

## Is 52,13-53,12: ¿una nueva creación?

Son varios los estudios que se han preocupado sobre la temática de la creación en Deuteroisaiás<sup>1</sup>. Generalmente se concentran en la aparición de elementos cósmicos o en la presencia del atributo de Dios como creador. Otras investigaciones se muestran atentas a la dimensión, no tanto cosmológica, como antropológica del acto creativo<sup>2</sup>. Algunos autores incluso, sostienen que en Is 40-55 el vocabulario de la creación se ordena al de la redención y que, en los cantos del siervo de Yhwh aparezca explícitamente lo que se insinúa vagamente en otros pasajes. Es decir, que DtIs pase de la idea de redención de Israel a la de creación de éste y del cosmos y, consecuentemente a la de redención universal<sup>3</sup>. Contemporáneamente otros estudiosos han señalado la existencia de conexiones entre el cuarto cántico (Is 52,13-53,12) y los primeros capítulos del Génesis (Gn 2-3)<sup>4</sup>. Este último dato, junto a las consideraciones anteriores sobre la

---

<sup>1</sup> Cf. por ejemplo, R. RENDTORFF, «Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterjesaja», *ZTK* 51 (1954) 3-13; C. STUHLMUELLER, «The Theology of Creation in Second Isaiah», *CBQ* 21 (1959) 429-467; E. HESSLER, *Gott der Schöpfer. Ein Beitrag zur Komposition und Theologie Deuterjesajas*, Diss. Greifswald 1961; C. WESTERMANN, «Das Heilwort bei Deuterjesaja», *EvT* 24 (1964) 355-373; M. HARNER, «Creation Faith in Deutero-Isaiah», *VT* 17 (1967) 298-306; M. WEINFELD, «God the Creator in Gen. I and in the Prophecy of Second Isaiah», *Tarb* 37 (1967-68) 105-132; C. STUHLMUELLER, *Creative redemption in Deutero-Isaiah*, AnBib 43, Rome 1970; R. ALBERTZ, *Weltschöpfung und Mencheschöpfung. Untersucht bei Deuterjesaja, Hiob und in den Psalmen*, CTM 3, Stuttgart 1974; E. HAGG, «Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterjesaja», *TThZ* 85 (1976) 193-213; W. KIRCHSCHLÄGER, «Die Schöpfungstheologie des Deuterjesaja», *BLit* 49 (1976) 407-422; W. ZIMMERLI, «“Jahwes Wort bei Deuterjesaja”», *VT* 32 (1982) 104-124; S. LEE, *Creation and Redemption in Isaiah 40-55*, Jian Dao Dissertation Series 2, Bible and Literature 2, Hong Kong 1995.

<sup>2</sup> En DtIs existen pasajes donde las raíces típicas del acto de la creación (עשה, ברא) se utilizan en referencia a sujetos individuales o colectivos. Por ejemplo: Jacob-Israel (Is 43,1; 44,2.21.24; 54,5), el siervo de Yhwh (Is 42,6; 49,5.8). Cf. R. ALBERTZ, *Weltschöpfung*, 48.

<sup>3</sup> Cf. C. STUHLMUELLER, *Creative redemption*, 228.

<sup>4</sup> Cf. A. WENIN, «Le poème du Serviteur souffrant (Is 52,13-53,12). Proposition de lecture», *Foi et le Temps* 24 (1994) 493-508 (esp. 505); R. MEYNET, «Le quatrième chant du serviteur. Is 52,13-53,12», *Gr.* 80 (1999) 407-440 (esp. 434).

presencia del tema de la creación en la unidad literaria de Is 40-55, nos ha llevado a formular como hipótesis de investigación, la posible relación de Is 52,13-53,12 con Gn 2,4-4,16<sup>5</sup>.

La tesis es sugestiva, pero todavía debe ser argumentada. Para ello procederemos en tres pasos. En el primero presentaremos sobriamente las conexiones lexicográficas entre los dos pasajes. En un segundo momento estudiaremos si tales concurrencias semánticas responden a una relación entre textos. Finalmente a partir de estos datos sacaremos las conclusiones.

### 1. Conexiones lexicográficas entre Is 52,13-53,12 y Gn 2,4-4,16

Señalamos brevemente la concurrencia de los lexemas que aparecen en ambas unidades.

Léxico	Is 52,13-53,12	Gn 2,4-4,16
שָׁכַל: acertar	52,13	3,6
עָבַד: servir	עָבַד: 52,13; 53,11	2,5.15; 3,23; 4,2.12
נָשָׂא: levantar, llevar	52,13; 53,4.12	4,7.13
אִישׁ: hombre	52,14; 53,3(x2).6	2,23.24; 3,6.16; 4,1
מַרְאֵה: apariencia	52,14; 53,2	2,9
אָדָם: Adán	52,14;	2,5.7(x2).8.15.16.18.19(x2).20(x2).21.22(x2).23.25; 3,8.9.12.17.20.21.22.24; 4,1
רָאָה: ver	52,15; 53,2.10.11	2,19; 3,6
שָׁמַע: escuchar	52,15	3,8.10.17
פֶּה: boca	52,15; 53,7(x2).9	4,11
מִי: ¿quién?	53,1(x2).8	3,11
יְהוָה: Yhwh	53,1.6.10(x2)	2,4.5.7.8.9.15.16.18.19.21.22; 3,1.8(x2).9.13.14.21.22.23; 4,1.3.4.6.9.13.15(x2).16
עָלָה: subir	53,2	2,6
פָּנָה: cara	53,2.3.6.7	3,8; 4,5.6.14(x2).16
אֲרֶץ: tierra	53,2.8	2,4(x2).5(x2).6.11.12.13; 4,12.14.16

<sup>5</sup> Aunque las relaciones lexicográficas y temáticas del cuarto canto del siervo con los primeros capítulos del Génesis se concentran en Gn 2-3, tomamos Gn 2,4-4,16, ya que forma una unidad literaria. Además en Gn 4 aparece el tema de la violencia que es una nota característica de la sub-unidad Is 53,7-9, así como se encuentran algunas expresiones técnicas que también están presentes en el cuarto cántico.

חָמוֹד: desear	53,2	2,9; 3,6
יָדַע: conocer	53,3	3,5(x2).7.22; 4,1.9
סָתַר: esconderse	53,3	4,14
נָגַע: tocar	53,4.8	3,3
נָכַח: golpear	53,4	4,15
אֱלֹהִים: Dios	53,4	2,4.5.7.8.9.15.16.18.19.21.22; 3,1(x2).3.5(x2).8(x2).9.13.14.21.22.23
צֹאֵן: rebaño	53,6	4,2.4
דֶּרֶךְ: camino	53,6	3,24
עוֹן: culpa	53,6.11	4,13
פָּתַח: abrir	53,7(x2)	4,7
לָקַח: tomar	53,8	2,15.21.22.23; 3,6.19.22.23; 4,11
חַיִּים: vivos	53,8	2,7(x2).19(x2); 3,20
נָתַן: dar, poner	53,9	3,6.12(x2); 4,12
מָוֹת/מוֹת: morir, muerte	53,9.12	2,17(x2); 3,3.4(x2)
שָׂם: poner	53,10	2,8; 4,15
נַפְשׁ: alma, vida	53,10.11.12	2,7.19
זָרַע: descendencia	53,10	3,15(x2)
יּוֹם: día	53,10	2,4.17; 3,5.8.14.17; 4,3.14
יָד: mano	53,10	3,22; 4,11
דַּעַת: conocimiento	53,11	2,9.17
עָרָה: desnudar	53,12	עֵרְוָה: 3,7.10.11

La relación lexicográfica es notoria, pero hace falta que sea también significativa. Si bien puede ser indicio de una conexión entre textos, todavía no es suficiente. Encontramos de hecho sinónimos o temas que según este modo de proceder no vienen contemplados<sup>6</sup>. Así como la aparición de términos idénticos, que de por sí no conectan los textos<sup>7</sup>. Por

<sup>6</sup> Así el concepto de esconderse aparece en ambos pasajes, pero mientras en Is 52,13-53,12 se expresa con la raíz סָתַר – como en Gn 4,14 – en Gn 3,6 con la raíz חָבַא. En Gn 3 la temática del pecado es fundamental, sin embargo los lexemas típicos no aparecen. En Is 52,13-53,12 por el contrario, encontramos: עוֹן (53,6.11), פָּשַׁע (53,5.8.12[x2]) y חָטָא (53,12).

<sup>7</sup> Por ejemplo, el término «camino» (דֶּרֶךְ) o «rebaño» (צֹאֵן), que aparecen en ambas unidades, no son concurrencias que pongan en conexión ambos textos.

tanto, será necesario estudiar en qué modo estos elementos se articulan en los textos y de qué manera estos establezcan conexiones entre los dos pasajes.

## 2. Conexiones temáticas entre Is 52,13-53,12 y Gn 2,4-4,16

Un tema no se identifica ni converge únicamente en un término hebreo. Como hemos notado, puede aparecer presente en textos donde el concepto principal que lo expresa, no se encuentre. En las unidades literarias que estamos analizando, detectamos temáticas comunes, que no solo se expresan con un léxico diverso, sino también a través de una articulación distinta.

En aras a simplificar la presentación de dos pasajes de gran densidad teológica, la exposición se desarrollará en torno a tres ejes que atraviesan las dos unidades. En Gn 2-4 e Is 52,13-53,12, existe un vocabulario que hace referencia a la visibilidad. La apariencia obstaculiza el acceso a la realidad interior (2.1 *La dialéctica apariencia-realidad*). No manifestándose plenamente en el exterior, la verdad no se impone. Y en ambos textos, se concluye con una elección equivocada (2.2 *El drama del binomio obediencia y libertad*). Esta elección de «uno» tendrá consecuencias para un colectivo. Este hecho introduce un elemento de tensión en referencia a la modalidad divina de salvación (2.3 *La dialéctica entre el «uno» y el «muchos»*).

### 2.1 *La dialéctica apariencia-realidad*

Ambos textos contienen un léxico que hace referencia al campo de la estética o de la visibilidad. En el apartado anterior hemos evidenciado algunos lexemas<sup>8</sup>. Ahora se trata de estudiar cómo estos términos se articulan dentro de cada unidad literaria, y puedan ulteriormente establecer conexiones entre ambas.

