

**LA PROPUESTA QUERIGMÁTICA  
DEL SEGUNDO ISAÍAS**  
(A propósito de un nuevo comentario)

J. Severino Croatto

Los capítulos 40-55 del libro de Isaías (el Déutero o Segundo Isaías en la tradición exegetica) representan una cumbre de la literatura bíblica en los aspectos poético, retórico, querigmático (proclamación del mensaje) y teológico. Son también, (desde el punto de vista literario, de una gran

uniformidad; tanta, que no se pueden leer por fragmentos aislados. El sentido viene dado en el todo. Hay que hacer una lectura continuada, atenta, acumulativa, para captar su intención o mensaje (nivel querigmático). Es lo que hemos tratado de hacer en el comentario recientemente terminado, del cual queremos adelantar aquí algunos puntos.<sup>1</sup>

El 2º-Isaías desea comunicar una propuesta de liberación. ¿A quiénes? ¿En qué contexto? ¿Con qué recursos retóricos? ¿Con qué estrategia discursiva? ¿Para qué?

El profeta debe proponer - y no sólo anunciar - un nuevo éxodo desde Babilonia. Pero el texto presente, terminado después del exilio, tiene un propósito más amplio, cual es el de "hacer volver" a todos los Judeos dispersos por el mundo. Se dirige sin embargo a un grupo (le exiliados y emigrados que ofrecen resistencia a oír un mensaje de liberación y de recuperación de su identidad "yavista". El texto lo supone en todo momento. ¿Por qué? Desconcierta esta actitud, porque está detrás la "memoria histórica" que había ligado al pueblo con Yavé. El profeta entonces tiene que saber componer su discurso para convencer de que la liberación es posible, y de que el retorno vale la pena.

¿Cómo lo hace?

---

<sup>1</sup> *Isaías: la palabra profética y su relectura hermenéutica II: 40-55: La liberación es posible* (Lumen. Buenos Aires 1994, en prensa). El comentario pertenece a la serie del "Comentario Bíblico" (latinoamericano, ecuménico) que publica Vozes, Petrópolis, en portugués.

## I. La condición de los cautivos como "situación retórica"

Por las alusiones históricas de Isaías 40-55, sobre todo a Ciro (44,28; 45,1ss.13; 46,11; 48,14s), podemos datar el mensaje déutero-isaiano después de mediados del siglo VI (la caída de Babilonia se produjo en el 539). Lo cual significa que en ese momento ya habían pasado entre cuarenta y cincuenta años desde las deportaciones del 597 y del 586 (hubo otra en el 582, según Jeremías 52,30). Se supone por lo tanto que los deportados en aquellas fechas ya habían muerto, o eran muy ancianos. Hay en efecto un cambio de generación.

El profeta debe dirigirse fundamentalmente a una nueva generación de Judeos, *nacidos en el seno del imperio caldeo*. Es fundamental tenerlo en cuenta. No sabemos siquiera si la primera generación de cautivos había aceptado el castigo. Jeremías es muy claro respecto del Juicio de Yavé sobre la nación pecadora (ver la escena programática de 1,13-14 con la ampliación de 15s). Pero los "castigados" con el exilio no eran precisamente los que admitían su predicación enjuiciadora. El libro de las Lamentaciones se queja de la destrucción de Jerusalén, pero incluye constantemente el reconocimiento del castigo justo (1,5.12ss) y llega hasta a formular una confesión de los pecados (5,16, que contradice el v. 7). ¿Quiénes con todo están hablando en esos poemas? Hay que suponer de entrada que los cautivos - y mucho más los miembros de la diáspora - fueron sufriendo un profundo proceso de aculturación con reflejos en su experiencia religiosa. De esta manera:

1. El 2º-Isaías alude repetidamente al exilio con las imágenes de la oscuridad y de la cárcel (que son correlativas). Hay que recordar pasajes tan brillantes como 42, 7 (el Israel-siervo enviado "a abrir los ojos ciegos, a sacar de la prisión al preso, de la cárcel a los que viven en tinieblas"): 42,22; 49,6.9; 51,14; 52,2. Como imágenes literarias que son, no hay que exagerar su alcance, pero deben responder a algún tipo de experiencia. Los prisioneros de las campañas militares eran usados para los trabajos forzados o como esclavos, pero debían ser mantenidos en cárceles, por lo menos mientras era posible una fuga.

