombre y lo que esto constituye: primero, el lugar que tiene este Gran Ángel como aquel que está en el trono junto a Dios y ocupa un espacio preponderante a su lado. Y, segundo, que justamente esta palabra –como escribe Scholem (2000)– es importante por sus motivos simbólicos y porque fue ocupando el lugar hasta volverse hegemónica como una *vox mystica* desde su función de “reemplazar el nombre de Yahoel [Yaho’el]” (p. 91), pero también como la función que el propio Dios le encarga y del que se hará cargo frente al resto de los ángeles.

Moshé Idel da un paso más adelante incluyendo en su trabajo sobre filiación y misticismo judío la cuestión sobre el nombre propio o el oficio en la figura de Metatrón. Es interesante su lectura porque se vincula con lo que hemos escrito anteriormente: que más allá de dónde provenga su significado filológico, llevar ese nombre en sí mismo acarrea una función particular y simboliza la importancia de su accionar. En este sentido, Idel (2008) nos provee más elementos, ya que deslinda la particularidad del nombre de la transformación de la ascensión de Henoc: “[e]l ángel que lleva este nombre tiene un deber que es el del ángel de la presencia, deber que han tenido muchos otros ángeles, o el deber de ser testigo” (p. 165¹⁵).

Ahora bien, sigamos adelante con el análisis de los textos *Apócrifos*, ya que nos interesa la función particular que Metatrón tiene, el lugar que ocupa junto a Dios y el problema que esto acarrea sobre la conceptualización de la soberanía divina. Veamos un segundo pasaje:

Dijo R. Ishmael: Pregunté a Metatrón:

–¿Por qué eres llamado con el nombre de tu creador, (por qué) con setenta nombres? Y siendo tú, el más grande de todos los príncipes, el más elevado de todos los ángeles, el más amado entre los siervos, el más honorable entre los ejércitos y el más excelso de todos los poderosos en cuando a la realeza, magnificencia y gloria, ¿por qué te llaman ‘joven’ en los altos cielos?

15 Véase el desarrollo que realiza Idel (2008) para llegar a esta conclusión recopilando las diferentes exégesis que hablan sobre este nombre: pp. 158-165.

Respondió diciéndome:

–Porque soy Henoc ben Yared. [...] [E]l Santo, bendito sea, me sacó de entre ellos [de la generación del diluvio] para que sirviera de testigo [...]. Por esta razón el Santo, bendito sea, me hizo ascender a los altos cielos mientras ellos aún vivían, y ante sus propios ojos, para que sirviera de testigo contra ellos en el mundo futuro, y me nombró príncipe y soberano entre los ángeles servidores. Entonces se presentaron tres de los ángeles servidores, Uzzuah, Azzah y Azrael, y expusieron cargos contra mí en los altos cielos:

–¿Acaso los más antiguos no manifestaron convenientemente ante ti: ‘no crees al hombre aún’?

Contestó el Santo, bendito sea, diciéndoles:

–‘Yo lo he hecho y lo seguiré llevando, lo sostendré y liberaré’ (Is., 46:4).

Tan pronto como me vieron, dijeron ante él:

–¡Señor del universo!, ¿cuál es la condición de este que ha subido hasta lo más alto?

[...]

De nuevo el Santo, bendito sea, replicó diciéndoles:

–Y ¿cuál es vuestra condición para que entréis a hablar conmigo? Yo me complazco en este más que en vosotros, de modo que será príncipe y jefe sobre vosotros en los altos cielos.

[...]

Y ya que soy el menor y más joven entre ellos en días, meses y años, por eso me llaman ‘joven’ (capítulo IV: 224-225).

En este ejemplo es importante cómo Henoc es llevado por Dios para ser testigo frente al hombre y sobre el hombre, tanto para las generaciones del diluvio como para el presente y para el futuro. Esta función de testimonio además contiene otro elemento fundamental y es que para hacerlo Dios lo nombra –¿lo unge?– como príncipe y soberano por sobre las criaturas angelicales. O sea, está por debajo de Dios –o a su derecha– y por arriba de los ángeles en la burocracia y la administración divina. Pero, por otro lado, este ascenso, como aquí aparece, genera en un primer momento el temor y la protesta de los ángeles, por tratarse de un hombre, por el cómo de su ascenso hasta al lado de