#### 2.1.1 La articulación de la dialéctica en Gn 2,4-4,16

En el primer capítulo del Génesis, el tema de la belleza por primera vez se presenta a través de la mirada del Creador: Dios contempla lo que ha creado y «ve (ראה) que era bueno (טוב)» (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). En el

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, apariencia (מראה), desnudez (עירום/ערה), mirar (ראה), esconderse (חבא/סתר), desear (חמד).

segundo relato (Gn 2,4-3,23), este elemento estético se manifiesta no tanto en la bondad (טוֹב) de la creación, como en la armonía y abundancia con que viene descrito el jardín de Edén (Gn 2,8-15). Pero el elemento de *bondad* no desaparece, se introduce con el mandamiento (2,17) que veda a Adán de comer del árbol del bien (טוֹב) y del mal (רָע). Tampoco se pierde el elemento de visibilidad (רָאָה) de Gn 1. A través del mandamiento, al hombre se le pide mirar desde la misma óptica divina la bondad de la realidad.

a) *El binomio apariencia-realidad*

Inmediatamente después de la aparición de Eva (2,21-25), el texto presenta su conversación con la serpiente (3,1-5). El árbol que será objeto directo del ver (רָאָה) de la mujer, se describe con un triple atributo: «bueno (טוֹב) para comer, agradable para los ojos y apetecible (חַמְדָּה) para tener acierto (שִׁכְלָה)» (3,6). Este pasaje evoca Gn 2,9, donde la raíz «ser apetecible» (חַמְדָּה) – como en Is 53,2 – aparece asociada a «aspecto» (מַרְאֵה): «Yhwh hizo brotar todo árbol apetecible (חַמְדָּה) de aspecto (מַרְאֵה), bueno para comer, y el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol del conocimiento del bien (טוֹב) y del mal».

Si Gn 3,6 reclama Gn 2,9, observamos que existen diferencias: a) el referente en 2,9 es «todo árbol», mientras en 3,6 es el árbol del bien y del mal<sup>9</sup>; b) en 2,9 se dice en general que todo árbol es «bueno (טוֹב) para comer», pero no se dice del árbol del bien y del mal, que tras la prohibición de 2,17 se entiende que no puede serlo. Sin embargo, en 3,6 este árbol del conocimiento del bien y del mal aparece como «bueno (טוֹב) para comer»; c) El objeto del desear (חַמְדָּה) en 2,9 es el «aspecto» (מַרְאֵה). Esta dimensión visual se mantiene en 3,6 por el sintagma: «agradable para los ojos», pero en este versículo el objeto de desear (חַמְדָּה) será el «tener acierto» (שִׁכְלָה). Luego existe un deseo que está conectado a la dimensión visual: «agradable para los ojos», pero también a la proyección que el hombre hace de su deseo: «tener acierto», ser como Dios, conocer como Él. Se disocia así el elemento de apariencia de su bondad interior. La apariencia no coincide

---

<sup>9</sup> La mayoría de los exegetas interpretan que se trate del árbol de conocimiento del bien y del mal, sin embargo no resulta del todo evidente. Pues el árbol de Gn 3,6 es el mismo de 3,3, y aquí se dice que se trata del árbol que se encuentra «en medio del jardín». Según 2,9 el árbol que está «en medio del jardín» es el árbol de la vida y no del conocimiento del bien y del mal. Pero el hecho de que en 3,1-6 se esté hablando de la prohibición de Dios, espontáneamente lleva a pensar en este último.

con la realidad, cuando el hombre proyectando su deseo de ser como Dios, es incapaz de mirar como Él.

b) *El binomio revelación-escondimiento*

Tras morder el fruto no se actúa completamente ni la promesa de la serpiente sobre el conocimiento (3,5), ni tampoco la amenaza de muerte prospectada por Dios (2,17). De hecho ellos no mueren (2,17), sufrirán en vida las consecuencias de su acción (3,16-19) hasta que vuelvan al polvo (3,19). Tampoco, como había pronosticado la serpiente, se les abren los ojos para ser conocedores del bien y del mal (3,5). Se les abren los ojos, pero para ver que están desnudos (עֵרְוָם; 3,7).

Este elemento estético de la desnudez parece constituir una novedad. Sin embargo, se había ya indicado en Gn 2,25. Allí, aunque el hombre y la mujer estaban desnudos, no sienten vergüenza (בוש). Entonces la desnudez distinta que ahora contemplan, se conecta a un nuevo tipo de conocimiento que tras el pecado se ha abierto. A partir de aquí, aparece toda una serie de expresiones que hacen referencia al *escondarse*: Adán y Eva después de comer del árbol se esconden (חבא) «de la presencia de Yhwh (מִפְּנֵי יְהוָה)» (Gn 3,8), también se cubren ante ellos mismos (3,7); en Gn 4,14, Caín tras matar a su hermano se «esconde (סתר)» de la presencia del Señor (מִפְּנֵי יְהוָה) y en Gn 4,16 se dice que sale ella (מִלְּפָנֵי יְהוָה). El elemento del esconderse está asociado a la actuación de una libertad que se configura como trasgresión.

Concluyendo podemos decir que la temática de la *visibilidad* se articula en este pasaje a la del *conocimiento*. Existe una manera insipiente de mirar, muy distinta a la mirada de Dios. La apariencia que se muestra atractiva, es contemporáneamente proyección humana del deseo de conocer como Dios. Ésta, no respondiendo a la bondad originaria, se propone al hombre como posibilidad de trasgresión. El ser humano deseando «*ver*» como Dios, *conoce* el mal y paradójicamente, cuando es *conocedor* del mismo, se esconde de Dios para *no ser visto*.

### 2.1.2 La articulación de la dialéctica en Is 52,13-53,12

En Is 52,13-53,12 encontramos de nuevo el binomio apariencia-realidad asociado al de revelación-escondimiento.

a) *El binomio apariencia-realidad*

El desfiguración del siervo (לֹא הָרַר וּלֹא-תָאָר; לֹא מְרָאָה)<sup>10</sup> no genera deseo (חַמַּד) sino desprecio. En 53,2 aparecen los lexemas: מְרָאָה y חַמַּד, que según algunos estudiosos reclama Gn 2-3<sup>11</sup>.

A esta concurrencia ya significativa, se le añade otro dato que pone en correlación el cuarto cántico con Génesis. Tanto en Gn 2,9 como 3,6, el referente de חַמַּד es un árbol, mientras en Isaías una persona. Sin embargo, Is 53 utiliza la metáfora vegetal para describir al siervo: primero en 53,2 es comparado a una «raíz de tierra seca (מְאָרֶץ צְיָה)» y a «un retoño que crece ante Dios (לְפָנָי)»; también en 53,8, se alude a esta metáfora con la expresión: «fue arrancado (גִּזַּר) de la tierra de los vivos (מְאָרֶץ חַיִּים)».

La literatura sapiencial conoce la metáfora de árbol que crece junto al torrente de agua o ante Dios en su templo, para indicar el hombre justo (cf. Sl 1,3; 92,13-15). El siervo en el prólogo (52,13-15) y epílogo (53,11-12) del cántico es presentado como un justo. Pues Dios le restablecerá elevándolo (52,13) y por la acción del siervo justo (צַדִּיק), «muchos» obtendrán justificación (צַדִּיק; 53,11), recibirán vida y se beneficiarán por su sabiduría (53,11-12). Si por una parte, el siervo como *árbol* que crece ante Dios, reclama la figura del justo delineada en la

---

<sup>10</sup> Al binomio «aspecto» (מְרָאָה) y «figura» (תָּאָר) de 52,14, se añade un tercero en 53,2: «esplendor» (הָרַר). Pero también el tema de la belleza, en su antónimo, aparece ampliamente desarrollado en el poema. Se expresa con lexemas que indican desfiguración (שָׁחָה; 52,14), desprecio (בִּזְהָה) y cesación (חָדַל; 53,3). Términos del campo de la opresión, la violencia y la enfermedad, pueden tener también una componente estética: golpeado (נָגַע y נָכַח; 53,4.6), triturado (חָלַל y רָכַח; 53,5), humillado (עָנָה; 53,5.7), con dolores (מְכַאֲבוֹת; 53,3.4), enfermedades (חָלָה; 53,3.4), heridas (חַבּוּרָה; 53,5).

<sup>11</sup> Cf. A. WENIN, «Le poème», 505; R. MEYNET, «Le quatrième», 434. Pero el versículo 53,2 donde aparecen estos lexemas, presenta un problema sintáctico. Según la puntuación del TM, los dos primeros miembros (לֹא הָרַר לּוֹ וּלֹא-תָאָר) están coordinados. La dificultad reside en el sintagma: וּלֹא-מְרָאָה. Este se encuentra en medio de dos verbos conjugados: וַיִּנְרָאֵהוּ y וַיִּנְחַמְדָּהוּ. Se discute la relación que establece con ellos. Las posibilidades se sintetizan en tres: a) basándose en la métrica omitir וַיִּנְרָאֵהוּ (cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, HK 3.1, Göttingen 1914, 367-368; E. HAAG, «Die Boschaft vom Gottesknecht - ein Weg zur Überwindung der Gewalt», en N. LOHFINK, *et al.* eds., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, QD 96, Freiburg 1983, 168); b) mantener la forma וַיִּנְרָאֵהוּ pero en correlación consecutiva con lo antecedente (cf. Ges-K ♣166a, Joüon ♣116c); c) mantener las formas verbales y puntuación del TM (cf. J.L. KOOLE, *Isaiah. Part 3. Volume 2: Isaiah 49-55*, HCOT, Leuven 1998, 282-283; J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT, Grand Rapids 1998, 374-375). Nosotros optamos por mantener el TM, donde וַיִּנְרָאֵהוּ es la prótasis y el sintagma adverbial que sigue: וּלֹא-מְרָאָה, cualificaría a חַמַּד (cf. otros ejemplos en F.J. del BARCO, *Profecía y sintaxis. El uso de las formas verbales en los Profetas Menores preexilicos*, TECC 69, Madrid 2003, 65-97). El sentido es que el «nosotros» le ve (רָאָה) «sin ninguna apariencia (לֹא-מְרָאָה) que hiciera desearle (חַמַּד)».

literatura sapiencial, por otra, en cuanto que este árbol provocará una decisión de bien o de mal, de aceptación o de rechazo en sus contemporáneos, evoca la misma función interpelante que tiene el árbol del bien y del mal en los capítulos del Génesis.