El lenguaje de dominación usado en el 2º-Isaías (saqueo y despojo, 42,22; esclavitud, 49,7; 52,2.3; dominación, 49,7; 52,5; sufrimiento, 52,14; 53, 1ss; penuria económica, 55,1) implica un estado real de opresión, y la conciencia de tal condición. En la sátira contra Babilonia (47, 1- 15) se alude a una inversión de situaciones: los trabajos de esclava que hará la otrora Gran Señora (v.2 con 5 y 7) son los mismos que ella imponía, sin clemencia alguna, a los cautivos de Israel (v.6b).<sup>2</sup>

Ahora bien, ¿cuál podía ser la "experiencia de Dios" en estas circunstancias? Pasaba mucho tiempo y el Dios de Israel no demostraba

---

<sup>2</sup> "Sobre el anciano hiciste pesar mucho tu yugo", donde "anciano" -la única especificación- destaca la falta de misericordia de los dominadores.

su capacidad o su voluntad de salvar. En aquel contexto cultural era importante el concepto de "Dioses vencidos", una de cuyas expresiones era la deportación de sus imágenes, acción que los anales asirios o babilonios registran con cuidado. El texto bíblico de 2 Reyes 24,13 y 25, 13-17 no habla, por supuesto, de la imagen de Yavé pero sí del ajuar cültico de su templo. ¿No era Yavé uno de esos Dioses vencidos? Ya ni templo tenía, otra condición para "reinar" de hecho (como se dramatiza en el mito de Baal de Ugarit).

2. A esto se añade la irreversibilidad de los procesos de aculturación de grupos inmigrados o trasplantados de una región a otra. Algunos grupos de exiliados Judeos debieron mantenerse fieles a sus tradiciones y haber creado "contra-tradiciones" como forma de resistencia ideológica. Hay ejemplos en el Pentateuco que aquí no podemos comentar. Pero lo que sabemos del componente exílico en la formación del Pentateuco es una evidencia al respecto.

La necesidad de recoger y recrear las tradiciones, o de producir otras con apariencia de antiguas (como la migración de Abrahán desde Mesopotamia, o las diez figuras antediluvianas de Génesis 5), es una prueba de que se estaba perdiendo identidad y era imprescindible ser creativos para mantenerla.

Los Judeos en el exilio o en la diáspora trabajaban al lado de gente con otros patrones culturales y religiosos: oían cantar los mitos babilonios, sabían de las fiestas religiosas y del protagonismo de sus grandes Dioses. ¿Qué culto a Yavé era posible en Babilonia? La respuesta de los cautivos a los que querían oír "canciones de Sión" ("¿cómo podríamos cantar un canto de Yavé en tierra extraña?", Salmo 137,4) se puede leer en dos direcciones: que había celebraciones reservadas para los Judeos o, lo más probable, que directamente no tenía sentido cantar a Yavé en esas condiciones. A Yavé se lo recuerda como el Dios de Jerusalén (vv.5-7).

Cabe imaginar entonces que había grupos de cautivos desencantados de Yavé, el Dios del antiguo Israel, ahora inoperante. El planteo está hecho con toda claridad en la primera frase que el 2º-Isaías pone en boca de Jacob / Israel:<sup>3</sup>

*"Está oculto mi camino para Yavé, a mi Dios mi liberación (mišpaṭ) se le pasa".*

---

<sup>3</sup> El pueblo es designado frecuentemente como "Jacob Israel" (40, 27; 41,14; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.5.21.23; 45,4; 46,3; 48,1.12; 49,5.6; al revés sólo en 41,8) y nunca como "Judá" en sentido teológico, fuera tal vez del difícil pasaje de 48, 1 (como ámbito geográfico, 40,9 y 44,26). En el contexto global del libro dicha mención preferencial es significativa, ya que apunta a la restauración del Israel ideal, incluida la recuperación de la diáspora (ver 43, 5-7; 49, 12.22s; en el mismo horizonte, 11,10ss) y no sólo de Judá. Es un aspecto de la utopía profética.