Dios y por ser parte de la generación de aquellos que habían pecado. Entonces Dios impone su soberanía ante los ángeles dándoles a entender que Henoc está por sobre de ellos, pero también nos abre la posibilidad de comprender que en esta transformación (o transmutación), de Henoc en Metatrón, quedando este como “príncipe y jefe” de los ángeles en los altos cielos, constituye su particularidad y su poder: este hombre-ángel (hombre devenido ángel) es ahora quien constituye la *unio mystica* entre Dios, el hombre y el ángel, entre el saber del bien y del mal, el conocimiento y la eternidad del ángel, como también entre la capacidad de administrar y gobernar el cielo y la tierra, y el poder de decisión sobre esa forma de gobierno. Como dice Idel (2009) en su artículo sobre la exégesis bíblica de los ángeles en el siglo XIII, “la frontera entre lo humano y lo angélico es borroada con el ejemplo de Henoc, que se convierte en arcángel [gran ángel], y pareciera que también la distinción entre lo angélico y lo divino no está clara totalmente” (p. 224). Podemos decir, entonces, que es justamente este espacio de confusión o borrosidad el que constituye el misterio del poder soberano divino.

Por otro lado, Idel (2008) escribe en su trabajo sobre la filiación que, si el ángel se fue transformando en la instancia principal de los mediadores teofóricos, tanto “en la Antigüedad tardía y en las fuentes medievales judías” (p. 151)¹⁶, es justamente por su rol en la revelación y como guía, que se debe al “hecho de que el nombre divino se encuentra dentro de él” (p. 152). Por ello mismo, por momentos el ángel puede confundirse, en el texto bíblico, con Dios cuando ordena o guía al hombre, como por ejemplo aparece en el pasaje del Éxodo 23:20, en el que Dios le dice a Moisés que envía un ángel que estará delante de él y el pueblo para ser su guía por el desierto (“[m]ira que aquí envío un ángel delante de ti para que te guarde en el camino, y te lleve hasta el lugar que yo he preparado”). En este sentido, como todos estos autores analizan a través de diferentes tratados místicos sobre la figura de Metatrón y las visiones del trono de la gloria¹⁷, como escribe Idel (2009), “a pesar de la insistencia de las fuentes judías de

16 Esto quiere decir que contienen en su nombre un Nombre de Dios.

17 Además de los trabajos ya citados de Gershom Scholem, Moshé Idel y J. H. Laenen, véase especialmente de Idel uno de sus primeros trabajos sobre esta cuestión: Idel, 1990. En español véase también Blanco, 2013.

que fue solo Dios quien intervino para salvar a los hijos de Israel, aquí tenemos un énfasis opuesto [en todos estos tratados] que el redentor fue en realidad un arcángel” (p. 225). Esto alimenta aún más la propensión de las exégesis angelo-lógicas, en relación a la soberanía divina, a poner en cuestión el poder divino único y uno en la figura de Dios. Porque, siguiendo por estas lecturas, debemos pensar en una duplicidad del poder soberano especialmente en su lógica de intervención en la tierra, o sea, en el hombre y en la naturaleza. Según esta mirada de los místicos podemos conjeturar que Dios gobierna a través de sus ángeles, pero ¿hasta qué punto puede controlar este poder? Más aún: ¿hasta qué punto estos dos poderes soberanos no entran en conflicto?

Retomando estas problemáticas vayamos ahora, por último, a un pasaje que muestra el ascenso de Henoc, lo que allí encontró y cuál fue el destino de su tarea. Podemos leer entonces:

Dijo R. Ishmael: Me dijo Metatrón, el ángel, el príncipe de la presencia:

–Cuando me tomó de entre los pertenecientes a la generación del diluvio, el Santo, bendito sea, me hizo ascender en las alas del viento de la *Shejiná* al firmamento [*rakia*] altísimo y me introdujo en los grandes palacios que están en lo alto del firmamento de *Arabot*, donde se encuentra el glorioso trono de la *Shejiná*, la *Merkabá*, las tropas de la cólera, los ejércitos del furor, los *shin'aním* de fuego, los llameantes querubines, los *'ofannin* ardientes, los ministros llameantes, los *jashmallin* relampagueantes y los radiantes serafines. Y allí me colocó para atender día tras día el trono de la gloria (capítulo VII, p. 230).

No podemos dejar de vincular este pasaje con lo que hemos dicho anteriormente, ya que para nuestro trabajo es sumamente relevante: ya no solo plantea el ascenso de Henoc sino, como hemos dicho, su transformación en una figura angelical, pero no en cualquier ángel, sino en el príncipe de la presencia que tiene una tarea específica por cumplir, la administración o atención, día tras día, del trono divino. En este sentido, también podríamos decir, dado el carácter particular de la relación del nombre del ángel con su tarea, que es este papel de administrador del trono de la gloria lo que al mismo tiempo lo vuelve el Gran Ángel o príncipe de la presencia, justamente este borramiento entre lo que *se es* y lo que *se hace*, entre el nombre y la tarea.