De hecho, bajo el elemento de desfiguración se presentan dos tipos de sabiduría. Aquella que emerge de la apariencia (53,3) y aquella que se conecta con la voluntad de Dios (53,10). Si en los capítulos del Génesis la *belleza* que atrae al hombre le lleva a tomar una decisión equivocada, aquí la *no belleza* del siervo, provoca el rechazo y desprecio, que se descubre como errado (53,4-5).

Aunque la actitud insipiente de Adán y Eva se conecta a la del «nosotros» de Is 53,2-6, la asociación lexicográfica en el texto se hace en neto contraste entre la actitud de Adán y Eva con el siervo. Frente al querer ser conocedores del bien y del mal (יָדְעֵי טוֹב וָרָע; Gn 3,5), la figura del siervo se presenta como la de uno que es conocedor, pero de dolores y enfermedades (וַיִּדְוַע חָלִי; 53,3). Tal como se prospectará en Gn 3,16-19 al hombre y a la mujer.

Al final del poema la raíz «conocer» (יָדַע), vuelve aparecer en forma sustantivada<sup>12</sup>: el siervo, experimentado en enfermedades y dolencias, finalmente se «saciará (שָׁבַע) en su sabiduría (דַּעַת)»<sup>13</sup> y «verá (רָאָה)» (53,11). Esto, será actuado: «por el trabajo de su alma». El desarrollo en Gn 3,7 es que, tras comer (אָכַל), al hombre se le abren los ojos (פָּקַח) y conoce (יָדַע) que está desnudo (עֵירֹמָם). Observamos que tanto en Gn 3,7 como Is 53,11 aparece: a) un elemento de *saciedad*: comer (אָכַל) o saciarse (שָׁבַע); b) también de *visibilidad*: ver (רָאָה), abrirse los ojos (פָּקַח); y c) de *saber*: sabiduría (דַּעַת), conocer (יָדַע). A esto se le añade el motivo de que este saciarse del siervo, se debe al «trabajo de su alma (מַעֲמַל נַפְשׁוֹ)». Esta expresión está asociada en el texto a otro sintagma: «porque desnudó (עָרָה) su alma a la muerte»<sup>14</sup>. Luego si en Gn 3,7 el abrirse de los ojos es para

<sup>12</sup> Como el sustantivo en Gn 2,9.17.

<sup>13</sup> Sobre el lexema: בְּדַעְתּוֹ en Is 53,10 existe una larga discusión. Las posibilidades se sintetizan en considerarlo un sustantivo: דַּעַת, con significado de «conocimiento, sabiduría», o considerarlo un infinito de una raíz verbal יָדַע. En esta opción las posibilidades interpretativas se diversifican, pues puede provenir de una raíz I: «conocer»; יָדַע II: «descansar» o «humillar» por derivación; יָדַע III: «sudar» (cf. D.J.A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew* IV, Sheffield 1998, 111-112). Nosotros retenemos que la opción más adecuada sea la de considerar el sustantivo דַּעַת.

<sup>14</sup> La relación entre los tres sintagmas de 53,10, 11 y 12 se debe a la aparición del lexema נַפְשׁוֹ y un sustantivo o verbo que indica un tipo de entrega u ofrenda de si:

53,10: אֲשֶׁם נַפְשׁוֹ;



conocer que «estaban desnudos» (עִרְמָם), la posibilidad de ver del siervo, radica precisamente en que él ha «desnudado su vida» a la muerte (עָרָה; Is 53,12)<sup>15</sup> y así obtiene la vida para muchos.

Finalmente un ulterior elemento de conexión es que si en Gn 3,6 se había afirmado que el árbol era deseable (חֲמוֹד) para tener acierto (שָׂכַל), el cántico en Is 52,13 se abre con la promesa de que el siervo tendrá acierto (שָׂכַל)<sup>16</sup>. Y ésta, a diferencia del Génesis, tendrá éxito (צִלַּח) por la obediencia del siervo a la voluntad divina (53,10).

## b) El binomio revelación-escondimiento

La sabiduría del «nosotros» contrasta con la del siervo y con la de Dios. El rechazo de los hombres viene ampliamente descrito en Is 53 a través de términos que indican desprecio. Esto se encuentra en oposición al estar ante la presencia de Dios (53,2): mientras en 53,2 se dice que el siervo crece ante Dios (לְפָנָיו)<sup>17</sup>, en 53,3 los hombres esconden (סָתַר) de él (בְּמִנְנוּ) el rostro (פָּנִים)<sup>18</sup>.

---

53,11: מִמַּעַמְל נִפְשׁוּ יִרְאֶה יִשְׁבַּע בְּדַעְתּוֹ;

53,12: תַּחַת אֲשֶׁר הָעָרָה לְמוֹת נִפְשׁוּ.

<sup>15</sup> El sintagma לְפָנָיו הָעָרָה no presenta grandes dificultades, pues el verbo עָרָה al *hifil* significa «descubrir, desnudar», al *piel* y *nifal* además del anterior, puede tener el matiz de «derramarse» (cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984, 626-627; F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, eds., *Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1996, 788). Aquí podría tener un sentido figurado, en cuanto que «desnudarse a la muerte» supone un tipo de entrega a ella, como expresa la metáfora del «derramarse». Sea que se traduzca de una manera o de otra el sentido no varía.

<sup>16</sup> El significado de la raíz שָׂכַל con uso intransitivo al *hifil* oscila entre «comprender» o «tener éxito». Algunos autores consideran que en Is 52,13 שָׂכַל tiene aquí el sentido de «iluminar» (cf. P. BEAUCHAMP, «Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur. D’Isaïe à Jean», en J. VERMEYLEN, ed., *The Book of Isaiah - Le livre d’Isaïe. Les oracles et leurs relectures unité et complexité de l’ouvrage*, BEThL 81, Leuven 1989, 334; B. GOSSE, «Isaïe 52,13-53,12 et Isaïe 6», *RB* 98 (1998) 538). El problema de traducción se debe a la carencia de un término que englobe y exprese simultáneamente la dimensión intelectual y su realización práctica con final positivo. Nosotros consideramos que en nuestra lengua la expresión que mejor reproduce aquí el concepto del verbo שָׂכַל es «tener acierto» (cf. E. FARFÁN NAVARRO, *El desierto transformado. Una imagen deuteroisaiana de regeneración*, AnBib 130, Roma 1992, 164-178).

<sup>17</sup> Sobre el referente de la preposición לְפָנָיו, los exegetas discuten. Se le otorga tres posibles opciones interpretativas: a) la primera posibilidad es que se refiera al «quién» de 53,1 (cf. R.J. RIGNELL, *A study of Isaiah. Ch. 40-55*, AUL N.F. 1/52.5, Lund 1956, 80); b) que sea un sufijo reflexivo (cf. G.R. DRIVER, «Isaiah 52,13-53,12: the servant of the Lord», en M. BLACK – G. FOHRER, eds., *In Memoriam Paul Kahle*, BZAW 103, Berlin 1968, 92; R.P. GORDON, «Isaiah 53,2», *VT* 20 (1970) 491-492); c) la tercera que se refiera a Dios (cf. F. DELITZSCH, *Commentar über das Buch Jesaja*, BC 3.1, Leipzig 1889, 516; R.J. TOURNAY, «Les chants du Serviteur dans la seconde partie d’Isaïe», *RB*

La apariencia del siervo produce rechazo y esto se conecta al tema del aspecto, ampliamente descrito en 53,2-5 con lexemas que indican desfiguración<sup>19</sup>. En Génesis el objeto del deseo no lo constituía solo la apariencia, sino el llegar a ser como Dios (Gn 3,6), tampoco aquí el desprecio del siervo se conecta solo a dimensiones externas (53,2-3), sino igualmente a la interpretación teológica que se hace de su estado (53,4-5). Los versículos 53,4-5 a través de la alternancia pronominal él-nosotros-él (וְהוּא - וְאֵנָּחְנוּ - הוּא), se contrapone magistralmente la realidad y el sentido de los acontecimientos, a la interpretación errada que se hace de ellos.

Con este recurso retórico se consigue describir contemporáneamente dos aspectos de un mismo hecho. Pero además, los versículos 53,4-5 proveen al lector de una nueva información para interpretar 53,2-3. Si en 53,2-3 se describe la apariencia deformada del siervo, en 53,4-5 se conoce que la desfiguración, se debe a la asunción del pecado ajeno (53,4a). No es sino que la consecuencia de esta opción (53,5a). Esto es, una especie de espejo de la realidad pecaminosa del «nosotros», cuyas consecuencias devastadoras se manifiestan visiblemente en el siervo, ante el que sorprendentemente «se esconde el rostro» (53,3). Sin embargo, es la realidad propia la que paradójicamente no se quiere mirar. Y esta misma reacción de esconderse por vergüenza ante el espejo de la propia desnudez, es la que describe Génesis.

Los versículos 53,1 y 53,6 se conectan de alguna manera a este eje dialéctico entre el *esconderse* y la *revelación* o *estar en la presencia* de Dios. En 53,1 el interrogante lanzado: «sobre quién ha sido revelado (גִּלְיָה)

---

59 (1952) 493). Por falta de consenso, los autores proponen algunas enmendaciones al texto. Estas que no son atestadas en las versiones antiguas, por eso las retenemos inadecuadas y dado que el último sintagma de 53,1 es el «brazo de Yhwh» consideramos que el sufijo 3ª masc. sing. de לְפָנָיו haga referencia a este. Además el «crecimiento (עֲלָה)» de 53,2 se encuentra en conexión con la promesa divina de exaltación (גִּבּוֹחַ וְנִשְׂאָה, רִיב).

<sup>18</sup> El sintagma «como uno ante el que se esconde el rostro» (כְּמִסְתַּר פָּנִים מִמֶּנִּי) presenta problemas interpretativos. La raíz סָתַר tiene el significado de «ocultar». Con el complemento פָּנִים, aparece 30 veces de las cuales, excepto en Ex 3,6 y en Is 50,6, tiene a Dios por sujeto. Esta particularidad lleva a algunos autores a interpretar que también aquí se trate de lo mismo: Dios esconde su rostro. Esta posibilidad la presenta el Tg (מִנְנָא מְסַלְקָא אֲפִי שְׂכִינְתָא) y la sostienen en la actualidad algunos estudiosos (cf. K. ELLIGER, *Deuterjesaja in seinen Verhältnis zu Tritojesaja*, BWANT 63, Stuttgart 1933, 9). Sin embargo, la Vg y la LXX interpretan el contrario: es el siervo quien esconde su rostro. La última opción es pensar que es el interlocutor quien oculta el rostro del siervo. Ésta la sostiene la Peshitta.