Es la objeción que desencadena todo el discurso profético. Objeción que responde a la realidad.

## II. El mensaje del 2º-Isaías

En este contexto entra en escena nuestro profeta, que relee profundamente los mensajes de crítica y de Juicio de su colega del siglo VIII.<sup>4</sup>

Lo primero que hace, con mucha inteligencia, es generar utopía. ¿Cómo lo hace? Con la mejor retórica, por un lado. Si quiere convencer a sus destinatarios, y conoce su situación, debe armar un discurso perfecto para llegar con el mensaje querido. Ha de saber usar los recursos de la retórica y de la pragmática, o sea que ha de saber qué decir y cómo decirlo, sabiendo a quiénes habla.

Por otro lado, tiene que recrear la figura de Yavé, desgastada por la larga experiencia de la opresión y de la desintegración nacional. Lo literario, lo pragmático y lo teológico, se juntan admirablemente en el discurso textual del 2º-Isaías. Así va imaginando un mundo nuevo, va desplegando la utopía de la liberación.

Nos detendremos solamente en algunos aspectos más relevantes de la composición del libro, para mostrar cómo el profeta genera esperanza, crea utopías.

### *1. El Dios de los oprimidos "puede" liberar*

Si Yavé no es tan creíble para los exiliados (40,27; 48,5b), lo primero que hay que afirmar es su capacidad y su deseo de salvar.

Para lo primero hay que negar antes el poder de los Dioses, los grandes Dioses mesopotamios, del nuevo contexto cultural de los cautivos. El profeta inicia desde 40,12ss un trabajo muy fino de transferencia a Yavé de los atributos de Marduc, el Dios supremo del imperio babilonio.

Hay que suponer que los exiliados conocen, sino el texto, sí al menos los temas y motivos, del gran mito babilonio de la creación, el *Enûma eliš*. Es un mito central, dramatizado además en la gran fiesta del año nuevo o *akîtu*, que los judeos no podían ignorar. El mito es de un gran impacto ideológico sobre las conciencias, ya que muestra que Marduc, Dios tutelar de Babilonia, es el señor absoluto entre todos los Dioses. También sobre Yavé, el Dios de los cautivos.

Traducido el mito a una instancia política, significa que Babilonia

---

<sup>4</sup> En el comentario al 1r-Isaías hemos señalado con insistencia este trabajo creativo de las "relecturas" en el mismo texto de 1-39: *Isaías: a palavra profética e sua releitura hemenéutica. Vol. I: 1-39: O profeta da justiça e da fidelidade*. Vozes, Petrópolis 1989 (en español, *Isaías 1-39*, La Aurora. Buenos Aires 1989), p. 20s y passim.

es el único imperio reconocido, que concentra todo el poder. Para corroborar la "eficacia" de Marduc, el mito lo presenta como /sabio / salvador / creador / ordenador del cosmos / fijador de los destinos / rey guerrero y victorioso / poseedor de una palabra omnipotente / celebrado y homenajeado por el universo de los Dioses /.

El poeta bíblico va transponiendo a Yavé estos atributos de muchas maneras literarias:

a) Por el uso del género literario de la disputa, con los otros Dioses o con el mismo Israel. Aquéllos no tienen capacidad de anunciar nada, ni de salvar, y por tanto son "vacío (*tóhu*) / nada (*'ayin*)"; éste (Israel) es sordo y ciego (42, 18ss; 43,8), obstinado y duro para captar los caminos de su Dios (48,3-8).