Por otro lado, también es importante remarcar de qué manera encontramos en estos textos –a diferencia de las pocas referencias, o casi nulas en el texto bíblico– las características del trono de la gloria, referencias que nos dan una idea de cómo funciona y quiénes forman parte de la burocracia divina. También podemos observar el papel preponderante de los ángeles en esta burocracia. Dios contiene solo su Nombre y solamente Él lo conoce, mientras que el Gran Ángel Metatrón, siguiendo con los textos místicos, contiene la combinación de los 70 nombres en donde se encuentra el de la divinidad: “70 nombres que se *equipararon* al nombre de la divinidad”, explica Idel (2008, p. 154). Lo importante aquí, como adelantamos anteriormente, es el sentido de la “equiparación” o copia que hace que el ángel detente el poder soberano por contener el Nombre de Dios. Sin embargo, esto condice con una sutil diferencia en cuanto al poder, ya que el ángel representará un poder degradado o dividido, contenido en 70 nombres que esconden el Nombre. Pero, más aún, ¿qué significa llevar en sí mismo el Nombre de Dios o contenerlo?, ¿qué significa que Dios le dé el nombre? Como hemos señalado más arriba, el nombre constituye, especialmente en el caso de Metatrón, un nombre propio, pero también un oficio o un ser-en-la-existencia, y así “el nombre no es una entidad externa al sujeto nombrado, sostiene más bien que se encuentra dentro de él y viceversa” (Idel, 2008, p. 155). Esto, como bien indica Idel, “parece sugerir que cuando Dios le da su nombre a otra persona transmite algo más sustancial que el solo hecho de compartir una designación lingüística. [...] [C]uando Dios le da a alguien Su nombre también le está dando algo de Sí” (p. 156). De ser así, y siguiendo por este camino, el misterio del poder divino que se abre en la borrosidad entre lo divino y lo humano está dado en el nombre que es el punto de encuentro (o de colisión) entre la soberanía del cielo y la soberanía de la tierra. El ángel, de este modo, es el territorio en donde se expande y con el que se posibilita el poder soberano de Dios.

Si para la tradición judía hay un sacerdote o legislador en la tierra, ¿por qué no habría un ministro o un príncipe ángel (o Gran Ángel) en el cielo a la derecha de Dios? Más aún, Metatrón representa la figura del ángel que administra, por el cual Dios reina, pero no gobierna. Un ángel que fue hombre, un hombre-ángel, que como hemos visto no ha olvidado su naturaleza, que la relata al llegar el místico y que le enseña que aún se hace llamar ‘el joven’, testimoniando siempre su condición de humanidad, que también es parte de su función. Y si llevamos esta

lectura a su máxima radicalidad, podríamos preguntarnos si el devenir catastrófico del mundo no es consecuencia del poder angelical, encabezado en el poder de Metatrón, como venganza a Dios Creador, bendito Sea, por haber creado al hombre, olvidando por momentos su tarea de testimoniar su propia naturaleza: y allí encontraríamos la posibilidad de una revuelta angelical que haya traído como consecuencia el silencio o hasta la muerte de Dios. En este sentido, el Estado, tal vez, como cualquier institución política, sería el daño colateral de la naturaleza humana y consecuencia de la venganza del Gran Ángel.

3. La recodificación racional de Maimónides de la angeología judía

EN EL *MISHNÉ TORÁ*, O EL *CÓDIGO DE MAIMÓNIDES*, específicamente en el segundo capítulo del “Tratado de los atributos de la ley divina” que forma parte del primer libro, aparece desarrollada de manera estructurada una caracterización de la angeología. Allí Maimónides ubica la figura del ángel en relación con las reglas que permiten entender las obras de Dios, “el soberano artífice”, que sirven para comprender los principios para amarlo, o sea, para conocer o “saber de Dios”¹⁸. Maimónides (1991) explica que hay tres géneros que se encierran en el mundo: en primer lugar, las criaturas de materia y forma que “continuamente se engendran y corrompen; como lo son el hombre y los animales irracionales, plantas y minerales” (p. 7). En segundo lugar, aquellas criaturas que siendo seres de materia y forma no se transforman como las primeras, ni tampoco mueven su materia. Con ello se refiere a “los cuerpos celestes y sus estrellas fijas y erráticas”. Finalmente, el tercer grupo lo constituyen aquellas criaturas inmateriales, los ángeles, “que no tienen cuerpo, ni son de materia, pero tienen puro entendimiento y están separados unos de otros” (p. 7)¹⁹. Es importante señalar que, a pesar

18 Para Maimónides “estar cerca de Dios” equivale a acercarse a los atributos de verdadera amabilidad y justicia a través de la imitación ética de Dios entendido como Dios de la ética: amar a Dios es la forma de acceder al conocimiento de todo lo que Él creó. Véase Cohen, 2004.