<sup>19</sup> Cf. nota 10.

el brazo del Señor», implícitamente contiene la respuesta: *sobre el siervo*. Por tanto el gesto de esconder el rostro, que en 53,3 tiene valencia de desprecio, no solo puede contener la ironía – como hemos indicado – de que siendo la deformación del siervo reflejo de la desnudez «nosotros», lo que no se quiere mirar sea precisamente la propia realidad. Sino también, en cuanto que en 53,1 se da por supuesto que hay una revelación (גלה) del Señor sobre una persona, el gesto de esconder el rostro, indica como en Ex 3,6 este evento. El texto entonces se presentaría todavía más audaz, pues la acción insipiente de esconder el rostro ante un deformado, revela la verdad de lo que se está asistiendo: el brazo del Señor se revela en la persona de un hombre despreciado<sup>20</sup>.

El versículo 53,6, presenta también esta dinámica del escondimiento. Si el primer sintagma: «todos nosotros como rebaño vagábamos», se puede abrir a diversas interpretaciones, la proposición siguiente especifica: «cada uno marchó por su camino (איש לדרך פנינו)», que recuerda a la de Is 47,15 (איש לעברו תעו) donde se describe el dejar sola a Babilonia por parte de los aliados. Luego el «orientarse cada uno por su propio camino», equivale a un «dejar solo», ante Dios (53,6), y esto se conecta con 53,2 y se contrapone al esconderse del hombre del Génesis de la presencia divina.

\*\*\*\*\*

Recapitulando los resultados de este primer apartado, hemos evidenciado la existencia de un vocabulario del mismo campo semántico. En concreto este gira en torno a la dimensión de la visibilidad y sabiduría.

Si bien en cada texto se articula diversamente, hemos encontrado que parecen reflejar una misma problemática. En la apariencia unida a un elemento de interpretación, lo que provoca una reacción de deseo (Gn 3,6) o de rechazo (Is 53,2). En ambos existe una componente de engaño que revela la insipiente del hombre en su manera de desear (חמד). Ésta difiriendo de la sabiduría de Dios (Gn 2,17; Is 53,2), interpreta la realidad erróneamente (Gn 3,5; Is 53,4-5). La reacción del hombre al verse descubierto en su desnudez, es la de esconderse sea de la presencia de Dios (Gn 3,8; Is 53,6), que del hombre (Gn 3,7; Is 53,3).

---

<sup>20</sup> En referencia a la sabiduría que debe manifestar, no ya el siervo, sino los espectadores se constata la presencia de un vocabulario propio (cf. 52,15-53,1). En 53,1: creer (אמן), revelar (גלה), noticia (שמעה). En 52,15 la correlación contar-ver (ראה-ספר) y escuchar-entender (בין-שמע).

## 2.2 *El drama del binomio obediencia y libertad*

En ambas unidades se contraponen las categorías de una estética meramente mundana con las de una estética teológica: en Gn lo apetecible para el hombre (3,6) no corresponde al querer de Dios (2,17); por el contrario en el canto del siervo, lo despreciable para el «nosotros» (53,3) es agradable a Dios (53,2.10). Esta dialéctica entre apariencia-realidad desemboca en una elección. Es decir, la verdad que se revela insta a la libertad. Expresión máxima de la libertad será la obediencia, sin embargo ésta se puede configurar como trasgresión, introduciendo de este modo el binomio dramático entre obediencia-libertad.

### 2.2.1 El binomio obediencia-libertad en Gn 2,4-4,16

La posibilidad de poder establecer este binomio radica en la existencia de dos libertades: la de Dios y la del hombre. Ambas, en el texto del Génesis, se muestran problemáticas<sup>21</sup>.

#### a) *La libertad de Dios*

La libertad de Dios se actúa en este pasaje de varias maneras. La primera, el acto de la creación es la expresión máxima de la libertad divina, en cuanto que allí, Dios actúa por sí mismo y no por alguna razón fuera de Él. Se configura como donación. El ser humano hecho a su «imagen y semejanza» (Gn 1,27) es hijo<sup>22</sup>. Es decir, la creación del hombre, no es simplemente un acto de manufactura o fabricación, sino de generación (Dt 32,6.18)<sup>23</sup>. Pero la paternidad cuyo momento originario lo constituye la generación, no se reduce a ésta.

Ser padre implica además la habilitación del hijo, es decir, la donación de todo aquello que le consentirá la vida (Dt 8,5). De hecho Gn 2,8-15 después de la creación del hombre, describe cómo Dios prepara la tierra que dará al hombre para que la cultive. Conectado al don de la tierra, al ser humano se le da la posibilidad de alimentarse (2,17). La donación del pan es otra de las manifestaciones de la paternidad (Dt 32,13-15), pero como en Dt 8,3, este elemento en Gn 2,17 está asociado al de la Palabra. En

---

<sup>21</sup> Sobre el tema de la libertad en estos capítulos, cf. P. BOVATI, «Libertà e liberazione nell'Antico Testamento», en *Libertà – liberazione nella Bibbia*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I grande temi della S. Scrittura per la «Lectio Divina» 36, Roma 2003, 25-36.

<sup>22</sup> Cf. esta misma expresión en Gn 5,3, para indicar la filiación humana.

<sup>23</sup> Cf. P. BOVATI, «Libertà e liberazione», 26-27.

concreto, inmediatamente a la posibilidad de sustentarse, en Gn 2,17 la Palabra que produce vida se configura como mandamiento que prohíbe comer del árbol del bien y de mal. La única posibilidad de vida es obedecer (cf. Dt 8,3), la trasgresión introduce la muerte (Gn 2,17).

Luego la libertad de Dios en Gn 2-3 se configura como paternidad. Consiste en la donación de sí al hombre, creado a su imagen y semejanza, y por lo tanto capaz de una relación libre. A él se le entrega la tierra para que la cultive, así como la posibilidad de acceder a los frutos. Conectados a estos dones materiales que permiten la vida, el padre entrega la palabra que se configura como mandamiento que posibilita vivir. Con este se introduce irremediamente la opción: elegir la vida o la muerte (Gn 2,17; Dt 31,19; Pr 1,8-19).

#### b) *La libertad del hombre*

El sentido del mandamiento de Gn 2,17 no se explicita, como tampoco en la historia de Caín y Abel se dice por qué Dios prefiere la ofrenda de Abel más que la de Caín (Gn 4,4). La libertad de Dios en la elección, se muestra problemática, a simple vista incluso arbitraria. Así se pone de manifiesto en la respuesta de Eva (Gn 3,3).

El elemento de contradicción que se introduce en el texto manifiesta la confusión típica del engaño. El primer indicio es que ella dice que Dios ha prohibido tocar el árbol, cuando en 2,17 lo que se prohíbe es comer del fruto. El segundo, es que está hablando del árbol que está en medio del jardín y este según 2,9 es el de la vida y no el del conocimiento del bien y del mal.

Los exegetas tratan de resolver la contradicción recurriendo a la explicación de diversas tradiciones<sup>24</sup> o considerando que se trate del mismo árbol con dos denominaciones diferentes<sup>25</sup>. Sin embargo, si aceptamos el texto tal como lo ha querido el último redactor, esta confusión de árboles puede tener un sentido ulterior. El hombre tiene acceso a la vida siempre y cuando acepte su verdad de criaturas, es decir que no es Dios<sup>26</sup>. Esta sabiduría que se concreta en la obediencia, es lo que consiente vivir. De hecho, una vez son expulsados de Edén, se les veda el acceso al árbol de la vida (3,22.24).

---

<sup>24</sup> Cf. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2-4, Göttingen 1976, 54-55.

<sup>25</sup> Cf. C. WESTERMANN, *Am Anfang. I. Mose (Genesi). Teil 1: Die Urgeschichte Abraham*, Neukirchen-Vluyn 1986, 37-40.

<sup>26</sup> Cf. B. COSTACURTA, «Esegesi e lettura credente della Scrittura», *Gr.* 73 (1992) 739-745.

El elemento de insidia que introduce la serpiente afecta a la confianza. Ella insinuando que Dios esconde la verdad (3,5), introduce un elemento que genera confusión. La posibilidad de ser *engañado* por Dios induce a la desconfianza. La donación de la palabra que consiente la vida (2,17) se interpreta entonces como arbitraria. La libertad, cuya máxima expresión es la obediencia, se expresa entonces como auto-afirmación, como explícita contraposición a la voluntad del Otro.

Desconfiar que esta libertad gratuita sea arbitraria, será el drama de Israel también en su vivencia del don de la Ley. El don que media la relación, hecho – como el fruto del Génesis – objeto de posesión por el cumplimiento, indica la obediencia sinsentido a una norma, que finalmente no manifiesta sino el antagonismo con la que el hombre vive su libertad en relación a Dios. La obediencia reducida así al cumplimiento, muestra la otra cara de la injusticia originaria. Lo que la literatura genesiaca describe como trasgresión, no es sino la desconfianza del hombre que por miedo a la libertad divina, se hace dueño de la vida. Por su parte, el cumplimiento, como forma de apropiación de la libertad de Dios, finalizará por transgredir la relación.

### 2.2.2 El binomio obediencia-libertad en Is 52,13-53,12

A lo largo de la sagrada Escritura, encontramos diversos tentativos de solución a la problemática obediencia-libertad que introduce Génesis. El texto de Is 52,13-53,12 es uno de ellos.

#### a) *La libertad del siervo*

Como en Génesis, el texto indica que el siervo es libre en el modo de configurar su libertad como donación. Los sintagmas que más claramente lo expresan son 53,4; 53,7.9 y 53,10. En 53,4 se afirma que el siervo acepta «llevar» (נשא) y «cargar» (סבל) los dolores y enfermedades del «nosotros» (53,4). En 53,7.9 el tema del silencio ante la vejación, señala la aceptación (וְלֹא יִפְתַּח פִּי). Finalmente en 53,10, la voluntad de Dios (וְחַפֵּץ יְהוָה) se deja suspendida a la condicional: «si pone su vida como ofrenda».