Aunque desde el punto de vista literario se diferencian las disputas con los Dioses y las dirigidas a Israel, se identifican no obstante en el destinatario real, extralingüístico, que en todos los casos son los judeos a quienes, y solamente a quienes, se dirige el profeta.

b) Mediante la sátira contra Babilonia (47,1-15), en la que se ironiza sobre los títulos de la gran ciudad ("Tierna y Delicada", v. 1b; "Señora de reinos", v.5b; "Señora para siempre", v.7a), sobre su impotencia para salvarse (vv. 11.13.15b) o sobre su pretendida autodivinización (vv.8.10). Se hace también una burla contra los grandes Dioses de Babilonia (Marduc) y de Borsippa (Nabu) en 46,1-2, o sobre el conjunto de los otros Dioses (vv.6-7). Marduc es designado justamente por un título paradigmático (*Bél* = *ba'al* "señor"), que en el mito de la creación ya mencionado resume magníficamente sus pretensiones hegemónicas. Nabu es su hijo, cuya estatua era llevada a Babilonia cada año para la fiesta del año nuevo. Literariamente, esos dos nombres equivalen al de todo el panteón babilonio. Tan grandes Dioses necesitan ser transportados en animales de carga, si no es que se está anunciando la deportación de sus estatuas (v.2b), o deben ser clavados en una pared para que no se caigan (v.7). Los vv.3-4, en el centro de 1-7, son de una belleza literaria y finura de sentido admirables: mientras los grandes Dioses - que fascinan también a los judeos - son "llevados" y sostenidos, Yavé es el que "lleva" a Israel (se usan tres lexemas de la misma isotopía, dos de ellos repetidos) y lo libera. Es un ejemplo eximio de aquella evacuación de los atributos de otros Dioses para transferirlos a Yavé.

c) El autor recurre constantemente a la "memoria histórica" de Israel. Lo hace de dos maneras. Por un lado, en negativo, denegando que los Dioses hayan hecho algo, ni menos que lo hayan anunciado de antemano, en favor de Israel. Por el otro, criticando al mismo Jacob / Israel de su pérdida de "memoria histórica", en la que él es el único que entra en consideración. En el primer caso (los textos principales son: 41,21-24.26-29; 43,9-13; 44, 7-8) llama la atención el énfasis puesto sobre el

"indicar (*nagad* Hi.) / hacer oír", más que en el "hacer" (que también aparece). La razón está en el trasfondo cultural y religioso de Mesopotamia, donde la adivinación, la prognosis del futuro, la fijación de los destinos, los oráculos sacerdotales, tenían tanta importancia. Pero la historia de Israel es ajena a ese universo divino. Por eso Yavé puede desafiar a aquellos Dioses a que presenten pruebas de lo que han anunciado o hecho. La respuesta siempre es obvia: nada. La fuerza con que se hace esta afirmación equivale a atribuir a Yavé esa cualidad de anticipar y realizar la salvación (de eso se trata).

Cuando Yavé disputa con su pueblo (por ejemplo en 45,20-25; 48, 1-8), aparece un tono de queja y hasta de amargura. En 48,1-8, un poema mal comprendido por los exégetas,<sup>5</sup> se da una alternancia intencional entre los anuncios hechos por Yavé, (una manera de aludir a la "memoria histórica", vv.3.5a.6-7a.8a), y la obstinación de Israel (4.5b.7b.8b)(esquema *abababab* en la estructura del texto).

La "memoria histórica" es el tema también de los vv.1-2 a través de los títulos de Israel que resumen su propia historia en relación con Yavé: en el medio de esa lista está la queja ("pero no en fidelidad ni según el plan salvífico")<sup>6</sup> que demuestra la incoherencia entre aquellos títulos y las actitudes concretas.

La alocución, a pesar de todo, no quiere ser condenatoria sino advertir a los cautivos para que recuperen su propia "memoria histórica" y crean en la nueva propuesta de liberación, que es el mensaje global del 2º-Isaías.

Si la "memoria" de los vv.3-5 es de la ruina del 586, está clara en el trasfondo la concepción de los "Dioses vencidos": es fatal atribuir a otros Dioses (aludidos por sus símbolos cúlticos en el v.5b) lo que en la tradición de Israel es un acto propio de Yavé (2 Reyes 24,2-4: evaluación teológica más completa en 2 Crónicas 36,14-16). La suposición de Isaías 48, 5b dejaría descolocado a Yavé, y puesto en el registro de los Dioses vencidos.

ch) Por eso el profeta pone en boca de Yavé (por ejemplo en los numerosos autoelogios) afirmaciones tajantes sobre su unicidad, no ontológica sino histórica. En el mismo capítulo 48, luego de la discusión de los vv.1-8 (1-11), Yavé se autoafirma con estas palabras solemnes:

*"Óyeme a mí Jacob: Israel, mi 'llamado': yo mismo soy: yo el primero: en verdad, yo el último" (v.12).*

En esta afirmación (casi estereotipada, cf. 41,4; 44,6) no hay lugar

<sup>5</sup> Un ejemplo típico de fragmentación del pasaje para atribuirlo a redactores distintos, es el de P. Merendino. *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung zu Jes. 40-48* (SVT 31, Brill, Leiden 1981).