19 Como bien explica Joel L. Kraemer (2010) en su gran estudio sobre Maimónides: “[t]odos los seres creados separados –como los ángeles y el intelecto– son permanentes y más reales que cualquier cuerpo. Y, cuando Maimónides habla de los ángeles y el intelecto está refiriéndose, respectivamente, a las inteligencias que mueven las esferas celestiales y al Intelecto agente. Los ángeles son incorpóreos y los moradores del más allá son almas separadas o intelectos” (p. 430).

de caracterizarlos por su incorporeidad, Maimónides explica que fue a través de la visión profética que a los ángeles se los “muestra con alas, y que son fuego”, lo que, en realidad, explica, significa que “no son cuerpo, ni tienen densidad ni peso como los cuerpos”. También dice que “el señor tu Dios es fuego abrasador; no porque lo sea, mas en modo alegórico; y en otro lugar se dice: que hace sus ángeles viento” (p. 7).

Luego de este análisis, el gran filósofo despliega un pasaje fundamental en el que explica que los ángeles no tienen entre ellos la misma jerarquía, sino que por el contrario hay ángeles superiores e inferiores. A través de los místicos pudimos observar que esta jerarquía se debía a su poder y a la participación en las decisiones divinas o en su ejecución; para Maimónides esta jerarquía, o burocracia angelical, depende efectivamente de la virtud e influencia de uno sobre los otros, pero siempre partiendo ellos de la “suma bondad y la divina virtud”. En este sentido, Maimónides deja de lado como tema de análisis el problema de la posibilidad de que los ángeles se opongan a las decisiones divinas. La jerarquía y racionalización burocrática sobre los ángeles del cordobés está caracterizada como una escalera en la que uno está sentado sobre otro, una escalera en la que, al igual que la metáfora del sueño de Jacob, los ángeles están más abajo cuando se hallan más cerca de la tierra y el hombre, mientras que a medida que suben en esta escalera más cercanos están a Dios. Otro dato importante a tener en cuenta y que no pierde vinculación con el pensamiento místico –al contrario, podríamos suponer que desde allí también lo toma Maimónides (1991) para hacerlo suyo en su caracterización– es el de la relación entre el nombre de cada ángel y su función. Ya que cada ángel lleva el nombre según sus “diferentes dignidades, y existencias”: “1. Hayot a Kodes, animales santos, que es la clase más eminente; 2. Ofanim; 3. Arelim; 4. Hasmalinm; 5. Serafim; 6. Malahim; 7. Elohim; 8. Bene Elohim; 9. Herubim; 10. Ischim” (p. 8). A ellos, continúa Maimónides, “solamente excede el Soberano Creador, y por eso dice el Profeta, que estos estaban debajo del glorioso Trono del Señor” (p. 8).

Todas estas sustancias y clases de ángeles son tanto vivientes como inteligentes, pero cada uno según su grado y calidad está más cerca de Dios o lo conoce mejor. No todos los ángeles se relacionan de igual manera con Dios ni todos cumplen la misma función. La construcción angelical contiene, como hemos dicho, una jerarquía burocrática en virtud de la propia capacidad y función de cada

ángel. Y, además, más allá de sus capacidades, ninguno conoce la esencia divina del creador²⁰. Esta es una característica fundamental ya que para Maimónides no existe ningún ángel que ponga en juego la soberanía divina. Es por ello que podemos observar, aventurando aquí como hipótesis, que la construcción de su pensamiento racional y ordenador en la cuestión de los ángeles y la angeología se erige frente a las tradiciones místicas y, de manera especial, de cara a figuras como el Gran Ángel Metatrón.

También encontramos un desarrollo sobre la angeología de una manera sumamente interesante en la *Guía de perplejos* de Maimónides: relaciona allí a los ángeles con el pensamiento de Aristóteles. Nuevamente busca matizar la cuestión angélica convirtiéndola en una metáfora de las visiones proféticas. En el capítulo 3 del segundo tomo, Maimónides (2005) nos explica que en su búsqueda de explicaciones conformes a la Torá y coincidentes con los sabios, retomará la explicación de Aristóteles acerca de las causas de los movimientos de las esferas celestes: y es allí donde los ángeles aparecerán como parte de las “inteligencias separadas”. Considerando que las esferas celestes están dotadas de alma e intelecto, los ángeles son una “inteligencia separada” dotada de alma que “posee apetitividad de lo representado, es decir, del objeto deseado, que es Dios” (p. 249) y, al mismo tiempo, posee un “intelecto activo”. Lo describe Maimónides:

