

UN TEXTO DE ADVIENTO: Is. 29, 15-24

SILVIO JOSÉ BÁEZ ORTEGA

Abordaremos en este estudio un texto bíblico relativamente poco conocido y sin embargo portador de una rica teología de la historia que en más de una oportunidad se reflejará en el Nuevo Testamento. Is 29, 15-24 es un verdadero texto profético del adviento de Cristo no sólo por la teología que ofrece sino por tantos motivos presentes en él que evocan la vida y la obra de Jesús. No sin razón la liturgia de adviento ha asumido los vv. 17-24 como primera lectura del viernes de la primera semana. El texto es un bello testimonio de la voluntad inquebrantable de un Dios que se hace presente en la historia de los hombres para llevarla a su plenitud realizando su proyecto, un proyecto que supera todas las expectativas humanas.

Nuestro interés en este artículo es ofrecer una lectura de conjunto de Is 29, 15-24 dejándonos llevar por la construcción literaria del texto y por su propia dinámica interna. Creemos que este texto es un auténtico poema y como poema no es simplemente la suma de sus partes sino una compleja red de correlaciones con armonía y unidad. Con toda probabilidad sin embargo, es un conjunto de oráculos de proveniencia diversa¹ colocados juntos en razón de semejanzas verbales, vocabulario temática, etc. Incluso la autenticidad isaiana del mismo es discutida². Pero aún

¹Cf. VERMEYLEN J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique I* (Paris 1977) 405-408 distingue dos estratos literarios: vv. 19-21 y vv. 17-18.22-24. En el segundo volumen de su obra (1978) data los vv. 17-18.22-24 hacia la mitad del siglo V descubriendo en ellos el reflejo del conflicto entre los judíos piadosos y los judíos perversos. Los vv. 19-21 serán más tardíos cuando tal conflicto era ya más agido. Cf. VERMEYLEN J., *Du Prophète Isaïe II*, 728-733; 739-743.

² Sobre las dudas de los autores en cuanto a la autenticidad isaiana del texto cf. PENNA A., *Isaia en La Sacra Bibbia* (Torino 1964) 270. VERMEYLEN J., *Du Prophète Isaïe I*, 405-408 considera auténtico sólo 29,15 sin excluir que junto con los vv. 9-10; 13-14 haya formado parte de una pequeña colección autónoma centrada en la idea de la falsa sabiduría de los jefes de Judá. KAISER O., *Isaiah 13-39* (London 1980) data Is 29, 17-24 como conjunto literario al inicio del conflicto entre el judaísmo y los seléucidas. KISANNE J., *The book of Isaiah I* (Dublin 1941) 327-333 defiende la autenticidad de 29, 9-24 pero se ve obligado a trasponer los vv. 15-16 antes de los vv. 9-10. OSWALT J., *The Book of Isaiah Chapters 1-39* (Grand Rapids 1986) 534-535 defiende la autenticidad de los vv. 15-24 e intenta una lectura del texto como unidad literaria.

aceptado que el texto sea una composición literaria compleja a partir de diversos oráculos no podemos olvidar que el significado de un oráculo en un determinado contexto literario puede ser distinto de su significado original. Asociaciones nuevas producen significaciones nuevas³.

En el mejor de los casos este texto ha sido leído como unidad literaria a partir del v. 17 considerando los vv. 15-16 como un oráculo totalmente independiente de los vv. 17-24. La liturgia misma inicia la lectura en el v. 17. La exclusión de los vv. 15-16 como parte integrante del poema no permite captar toda la riqueza teológica del texto. La lectura de conjunto que proponemos de Is 29, 15-24 quiere demostrar su unidad literaria y teológica y con ello, dar razón de por qué el texto se ha manifestado adecuado para ser asumido por la liturgia en una *lectioe pleniore* en la celebración de la espera del Señor. En la primera parte de este estudio presentamos una descripción literaria del texto procurando mostrar su organización y unidad literaria. En la segunda parte se delimita el horizonte exegético teológico del mismo a través del estudio de las expresiones más significativas y que ayudan a una interpretación de conjunto más ajustada a la realidad textual. En la parte final ofrecemos algunas reflexiones a partir del Nuevo Testamento acerca del uso litúrgico del texto.

I. DESCRIPCIÓN DEL TEXTO

Is 29,15-24 forma parte de una sección más amplia del libro de Isaías que comprende los capítulos 28-33 que se presentan como una composición literaria de oráculos con proveniencia di-

³ Este tipo de exégesis no significa ni un rechazo ni la ignorancia del método histórico-crítico sino otra forma de acercamiento a un texto bíblico. Es la exégesis de un texto en su estado final y como unidad literaria, lectura también válida pero con un cometido distinto. Agradezco al Prof. Horacio Simian-Yofre del Pontificio Instituto Bíblico su valiosa ayuda durante la elaboración de este trabajo y sus acertadas sugerencias metodológicas acerca de este tipo de exégesis. Cf. su lectura de conjunto de Is 2-4 en la cual nos hemos inspirado: SIMIANYOFRE H., *Testi isaiani dell'Avvento*, Dispensa para uso de los estudiantes del Instituto Bíblico (Roma 1986) 5-14; «La Pace como salvezza universale (Is 2,2-5)» *ParSpV* 16 (1987) 42-45. En esta misma línea son muy interesantes dos estudios sobre textos de Isaías: cf. CHERYL E.J. «Isaiah 28-32: A Literary Approach» *SBL* (1979) Seminar Papers (ed. Achtemeier P.); «Of Broken Pots, Fluttering Birds and Visions in the Night: Extended Simile and Poetic Technique in Isaiah» *CBQ* 43 (1981). Cf. ALONSO SCHOKEL L., «Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible» *Congress Volume Edinburgh* (VT Sup 28; Leiden: Brill, 1975) 4.

versa⁴. Una notable característica literaria de estos capítulos es la repetición de la expresión ay (*hōy*) en seis oportunidades (28,1; 29,1.15; 30,1; 31,1; 33,1) que parece indicar una cierta división al interior de la sección al menos en su redacción final. La expresión ey (29,15) al inicio del texto muy probablemente indica que estamos frente a un nuevo oráculo distinto del anterior que se refiere al formalismo religioso (29,13-14). Y de nuevo, al inicio del capítulo 30, la expresión ay (30,1) separa nuestro texto de lo que sigue introduciendo esta vez un oráculo dirigido contra las políticas de alianza con Egipto. De esta forma, Is 29,15-24 se presenta al interior de la sección 28-33 como una unidad.

A nivel literario el texto se presenta delimitado también por la repetición de algunas expresiones en forma de inclusión: «se esconden de YHWH» (v.15), «así dice YHWH» (V.22); «realizan sus obras (*ma'āsēhem*) en las tinieblas» (v.15b), «la obra de mis manos (*ma'āseh yeh yaday*) en medio de él» (v.23); «quién nos conoce (*yod'e'ēnū*)» (v. 15c), «alcanzarán (lit. conocerán: *w'eyade'ū*) inteligencia» (v. 24); «no entiende (*hēbîn*)» (v.16), «alcanzarán inteligencia (*bīnāh*)» (v.24). A esto habría que agregar la triple mención del verbo ver (*R'H*) (vv. 15.18B.23) y el par de negaciones del v. 16: «no me ha hecho», «no entiende» y del v. 22: «no se avergonzará Jacob», «no palidecerá su rostro» que a su vez constituyen otra inclusión.