<sup>6</sup> Así traducimos los dos términos hebreos *'emet* y *sedaqa*, que tienen que ver con las relaciones de alianza y con la intervención salvífica de Yavé en la historia.

para otro Dios, ni creador (v.13) ni actor en la historia (vv.14-15). La argumentación es equivalente (con otra forma literaria) a la de 40, 12-26 (ver los vv.15-17 y 22-23.26).

La primera parte del 2º-Isaías (40,1-49,13) va terminando en forma circular, con la idea clara de que Yavé es el único Dios, que puede invitar a los cautivos a salir de Babilonia (48, 20a) y reeditar la antigua marcha por el desierto (v.21, con verbos en *qatal*, referidos al pasado; 49,9b-11, con verbos en *yiqtol* para aludir al nuevo éxodo).

La liberación de Babilonia empero debe ser proclamada hasta los extremos de la tierra, el ámbito de la diáspora (48,20b), y servir de modelo para la recuperación de todo Israel disperso por el mundo (49, 12).

d) Hay en la obra deuterisaiana una lista impresionante de títulos de Yavé. Y todos tienen que ver con la propuesta de liberación del cautiverio y de la opresión. El de "redentor (*go'el*)", por ejemplo, no se refiere al pecado o a otra dimensión interior o individual sino a la situación de esclavitud que tiene el pueblo. Yavé es también el "Especial de Israel (*qědoš Yisra'el*)",<sup>7</sup> por sus relaciones histórico-salvíficas anteriores con él: es un Dios diferente, con una historia especial respecto de Israel (el título connota la "memoria histórica" antes mencionada). Su frecuencia (41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7x2; 54,5; 55,5) es sintomática. Leído en el trasfondo que hemos señalado al comienzo, el título es un reclamo frente al desencanto de los israelitas cautivos. Está sugiriendo que todavía es posible esperar: Yavé no es un Dios vencido sino que sigue siendo el "especial de Israel".

No hace falta analizar otros títulos muy frecuentes y altamente significativos como los de "creador" y "hacedor", referidos tanto al cosmos (40,26; 42,5; 45,7.18x2) como a realidades humanas (41,20;

45,12; 48, 7; 54,16x2) y sobre todo a Israel (43,1.7.15). También Marduc controla todos los ámbitos del universo y de la historia humana. Hay que quitarle este atributo, mostrando que es exclusivo de Yavé. Para reforzar aquellos verbos, se añade a menudo el de "modelar" bajo la forma de participio (indica una acción permanente).

Los tres títulos aparecen juntos en 45,7:

*"el que modela la luz y crea las tinieblas; el que hace el bienestar y crea la desgracia: yo soy Yavé, el que hace todas estas cosas".*

A veces están asociados a "redimir" (43,1.7.14s). Funcionan en el texto como despertadores de la "memoria histórica", ligada exclusivamente a Yavé.

Pero es el título de "rey" el que tiene más implicaciones políticas y

---

<sup>7</sup> Evitamos la forma "el Santo de Israel" por tener otra carga semántica que no es la de estos textos: no hay connotaciones éticas en la expresión, sino religiosas y de perfil ontológico: Yavé es un Dios "diferente/especial" para Israel.

el que legitima el poder imperial de Babilonia. En el poema babilonio de la creación es el título que todos los Dioses depositan en Marduc en su calidad de salvador del enemigo.<sup>8</sup>

Nuestro profeta no podía descuidar este aspecto de la "teología de Marduc", visto el impacto que podía tener sobre los cautivos que ya no sentían la eficacia histórica de Yavé. Este es llamado "rey" en cuatro pasajes significativos.<sup>9</sup> Los contextos inmediatos destacan la capacidad salvífica de Yavé. Las connotaciones socio-políticas del título son evidentes, y resaltan en una lectura del texto profético desde el lugar de los oprimidos.