El tema del silencio (53,7.9) y del aceptar cargar con la enfermedad de los otros, se encuentra en neto contraste con el culpabilizarse mutuo de Adán y Eva. Este solo refleja la no asunción de la propia responsabilidad (3,12-13). También en la historia de Caín y Abel, en boca de Caín aparece una expresión muy cercana a la nuestra: la culpa del homicidio es demasiado grande para ser «llevada» (עוֹנֵי מִנְשָׂא; Gn 4,13).

Si hacemos un breve estudio de estas expresiones de 53,4, que vuelven a aparecer en 53,11.12, notamos que en la Biblia Hebrea la raíz «cargar» (כָּבַל) con el sustantivo «culpa» (עֲוֹן) y un sufijo nominal de otra persona distinta al sujeto, solo se encuentra Lm 5,7. Con la raíz «llevar» (נָשָׂא) aparece un mayor número de pasajes<sup>27</sup>. Ésta con preposición לְ seguida del pecador o de un lexema que indique «pecado» (עֲוֹן, פְּשָׁע, חַטָּאת)<sup>28</sup>, suele ser una expresión que señala el acto de «perdonar» de Dios<sup>29</sup> y de los hombres<sup>30</sup>. La misma expresión se utiliza también en un número significativo de textos pero con el significado de «ser responsable de un crimen», «asumir las consecuencias del reato», «ser imputado de un delito»<sup>31</sup>. En algunos pasajes es difícil precisar el matiz de la expresión (Nm 18,1.23). El sintagma de Is 53,12 se situaría dentro de este grupo<sup>32</sup>.

A nosotros nos interesa que el concepto de «perdonar» pueda significarse mediante la construcción: «llevar» (נָשָׂא) + un lexema de pecado, porque esto indica una especie de metáfora del pecado, entendido como «carga». El concepto de perdonar entonces como «soportar o quitar un peso», sugiere que hay algo de esta «carga» que es transferible y consecuentemente que puede ser llevado o quitado por otro. El problema será determinar qué. Es decir, si se puede llegar a la sustitución de la persona, como sostiene la teoría vicaria.

El dato de que el siervo soporte y lleve el pecado ajeno, no solo contrasta con la inculpación mutua y la no asunción de la responsabilidad propia de los primeros capítulos del Génesis, sino también con la teoría retributiva. Es decir, la libertad del siervo se configura y se determina como confianza

<sup>27</sup> Por ejemplo, Araón (Ex 28,30.38); el testigo que por omisión calla (Lv 5,1); el chivo expiatorio (Lv 16,22); el marido (Nm 30,16); el profeta (Ez 4,4-6); el pueblo de Israel (Ez 36,6-7). Contrasta con este grupo el pasaje de Ez 18,19.20, donde se pone el problema de la responsabilidad personal.

<sup>28</sup> Para las posibles combinaciones de la raíz נָשָׂא con los lexemas que indican «pecado» (עֲוֹן, פְּשָׁע, חַטָּאת), cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1997, 127-128. Sobre sus diferentes sentidos, cf. F. STOLZ, «נָשָׂא», en *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament II*, E. JENNI – C. WESTERMANN, eds., München 1976, 114; D.N. FREEDMAN, «נָשָׂא», en *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament V*, G.J. BOTTERRWECK – H. RINGGREN, eds., Stuttgart 1986, 633-640.

<sup>29</sup> Cf. Gn 18,24.26; Ex 23,21; 32,32; 34,7; Nm 14,18.19; Jos 24,19; Is 2,9; Os 1,6; 14,3; Mi 7,18; Job 7,21; Sl 25,18; 32,1.5; 85,3 (cf. este mismo concepto pero con la expresión: כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי נֹדֶד כָּל-חַטָּאֵי en Is 38,17).

<sup>30</sup> Cf. Gn 50,17; Ex 10,17; 1Sam 15,25; 25,28.

<sup>31</sup> Cf. por ejemplo Gn 4,13; Lv 5,17; 17,16; 19,8.17; 20,17; 24,15; Nm 5,31; 9,13; 14,34; Ez 14,10; 44,10.12.

<sup>32</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire*, 128.

en Dios. Tras el pecado (Gn 3,16-19), el dolor tiene en el AT una connotación acusatoria<sup>33</sup>. El texto de Is 52,13-53,12 insistiendo sobre la inocencia del siervo<sup>34</sup> se pone en la misma línea sapiencial que presenta el sufrimiento del justo como una especie de confutación de la teoría retributiva. Sin embargo, esto abre un nuevo problema teológico, pues no lográndose desembarazar de la dinámica retributiva, el sufrimiento del inocente será acusatorio, no ya del hombre, sino de Dios. Tal es la problemática del libro de Job, y también la de nuestro canto.

#### b) *La libertad de Dios*

El silencio de Dios ante el sufrimiento del justo constituye uno de los puntos de reflexión de la literatura sapiencial. En nuestro canto el marco del prólogo (52,13-15) y del epílogo (53,11-12), parecería responder al esquema del justo que sufre en vida y después es restablecido por Dios. Sin embargo, el hecho de que no solo el justo, sino el injusto obtenga beneficio, es más, que el injusto venga justificado (53,11), introduce un elemento de novedad que no se adecua al esquema anterior.

Por otra parte, dentro del corpus del poema encontramos expresiones en referencia a Dios que favorecen la idea de que realmente Yhwh trate al siervo como a un pecador, y esto pone ulteriormente el problema de la libertad divina, que como en Génesis se presenta al hombre como arbitraria. En concreto los versículos 53,6 y 53,10 introducen esta problemática y por eso, sobre ellos nos detendremos.

En 53,6 después de la afirmación: «todos nosotros como un rebaño vagábamos, cada uno se orientaba según su camino», se continúa: «pero Yhwh hizo encontrar (פָּנֵעַ) en él la culpa de todos nosotros». El significado de la raíz verbal (פָּנֵעַ) en este versículo, es problemático. La raíz, al *qal* se traduce normalmente por «encontrar» a alguien (Ex 23,4; Am 5,19). Cuando este encontrar es intencional, puede tener el sentido de «matar» (Jue 8,21; 1Sam 22,17-18). También puede tener el significado, tanto al *qal* como al *hifil*, de «interceder» (Is 53,12; 59,16; Jr 15,11). Si se tomase el significado de «matar, destruir», el sentido sería que «destruyó en él la culpa de todos nosotros» y esto lo haría aproximarse al concepto de

---

<sup>33</sup> El sufrimiento como maldición y castigo de Dios (cf. Job 8,2-4.20; 11,4-6) era la postura ortodoxa de la teoría retributiva. (cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD 19, Göttingen 1966, 212; L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE, *Profetas I*, Madrid 1980, 31).

<sup>34</sup> Por ejemplo a través del sintagma: «aunque no hizo violencia (חָזַק) ni hubo engaño (מִרְמָה) en su boca» (53,9), y en afirmativo: «el justo (צַדִּיק), mi siervo» (53,11).



«intercesión». El problema es que con este significado no suele aparecer con doble acusativo. Las versiones antiguas interpretan la raíz como un «depositar, dejar en él»<sup>35</sup>. Si pensamos que en 53,4 se había dicho ya, que el siervo «carga» con las enfermedades y dolores de otros, la atribución directa ahora a Dios de esta acción, indicaría que lo que en 53,4 había aparecido como iniciativa del siervo, goza de la aprobación divina. Y este sentido se conecta con la traducción que hacen algunos autores de la raíz *hifil* como un causativo: «hacer encontrar» (Nm 32,23; Sl 40,13)<sup>36</sup>. Luego es necesario que el siervo libremente cargue, pero también que Dios «haga encontrar» y por lo tanto «deposite» en él, el pecado de «todos nosotros». Al elemento de la libertad humana (53,4) se añade ahora otra componente: la libertad divina que debe aceptar esta intercesión para que sea salvífica.

Pero la modalidad de salvación en 53,10, se muestra problemática, ya que se afirma: «Yhwh quiso (חפץ) triturarlo (רכא) y hacerlo enfermar (חלה)». La raíz חפץ tiene el significado de «querer»<sup>37</sup>. Aquí hace inclusión con el sintagma final del versículo: «el querer de Yhwh (וְחַפֵּץ יְהוָה)». Pero el punto en 53,10, son los complementos directos: «triturarlo (רכא) y hacerlo enfermar (חלה)». Dado la problemática teológica que presenta esta afirmación, se han intentado buscar algunas soluciones, bien en referencia a la raíz «triturar» (רכא)<sup>38</sup>, bien a «hacer enfermar» (חלה)<sup>39</sup>. Éstas no son del

<sup>35</sup> Cf. la LXX: «κύριος παρέδωκεν αὐτὸν»; y la Vg: «et Dominus posuit in eo». Esta idea de que Dios hace cargar con el pecado a los pecadores aparece en Lm 1,14.18; 2,1-9; 3,38; 4,16, sin embargo, aquí el problema es distinto pues no se trata del pecador.

<sup>36</sup> Cf. K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, KHC 10, Tübingen 1900, 349; P. VOLZ, *Jesaja II*, KAT 9, Leipzig 1932, 169; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 205.

<sup>37</sup> Se encuentra en proporción bastante grande en el libro del DtIs y TtIs. Cf. Is 1,11; 13,17; 42,21; 46,10; 48,14; 53,10 (x2); 54,12; 55,11; 56,4; 58,2 (x2). 3.13 (x2); 62,4 (x2); 65,12; 66,3.4.

<sup>38</sup> Con respecto a רכא se trata de un infinitivo *piel* con significado de «moler, triturar, hacer polvo». El acusativo se contruye con כּ, mientras al infinitivo puede aparecer con o sin la preposición ל (cf. Job 13,3; 33,32). Debido a la dificultad de su relación, con la siguiente raíz verbal conjugada, algunos autores corrigen la vocalización proponiendo el sustantivo: רֶכֶּא (cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 205). Otra posibilidad es la de enmendar por זכהו en consonancia a la interpretación de la LXX: καθαρίσαι (cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, 374) y del significado que la raíz רכא tiene en arameo. Sin embargo, aquí como en 53,5, רכא tiene el significado de «pulverizar, aplastar». Así entiende la Vg, Aq, Sym. Mientras con el sentido de purificar además de la LXX, aparece en Theo, y el Tg.