La observación del vocabulario y de las estructuras sintácticas del texto nos permite descubrir la siguiente organización:

v. 15)	se esconden DE YHWY	realizan SUS OBRAS en las <i>tinieblas</i>	quién nos ve quién nos <i>conoce</i> NO me ha hecho NO <i>entiende</i>
v. 16)			
v. 18)		verán libres de oscuridad libres de <i>tinieblas</i>	
v. 19)	aumentarán su alegría EN YHWH		
v. 22)	Así dice YHWH		NO se avergonzará NO palidecerá
v. 23)		Cuando vea LA OBRA DE MIS MANOS	
v. 24)			<i>conocerán</i> <i>inteligencia</i>

⁴ Casi unánimemente la crítica reconoce en Is 28-33 una de las grandes colecciones del libro de Isaías. Comprende sobre todo oráculos fechados por los años 705-701 con algunas adiciones posteriores. Cf. VERMEYLEN J., *Du Propète Isaïe I*, 5-31; AUVRAY P., *Isaïe 1-39* (Paris 1972) 245; ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DIAZ J.L., *Profetas Comentario I*, (Madrid 1980) 114. Sin embargo, KAISER O., *Isaiah 13-39*, 234-236 reduce la sección a 28-32 y LIE-

El esquema anterior nos permite observar una cierta dinámica en el texto. La triple mención del nombre de YHWH (vv. 15.19.22) manifiesta la posición cada vez más activa y central de YHWH. En el v. 15 se prescinde totalmente de YHWH, en el v. 19 YHWH es el ámbito en el que los pobres redoblarán su alegría y en el v.22 YHWH finalmente juega un papel totalmente activo y decisivo en el anuncio de su palabra a la Casa de Jacob. Se establece también un claro contraste entre «sus obras en las tinieblas» y «la obra de mis manos (de YHWH)». Las primeras son obras humanas en lo escondido, la segunda es obra de Dios «en medio de él (Jacob)» (v. 23) patente para todos. A las obras realizadas en las tinieblas, finalmente, sigue un anuncio de liberación de las tinieblas que se refleja también en la triple mención del verbo «ver» (vv. 15.18b.23) y la alusión a los ciegos (18b).

A partir del simple análisis literario del texto es posible ya intuir como tres grandes núcleos en torno a los cuales gira la teología del texto: el papel activo y decisivo de YHWH en la historia, la liberación de las tinieblas y la oposición entre las obras humanas y la obra de Dios.

II. EXÉGESIS

1. Una implacable condena

El texto se abre con una dura invectiva profética que condena una serie de acciones realizadas a espaldas de YHWH: «Ay de los que ocultan a YHWH profundamente sus planes, realizan sus obras en las tinieblas y dicen: ¿quién nos ve?, ¿quién nos conoce?» (29,15). Esta condena describe la situación que desencadenará todo el movimiento del texto hasta concluir el v. 24. Es a partir de esta situación que surgirá la acción de YHWH (vv. 17-24) llevando las cosas por otro camino. Con la expresión ay (*hōy*)⁵ el profeta está manifestando que en tales acciones está ya implícito el germen de la muerte. La absurda actitud del hombre que pretende conocer mejor que Dios mismo negando a Dios su

BREICH L.J., «The Compilation of the Book of Isaiah» *JQR* 46 (1956) 268-269 extiende la sección hasta el capítulo 35.

⁵ La lamentación fúnebre es el único empleo no profético de *hōy* atestiguado en el AT. Los profetas imitan directamente al uso natural del grito de duelo con esta expresión retomando incluso la construcción sintáctica del uso de la elegía. En la liturgia de enterramiento el grito de *hōy* es seguido de un sustantivo que designa al difunto (cf. 1Re 13,30); en los textos proféticos, como en Is 29,15, es seguido de una participio calificando a las personas implicadas. Cf. CLIFFORD R.J. [THE USE OF HŌY IN THE PROPHETS] *CBQ* 28 (1966). Una posición contraria es la de GERSTENBERG E., «The Woe-Oracles of the Prophets» *JBL* 81 (1962) 249-263 que sostiene que el oráculo con *hōy* proviene del ambiente sapiencial.

soberanía en la historia es frecuentemente condenada en la Biblia ⁶. Aquí se trata de planes ocultos y obras hechas en las tinieblas.

a) *Los planes ocultos a YHWH.* - Planes traduce la palabra hebrea 'ešāh, que posee un fuerte trasfondo sapiencial ⁷ y que es relativamente frecuente en Isaías ⁸. El término aparece también en 30,1, en un contexto muy similar al de 29,15, formando parte de otra invectiva introducida con ay: «Ay de los hijos rebeldes que realizan sus planes ('ešāh) sin contar conmigo». Los versículos siguientes explicitan de qué planes se trata: «Los que bajan a Egipto sin consultar a mi boca para buscar apoyo en la fuerza de Faraón y ampararse a la sombra de Egipto» (30,2). El nuevo oráculo de 31,1 vuelve sobre el mismo tema: «Ay de los que bajan a Egipto por ayuda». Todo hace pensar que en el contexto de estos capítulos «planes» se refiere a proyectos políticos de alianza con una potencia extranjera, concretamente Egipto y que por tanto, la dura crítica profética va dirigida contra un grupo dirigente de la nación o al menos influyente en la corte que con tales políticas se esconden ⁹ de YHWH, despreciando la palabra profética y considerando a Dios como impotente o no existente al no ser capaces de captar su silenciosa pero efectiva presencia en la historia (cf. 30,1-2).

b) *Las obras hechas en las tinieblas.* - En la segunda afirmación

⁶ El tem aparece constantemente en el AT: cf. 1Re 18,27; Jer 5,12; 12,4; Ez 8,12; 9,9; Job 22,13-14; Sal 10,4.11-13; 14,2; 36,2-3; 59,8; 73,11; 94,7. El ateo bíblico no es tanto el negador teórico de Dios sino el que niega todo tipo de presencia divina en la historia convirtiendo ésta en un campo abierto a todas las idolatrías, prepotencias e injusticias.

⁷ WHWDBEE J.W. *Isaiah and Wisdom* (Nashville 1971) 111-148 demuestra el trasfondo netamente sapiencial de este término y concluye que al utilizarlo Isaías está enfrentándose con los sabios de la corte de Jerusalén que al prescindir de YHWH han pervertido los fundamentos de la sabiduría y usa así contra ellos como armas conceptos tomados de su propia tradición sapiencial. En cambio VON RAD G., *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1972) 204-207 piensa que es su término acuñado libremente por Isaías. Sobre las diferentes concepciones entre la sabiduría técnica de Israel y la predicación de Isaías cf. VERMEYLEN J., «Le Proto- Isaïa et la Sagesse d'Israel» *BETL LI* (1970) 42-45.

⁸ El sustantivo 'ešāh aparece en 5,19; 8,10; 11,2; 14,26; 16,3; 19,3; 11.17; 28,29; 29,15; 30,1. Sin embargo la mayoría de los autores considera inauténticos 16,3; 19,3.11.12.17; 23,8.9; 32,7.8.