Aquí se puede apreciar la capacidad del profeta para crear utopía. ¿No es desconcertante, si no irónico, decir del Dios de los vencidos que es "rey"? Pues bien, tal atrevimiento es posible cuando hay esperanza. Y lo que el profeta quiere transmitir es eso: esperanza en la liberación.

## ***2. Yavé "quiere" la liberación de Israel***

Al mismo tiempo que se reconstruye la figura de Yavé y se lo capacita para salvar, el texto va explicitando su voluntad firme de hacerlo. Aparte de la obertura programática de 40,1-11, y después del alegato de 40,28-31 sobre la fuerza y el vigor incansables de Yavé (en el v.31 hay un mensaje específico "a los que esperan en Yavé"), el texto va combinando los motivos del poder de Yavé con los de su proyecto y deseo de liberar.

a) Las referencias a Ciro - claras desde 43,28 y 45,1ss pero anticipadas en suspenso en 41,2-3, e indirectas en 46,11 y 48,14s - indican que lo

---

<sup>8</sup> Ver especialmente el pasaje de IV: 3-15.27s:

3 "Tú eres el más honrado de los grandes Dioses,  
tu decreto no tiene rival, tu orden es Anu.  
5 Tú, Marduc, eres el más honrado de los grandes Dioses,  
tu decreto no tiene rival, tu orden es Anu.  
Desde este día inalterable será tu sentencia.  
Ensalzar o humillar estará (en) tu mano.  
Tu palabra será verdadera, tu orden será indiscutible.  
10 Ninguno de los Dioses transgredirá tus límites.  
Al necesitar adornos para los tronos de los Dioses,  
que el lugar de sus santuarios esté siempre en tu lugar.  
¡oh Marduc! Eres en verdad nuestro vengador.  
Te hemos concedido la realeza sobre el universo entero.  
15 Cuando en la asamblea tomes asiento, tu palabra será suprema.  
(...)  
27 Cuando los Dioses, sus padres, vieron el fruto de su palabra,  
gozosamente rindieron homenaje: ¡Marduc es rey!"

<sup>9</sup> En 41,21 "rey de Jacob"; 43,15 "vuestro rey"; 44,6 "rey de Israel"; y 52,7 "reina tu Dios".



que está pasando a mediados del siglo VI con las victorias del estratega persa es obra de Yavé en vistas a la liberación de los cautivos. En esos contextos aparecen las preguntas retóricas ("¿quién ha suscitado...", 41,2ss) o las afirmaciones enfáticas ("yo soy el que dice a Ciro...", 43,28), que hacen de Yavé el único actor trascendente en la historia. Se excluyen por tanto los otros Dioses, aun el del propio Ciro (*Ahura Mazda*).

b) Después de esta primera afirmación sobre el dominio de la historia, que se desarrolla contra el imperio caldeo, Yavé se dirige directamente a Israel con estas significativas palabras:

*"Pero tú Israel, mi siervo; Jacob, a quien he elegido, estirpe de Abraham mi amigo; a quien agarré con fuerza desde los extremos de la tierra, de cuyas fronteras te llamé, a quien dije: 'tú eres mi siervo, te he elegido y no te he rechazado'" (41,8-9).*

Es la introducción al oráculo de salvación que empieza en el v, 10. El título de "mi siervo" sugiere que Israel ya no es -programáticamente- el esclavo de los caldeos. Si lo es de Yavé, se está sugiriendo que la situación económica, social y política de los exiliados está por cambiar. Hay que mantenerse en la isotopía socio-histórica y no espiritualizar el término: el profeta no está diciendo que no importa que Israel sea esclavizado por los opresores si de cualquier manera es siervo de Yavé. Esos títulos "honoríficos" no sirven para los oprimidos... La expresión es más bien programática. Utópica también, por cuanto el profeta "imagina" una inversión de situaciones.