<sup>39</sup> La forma *hifil* חִלִּיל – como en 53,5 – puede provenir de una raíz חלא / חלה o חלל. La única atestación con raíz חלל la encontramos en 1QIsa<sup>a</sup>: ויחללהו. Se trata de una variación que no supone un cambio grande en el significado (cf. J.L. KOOLE, *Isaiah III*, 2, 317-327; H. HAAG, *Der Gottesknecht*, 179-180). Nosotros retenemos que provenga

todo satisfactorias. Nosotros consideramos que la articulación sintáctica del versículo pueda aportar luz.

El sintagma: «la voluntad de Yhwh (וְחַפֵּץ יְהוָה) en su mano prosperará (צִלַּח)», es una de las tres consecuencias de la condicional: «si el pone (שִׁים) como ofrenda (אֲשָׁף) su vida», entonces: «verá descendencia, alargará los días y el querer de Yhwh en su mano prosperará»<sup>40</sup>. Mientras en el sintagma: «Yhwh quiso (וַיַּהֲוֶה חָפֵץ) triturarlo y hacerlo enfermar», Dios es el sujeto agente, en el último: «el querer de Yhwh (וְחַפֵּץ יְהוָה) prosperará en su mano», el sujeto agente es el siervo. Haciendo inclusión por inversión de los términos: חָפֵץ y וַיַּהֲוֶה, se consigue expresar una realidad contemporánea: Dios «quiso triturarlo y hacerlo enfermar», pero el siervo también debe querer «poner su vida como ofrenda», es más el querer de Dios tendrá suceso (צִלַּח) solo si el siervo acepta.

Si en 53,4 a la iniciativa del siervo corresponde en 53,6 la de Dios, en 53,10 al querer de Dios, debe corresponder el del siervo. El problema es que Dios parece asumir una modalidad arbitraria y cruenta: «triturarlo y hacerlo enfermar». El texto con esta afirmación afronta de raíz el problema

---

de una raíz חלה, con significado de «hacer enfermar a alguien». El problema no es tanto este, como el hecho de atribuir a Dios tal acción.

<sup>40</sup> Sobre la prótasis condicional de 53,10: «si el pone (שִׁים) como ofrenda (אֲשָׁף) su vida», existe una larga discusión. Dos son los problemas. El primero respecta a la raíz verbal. La forma *yiqtol*, חָפֵץ, es 3ª fem. sing. Se podría pensar que נָפְשׁוּ sea el sujeto, pero el problema es que faltaría el complemento directo. Las soluciones que se dan es considerar: a) que el sujeto sea Dios (cf. P.E. BONNARD, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, EtB, Paris 1972, 268); b) enmendar a חָפֵץ (cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 207); o c) considerar la forma חָפֵץ como una forma 3ª masc. sing. con prefijo ח (cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, Studia Biblica 2, Roma 2005, 239-240). El segundo y principal problema es el sentido que tiene aquí el sustantivo אֲשָׁף con la raíz שִׁים. Sintetizando la larga discusión a la que todavía no se ha llegado a un consenso, debido al uso de este lexema en el libro de Números, Levítico y Ezequiel con el significado de «ofrenda por los pecados», la interpretación tradicional ha sido la de conectarlo, también aquí, con el mundo del culto. Sin embargo, este concepto no tiene su primera acepción en el ámbito cultural, sino en otras situaciones de la vida (Gn 26,10; 1Sam 6,3-4). En estas el término indica una «compensación, delito, responsabilidad». Las versiones antiguas traducen por «pecado, delito», es decir, el siervo pone su vida por el pecado. En orden a iluminar no tanto el significado, como el contenido semántico que se esconde en nuestro texto tras el lexema אֲשָׁף, creemos que puede ser orientativo el estudio comparativo de los tres sintagmas en los que aparece el lexema: נָפְשׁוּ. En 53,10: אֲשָׁם נָפְשׁוּ; 53,11: יְרָאָה יִשְׁבַּע בְּדַעְתּוֹ; 53,12: תַּחַת אֲשֶׁר הָעֵרָה לְמֹות נָפְשׁוּ, y 53,12: מִזְעִמֹל נָפְשׁוּ. Se observa como el término נָפְשׁוּ se pone en correlación con un término que expresa «entrega», y por eso podemos hipotizar que אֲשָׁף, venga ulteriormente especificado por עָמַל y por el sintagma: לְמֹות הָעֵרָה.

del mal y del sufrimiento. La confesión monoteísta sobre la omnipotencia de Dios, se encuentra tarde o temprano con el escándalo: si Yhwh es el creador omnipotente, también será el responsable último de todo (Is 45,7; Sl 39,10).

Pero conectando en 53,10 las dos libertades, el texto va más allá. Para que el sufrimiento pueda ser salvífico debe ser aceptado tanto por el hombre como por Dios. De la parte humana, aceptar libremente el sufrimiento cuando se es justo, supone no forzar a Dios a que retribuya. Sucede lo que decíamos en referencia a la Ley. El cumplimiento de la norma como forma de posesión de la libertad divina finaliza por transgredir la relación con Dios y manifiesta el miedo y la desconfianza con que el hombre vive su libertad en relación a Él. Por lo tanto, el justo que entra en la muerte sin exigir retribución, hace experiencia de una libertad divina que se podría configurar diversamente a lo jurídicamente necesario y recupera de este modo la confianza originaria del hombre de Gn 1-2.

Es decir, la creación del hombre a su imagen y semejanza comportaba la posibilidad de «no» humana. La eventualidad del mal debía por tanto, quedar integrada dentro del diseño salvífico. Precisamente este hecho abre la muerte a la salvación. Pero para que esta potencialidad se actúe, es necesario que el hombre entre libremente en ella sin exigir retribución. Esto significa, aceptar que la libertad divina, como la humana, podría configurarse como un «no». Situándonos en el mismo plano del siervo, 53,6 y 53,10 pone al lector en la perspectiva de experimentar la libertad de Dios como arbitraria e injusta, que se configura aparentemente como un «no» al justo. Entrando en la muerte como lugar que representa el silencio de Dios y el desmentirse de la promesa, el siervo recupera el elemento de confianza perdido en Génesis. Esto es, el miedo de que la voluntad divina, pudiera determinarse diversamente a una modalidad salvífica. El justo, adentrándose con esta certeza allí donde la realidad diría lo contrario, rompe la lógica retributiva y desata finalmente el potencial positivo, precisamente donde se creía por la disolución de la muerte, completamente rota la relación.

El texto diciendo, no solo que Dios quiere que el siervo entre en la muerte, sino que Él mismo le «tritura y le hace enfermar», expresa quizás imperfectamente una realidad que se profundizará y seguirá constituyendo un misterio en el NT: la entrega del Hijo por parte del Padre y la Cruz como elemento de salvación. Dios de alguna manera tiene que quererlo para sea salvífico y se pueda realizar en obediencia, es decir libremente por

el hombre (53,10). El ser humano por su parte, solo puede querer entrar en la muerte, porque esto sea voluntad de Dios, de otro modo no entraría. Es precisamente por Él, que uno se puede adentrar con confianza donde la realidad histórica parece desmentir y transgredir la confianza. Entonces el binomio antagónico entre obediencia-libertad desaparece y la vida paradójicamente emerge de la muerte.

\*\*\*\*\*

En ambas unidades se hace referencia a la libertad del hombre y a la de Dios. Esta última se configura como donación de vida que por ser gratuita no viene motivada (Gn 2,17), y llega a interpretarse como arbitraria (Gn 3,3; Is 53,6.10). Esto suscita el recelo y la desconfianza del hombre, y pone al ser humano ante la dramática opción: configurar su libertad como obediencia o como trasgresión (Gn 2,17; Is 53,10). El dilema – como hemos visto – se resuelve distintamente en los dos textos.

### *2.3 La dialéctica entre el «uno» y el «muchos»*

Se observa que tanto en el texto de Génesis como en el cuarto cántico, la acción de «uno» tiene repercusiones para «muchos». Esto abre la cuestión sobre la responsabilidad personal que está conectada al tema de la libertad del apartado anterior. Cada texto trabaja este aspecto en modo diverso, sin embargo existen conexiones.

#### 2.3.1 La dialéctica en Gn 2,4-4,16

La consecuencia del pecado será el castigo. En Gn 3,16-19 se detalla en qué consista. Mientras para Adán se concreta en la dimensión del trabajo (3,17-19), para Eva afectará a su dimensión de maternidad (3,16). Expulsados del jardín (שֵׁלַח y גֵּרַשׁ; 3,23.24) y sin posibilidad de acceder al árbol de la vida (3,22.24), experimentan la muerte preconizada en el dolor y el trabajo hasta que vuelvan de nuevo a la tierra (3,19), pues de ésta han sido extraídos (לָקַח; 3,24). También del siervo se dice de haber sufrido dolor (53,3-5) y trabajo (עָמַל; 53,11), tomado (לָקַח) con opresión y juicio, como el hombre del Génesis ha sido arrancado (גֵּרַשׁ) de la tierra de los vivos (בְּאַרְצֵי חַיִּים; 53,8) y colocado en el de la muerte (53,9).

Pero el problema que plantea el texto es que la punición que debería corresponder solo a Adán y Eva, se extenderá a todas las generaciones. De

este modo el texto introduce indirectamente el problema de la relación entre el «uno» y el «muchos». Si bien el pasaje no lo resuelve, provee de algunos elementos.

El primero consiste en el interrogatorio de Gn 3,9-13. Mientras la serpiente no es interrogada, al hombre se le da la posibilidad de expresarse. Al pecado no sucede inmediatamente el castigo, a través de las preguntas se intenta hacer consciente al hombre de la responsabilidad de su acción. Y este elemento lo pone en conexión con el procedimiento *rîb*<sup>41</sup>.

Segundo, la punición está articulada a un elemento salvífico. Los castigos tanto para el hombre como para la mujer, no solo afectan a sus roles más clásicos, sino a aquello que los hace más semejantes a Dios, porque tanto en el trabajo como en el dar a luz el hombre y la mujer participan de la actividad creadora. El elemento del sufrimiento que se introduce, no anula su capacidad de creación, pero les impide sustituirse a Dios, creerse dioses. El elemento punitivo será paradójicamente el elemento sapiencial.