⁹ La afirmación de que algo está oculto a YHWH no significa que no pueda penetrarlo. En muchos textos simplemente significa que no quiere verlo (Cf. *STR* (esconder) bifal en Os 13,14: «la compasión está oculta a mis ojos = «no tengo compasión). Sobre la particular importancia del verbo *STR* dentro del campo semántico «esconder» cf. BALENTINE S.E., «Hebrew Words for Hide» *VT* 30 (1980) 137-153.

del v. 15 obras (*ma'āšeh*) sustituye a planes (*'ēšah*): «realizan sus obras en las tinieblas (*maḥšāk*)». Esta palabra (*maḥšāk*) es utilizada en el AT 6 veces fuera de nuestro texto (Is 42,16; Sal 88,7.19; 143,3; 74,20; Lam 3,6). En todos estos casos —a excepción de Is 42,16, que examinaremos después— con este término se alude siempre al sufrimiento de alguien mediante imágenes tomadas del mundo de los muertos¹⁰ y a menudo bajo el aspecto de castigo de YHWH. Esto he hecho pensar que aquí podría tratarse de gente que recurre a artes ocultas en la zona subterránea que consideran inaccesible a la mirada de Dios¹¹. Sin embargo, el contexto no apoya esta interpretación. Como veremos, en Is 29,15-24 tinieblas siempre aparece con otro sentido. Nos queda por analizar Is 42,16. En este texto, tinieblas (*maḥšāk*) aparece en oposición a luz: «Delante de ellos convertiré la tiniebla en luz». Esta antítesis luz-tinieblas es una de las más ricas de la literatura bíblica. Con ella se expresa lo que será el Día del Señor esperado como luz pero que será tinieblas (*ḥōšek*) (Am 5,18; Jl 2,1s; Sof 1,14s); sirve además para describir el cambio gozoso que trae la ascensión al trono de un nuevo monarca (Cf. Is 9,1-6) y finalmente se utiliza para expresar la oposición bien-mal (Cf. Is 5,20; Job 18,5s; Sal 112,4). Y es este valor semántico el que parece adaptarse mejor a Is 29,15. Particularmente importante es Is 5,20 que acentúa la confusión entre bien y mal: «Ay de los que llaman al mal bien, y al bien mal; que tienen las tinieblas (*ḥōšek*) por luz y la luz por tinieblas».

Es lo que sucede precisamente en Is 29,15. Esta gente piensa que sus proyectos son la mejor opción y que sus obras están en lo justo. El paralelismo que se establece entre ocultar los planes a YHWH (*m^emaḥšāk*) sin embargo, muestra que prescindir de YHWH, que según ellos es el camino más razonable, es estar en el ámbito de las tinieblas. En efecto, prescinden de YHWH que es la misma luz (Miq 7,8; Is 60,19; Job 38,19; Sal 27,1). Y es esto, lo que en último término, confiere un valor negativo a tales acciones. Pero aún hay más. No se trata probablemente de una simple ceguera inconsciente. Según Is 30,1 estos proyectos son verdaderos pecados: «planes que no proceden de mí... ni han sido inspirados por mí, amontonado así pecado sobre pecado». Ceguera y pecado. Confusión de valores, pues creen estar en lo justo; y rechazo de Dios, pues actúan contra su voluntad. Muchas veces no es tan fácil distinguir las tinieblas de la mente y la corrupción de la voluntad. La verdad y el bien no son fácilmente separables en el hombre donde los proyectos de la cabeza y las opciones del corazón se influyen mutuamente.

¹⁰ Cf. Sal 143,3: *mētīm* (fosa); Sal 88,4: *š'ōl* (sheol); Sal 143,7: *bôr* (fosa).

¹¹ Cf. ALONSO SCHOKEL L., SICRE DIAZ J.L., *Profetas*. 227.

La condena profética se radicaliza todavía más en 29,16. La expresión exclamativa: «¡que perversión la de ustedes!»¹², colocada en el centro de los vv. 15-16 resalta fuertemente la ilogicidad y el absurdo de las actitudes descritas. Y el dicho de tipo sapiencial que recoge la imagen del barro y del alfarero¹³ pone de manifiesto la dramática oposición entre arcilla y artesano marcando la diferencia entre Creador y creatura. Con ello se ofrece una imagen del hombre que niega a Dios el absoluto señor en el tejido de la historia y toma la configuración del futuro en sus propias manos dejando de lado a Dios. Y es esta actitud de fondo la que critica el texto. No se critica el éxito o fracaso de unas determinadas acciones políticas sino que se condena el sentido último de ellas: la autosuficiencia del hombre que se alza frente a su Creador¹⁴ («no me ha hecho», «no entiende») no dejando ya sitio a la acción de Dios y en el fondo, negando radicalmente la historia de la salvación.

¹² Literalmente: «vuestra perversión» (*hapk^ekem*). LXX omite esta expresión y 1QIs^a lee *hpk mkm* (perversión de parte de ustedes). Tal como aparece en el texto masorético es un sustantivo con función exclamativa igual que *rō'shen* 2Re 4,19. Cf. JOUON P. *Grammaire de l'Hebrew biblique* (Roma 1965) 161d. GESENIUS W. KAUTSCH E. *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd. Edition by A.E. COWLEY, (Oxford 1910) 147c precisa que se trata de una exclamación en la cual ha sido suprimido el predicado debido a la excitación del que habla. La expresión está formada a partir del sustantivo *hpk* que sólo aparece dos veces más en el AT en Ez 16,34 donde describe el absurdo comportamiento de una prostituta —imagen de Jerusalén— que en vez de recibir pago por su prostitución ofrece pagar para prostituirse. Denota algo absurdo e ilógico.

¹³ La imagen aparece en algunos textos del AT (Is 45,9.11; Jer 18,1-6; cf. Is 64,7) y es retomada por Pablo en el NT en Rom 9,20. Se funda en la superioridad del alfarero sobre el material que emplea. La figura de Dios como alfarero surgida de la actividad cotidiana del artesano que modela la cerámica ha entrado en el pensamiento bíblico para hablar de Dios como creador-modelador (Cf. Gen 2,7.18.19) y como Señor de la historia sobre todo en el Deutero-Isaías (Is 43,21; 44,2; 49,5).

¹⁴ IRWIN W.H., «Isaiah 28-33: Translation with Philological Notes» *BibOr* 30 (1977) hace notar el vocabulario evocador de Dios como creador en Is 29, 15-26: el par *yd^e/byn* (Sal 139,2); el par *r'h/byn* (Sal 94,7); el par *yd^e/y_{sr}* (Sal 103,14). Cf. también Sal 33,15. Por otra parte, si nuestra interpretación es correcta en cuanto a la antítesis *luz-tinieblas* implícita en 29,15, con ella se evoca también el *poder creador* de YHWH pues ninguna de estas dos realidades es una potencia extraña para él: «Yo soy YHWH y no hay otro, yo modelo la luz y creo las tinieblas (*hšk*) (Is 45,7). La otra idea latente en estos versículos acerca de la ilogicidad (cf. *hapk^ekem*) se manifiesta en el hecho de entrar en el ámbito de las tinieblas para ocultarse de YHWH pues de YHWH nadie se puede ocultar: «ni la tiniebla (*hōšek*) es tenebrosa (*HŠK*) para ti y la noche es luminosa como el día» (Sal 139,12).

2. Una transformación radical

A la situación de ceguera ético-religiosa descrita en los vv. 15-16 sigue el anuncio de una radical transformación a partir del v. 17 descrita con imágenes del mundo de la naturaleza (v.17), aludiendo a los ciegos y a los sordos (v.18) y a los pobres y los opresores (vv. 19-21). El paso del v.16 al v.17 es brusco. Casi sin solución de continuidad. Pero es éste precisamente el efecto que quiere producir en el lector este artificio literario. Así será lo que está por suceder. Será la irrupción de algo nuevo pero al interior de lo que ya existe. Sólo se sabe que deberá ocurrir «dentro de muy poco» (v.17a), expresión de tiempo indeterminado que sugiere que se trata de una obra de Dios (cf. Is 10,25)¹⁵. La alusión a YHWH y al Santo de Israel (v.19) lo confirman. El Dios de los que ignoran a Dios es siempre incómodo y es el Dios que en su aparente silencio al final todo lo transforma y lo vuelve al revés. El Dios activo en su ocultamiento.

a) *Los poderosos son abajados y los pobres se alegran en el Señor.* - Se retoma la temática de los vv. 15-16. Los prepotentes que se alzan contra Dios serán humillados y los pobres, víctimas de los poderosos y maquinadores de injusticia, desbordarán de gozo en el Señor. El v.17 se mueve a nivel simbólico y los vv. 19-21 explicitan el triunfo de Dios y de la justicia.