el ebanista no ejecuta un cofre por ser un artífice, sino porque tiene en su mente la *forma* del cofre, y esta es la que en la mente del mismo hace pasar la forma del cofre al acto y realizarla en la madera. De igual manera, sin duda alguna, lo que confiere la forma es una forma *separada*, y lo que actualiza el entendimiento es un entendimiento, a saber, es *intelecto activo* [...]. Síguese también para el susodicho lo que ya se expuso, a saber, que Dios (¡ensalzado sea!) no realiza los actos por contacto; así, cuando quema, es por mediación del fuego, el cual se mueve por obra de la esfera celeste, y esta, a su vez, por la actuación de una *Inteligencia separada*. Estas son los *ángeles, que están cerca de él*, y por mediación de ellos se mueven las esferas (pp. 250-251).

20 Sobre la relación entre la angeología y la burocracia moderna, véase Agamben & Coccia, 2009, pp. 435-513.

Dios es la Idea pero no el Acto, para volverse Acto necesita la acción de los ángeles que son el acto y acción de la Idea, porque sobre ellos está puesto el Nombre de Dios. Su Nombre se transforma entonces en el dispositivo soberano que inviste de autoridad soberana sus acciones. Dios es el Hacedor de la inteligencia primera y todas las esferas son cuerpos vivos que están dotados de alma e intelecto, que “se representan y aprehenden la divinidad, así como también sus primeros principios”; por lo que los ángeles emanados por Dios y concedores, cada uno en su grado y atributos, constituyen las “inteligencias separadas” que, según Maimónides, son absolutamente incorpóreas e intermediarias entre Dios y todos los cuerpos celestes. Maimónides (2005) escribe, con respecto a lo dicho anteriormente, que

[...] el gobierno de este mundo inferior se realiza por la fuerza que sobre él recae de la esfera celeste [...], y que estas perciben y conocen lo que rige. Esto significa asimismo lo estampado en la Ley: “Dios se los ha dado (los ejércitos celestes) *a todos los pueblos debajo de los cielos*” (Dt. 4,19), lo cual quiere decir que están contruidos como intermediarios, para regir a las criaturas, no para ser adorados (p. 253).

Este pasaje es sumamente importante porque desde la perspectiva de Maimónides podemos sugerir que los ángeles –como “inteligencias separadas”– son aquellos que ejecutan los dispositivos de Dios sobre la tierra y sobre los hombres, convirtiéndose en lo que llamaremos como los “mensajeros ejecutantes del gobierno divino”. Pero, como bien lo resalta Maimónides, a pesar del poder conferido como “mensajeros ejecutantes”, estos no pueden ser por ello adorados: los ángeles constituyen el cuadro administrativo del gobierno de Dios sobre el mundo y de todas las esferas celestes; son aquellos que ejecutan las políticas de Dios. Los ángeles administran el gobierno de Dios ejecutando sus políticas en la tierra a favor y en contra de los hombres, pero no por ello cuentan, para Maimónides, con el poder soberano divino. En su concepción son ejecutores de los mandatos divinos, o el brazo administrativo y el brazo armado del poder soberano. En la estructura angeológica de Maimónides el poder soberano siempre es de Dios, Uno y Único. Al racionalizar este orden sobre el problema de los ángeles, Maimónides busca constantemente dejar en claro que estos no detentan libremente la soberanía divina, aunque estos pueden fallar o rebelarse y por ello mismo existe la

posibilidad de su castigo o expulsión. Los ángeles responden a Dios y no pueden ser adorados, pero al mismo tiempo tampoco conocen la esencia de Dios ni Su Nombre. Para Maimónides, los ángeles son los administradores del mundo de los cielos y del mundo de los hombres.

Siguiendo por esta línea de razonamiento podemos decir que toda forma de administrar políticamente al mundo de los hombres es una herencia de una forma angelical y, además, tanto las formas de gobierno “buenas” como “malas” pueden ser concebidas también como angelicales o como consecuencia de las formas angelicales de administración del mundo. Maimónides utiliza el término “*memshalá*” para describir este gobierno angelical que proviene del fragmento bíblico del libro del Génesis en el que Dios divide el día y la noche y los cuerpos celestes que “dominan gobernando”. Este término se refiere a la idea complementaria de la luz y las tinieblas, que según Maimónides (2005) “son la causa próxima de la generación y la destrucción, y la idea de dichos términos se expresa por ‘separar la luz de las tinieblas’”, por lo que “resulta inadmisibile que quien rige una cosa desconozca lo regido” (p. 251). Explica así que los ángeles deberían cumplir solamente las órdenes de Dios, pero desconociendo lo bueno de lo malo, pues no recibieron los mandamientos de Dios en la revelación del Sinaí. Por ello, según Maimónides, la capacidad de actuar racionalmente de los ángeles es limitada, y allí radica la razón por la que no son infalibles y la posibilidad de su expulsión²¹. Allí radica también su condición de inferioridad en relación con los hombres, quienes poseen la capacidad de nombrar las cosas del mundo y así poseerlas y dominarlas, como Dios lo ha establecido²².