Por eso es importante, dentro del 2º-Isaías, la frecuente designación de Jacob / Israel como "siervo" (41,8.9; 42,1; 44,1.2.21x2; 45,4; 49,3.5.6.7).

El pasaje de 41,8s contiene además otra dimensión utópica que conviene remarcar:

*8 Pero tú Israel, MI SIERVO; Jacob, a quien **he elegido**: estirpe de Abrahán mi amigo;  
9 a quien agarré con fuerza desde los extremos de la tierra, de cuyas fronteras te llamé,  
a quien dije: "tú eres MI SIERVO, te **he elegido** y no te he rechazado".*

Hay una llamada indirecta a la tradición de Abrahán convocado "desde los extremos de la tierra" (= Harrán, o Ur de los Caldeos), lo que permite recrear la esperanza de salir otra vez de Mesopotamia.

Los sufijos verbales del v.9, con todo, no se refieren a Abrahán sino a Israel / Jacob. ¿Alusión a las tradiciones patriarcales relacionadas con las migraciones de Jacob por Siria (Génesis 29ss)? Más bien, el profeta está anticipando una nueva utopía, que luego desarrollará en otros textos (43, 5s; 49,12), a saber, que Yavé está convocando al Israel de la

diáspora para formar el nuevo pueblo en su tierra. Como habrá un nuevo éxodo (41,17-20; 43,16-21; 48,21 con 49,9b-11; 51,9-11) y una nueva marcha por el desierto (48,21 con 49,9b-11), así también habrá una nueva elección de "Israel" que está fuera de su tierra, para que regrese a ella.

Por eso tiene tanta importancia, no sólo literaria sino sobre todo teológica, la expresión "extremo / confines de la tierra" (41,9; 42, 10; 43,6; 48,20; 49,6; "confines" en 45,22a) y la referencia a "islas /

naciones" (41,1; 42, 1b con 4b; 42,12; 43,9; 49,1). Es el ámbito del imperio por un lado, pero también, por el otro, el de los distintos grupos de israelitas y judeos dispersos, sea por el trasplante imperial de poblaciones, sea por migraciones forzadas o voluntarias. También a ellos llega la propuesta de liberación.

Fue una utopía. Nunca se realizó. Pero la palabra profética no se cumple porque se realiza lo que anuncia (generalmente no es así) sino por cuanto produce el efecto que el profeta desea producir cuando habla (o escribe). "Imaginar" el retorno de todos los exiliados, de los cuatro puntos cardinales (cf. 43,5-6), es hacer renacer la fe en Yavé, es crear esperanza. La liberación es posible porque Yavé tiene un proyecto salvífico avalado por sus títulos, su historia pasada con Israel, su deseo actual de liberar.

c) El "deseo" de salvar, la voluntad de Yavé de sacar de Babilonia a los cautivos y de reunir a los dispersos (42,6: 49, 5s), es un motivo trabajado con un léxico especial, que refuerza el mensaje global, dirigido constantemente a demostrar no sólo la voluntad de Yavé de salvar sino que sólo él puede hacerlo, no los otros Dioses (ver por ejemplo el triple "yo" enfático de 46:4b o el también triple "el que dice" de 44,26b-28a).

Nos referimos al lexema *jafēs / jefes* (verbo y sustantivo, respectivamente), que expresa una actitud afectiva y profunda, el "deseo" y la buena disposición de Yavé de llevar a cabo su propósito salvífico (*šēdeq*, 42,21), directamente (46, 10; 48,14; 55,11) o por medio de Ciro (44,28).

ch) De ahí que se legitima otro título, no menos elocuente, de Yavé, cual es el de "salvador". Su posición en oráculos muy densos de sentido (43,3; 45,15 con 17; 45,21; 49,26), y sus propias connotaciones contrahegemónicas (Marduc es el "salvador" de los Dioses mismos en el *Enûma eliš*, hacen de este atributo la máxima expresión del proyecto de liberación.