«El Líbano se volverá un huerto y el huerto parecerá un bosque» (v. 17) reproduce casi literalmente Is 32,15: «El desierto será un huerto y el huerto parecerá un bosque». En la segunda expresión desierto (*midbar*) sustituye a Líbano. La variación es significativa. Is 32,15 pertenece a un contexto claramente salvífico en el que se anuncia la renovación que está por llegar de lo alto (cf. Is 32,15-20). La imagen del desierto que se convierte en un huerto es claramente una imagen de bendición. Lo que antes era inhóspito será fértil y lo que era ya fértil será casi como una selva. ¿En Is 29,17b está presente la misma imagen? ¿Se anuncia

¹⁵ La expresión «dentro de muy poco» (*m'e'at miz'e'ar*) es una expresión temporal indeterminada y misteriosa. Aparece sólo en Is 10,25 y en nuestro texto. En Is 16,14 aparece con el sentido de «número ínfimo». Como expresión temporal expresa un pequeño lapso de tiempo refiriéndose siempre a la inminencia de una acción salvadora de YHWH.

¹⁶ PENNA A., *Isaia*, 272 interpreta los dos esticos del v. 17 como sinónimos e indicando una bendición. VIRGULIN S., «Il Libano in Isaia» *Riv-Bib* 7 (1959) 348 interpreta también el versículo en sentido positivo como anuncio de bendición y salvación. JUON P., «Les deux termes d'agriculture: *ya'ar* et *karmel*» *JAs* 10:8 (1906) 371-378 lo interpreta también como bendición. En cambio, STEINMANN J., *Le Prophète Isaïe* (Paris 1950) interpreta los dos esticos en forma antitética. Igual interpretación propone OSWALT J., *The Book of Isaiah*. 538.

aquí también una bendición, un cambio positivo? ¹⁶. Al menos no es del todo claro que el Líbano, de por sí célebre por su riqueza forestal, adquiera mayor riqueza al pasar a ser un huerto ¹⁷. En realidad en Isaías es notorio el uso simbólico del Líbano en este sentido. Líbano evoca majestuosidad y belleza (Is 40,16; 60,13); la salvación futura (Is 35,2); determinados hechos históricos (Is 14,8; 33,9; 37,24) pero sobre todo es imagen del poder y de la autosuficiencia humana (2,13; 10,34; cf. 37,24). Particularmente importante es Is 2,13 donde el Líbano aparece junto a las encinas de Basán y los montes altos como símbolos de la altivez y del orgullo humano. Is 2,11-21 describe el juicio futuro del Día de YHWH que se abate inexorable sobre Judá y Jerusalén inmersas en una situación de desintegración política, religiosa y ética, dependencia de potencias extranjeras, idolatría e injusticia social ¹⁸ (cf. 2,6-8; 3,1-9.12-15.16). En este contexto los vv. 11 y 17 forman una inclusión establecido un claro contraste entre la grandeza del hombre y la de Dios: «Los ojos altivos del hombre serán abajados y será doblegada la altanería humana y sólo YHWH será exaltado aquel día» (2,11; cf. v.17). Los vv. 12-16 encerrados por la inclusión elencan como símbolos de la altivez y el orgullo humano grandezas de la naturaleza (cedros del Líbano, las encinas de Basán, los montes altos) y de la técnica (muros inaccesibles, las naves de Tarsis, los barcos cargados de tesoros). Todo hace indicar que el Líbano es utilizado como imagen de la grandeza humana destinada a la humillación y a la destrucción cuando se alza autosuficiente y prepotente frente a Dios como precisamente ya lo indicaba el ay profético del v. 15. «El paso del significado literal (de Líbano) al metafórico es muy natural ya que el cedro potente y majestuoso por su altura, su forma piramidal y sus ramas siempre verdes es adecuado para simbolizar la soberbia potencia militar y económica de los hombres» ¹⁹.

Sólo Is 33,9 presenta al Líbano en una situación deslucida y mustia para describir como en un espejo los efectos de una invasión extranjera. Pero paradójicamente se ha elegido la imagen por su proverbial belleza expresando así en forma hiperbólica la desolación del país. Lo que sí es claro que en ninguna parte en Isaías se dice que el Líbano pueda aumentar su belleza o crecer en fertilidad. Mucho menos transformándose en un huerto (*karmel*) o según la traducción de Joüon en un campo de cereales ²⁰. Estamos más bien frente a una imagen que hace pensar que el Líbano se verá rebajado en su dignidad y por tanto el versículo debe interpretarse simbólicamente como el anuncio de la

¹⁷ Los grandes árboles pueden ser el símbolo de los enemigos orgullosos de Dios y de su pueblo. Cf. Sal 29,5.9; Zac 11,1; Ez 31.

¹⁸ Cf. SIMIAN YOFRE H., *Testi Isaiani dell'Avvento*. 5-14; «La Pace como salvezza universale». 42-45.

¹⁹ VIRGULIN S., «Il libano in Isaia». 345.

humillación de los poderosos y soberbios (v.17bA)²¹ y la exaltación de los humildes y pequeños (v.17bB): «el huerto parecerá una selva». El huerto —o los campos de cereales— que no poseen la grandeza de los cedros del Líbano crecerán de una forma exuberante que llegarán a parecer una selva (*ya'ar*)²². Lo pequeño será exaltado. Y precisamente los vv. 19-21 lo explicitan proclamando el gozo de los pobres motivado por la destrucción de los opresores y maquinadores de injusticia.

Los términos utilizados para designar a los pobres: *'ānāwīm* y *'ebyōn* no se agotan en el plano social²³. El contexto (vv.20-21) de injusticia en que aparecen aquí sugiere que en nuestro caso los términos designan claramente una pobreza en sentido material y más aún designan a un grupo de «empobrecidos» por la explotación de otros; sin embargo, la referencia a la alegría en YHWH y al gozo en el Santo de Israel (v.19) nos remonta a una dimensión más honda. Aquí se anuncia no simplemente la liberación es, en su sentido más profundo, una experiencia de Dios. La experiencia gozosa del Dios Santo. La expresión «alegrarse en YHWH» es una locución abreviada de «alegrarse por una acción salvadora de YHWH» (Cf. Sal 21,2; 31,8) y la referencia al gozo en el Santo de Israel²⁴ confiere un sentido profundamente teológico a la liberación y al gozo de los pobres. Mientras los que detentan el poder se esconden *de YHWH* (29,15) para llevar adelante sus planes, los pobres víctimas del poder se alegran *en YHWH* (29,19). Los poderosos lo ignoran y prescinden de él, los pobres se gozan en su acción salvadora que revela su santidad. En efecto, «los pobres se gozarán en el Santo de Israel» (v.19) porque serán destruidos los opresores. En tal acto de liberación Dios manifestará particularmente el misterio de su santidad de trascendencia absoluta (Is 6)

²⁰ Cf. LOUN P., «Les deux termes d'agriculture». 371-378.

²¹ Una interpretación similar propone la lectura de los LXX del Sal 37,35. El texto masorético es ininteligible: *mit'āreh k'e'ez'rah ra'ānān*. LXX traduce: *kaí epairōmenon hōs tās kédrous tou líbanon* («enaltecerse como los cedros del Líbano») leyendo probablemente el hebreo así: *mit'aleh k'e'arzē hal'banōn*.