Los ángeles son los intermediarios entre Dios y los demás seres, y “por su mediación se movilizan las esferas –causa de la generación de los que nace–, eso mismo consta en toda la Escritura”, porque como escribe Maimónides (2005), “nunca encontrarás que realice Dios (¡ensalzado sea!) acto alguno sino por ministerio de un ángel” (p. 254). Así, afirma, “nuestra Ley no rechaza el gobierno de este mundo por Dios (¡ensalzado sea!) mediante ángeles” (p. 254).

21 “Dos ángeles fueron expulsados de los cielos por 138 años a causa de haber revelado prematuramente el decreto divino de destrucción de Sodoma” (Blau & Kohler, 2011 [1906]).

22 Véase Génesis 2:19-20.

Pero Maimónides (2005) vuelve a insertar en su análisis otra salvedad frente a la posibilidad de radicalización de la propia racionalización sobre la función primordial de los ángeles. Dirá entonces que el término “*malaj*”, mensajero, comprende no solo a los ángeles o “inteligencias separadas”, sino también a los mensajeros entre los hombres, al profeta y hasta a las facultades animales (p. 254): a todos los que ejecutan el mandato soberano de Dios. Para Maimónides el término es polivalente y comprende a los ángeles (“inteligencias separadas”), a las esferas y a los elementos (p. 256), aunque dentro de este grupo a los ángeles Dios les dotó de “fuerzas directrices” y de un lugar como administradores de Su gobierno. Según Maimónides (2005): “[t]odos los seres existentes, aparte del Creador (¡ensalzado sea!), se dividen en tres clases: *primera*, las Inteligencias separadas [los ángeles]; *segunda*, los cuerpos de las esferas celestes, como un substrato de las formas permanentes, en las que la forma no se transfiere de uno a otro, ni este es inmutable en su esencia, y *tercera*, estos cuerpos que nacen y mueren, y van englobados en una misma materia” (p. 263).

Podemos decir que es imprescindible la necesidad gubernamental de los ángeles para mantener y administrar el orden tanto en la tierra como en los cielos. El ángel conecta la divinidad de Dios con el mundo, en su tarea de mensajero, y allí tiene la facultad de construir, así como de destruir. Justamente porque los ángeles son poderosos y terribles, y dotados de la sabiduría y el conocimiento de todos los eventos terrenales, es que no son infalibles y pueden luchar entre sí, por lo que es Dios quien también tiene que hacer la paz entre ellos. Cuando sus funciones no son punitivas, explica Maimónides, los ángeles son benéficos para el hombre.

4. Palabras finales

RETOMEMOS AHORA NUEVAMENTE LOS TRES PASAJES BÍBLICOS del comienzo de este artículo. Del primer pasaje bíblico referido a los *Nefilim* es importante resaltar algunos elementos que nos ayudan a comprender más cabalmente la búsqueda ordenadora de Maimónides sobre los ángeles y plantear algunas discusiones a futuro. En primer lugar, la existencia de los *Nefilim* da cuenta de la existencia en la tierra de seres de condición semidivina en el tiempo antediluviano. En segundo lugar, estos seres o entes sobrevivieron al diluvio ya que, como lo expresa el pasaje bíblico, se “hallaban entonces en la Tierra y también después”.

En tercer lugar, los ángeles caídos tenían la capacidad de fecundar a mujeres y transmitir saberes concernientes al ámbito de lo divino más allá de las funciones administrativas y burocráticas que llevan adelante, aunque no conozcan el secreto del Nombre ni la gracia divina. En este sentido, en cuarto lugar, al ser anteriores a la revelación del Sinaí los ángeles son también anteriores a la revelación de la ley y de los preceptos divinos. Y si los hombres poseen la capacidad y tarea de nombrar y dominar los seres y las cosas que yacen en el mundo (Génesis 1:28-30; 2:19-20), los ángeles constituyen el puente y el lenguaje entre Dios y los receptores de la su revelación, pero al mismo tiempo la posibilidad latente del caos en la tierra.