Tercero, si en 2,17 se había anunciado la muerte, en 3,16-19 esta no advendrá inmediatamente. Es decir, el castigo no responde a una condena, sino es un instrumento para liberar del mal. Revela y hace experimentar al hombre las consecuencias de su elección. La expulsión de Edén y el impedimento de acceder al árbol de la vida, no es una condena definitiva. Pues en Gn 3,20-23, contemporáneamente se expulsa al hombre de Edén, se le coloca para que labre la tierra (3,23); del mismo modo aún cuando no puede acceder al árbol de la vida, puede acceder a Eva, nominada de nuevo por Adán (cf. Gn 2,23), «madre de todos los que viven» (3,20).

Si bien el texto no lo resuelve, articulando el castigo a elementos de salvación, indica que no se trata de una condena definitiva a toda la humanidad. De hecho, a la historia subsecuente de crecimiento del mal, aparece en paralelo una historia de salvación, primero con Noé (Gn 6-9) después con Abraham (Gn 12), cuya modalidad se actúa a partir del «uno». El concepto de elección de «uno» como modalidad salvífica para salvar a todos, seguirá siendo un escándalo que pone la problemática del modo de amar personal de Dios<sup>42</sup>. El cántico del siervo se inserta dentro de ésta.

---

<sup>41</sup> Sobre este procedimiento jurídico, cf. P. BOVATI, *Ristabilire*, 21-148.

<sup>42</sup> Beauchamp comentando el pasaje de Gn 12,3 dice a respecto: «La storia di Caino che uccide Abele perché Dio preferiva le sue offerte, lo aveva già dimostrato (...) qui subentra la gelosia che impedisce di benedire. È allora di Dio e della sua vita che si è gelosi. La vita che comincia in Dio e che si dona, non ha altra causa se non se stessa. L'amore divino è senza causa. Egli ama le famiglie della terra e vuole che lo sappiano

### 2.3.2 La dialéctica en Is 52,13-53,12

La dialéctica siervo-muchos, sea como siervo-rabbîm en los marcos del poema, que como siervo-nosotros en el corpus, es característico del cuarto cántico. La dialéctica no consiste simplemente en un recurso retórico, sino es vehículo de transmisión de un contenido teológico: la modalidad salvífica de actuación divina.

En referencia a los «rabbîm», observamos una diferencia fundamental entre 52,13-15 y 53,11-12. Si en 52,13 el siervo será el único beneficiario de la promesa, en el marco final del poema (53,11-12) no solo el siervo, sino también «muchos» obtendrán las promesas<sup>43</sup>. La transición que canaliza los beneficios divinos de un sujeto a otro, encuentra su explicación en el *corpus* del poema, donde la relación entre el siervo y el «nosotros» viene regulada a través de un juego de transferencias: «de mal» (53,4-5a) y de bien» (53,5b)<sup>44</sup>.

La comprensión de la «transferencia» no es marginal, pues de ella depende la comprensión de la modalidad salvífica en Is 53. El texto habla explícitamente de una «transferencia de mal y de bien» (53,4-5.11-12). El problema es comprender su articulación. Y ésta se conecta con determinadas posiciones teológicas. Es decir, la imposibilidad de transferir un mal o un bien, es el lema de la teoría retributiva, esto es cada uno es retribuido según su conducta. La transferencia del mal, hasta la sustitución del pecador por el inocente, es el *leitmotiv* de la sustitución vicaria. Finalmente, el *admirabile commercium*, sostiene que a la transferencia de un mal, suceda contemporáneamente la del bien.

En nuestro texto se ha discutido mucho sobre este tema. Observamos que si se toman algunos sintagmas aislados se podrían defender estas posiciones, sin embargo creemos que en la articulación del texto, todas

---

tramite Abramo». Cf. P. BEAUCHAMP, *Cinquanta ritratti Biblici*, Orizzonti Biblici, Assisi 2004, 35.

<sup>43</sup> Entre el marco inicial (52,13-15) y final del poema (53,11b-12), existen claras conexiones lexicográficas. Sin embargo nosotros retenemos que existe una diferencia fundamental, si en 52,13-15 la promesa respectaba solo al siervo, en 53,11b-12 el destino del siervo y de los «rabbîm» está íntimamente asociado. Cf. los sintagmas: 53,11b: וְצָדִיק צָדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים וְעוֹנָתָם הוּא יִסְבֵּל;  
53,12a: לְכֵן אֶחְלַק-לוֹ כְּרַבִּים וְאֶת-עֲצוּמִים יֶחְלַק שָׁלַל;  
53,12b: תַּחַת אֲשֶׁר הֵעֵרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ וְאֶת-פְּשָׁעִים נִמְנָה וְהוּא חַטָּא־רַבִּים נָשָׂא וְלַפְשָׁעִים יַפְגִּיעַ.

<sup>44</sup> Adopto esta nomenclatura de transferencia que viene utilizada por Beauchamp en, P. BEAUCHAMP, «Lecture», 328-330.

ellas resulten insuficientes. Por ejemplo, el inicio podría hacer pensar en una especie de retribución (52,13), sin embargo afirmaciones como las que aparecen en 53,6.10 o en 53,11-12 donde no solo el siervo sino «muchos» son los beneficiarios de las promesas, descarta esta posibilidad. Otras expresiones como que el siervo cargue con la culpa de otros (53,4) o que Dios descargue en él el castigo (53,6.10), ha llevado a pensar a una sustitución vicaria. Sin embargo, esta comprensión también se muestra incompleta, por el hecho de que el siervo también será beneficiario de las promesas (52,13; 53,12) y en una sustitución vicaria no. La transferencia casi simultánea de bien y de mal que aparece en 53,5, lleva a pensar en un intercambio o *admirabile commercium*. Sin embargo, de nuevo el dato de que el siervo sea elevado, muestra que este esquema no funciona para explicar el desarrollo del poema.

Nosotros consideramos que el esquema que mejor explica la articulación de Is 52,13-53,12, sea el rîb. Este procedimiento jurídico que es típico del profetismo es complejo. Puede sintetizarse en tres momentos: acusación, reconocimiento y perdón<sup>45</sup>. Si bien bajo una modalidad particular, encontramos indicios de estos en el cántico. La acusación del siervo no será un acto de palabra (53,7.9). La asunción del pecado ajeno que le desfigura, provoca – como vimos hablando de la apariencia-realidad – un efecto de espejo que es acusatorio para el «nosotros» (53,2-5). Una segunda acusación, desarrollada en 53,6-10, es a Dios. Ya que el sufrimiento del justo pone en cuestión el silencio y la justicia divina (53,6.10). Existe por su parte un elemento de reconocimiento: en referencia al «nosotros» aparece explícitamente en el tono de confesión de 53,4-5, mientras en referencia a Dios en las declaraciones de 52,13 y 53,11. Finalmente el elemento de perdón aparece en 53,11-12. Es interesante notar, que aquí tanto el perdón de Dios como el del siervo se fusionan. Si en 53,2-5 el siervo tiene la función de «acusador», en 53,11-12 de «intercesor».

En un rîb el intercesor realiza más eficazmente su función en la medida que asume la causa del reo, haciéndose solidario con el destino del culpable<sup>46</sup>. En algunos casos de rîb, aquel que representa la acusación es el mismo que se hace intérprete de la defensa, y por lo tanto, la figura del acusador y del intercesor recae en la misma persona<sup>47</sup>. Esto resulta

---

<sup>45</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire*, 21-26.

<sup>46</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire*, 115.

<sup>47</sup> «Il fatto che questa duplice formalità giuridica prenda corpo in una medesima persona rende questa persona mediatore della riconciliazione». Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 116.

comprensible si pensamos que la intencionalidad salvífica del *rîb* implica que el que acusa de alguna manera haya ya perdonado. Por eso, el «justificar» (צדק) de 53,11, no consistiría tanto en hacer justo lo que es injusto, sino que, el que hasta entonces realizaba la función del acusador (53,2-5), se convierte en intérprete de la defensa (53,11-12).

El siervo, como acusador-intercesor asume la causa del reo, hasta sufrir su destino, y esto es lo que reconoce el «nosotros» viéndole (53,4-5). Haciéndose solidario con el reo, el intercesor indirectamente acepta el castigo inherente a la amenaza. Es decir, sufriendo las consecuencias a las que puede llegar la libertad del otro, consiente en esto su posible destrucción (53,8-10). Pero en cuanto esta asunción es con una intencionalidad salvífica, la muerte será el último acto de *rîb* y su silencio (53,7) constituirá la prueba de su inocencia (53,9). La muerte del justo, como asunción salvífica de la posibilidad destructiva de la libertad del otro y renuncia de la eliminación del prójimo a través del ejercicio de la propia libertad, deja paradójicamente en sus manos la decisión. Esto es, en qué quiere que se transforme el *rîb*: si en *rîb* de acusación o en *rîb* de salvación. El acto plenamente libre del siervo que asume el pecado ajeno, capacita al acusado a asumir la responsabilidad propia en referencia a su salvación.

\*\*\*\*\*

Hemos detectado muy someramente, algunas relaciones lexicográficas en ambos textos en referencia al dolor, al trabajo y a la muerte. En el texto del Génesis vendrán como consecuencia del pecado propio, en el del siervo son la consecuencia de la asunción libre del pecado ajeno.

Esto se conecta en ambas unidades, implícita o explícitamente, a la dialéctica entre el «uno» y el «muchos», que abre otras problemáticas como qué posibilidad de transferencia de bien o de mal exista y dónde se coloca entonces la libertad personal. Hemos observado que el texto de Génesis abría la cuestión y ofrecía ya algunos elementos de respuesta, sin embargo en el texto del siervo, ésta viene tratada en modo explícito a través del juego de transferencias.

### **3. Conclusiones del estudio**

La conexiones no solo lexicográficas sino temáticas han puesto en evidencia que exista una relación entre los primeros capítulos del Génesis y



el cuarto cántico del siervo. El problema es determinar qué tipo de relación. Esta cuestión será el objeto del primer apartado. Establecido este punto, faltaría explicitar qué función tiene la alusión a los capítulos de la creación en este texto y dentro del contexto del libro del DtIs. Y esta problemática la afrontaremos en un segundo punto.