²² *ya'ar* es un término que no implica necesariamente una región salvaje (Os 2,14; Sal 80,14; 104,20; Jer 5,6; etc.) sino que también a menudo designa una zona boscosa (Jos 17,15.18) apta la leña (Dt 19,5) y muy fértil (cf. Is 44,14: cedros, encinas, robles; Cant 2,3: manzanos; Qoh 2,6: plantaciones frondosas) cf. Is 10,18 donde *ya'ar* es incluso símbolo de gloria.

²³ Cf. JENNI E., WESTERMANN C., Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento I-II (Madrid 1985) (Traducción española de *Theolohisches Hanwörterbuch zum Alten Testament* Munchen 1971,1974), sobre todo pp. 438-441.

²⁴ En los límites de este artículo nos es imposible detenernos en el estudio de este rico término de la teología del AT y particularmente del libro de Isaías. La Bibliografía es abundantísima. Para una excelente síntesis teológica sobre la expresión cf. HELEWA G., «Il Santo d'Israele» en *Santità Cristiana* dono di Dio e impegno dell'uomo (Roma 1980) 48-81.

y voluntad inquebrantable de inmanencia (Os 11,9)²⁵, una obra en la que pretende ser reconocido y celebrado como EL SANTO. La santificación de YHWH, en efecto, es un motivo que Isaías lo entiende como «la ley íntima y misteriosa de la historia de la salvación»²⁶. La destrucción de los poderosos y opresores (vv. 20-21) no se presenta pues como simple superación de un orden social objetivamente injusto sino que, en su misterio más hondo (teológico), como la revelación de la misma santidad de Dios.

b) *Los sordos escucharán las palabras de un libro y los ciegos verán.* - En Is 29,11 se habla de un «libro sellado» que no puede ser leído. Esta imagen es frecuente en la literatura apocalíptica (cf. Dan 2,14; 8,26; Ap 5,1ss; 10,4). En Is 29,11 el «libro sellado» se refiere a toda visión-revelación (*hazût*)²⁷. Este libro sellado que un lector no puede o no sabe leer (29,11) es una imagen de la imposibilidad-incapacidad de comprender lo que YHWH hace ver-oir. En nuestro texto se anuncia «aquel día los sordos escucharán las palabras de un libro» (29,18a). No puede ser otro que el libro sellado de 29,11. Por otra parte, la expresión «palabras de un libro» (*dibrê sefer*) (2Re 22,13.16; 2Cron 43,21.30; Jer 29,1; 36,32), exceptuando Jer 29,1, hace siempre alusión a palabras que contienen la revelación de parte de YHWH. El capítulo 36 de Jeremías ayuda a precisar aún más la expresión. En este capítulo se narra la historia del rollo en que YHWH mandó a Jeremías escribir todas las palabras que le había dirigido hasta ese momento. Estas palabras son palabras destinadas a ser escuchadas (Jer 36, 3.13.16), la expresión «a los oídos de», como ámbito que designa el destino de estas palabras aparece diez veces en el capítulo y finalmente, la afirmación del v. 8: «leyó en el libro *las palabras de YHWH*» es intercambiable con la del v. 10: «leyó en el libro *las palabras de Jeremías*». En síntesis, «las palabras de libro» es una expresión para designar la palabra de YHWH que llega a través de la palabra profética, destinada a ser escuchada —aun cuando no siempre alcanza su destino—, y que en un determinado momento ha sido puesta por escrito (Cf. Jer 36; Is 8,17; 30,8; 34,16).

«Los ojos de los ciegos verán, libres de tinieblas, libres de oscuridad» (29,18b). Esta afirmación es paralela a la de los sor-

²⁵ Cf. HELEWA G., *Il Santo d'Israele*. 48-50; 52-53.

²⁶ HELEWA G., *Il Santo d'Israele*. 70.

²⁷ *hazût* no parece que se refiera exclusivamente a un fenómeno visivo aun cuando deriva de HZH generalmente traducido como *ver*. Es Is 21,2 *Hazût* aparece junto al qatal hofal de *NGD* (anunciar, contar, referir, etc.). Más bien parece que *hazût* designa algo como *palabra-visión* de parte de Dios. ZORELL F., *Lexicon Hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1968) define *hazût* como *visium-revelatio*.

os y es de esperar una interpretación similar, aunque esta vez el acento no cae tanto en la revelación que llega a través de la palabra profética sino a través del obrar histórico de YHWH. Una de las condenas más fuertes de Isaías es contra los dirigentes de la política que no ven ni se fijan en la obra de Dios: «La actividad de Dios no contemplan y la obra de sus manos (*ma'āšeh yādāyw*) no ven» (Is 5,12); «no contemplan a su Hacedor y al que lo modeló de lejos, no ven» (Is 22,11b). La liberación de los ciegos anuncia la superación de la ceguera ético-religiosa descrita en los vv. 15-16. Aquellos que se escondían de YHWH, prisioneros en las tinieblas, discernirán la verdad y verán-aceptarán la actividad de Dios. Los sordos y ciegos de 29,18 son los que llevan adelante sus planes sordos a la profética: «los que bajan a Egipto sin consultar a mi boca» (Is 30,2) y ciegos para percibir a Dios en la historia (Is 5,12; 22,11b). Ojos y oídos serán liberados. «tiene que haber armonía de ojos y oídos con el interior del hombre. Al embostarse la percepción interna, los oídos quedan sordos y los ojos ciegos; los objetos se vuelven opacos, la lengua ininteligible»²⁸.

3. Ver - Santificar - Entender

El oráculo de salvación que «el Dios que redimió a Abrahan»²⁹ dirige a la Casa de Jacob³⁰: «Ya no se avergonzará Jacob ni palidecerá su rostro» (29,22) anuncia una situación ven-

²⁸ ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DIAZ J.L. *Profetas* I. 142. Este comentario hace notar en Is 6,9-10 la interesante disposición quiástica: CORAZON—oídos, ojos / ojos, oídos— CORAZON.

²⁹ La mención de *Abraham* pone en duda la autenticidad del versículo. En el 1er. Isaías sólo aparece aquí. En el resto de los profetas sólo en textos tardíos (Miq 7,20; Jer 33,26; Ez 33,24; Is 41,8; 51,1; 63,16). Sobre este versículo se expresaba así ya SKINNER J., *Isaiah Chapters I-XXXIX* (Cambridge 1897): «The words may be a late interpolation and the clause is suspicious both from its position in the original and from its contents» (p.223). Probablemente la mención de Abraham, padre del pueblo (Miq 7,20; Jer 33,26), amigo de Dios (Is 41,8-9) y paradigma de su fecundidad creadora (Is 51,1-2), sirve aquí para dar dimensiones históricas a la obra de Dios. Posee un pasado y un futuro. Su salvación es historia de la salvación. Pero por otra parte, *Abrahan* también evoca la supremacía absoluta de Dios. Ni la pertenencia al linaje de Abraham ni las propias grandezas humanas otorgan mecánicamente ninguna seguridad (Cf. Ez 33,24). El futuro depende del lugar que se le otorgue a Dios, «verdadero padre del pueblo» (Cf. Is 63,1). Sobre el uso del verbo «redimir» (*pādah*) cf. PASQUETTO V., «Il lessico veterotestamentario della liberazione» *Teresianum* 35 (1984) 341-342.