Por otro lado, sobre el pasaje del sueño y la escalera de Jacob, recordemos que Maimónides lo toma como ejemplo para reforzar el carácter de los ángeles como ordenadores de las dimensiones terrenales y celestiales a través de una tarea de guía (en un sentido geopolítico) y en cuanto a las enseñanzas de Dios que se buscaban transmitir. Sin embargo, intenta reducir la tarea angelical a la de meros “mensajeros” y emparentarla así a la dimensión y tarea de los profetas, por lo que escribe (2005): “[I]os ‘mensajeros de Dios’ que suben son los profetas [...], dado que después de haber ascendido y alcanzado algunos peldaños de la escala, tiene lugar la bajada, con lo que aprendió a guiar a los moradores de la tierra e instruirles” (p. 83). Más aún, en la parte II, capítulo 42 de la *Guía de perplejos*, llamada “Apariciones de Dios a los ángeles; su verdadera interpretación”, aclara aún más su objetivo de neutralización de la potencia angelical, al equipararla directamente con una metáfora de la “visión profética”. Allí dice: “siempre que se menciona la aparición de un ángel y un mensaje suyo, se trata de una *visión profética* o de un *sueño*” y, afirma, “poco importa que se haya afirmado de alguie desde un principio que ha visto a un ángel, o que parezca indicarse que le tomó primeramente por un ser humano y después comprobó que se trataba de un ángel. [...] [T]endrás por cierto que desde el principio era *visión* o *sueño* profético” (p. 349).

Por último, el tercer pasaje bíblico del Éxodo 23 constituye un elemento central en cuanto al rol del ángel que guía al pueblo, en el que Dios posa Su nombre y por ello debe ser obedecido, pues liberará la tierra de los pueblos opresores e ídólatras. Como bien indica Moshé Idel (2008) en la lectura de estos pasajes,

Maimónides intenta “mitigar la importancia del ángel y del nombre divino, interpretándolo como si hicieran alusión a la revelación que el profeta recibió de los cielos” (pp. 108-109).

Propongamos algunas conclusiones: primero, podemos suponer que el problema teológico-político en el trasfondo de la angeología de Maimónides es que los ángeles en el judaísmo no solo tienen una función administrativa del orden celestial y terrenal, sino que están también vinculados desde su origen a las formas de gobierno “buenas” y “malas” y a la posibilidad de corrupción del hombre a través de la misma función administrativa por la que fueron constituidos, o sea, en la enseñanza e instrucción de los secretos divinos y celestiales (Idel, 2008, p. 108-109).

Segundo, que los ángeles plantean un problema en cuanto a la posibilidad de la duplicidad soberana del poder celestial de Dios, del que Maimónides era consciente y por el cual propone en sus principales escritos un ordenamiento detallado de la función de los ángeles en la burocracia divina, tanto en el orden de los cielos como en el de la tierra y los hombres, dejando en claro que la soberanía divina solo corresponde a Dios Uno y Único y a ninguna otra criatura o esfera, y que los ángeles no deben ser adorados.

Tercero, Maimónides racionaliza la configuración angelical en el judaísmo, la impregna de filosofía aristotélica y le corre el foco hacia un problema del lenguaje y las formas de la epifanía y los grados de la revelación o percepción profética²³, y hacia un problema de soberanía en la Tierra de los profetas. Con todo esto, Maimónides ubica en el centro la Ley revelada por Dios. Solo desde allí el universo será administrado, ya sea en la gestión celestial por los ángeles o en la gestión terrenal del hombre y del pueblo. Maimónides, podemos decir, funciona como un neutralizador de la burocracia angelical y, especialmente, como el candado que mantiene la puerta cerrada en la escalera de Jacob.

Cuarto, el presupuesto clave es que si bien para Maimónides existe un rol activo de los ángeles en la administración del universo (del cielo y de la tierra) y, como él mismo escribe, Dios no realiza acto alguno si no es por intermedio de los ángeles, sin embargo, la mística propondrá un paso más allá al relacionar a

23 Véase la parte II, capítulos 45 y 46, de Maimónides, 2005, pp. 354-362.

Dios con el hombre a través de los ángeles, en las dos direcciones. En este sentido, los ángeles transmiten los conocimientos a los hombres, los atacan o los guían en sus ascensiones por los palacios celestiales (*Maasé Merkabá*) para exponerse finalmente junto al trono de Dios poniendo en juego de esta manera la soberanía misma de la divinidad.