### *3.1 Is 53,12-53,12 una relectura de Gn 2-3*

Que existe una relación entre ambas unidades parece ser un dato adquirido a través del estudio, no solo del léxico o de la temática, sino de su articulación. Es propiamente ésta la que hace pensar que el cuarto cántico del siervo constituya una relectura de Gn 2-3. Pero ¿en qué modo?.

El término relectura induce rápidamente a pensar en la problemática diacrónica. La exégesis actual reconoce que la Tôrâh en su conjunto es una producción tardía. Es más, algunos exegetas consideran que a su elaboración haya contribuido el profetismo. Si bien, no ignoramos este dato que lo consideramos imprescindible para la comprensión del proceso redaccional de la formación de los textos y del corpus veterotestamentario, por otra parte, este no exime de desatender lo que el texto bíblico en su estructuración pretende. Es decir, que el profetismo se comprenda como una instancia interpretativa de la Tôrâh. Y es en este sentido que hablamos de relectura<sup>48</sup>.

Señalando las conexiones lexicográficas y temáticas no hemos pretendido apuntar tanto a una dependencia histórica como estructural. Esto nos ha permitido intuir la relación entre unidades y nos ha abierto tres dialécticas. Después de su estudio nos atrevemos no solo a afirmar, que el cuarto cántico constituye una relectura de los primeros capítulos del Génesis, sino una especie de respuesta. Pues Is 52,13-53,12 resuelve las dialécticas que se abren en Génesis en forma inversa a como en éste proceden, recuperando de este modo el inicio.

---

<sup>48</sup> La clásica separación entre estudios diacrónicos y sincrónicos, se muestra en la actualidad menos pronunciada. Existe una tendencia cada vez mayor a armonizar los dos métodos. En el tentativo de trazar el proceso redaccional en realidad se encuentra ya una finalidad sincrónica: mejorar la comprensión total del libro, en orden a captar el sentido de cada pasaje particular. A su vez, en los estudios sincrónicos la individuación de las componentes literarias y temáticas, permite comprender mejor el proceso redaccional del libro. Cf. C. CONROY, «Reflections on the Exegetical Task. Apropos of Recent Studies on 2 Kg 22-23», en C. BREKELMANS – J. LUST, eds., *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, BEThL 94, Leuven 1990, 255-268 (esp. 258-260).

En referencia a la dialéctica apariencia-realidad, conectada a la sabiduría-insipiencia, la desconfianza en Génesis, se presenta como un modo de engaño que pone en duda la bondad divina. Ésta afecta a la manera de percibir la belleza de las cosas. Disociándola belleza de la bondad del origen, la apariencia no es sino la proyección de un deseo que no responde a su verdad última. El pecado aparece entonces como una forma de insipiencia, incapaz de superar la apariencia y trascender al sentido último de las cosas que está conectado con su origen teologal. El texto de Is 52,13-53,12, de alguna manera recupera este origen, realizando propiamente el contrario. Es a través de la deformación del siervo que se manifiesta la belleza originaria. La posibilidad de que la verdad se revele a través del quebrantamiento de la forma, se debe a que se encuentra unida al elemento sapiencial de obediencia. Si tanto en Gn como en Is, el hombre es engañado por la apariencia, en cuanto en Is 52,13-53,12, esto se dice dentro de una confesión (53,4-5), se indica que el elemento exterior ha sido ya superado y el sentido de los hechos se ha revelado.

La segunda dialéctica obediencia-libertad, análogamente Is 52,13-53,12 la trabaja en contraposición a Gn 2-3. En Génesis la desconfianza del hombre sobre el ejercicio de la libertad divina, que se propone y se ofrece como posibilidad de vida, se configura como trasgresión. En el cántico del siervo, la confianza del hombre se configura como obediencia, precisamente allí donde todo dice lo contrario. Entrando en la muerte por obediencia se recupera paradójicamente la confianza perdida del hombre del Génesis.

Finalmente, en Gn 3 la punición por la trasgresión de «uno», afectará a toda la humanidad (Gn 3,16-24), mientras en el cántico del siervo, el «uno» se convierte en principio de salvación para «muchos». Recuperándose de alguna manera la historia del inicio.

### *3.2 Función de la temática de la creación en Is 52,13-53,12*

Las conexiones entre Gn 2,4-4,16 e Is 52,13-53,12, nos han llevado a la conclusión de que el cuarto cántico no solo se trate de una relectura, sino de un tipo de respuesta a las problemáticas planteadas en los capítulos del origen. Esta conclusión no es extraña, si pensamos que dentro de la obra deuterocanónica la temática de la restauración y transformación del pueblo en el exilio se presenta con el vocabulario de la creación (cf. por ejemplo,

Is 41,17-20). Como en otros textos (Sl 51,12-13), la regeneración consiste en un acto creador.

El contexto histórico del DtIs es el exilio. El sufrimiento intenso y prolongado en este, tiende a cerrar al pueblo en su propio dolor. La literatura profética coetánea desarrollará una serie de estrategias en orden a hacer salir a Israel del mismo y abrirlo de nuevo a la acción salvadora de Dios. Se impone una palabra capaz de interpretar el sufrimiento (Os 2,10-11), que le dé un sentido y le ponga un final (Is 40,2). Israel, sordo y ciego (Is 42,19), se encuentra en un estado de incredulidad e incapacidad de adherirse a los valores y convicciones que antes habían sostenido. La promesa que se ofrece por lo tanto debe ser nueva (Is 42,9; Jr 31,31-33). Pero la novedad residirá no tanto en su contenido como en la capacidad de efectuarse (55,10-11).

En los textos de «nueva alianza» (Dt 32,1-43; Os 2,4-25; Jr 2,1-4,2), especialmente en aquellas secciones de los profetas mayores denominadas «libro de la consolación» (Jr 30-33; Ez 36-37), el elemento de restauración aparece bajo el aspecto de recreación humana. Es decir, la magnitud de la ruptura en el exilio ha sido tal que se hace necesario la donación de un «espíritu nuevo» (Ez 36,26), de un «corazón de carne» (Ez 36,26), donde se encuentre inscrita la Ley (Jr 31,11). La novedad entonces no residirá en un acto sorprendente de Dios que se actúa por su omnipotencia, sino en la donación al hombre de la capacidad interna para que él mismo lo actúe. El acto de recreación no consiste por tanto en la creación de otra humanidad, sino en la donación de un elemento interior que lleve a plenitud la humanidad primera. Y esto se asocia a la actividad paterna, no reducida a la generación.

El libro del DtIs entra dentro de la catalogación de los «libros de la consolación». Todavía más Is 54 es un capítulo de «nueva alianza»<sup>49</sup>. Por eso, si observamos a *grosso modo* la articulación de la obra, es evidente que el libro se abre con un oráculo de consolación (Is 40,1) que sorprendentemente no se realiza hasta Is 54-55. Es más, el corpus del DtIs refleja una especie de resistencia del pueblo a acoger la salvación (40,27), ante la cual Dios interviene proponiéndose como único Dios (Is 43,10-11) e introduciendo elementos de lectura diversos para interpretar la realidad histórica que Israel ha vivido y está viendo (Is 45,1-10). Después de más de diez capítulos donde el tentativo de Dios es el de convencer al pueblo, la

---

<sup>49</sup> Cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza» in Is 54. Analisi esegetico-teologica*, Tesis Gregoriana, Serie Teologica 118, Roma 2005.

confesión sorprendentemente llega en Is 52,13-53,12 y a partir de ésta se desata la salvación (Is 54-55). Consideramos por eso que el cuarto cántico sea el punto de confluencia de un ríib. Pues las etapas acusación-confesión-perdón, a *grosso modo* se delinearán en 40,1-52,12 (acusación), 52,13-53,12 (confesión), 54-55 (reconciliación). La acusación aparece en la obra bajo la modalidad de oferta de salvación (40,1), que es la otra cara de un mismo elemento<sup>50</sup>.

Si a este dato añadimos que Is 52,13-53,12 muestra conexiones con Is 54-55<sup>51</sup>. Y que estos dos capítulos son textos de nueva alianza como Jr 30-31 y Ez 36-37, y por lo tanto comparten algunas características. Podríamos entonces pensar que el elemento antropológico de recreación o de donación al hombre de un elemento nuevo en estos textos, venga de alguna manera recogido en el cuarto cántico a través de un vocabulario y articulación particular.

El hombre del Génesis hecho a imagen y semejanza de Dios, contrasta con la figura de un siervo deformado y desfigurado por el dolor. Y sin embargo es el elemento de la obediencia lo que le asemeja al Creador y le permite generar una nueva descendencia. La preocupación en Is 52,13-53,12 por el tema de ver la descendencia (53,11.12) y transmitir el testimonio que otros deben creer (52,15; 53,1.8), desemboca en Is 54 en las expresiones: los siervos de Yhwh (עֲבָדֵי יְהוָה; 54,17) y los discípulos de Yhwh (לְמוֹדֵי יְהוָה; 54,13).

Es decir, a diferencia de Jr 30-31 y Ez 36-37 no se trata de que al pueblo o al siervo, a través de una recreación se le dé un elemento interior nuevo, sino todavía más, que el siervo es un instrumento de creación. En cuanto que su descendencia, esto es, ser siervos de Yhwh (עֲבָדֵי יְהוָה; 54,17) o discípulos de Yhwh (לְמוֹדֵי יְהוָה; 54,13), dependerá de creer que el brazo de Yhwh sobre él se ha revelado (53,1)<sup>52</sup>. La alianza nueva se realizará entonces no a través de una persona, sino en una persona, la del siervo de Yhwh: וְאַתְּנֶנְךָ לְבְרִית עָם (42,6; 49,8).

---

<sup>50</sup> A este respecto cf. lo que afirma P. Bovati: «Riteniamo che questa distinzione non sia più di una variante retorica: la minaccia è di natura sua offerta –in negativo- della stessa possibilità offerta –in positivo- dal decreto che impone un cambiamento /conversione». Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 74.

<sup>51</sup> Cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 381-403.

<sup>52</sup> Sobre los elementos de relación entre la expresión de 54,17: עֲבָדֵי יְהוָה, y el cuarto canto del siervo, cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza»*, 325-326. Sobre la relación de este sintagma con Is 56-65, cf. W.A.M. BEUKEN, «The main Theme of Trito-Isaiah: “The Servants of YHWH”», *JSOT* 47 (1990) 67-87.

Marta García Fernández  
Hna. Ntra. Sra de la Consolación