142

CUADERNOS BÍBLICOS

El libro de Isaías

o la fidelidad de Dios a la casa de David

Dominique Janthial

verbo divino

CB
142

DOMINIQUE JANTHIAL

El libro de Isaías

o la fidelidad de Dios a la casa de David

evd

Contenido

El libro de Isaías 3

Leer el libro de Isaías 4

Lectura e historia redaccional

Salir airosos del desafío de la lectura

I – Presentación: Isaías, ¿profeta para qué «casa»? Is 1–12 9

Hacia la casa de Yhwh (Is 1,1–2,5)

Casas vacías – casas llenas (Is 2,6–6,13)

Isaías y la «casa de David» (Is 7)

Hijo de profeta e hijo de rey (Is 8–11)

II – Las naciones y el Rey de Jerusalén, Is 13–33 24

Sión, sus casas y las naciones (Is 13–23)

Rey de Jerusalén y Rey del mundo (Is 24–33)

III – Hacia la casa nueva, Is 34–66 32

Segundo díptico (Is 34–35)

Isaías y la casa de David (Is 36–39)

El consuelo de Sión: del Siervo a los siervos (Is 40–55)

La casa nueva (Is 56–66)

Conclusión 51

Lista de recuadros 52

Para saber más 53

De todos los profetas cuyo nombre está asociado a un libro, Isaías es el único del que también se trata en otro libro, en este caso el de los Reyes. En 2 Re 19–20, cuando la amenaza asiria pesa sobre Jerusalén (701 a. C.), aparece ante el rey Ezequías para proclamar la intervención salvífica del Señor. Un poco más tarde anuncia una deportación a Babilonia... que tendrá lugar un siglo después, en el 597 y después en el 587 a. C.

La amenaza asiria y el exilio en Babilonia son dos de los acontecimientos que dibujan el horizonte del libro de Isaías. El profeta del siglo VIII no pudo ser el autor de todos los oráculos y relatos que recorren más de dos siglos de historia de Israel (los últimos capítulos están anclados en el regreso del exilio, por tanto después del 538) y varias manos participaron en su redacción. Sin embargo, recorrer una distancia como esa en un mismo libro lleva a seguir, a través de las situaciones sociales, políticas y religiosas que se suceden, las transformaciones de la salvación de Dios.

Cualquier lector está convencido de que Dios es fiel a sus promesas. Pero, concretamente, ¿cómo sucede eso cuando los acontecimientos parecen impedir su realización? Este *Cuaderno*, escrito por un joven investigador, Dominique Janthial, parte de la intuición de que el libro de Isaías en su conjunto responde a esta cuestión. Cuestión precisada y articulada sobre la antigua promesa hecha a David de una dinastía que debía durar «para siempre» (2 Sam 7). ¿No desaparecía esta promesa con el final de la monarquía? Al regreso del exilio, ¿qué es de la descendencia davídica? La respuesta, como veremos, es sorprendente. No es que todo el libro de Isaías se reduzca a esto, pero en ello encuentra un principio de unidad.

Durante mucho tiempo se ha abordado el libro de Isaías por grandes conjuntos. La aproximación sigue estando justificada y los *Cuadernos Bíblicos* han publicado varios números sobre la materia[1]. Hoy ha llegado el momento de leerlo también de principio a fin, como una obra de una sola pieza.

Gérard BILLON

- **Dominique Janthial**, exegeta, es presbítero de la Comunidad del Emmanuel, de la diócesis de Malinas-Bruselas (Bélgica). Cura en la parroquia de Uccle, enseña también en el Instituto de Estudios Teológicos de Bruselas. Su tesis se ha publicado con el título: *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe.* BZAW 343. Berlín, De Gruyter, 2004.

1. Cf. C. WIENER, *El Segundo Isaías.* CB 20. Estella, Verbo Divino, [9]2002; J. M. ASURMENDI, *Isaías 1-39.* CB 23. Estella, Verbo Divino, [8]2005; S. AMSLER, *Los últimos profetas.* CB 90. Estella, Verbo Divino, [2]2002.

El libro de Isaías
o la fidelidad de Dios a la casa de David

Desde su primer versículo, que hace las veces de título, el libro de Isaías une al profeta y a los reyes: «Visión que tuvo Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén, en tiempos de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá». Para quien haya leído el libro de los Reyes, estos personajes no son desconocidos. El nombre de Isaías significa «YHWH salva» y, de hecho, está asociado a la salvación de Jerusalén y de su rey en 2 Re 19–20; sin embargo es a él al que le toca anunciar a Ezequías la gran catástrofe del exilio babilónico (2 Re 20,16-20). Al abrir el rollo del profeta, la curiosidad del lector se va a despertar: ¿de qué clase de salvación en medio de catástrofes se va a tratar en el libro?