³⁰ Leemos «a la (*el*) Casa de Jacob» sin corregir el Texto Masorético. Cf. SIMIAN-YOFRE H., *Testi Isaiani dell'Avvento*. 16., sobre «Casa de Jacob» en Isaías.

turosa para el pueblo de la alianza, considerado religiosa y políticamente organizado, cuando éste sólo en YHWH pondrá toda su confianza. Ya no será avergonzado (*bôš*). El verbo avergonzarse (*bôš*) en la Biblia expresa la situación de quien ha sido reducido a la nada o ha sufrido una frustración total. En Isaías la raíz *bôš* es a menudo puesta en relación con las consecuencias de las acciones idolátricas (1,29; 20,5; 42,17; 49,9; 45,16-17)³¹. Los dirigentes de la nación hacen sus proyectos a escondidas de YHWH y pactan alianzas con Egipto despreciando al Señor (29,15-16). Y, como observábamos antes, actuando así no sólo son ciegos que actúan en tinieblas (29,15) sino que pecan contra YHWH (30,1). La mención del verbo avergonzarse en 29,22 aclara el sentido teológico de este pecado. Is 30,3 hace referencia a las consecuencias que para el pueblo acarrearán el apoyarse en Egipto y confiar en la fuerza del faraón: «La fuerza del faraón será para ustedes oprobio-vergüenza (*bôšet*)». Y en 30,5 se añade: «un pueblo que les será inútil, un pueblo que no sirve de ayuda ni de utilidad sino de vergüenza (*bôšet*) y de oprobio». Is 30,1-5 muestra que se le aplican al faraón atributos y funciones exclusivas de YHWH: apoyo (*m^ea'ôz*) (Is 30,2.3; 17,10; 25,4; 27,5; Jer 16,9; Sal 28,8) sombra (*sēl*) (Is 30,2.3; 25,4; Sal 17,8; 36,8; 57,2); ayuda (*'ezer*) (Is 30,5; Sal 33,21). Y atribuirle al faraón y a Egipto tales cualidades es divinizar una fuerza humana poniéndola al mismo nivel de YHWH³². Este es el pecado. Y esta es la causa por la que el pueblo se acarrea sobre sí la frustración y el oprobio (*bôšet*). Ha puesto en un poder humano la confianza total que sólo YHWH merece. «Ya no se avergonzará Jacob ni palidecerá su rostro» (29,22) cuando confie sólo en el Señor.

Un buen final de texto podría haber sido este v.22. Se cerraría con un típico oráculo de salvación contrastando con las palabras de condena iniciales (vv.15-16). Los vv. 23-24 incluso crean una aparente tensión en la unidad del texto. A nivel puramente formal se asemanan más a los vv. 17-19 y temáticamente recogen motivos ya presentados anteriormente. Pero sólo los vv. 23-24 cierran armónicamente todo el movimiento del texto iniciado en el v. 15. Con sólo el v. 22 quedarían todavía muchos motivos presentes en el texto sin ser retomados. Este versículo es una buena *conclusión a nivel formal* pero sólo los vv. 23-24 constituyen la real *conclusión temática y literaria*. El mismo orden en que aparecen los verbos en los vv. 23-24 es significativo: VER-SANTIFICAR-ENTENDER. Si al inicio del texto la problemática se

³¹ En Is 45,16-17 *bôšet* expresa los resultados de los que confían en los ídolos y 20,5 explícitamente se refiere al buscar apoyo en una potencia extranjera.

³² Cf. SICRE J.L., *Los dioses olvidados*. Poder y riqueza en los profetas pre-exílicos (Madrid 1979) 55-64).

planteaba en relación a los que creían conocer mejor que Dios mismo y por lo tanto, ni lo veían ni lo escuchaban, al final (vv. 23-24) se reordena el movimiento. Dios realiza una obra en la historia patente para todos. El que la ve llega a santificar a Dios y sólo al final llega a entender.

a) *Ver.* - El v. 23 retoma el motivo del «ver» (*r'h*) (cf. vv. 18b.15b) y se anuncia explícitamente que se trata de ver «la obra de mis manos» (*ma'āšēh yaday*) que se opone a «sus obras» (*ma'āšēhem*) (29,15). Estas últimas son las acciones ocultas de los hombres que prescinden de YHWH. «La obra de mis manos» es la obra de Dios «en medio de él (*b^eqirēbō*)» (v.23) realizada a la vista de todos en el mismo tejido de la historia. Este conflicto entre el actuar humano y el actuar de Dios aparece a menudo en Isaías: «Ay de los que arrastran la culpa con coyundas de engaño y el pecado con sogas de carreta. Los que dicen: que se dé prisa, que apresure su obra (*ma'āšēhū*) para que la veamos, que se acerque (*w^etiq^erab*) y que venga el plan (*'ešāh*) del Santo de Israel para que lo sepamos» (Is 5,18-19). El v.19 supone que el profeta ha hablado de Dios como alguien que tiene sus propios planes y proyectos (cf. 5,12b; 10,12; 19,25; 22,11) y por otra parte, parece que esta gente recoge elementos claves del mensaje del profeta para burlarse de él en forma desafiante y escéptica (cf. 29,15-16). El v. 18 contiene la amenaza (ay!) y denuncia tal actitud como pecado (cf. Is 30,1). El v. 19 explica el pecado. No creen en la obra de Dios y en el plan del Santo de Israel. En síntesis, «la obra de mis manos» es el proyecto de Dios realizado dentro del obrar humano, revelador de la santidad de Dios pues es el plan del Santo de Israel y su realización en la historia supone conflictividad con las obras y proyectos humanos que se alzan orgullosamente frente a Dios compitiendo con él o prescindiendo de él.

b) *Santificar.* - La obra de Dios tiene como fin el que Dios sea reconocido en su misterioso absoluto y trascendente, que sea santificado. «Cuando vea la obra de mis manos³³ en medio de él, santificará mi nombre, santificará al Santo de Jacob y temerá al Dios de Israel» (29,23). Aquí «santificar» traduce el hifil de *QD'S* que aplicado a Dios en el AT con el sentido de «ensalzar», «reconocer como santo», aparece sólo 4 veces (Num 20,12; 27,14; Is 8,13; 29,23). Los dos textos del libro de los Números hacen alusión a la rebelión del pueblo en Meribá en donde YHWH se mos-

³³ «Sus hijos» (*yeladayw*) en el v.23 es considerado una glosa por la mayoría de los autores, aun cuando se encuentra en 1Q. Pareciera que intenta explicar el paso del singular «cuando vea» (*bir'ōtō*) al plural «santificarán» (*yaqddīsū*) y por otra parte asimilar el versículo a Is 60,21 y 64,7.

stró santo (Num 20,13). En ambos textos «santificar» a Dios se opone a la actitud rebelde y desconfiada de quien no es capaz de renocer a Dios en su obrar histórico y significaría algo así como «creer» o «confiar»³⁴. En Is 8,11-13 el profeta es tomado fuertemente de la mano (v.11) para apartarlo y que no siga el camino del pueblo que confunde las cosas y teme lo que no debe temer y busca remedios fuera de Dios: «A YHWH Sebaot, a ése tened por santo (*taqddišû*), sea él vuestro temor» (Is 8,13). Santificar sigue al ver. Reconocer Santo a Dios implica reconocer y aceptar su obrar en la historia y adherirse absolutamente y con plena confianza-fe a su obra. Todo lo contrario de las actitudes condenadas por el profeta contra aquellos que no percibiendo la obra de Dios, ni escuchándole, prescinden de él y ocupan su lugar. En cambio el que advierte la acción divina a través de los acontecimientos y ve la historia de salvación llega a santificar a Dios. «se adhiere a la verdad en su relación con YHWH, acepta el misterio de su Dios como el criterio supremo de su existencia, confía el propio presente y el futuro al Dios Santo que se ha revelado como su Señor y Salvador y dirige su propio camino según la voluntad divina. Y todo esto en la humilde obediencia de la fe»³⁵.