También en este caso hay una aparente incoherencia entre el título y la realidad de los oprimidos. Pero aquél se convalida si hay una voluntad firme de ejecutar la liberación, y eso es lo que el texto proclama una y otra vez: la liberación es posible (porque Yavé está capacitado, y es el único en serlo) y hasta se la celebra como un hecho (véase el hermoso cántico de 52, 7-10).

d) El 2º-Isaías sabe usar muchos géneros literarios para convencer a sus destinatarios del plan liberador de su Dios: promesas de salvación, introducidas por varios títulos de Yavé (43,1-3.16ss; 44,1-5.24ss; 49,7ss, etc.), himnos que celebran anticipadamente la salvación (42, 10-12; 44,23; 45,8; 52,7-10), exhortaciones (50,10; 51,4-8; 55,ls.6), relectura de tradiciones histórico-salvíficas (41,17ss; 43,16ss; 44,3-5; 48,21 con su continuación original en 49,9b-11; 51,1-2.9-11, etc.), los autoelogios de Yavé (43,10b-12; 44,6-8.24-28; 45,6b-7; 46,9b-13), etc.

¿Es comprensible que el profeta hable con tanta seguridad sobre el proyecto de liberación de Yavé y su realización? Si se lee al 2º-Isaías como obra literaria, siguiendo el crecimiento del mensaje, se capta nítidamente la intención de convencer a los cautivos de que la liberación no sólo es posible sino también segura. Quien promete no es un "Dios vencido" - el castigo de Judá había sido decidido por Yavé y no por otros Dioses (42,24s "¿quién entregó al despojo a Jacob, y a Israel al saqueo? ¿Acaso no fue Yavé, contra quien pecamos?"; 43,28; 47,6a; 48,3. 10s. 17-19) - sino el único que tiene el control del cosmos (es su creador) y de la historia.

### III. Conclusión

La obra del 2º-Isaías es una pieza retórica perfectamente armada, cuyo mensaje de liberación se va explayando y afirmando en cada oráculo, en cada perícopa, en cada frase que se va leyendo. La "eficacia" de la palabra de Yavé (que es ante todo la del mensaje mismo del profeta) es un motivo que hace de inclusión del libro (40,8 "la palabra de nuestro Dios se mantiene para siempre", con 55, 10s, la imagen de la lluvia que produce la fecundidad) y tiene una expresión programática en el triple "el que dice" de 44,26b-28a:

*El que dice a Jerusalén: 'serás habitada'; y a las ciudades de Judá 'seréis reedificadas'; sus ruinas levantaré.*

*El que dice al abismo: 'desécate; tus ríos secaré'.*

*El que dice a Ciro: 'tú eres mi pastor'; todo deseo mío cumplimenta, diciendo a Jerusalén: 'serás reedificada', y al templo: 'serás refundado'.*

Los que escuchan este mensaje son los cautivos, oprimidos por el imperio caldeo (el persa, el helenista, etc, en el nivel de las relecturas). Estaban desencantados de Yavé, su Dios tradicional pero inoperante en la historia triste que estaban llevando. El profeta les abre una esperanza. "Imagina" la liberación, de muchas maneras y con múltiples representaciones simbólicas y apelando a todos los recursos literarios y retóricos que conoce. Hace crecer en aquellos la utopía de la liberación. El profeta hace posible el lenguaje de la liberación; los destinatarios de su mensaje deben ahora convencerse de que es posible la esperanza y por tanto también su realización. No importa cómo. El lenguaje utópico no es descriptivo sino simbólico. Mueve hacia una praxis alimentada por

[76]

la esperanza. Y eso es estar ya en camino hacia la liberación. Si ésta es posible, hay que andar...

Quedémonos pensando en el mensaje de este cántico de 52, 7- 10:

*7 “¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz,  
que trae la buena noticia del bienestar,  
que anuncia la salvación,  
que dice a Sión 'reina tu Dios'!*

*8 ¡Una voz! Tus vigías alzan la voz, a una gritan de júbilo  
porque cara a cara ven el regreso de Yavé a Sión.*

*9 ¡Prorrumpid a una en gritos, ruinas de Jerusalén,  
porque consoló Yavé a su pueblo, redimió a Jerusalén!*

*10 Ha desnudado Yavé su brazo consagrado a los ojos de todas las naciones  
y verán todos los confines de la tierra la salvación de nuestro Dios”.*