Finalmente, una quinta conclusión a modo de cierre: en los trabajos que hemos analizado pudimos observar la importancia que para el misticismo tiene la búsqueda de los nombres de los ángeles en el texto bíblico para poder, a través de ellos, dominarlos y también acercarse a la gloria de Dios (en Su Nombre). Esta búsqueda del Nombre se erige con fuerza frente a la visión filosófica representada por Maimónides y sus continuadores, quienes parecieran haber dejado de lado lentamente tanto la centralidad de la figura de los ángeles en la administración de la burocracia divina y en su relación mediadora entre Dios y los hombres, como, por otro lado, la relevancia propia de los nombres en cuanto acercamiento a Dios. Para Maimónides y el pensamiento judío racionalista fue necesario neutralizar y contener hacia el interior del propio judaísmo y frente al cristianismo el debate sobre la bidimensionalidad del poder divino o sus visiones dualistas, las funciones mágicas del texto, así como la posibilidad de imaginar un Dios que reina, pero no gobierna sino a través de sus ángeles y, especialmente, que lo realiza bajo el mandato del “Príncipe de la Torá”: Metatrón.

Referencias

- Agamben, G., & Coccia, E. (Eds.). (2009). *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*. Vicenza: Neri Pozza.
- Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV: ciclo de Henoc*. (1984). Diez Macho, A. (Dir.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Blanco, C. (2013). *El pensamiento de la apocalíptica judía. Ensayo filosófico-teológico*. Madrid: Trotta.
- Cohen, H. (2004). *Ethics of Maimonides*. (Trad. A. Sh. Bruckstein). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Colodenco, D. (2006). *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires: Lilmod.
- Elior, R. (2008). *Misticismo judío. Los múltiples rostros de la libertad*. (Trad. P. Sneh). Buenos Aires: Lilmod.

- Enoch 3. The Book of Enoch (by R. Ishamel Ben Elisha, The High Priest)*. (1973). (Trad. H. Odeberg). Recuperado de *The Internet Archive* (HebrewBook OfEnochenoch3).
- García Bazán, F. (1978). *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.
- García Bazán, F. (2009). *La religión hermética*. Buenos Aires: Lumen.
- Idel, M. (1988). Franz Rosenzweig and the Kabbalah. En: P. Mendes-Flohr. (Ed.). *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hannover y London: Brandeis University Press.
- Idel, M. (1990). Enoch is Metatron. (Trad. Edward Levine). *Immanuel*, (24/25), 220-240.
- Idel, M. (2005). *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest: Central European University Press.
- Idel, M. (2005). *Cábala. Nuevas perspectivas*. (Trad. M. Tabuyo & A. López). Madrid: Siruela.
- Idel, M. (2008). *Ben: filiación y misticismo judío*. (Trad. C. Kohan). Buenos Aires: Lilmod.
- Idel, M. (2009). On Angels and Biblical Exegesis in Thirteenth-Century Ashkenaz. En: Green, D. A., & Lieber, L. S. (Eds.). *Scriptural Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination. Essays in Honour of Michael Fishbane* (pp. 211-244). New York: Oxford University Press.
- Idel, M. (2010). *Cábala hebrea y cábala cristiana*. (Trad. C. Kohan). Buenos Aires: Lilmod.
- Blau, L., & Kohler, K. (2011 [1906]). Angelology. En: *Jewish Encyclopedia*. Recuperado de <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1521-angelology>
- Kraemer, J. L. (2010). *Maimónides. Vida y enseñanza del gran filósofo judío*. (Trad. D. González Raga & F. Mora). Buenos Aires: Editorial Kairós.
- Laenen, J. H. (2006). *La mística judía. Una introducción*. (Trad. X. Pikaza). Madrid: Trotta.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

- Maimónides. (1991). *Tratado de los atributos de la ley divina* [edición facsimilar de la edición original del año judío 5412]. (Trad. D. Cohen de Lara). Barcelona: Riopiedras.
- Maimónides. (2005). *Guía de Perplejos*. D. Gonzáles Maeso. (Ed.). Madrid: Trotta.
- Scholem, G. (1965). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Scholem, G. (1978). *Kabbalah*. New York: Plume.
- Scholem, G. (1994). *Grandes temas y personalidades de la cábala*. (Trad. J. S. B.). Barcelona: Riopiedras.
- Scholem, G. (2000). *Las grandes tendencias de la mística judía*. (Trad. B. Oberländer). Madrid: Siruela.
- Scholem, G. (2001). *Los orígenes de la Cábala* (Vols. 1-2). (Trad. R. Molina & C. Mora). Barcelona: Paidós.
- Taub, E. (2014). El ángel y el lenguaje. Angeología y poder soberano en el pensamiento de Maimónides. En: F. Beresniak, H. Borisonik, & T. Borovinsky. (Eds.). *Distancias políticas. soberanía, Estado, gobierno*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Textos de Qumrán*. (2009). F. García Martínez. (Ed.). Madrid: Trotta.
- Torat Emet*. (2007). [Edición bilingüe]. (Trad. Rabino R. Sigal). Buenos Aires: Editorial Keter Torá.
- Trebolle, J. (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Madrid: Trotta.
- Trebolle, J. (1998). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.