«Temerán (*ya'arîšû*) al Dios de Israel» (v.23) es una expresión equivalente a «santificar al Santo de Jacob». En Is 8,12.13 aparecen ambos verbos en paralelo: santificar (*hiḥil de QDŠ*) y temer ('RS). El verbo temer ('RS) aplicando a YHWH aparece en el AT fuera de nuestro texto en Is 2,19.21; 8,12.13 y Sal 89,8. Hace referencia al «temer a YHWH» o al «temor que infunde YHWH». En el Sal 89,8 se le llama a Dios, «Dios temible» (*'el na'ārāš*) en un contexto en el que se cuentan las maravillas de Dios en la creación y en la historia. En Is 2,19.21 se alude al Día de YHWH en que será destruido el orgullo y la altivez humana. La pavorosa presencia de YHWH y el esplendor de su majestad se alzarán para «hacer temer-temblar (*la'ārōš*) la tierra» (v.19). Por tanto, «temer a Dios» en nuestro texto significa reconocer-confiar en ese Dios terrible que se alza para destruir el orgullo humano. Es significativa la presencia del verbo «temer» ('RS) junto a «santificar» (*QDŠ* en *hiḥil*). Ambos evocan la actitud espontánea del hombre frente al *mysterium tremendum* del SANTO. El temor es el correlato divino de la santidad, pero resulta significativo que junto a esta conciencia profunda de la absoluta heterogeneidad destructora y, por tanto, terrorífica de la naturaleza divina, encontremos la seguridad y confianza en el auxilio de esa misma divinidad como elementos igualmente indispensables en el temor de

³⁴ En Num 20,12 el *hiḥil de QDŠ* aparece en paralelo con *he'ēmantem* de 'MN («creer», «confiar»). El Sal 22,4-6 y Sal 33,21 fundamentan la confesión de confianza en Dios en su santidad.

³⁵ HELEWA G., *Il Santo d'Israele*. 70-71.

Dios (Cf. Gén 28,17.20ss; 35,3; Ex 19,21; 20,20; 24,11; 33,20; 1Sam 6; 2Sam 6; etc.)³⁶. Temer al Dios de Israel es una actitud profundamente religiosa que se expresa en «la confianza inamovible, la pronta obediencia voluntaria, la humilde renuncia al propio criterio y la adhesión incondicional a los objetivos del guía divino (cf. Jue 13,6.22; Gen 15,12; 28,17; Ex 3,6; Job 4,12; etc.)»³⁷. «La confianza segura aparece constantemente como la nota básica del temor de Dios»³⁸.

En síntesis, «santificar» y «temer» como actitudes opuesta a las descritas en la condena de los vv.15-16 expresan lo que en Isaías se llama fe: «Dejar sitio a la actuación de Dios y renunciar a salvarse a sí mismo»³⁹. Is 7,9 lo expresa bellamente: «Si no se afirman = tener fe, no serán firmes (*'im lō' ta'āmīnū lō' tē'amēnū*)». Isaías siempre excluye apasionadamente cualquier tipo de seguridad propia o apoyo en poderes humanos. Durante la guerra siro-efraimita «permanecer tranquilos» (Is 7,14) es la única postura de fe adecuada a la situación. Cuando está de frente a la amenaza asiria, en nuestro contexto de Is 30-32, la postura correcta no es actuar a espaldas de YHWH, «en tinieblas» (29,15) y apoyarse en poderes humanos. «Porque así dice el Señor, el Santo de Israel: en la conversión y la calma (*nahat*) seréis salvados; en la tranquilidad (*b'biṭṭehāh*) estará vuestra fuerza» (Is 30,15). Esto es santificar al Santo de Israel y temer al Dios de Israel. Aunque, sin duda cuando Isaías habla de este confiar tranquilos, no piensa en una actitud inmovilista y pasiva, sino en una *mística* inspiradora y orientadora de cualquier iniciativa y proyecto humano. «Una actitud que se manifiesta externamente en una determinada conducta política»⁴⁰ como su inspiración más profunda.

c) *Entenderán.* - «Los de espíritu errado adquirirán inteligencia» (v.24). La expresión «los de espíritu errado (*tō'ē rūah*)» casi a la letra evoca aquella del Sal 95,10: «pueblo de corazón extraviado» (*'am tō'ē lebāb*) que precisamente se refiere al pueblo rebelde en Meribá (cf. Num 20,12; 27,14). Por lo tanto, la expresión evoca rebeldía, falta de fe y confianza. «Los que murmuran (*rōgenīm*) aprenderán una lección» es una expresión sinónima de la anterior (cf. Dt 1,27; Sal 106,25). El verbo «murmura» (*RGN*) en ambos casos como acción contra Dios equivale a desconfianza, rebeldía, falta de fe.

El movimiento ha quedado reordenado. El que discierne la

³⁶ Cf. EICHRD T W., *Teología del Antiguo Testamento*, (Madrid 1987) 273.

³⁷ Idem. 275.

³⁸ Idem. 275.

³⁹ VON RAD G., *Teología del Antiguo Testamento II.* 202.

⁴⁰ Idem. 203.

presencia de Dios en la historia, silenciosa, discreta pero radicalmente eficaz, santifica a Dios y sólo al final, cuando el hombre reconoce la santidad de Dios, aceptando su voluntad y colaborando con ella, puede penetrar con la inteligencia el misterio del actuar de Dios y adquirir conocimiento. Se *re-conoce* primero, para *conocer* después. El hacer teología, en el sentido estricto de la palabra, sigue a la fe, y no al revés. El absurdo de los que obran prescindiendo de Dios (vv. 15-16) es que de entrada, creen conocer mejor que Dios y por tanto, ni lo ven, ni lo santifican, ni logran entender nada de su voluntad y su actuación.

III. USO LITÚRGICO DEL TEXTO

La teología del adviento considera todo el misterio de la venida del Señor en la historia hasta su consumación final⁴¹. El Dios del adviento es el Dios de la historia que se ha hecho plenamente presente entre los hombres en Jesús de Nazaret y en él ofrece a la humanidad la realización plena de sus aspiraciones y esperanzas más profundas. En este tiempo, Iglesia alentada por Israel «el gran maestro de la esperanza»⁴² reaviva su esperanza en ese Dios que a lo largo de los siglos se ha manifestado como un Dios con un proyecto salvífico concreto en favor de los hombres.

Is 29,15-24 como composición literaria y teológica desarrolla toda su dinámica interna en torno a términos claves del mensaje de Isaías como: «La obra de mis manos» (29,23; 5,12); «la acción de YHWH» (5,12); «un plan maravilloso» (28,27); «el plan del Santo de Israel» (5,12), que se anuncia como evento inminente y novedoso. El adviento cristiano es precisamente la contemplación de ese *proyecto-plan* de Dios «anterior a la palabra escrita e incluso al período fundacional del mundo»⁴³ que en Jesús penetra radicalmente y de forma definitiva la historia humana. El *El Logos* (proyecto-palabra)⁴⁴ se hace *Sarx* (Cf. Jn 1,14) y para siempre adquiere un rostro humano. El prefacio I de adviento en español curiosamente cuando traduce el original latino⁴⁵ ha logrado reflejar esta rica temática de la teología de Isaías refiriéndose al

⁴¹ Cf. BERGAMINI A., *Avvento* in SARTORE D., TRIACCA M., *Nuovo Dizionario di Liturgia* (Milano 1988) 138-139.

⁴² PRADO A., Introducción al tiempo de Adviento en *Misal Romano Completo* I, ed. BAC (Madrid 1979) 3.

⁴³ MATEOS J., BARRETO J., *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979) 54.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ El texto latino del Prefacio I de Adviento dice textualmente: «Qui primo adventu in humilitate carnis assumptae dispositionis antiquae munus implevit, nobisque salutis perpetuae tramitem reseravit; ut, cum secundo venerit in suae gloria maiestatis manifesto demum munere capiamus, quod vigilantes nunc audemus exspectare promissum».

doble advenimiento de Cristo y contemplando la obra-plan de Dios en la vida y el misterio de Jesús «quien al venir por vez primera en la humildad de nuestra carne realizó *el plan* de redención trazado desde antiguo» y esperándolo «cuando venga de nuevo en la majestad de su gloria revelando así la plenitud de *su obra*».

Lamentablemente el texto litúrgico del viernes de la primera semana de adviento (Is 29,17-24) no recoge los vv. 15-16 y esto hace que el texto no sólo pierda unidad literaria sino que se ve mutilado en dos aspectos esenciales con los cuales se presenta en Isaías el obrar de Dios: *la conflictividad* y el hecho de *surgir desde dentro*, en el tejido mismo de la historia. Is 29,15-24 subraya que la obra de Dios es su obra exclusiva y que no depende de afanes y diligencias humanas, ni está sujeta a las políticas del hombre, pero por otra parte, se presenta como una obra que no es fácilmente creíble y muchas veces obstaculizada por los hombres que no sólo no se disponen a confiar plenamente en ella y a colaborar con Dios sino que le oponen «sus obras» hechas «en las tinieblas» e intentan echar fuera de la historia a Dios mismo (Cf. 29,15-16). El texto de Isaías nos prepara así a la venida de Jesús superando el romanticismo profano en que la sociedad de consumo ha encerrado la Navidad y la cómoda fe en un evangelio sin repercusiones sociales y políticas anunciado en medio de graves conflictos. La vida de Jesús fue conflictiva sufriendo el rechazo de los poderes políticos y religiosos de su tiempo y el Reino que él hace presente sigue creciendo en la historia como el trigo junto a la cizaña (Mt 13,24s) y como la levadura que se mezcla en la masa para fermentarla (Mt 13,33).

Is 29,15-24 es un verdadero texto profético del advenimiento de Cristo, no sólo por su dinámica interna de salvación sino por los «motivos» presentes en él que evocan la vida y la obra de Jesús:

La alegría de los pobres. Como rasgo distintivo de la obra de Dios, aparece en el mismo inicio del evangelio. María, figura central del Adviento y paradigma de los pobres del Señor, es invitada a la alegría (Lc 1,28) frente a la venida de Dios a su pueblo; el anuncio del nacimiento de Jesús va dirigido primeramente a los pastores: «Les anuncio una gran alegría...» (Lc 2,10). Y Jesús mismo proclama: «¡Felices los pobres, porque suyo es el Reino de Dios!» (Lc 6,20) pues él mismo citando a Isaías define su misión como «liberación de los cautivos... libertad de los oprimidos... año de gracia del Señor» (Lc 4,18,19; cf. Is 61,1-2).

Obra del Dios Santo y destrucción de los poderes injustos. El Reino de Dios es la manifestación suprema de la santidad de Dios. Por eso Jesús ha enseñado a sus discípulos a orar deseando y comprometiéndose con el Reino: «Padre... santificado sea tu Nombre, venga tu Reino, hágase tu voluntad» (Mt 6,9s; Lc 11,2; cf. Is 29,23). Y María en el Magnificat como en un eco de plenitud de

Is 29,15-24 canta la obra salvadora del Dios Santo: «SANTO es su Nombre y su misericordia alcanza de generación en generación a los que le temen. Desplegó la fuerza de su brazo: dispersó a los soberbios de corazón, derribó del trono a los poderosos y exaltó a los humildes... como había anunciado a nuestros padres, en favor de Abraham y su linaje para siempre» (Cf. Lc 1,49-52.55). Y Juan Bautista cuando era próxima la llegada de Jesús predicaba la fraternidad (Lc 3,11) y la justicia social (Lc 3,12-13) y como en Is 29,17 tomaba imágenes del mundo vegetal para anunciar la inminente llegada de Dios: «Ya está puesta el hecha a la raíz de los árboles...» (Lc 3,9; Mt 3,10).

Aquel día los sordos escucharán las palabras del libro. Las palabras y la obra de Jesús son la revelación plena de «las palabras de los profetas». En efecto, «muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Hb 1,1). Con razón Jesús decía a los que le escuchaban: «Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen! Pues, os digo, que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron y oír lo que vosotros oís pero no lo oyeron» (Mt 13,16s.). Jesús es, en efecto LA PALABRA que contiene y plenifica todas las palabras del «libro». Un libro que no existe más como «libro sellado» (Is 29,11s) pues el Cordero degollado ha sido digno de tomar el libro y abrir sus sellos (Cf. Ap 5,9). En este sentido también Teresa de Jesús místicamente experimentó a Jesús como «el Libro Vivo»: «Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro que deja imprimido lo que se ha leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!»⁴⁶.

* * *

El evangelio que acompaña a Is 29,17-24 en el tiempo de Adviento es Mt 9,27-31: la curación de los dos ciegos que siguen a Jesús por el camino invocándolo como Hijo de David. Evidentemente este evangelio recoge uno de los motivos presentes en el texto de Isaías: «los ojos de los ciegos... verán» (Is 29,18b). El evangelio lo presenta como un claro signo de la llegada del tiempo mesiánico resaltado aún más por la invocación a Jesús como «Hijo de David». El anuncio de Is 29,18b se hace realidad en Jesús-Mesías que abre los ojos a los ciegos.

Sin embargo hay una diferencia fundamental entre las dos lecturas. Mt 9,27-31, que hace preceder la fe al ver, es una lección sobre la fe contra las posibles reducciones de tipo mesiánico que

⁴⁶ Vida 26,5.

podía sufrir la misión de Jesús. La curación realizada por Jesús se basa en la fe proclamada por los dos ciegos. En cambio, en Is 29,18 «los ciegos» no creen y el contexto es más bien polémico. Sólo cuando «vean» la obra de Dios (Is 29,23) llegarán a «creer». En este sentido «la curación del ciego de nacimiento» en Jn 9,1-41 se acerca más a la dinámica del texto isaiano.

En Jn 9,1-41 el ciego no pide la curación y esta se lleva a efecto por absoluta iniciativa de Jesús «para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9,3) y en un contexto de fuerte polémica con los dirigentes judíos que no aceptan la palabra de Jesús (Jn 8-9). Es interesante que en el conflicto descrito por Juan en estos capítulos aparece la discusión entre «la paternidad de Dios» —anunciada por Jesús— y «la paternidad de Abraham» sostenida con orgullo por los judíos (Cf. Jn 8,19.39.56) que muy probablemente también es el trasfondo de Is 29,22.

La curación del ciego de nacimiento es un «signo» (obra) del triunfo de la luz en el mundo (cf. Jn 9,5) que debería llevar a la fe como efectivamente sucede con el ciego curado que exclama: «creo, Señor» (Jn 9,38). Sin embargo, no todos son capaces de leer el signo y así éste se convierte en juicio-separación (*kríma*) (Jn 9,39): «para un juicio he venido al mundo: para que los que no ven, vean y los que ven, queden ciegos».

El Adviento nos invita a descubrir la obra de Dios, su Reino en Jesucristo, en los signos de la historia y en la Palabra. Pero son aquellos que «no ven», los conscientes de su propia ceguera, —los humildes, los pequeños—, de quienes el ciego de nacimiento es un modelo, los que alcanzan a percibir a Dios. Los que creen «ver» —los poderosos, los autosuficientes que ponen su seguridad en lo que no es Dios y se erigen como absolutos en la configuración de la historia— permanecen en las tinieblas:

«si fueran ciegos no tendrían pecado,
pero como dicen: vemos,
su pecado permanece».

(Jn 9,41).