Por **Dominique Janthial**

Leer el libro de Isaías

Es poco decir que las hipótesis relativas a la historia de la redacción de los libros bíblicos han influido en su lectura desde hace unos doscientos años. Sin embargo, el caso del libro de Isaías es singular.

En efecto, por una parte, los comentaristas antiguos, judíos y cristianos, lo contemplaron generalmente como una simple recopilación de oráculos sin una auténtica lógica organizadora ni principio unificador. Por otra, en la época moderna, la lectura unificada se convirtió prácticamente en imposible por la atribución de la redacción de esa recopilación a dos o incluso tres autores distintos. La misma investigación se encontró dividida en dos campos completamente separados: unos investigadores eran «proto-isaianos», mientras que otros lo eran «deutero-isaianos».

Lectura e historia redaccional

Los oráculos y sus autores

La hipótesis de una redacción compuesta, presentida ya por el comentarista judío Ibn Ezra (1092-1167), fue formulada en primer lugar por dos exegetas alemanes de finales del siglo XVIII, Döderlein y Eichhorn. Se apoyaba en algunos argumentos sencillos pero convincentes:

El contexto histórico de los caps. 1–39 es diferente del de los caps. 40–66. En efecto, la primera parte del libro se sitúa en Jerusalén, mientras que en la segunda parte Jerusalén ha caído y sus habitantes están deportados.

Las diferencias de lengua, de estilo y de conceptos empleados en las dos partes parecen indicar que fueron redactadas por autores diferentes. Si el profeta que se expresa en el siglo VIII a. C. fuera el autor de los caps. 40–66, éstos serían el único ejemplo de oráculos proféticos que se corresponden con las necesidades del pueblo más de ciento cincuenta años después de su proclamación.

Los conjuntos constituidos por los caps. 1–39, por una parte, y los caps. 40–66, por otra, no fueron considerados sin embargo como obras coherentes. En efecto, en 1892, el comentario publicado por B. Duhm indicaba que su génesis había representado un proceso

que implicaba muchas más contribuciones que las de los dos profetas llamados comúnmente Proto- y Déutero-Isaías. En un primer momento, la investigación exegética se concentró en sacar a la luz los oráculos atribuibles al profeta Isaías, del que se narraba un episodio considerado biográfico en el cap. 7. El propio Duhm no acreditaba de este profeta del siglo VIII más que un núcleo original que será bautizado por la exégesis posterior como el *Denkschrift* o «memoria isaiana», a saber, el cap. 6 (vocación del profeta) y una parte de los caps. 7 y 8 (más exactamente: 7,2-16; 8,1-18). Pero, a medida de los avances de la investigación, los oráculos reconocidos como «auténticos» fueron cada vez menos numerosos y se hizo cada vez más lamentable abandonar al libro entero a su propio provecho, tanto que, a pesar de estos esfuerzos de clarificación, los contornos históricos de la vida del profeta se esforzaban por emerger de las brumas del pasado.

La unidad del libro

Por eso, paralelamente a ese intento de sacar a la luz las *ipsissima verba* del profeta, las investigaciones prosiguieron relacionándose con la historia redaccional del corpus isaiano, cuya extensión abarcaba medio milenio de la vida de Israel. Sin embargo, hubo que esperar al final de los años 1980 y a una edición del *Colloquium Biblicum Lovaniense* para que el libro de Isaías recuperara por fin su derecho de ciudadanía[2].

Ciertamente no se trataba de un retorno a alguna forma de aproximación precrítica, sino de la toma en consideración del espacio textual constituido por el libro de Isaías como tal, y esto tanto por la puesta de relieve de estratos redaccionales (*Redaktionsgeschichte*, historia de la redacción) como por la búsqueda de estructuras o elementos literarios. Especialmente en el marco de la aproximación, la consideración del libro en su existencia propia, en el doble nivel estético y hermenéutico, representaba ni más ni menos que una resurrección. En efecto, la atribución supuesta a una multiplicidad de autores conducía desde el punto de vista del texto a una descomposición, en el sentido cadavérico del término.

Sigue siendo verdad que una aproximación que a veces llamamos «sincrónica» o *reader-oriented* no deberá desistir de una firme conciencia de la historia: el texto no está hecho de una sola vez, sino que también está anclado en una historia que no se puede disolver en símbolos. El texto no es contemporáneo del lector que lo explora. De entrada, el libro de Isaías despierta además esta conciencia en su lector con la indicación cronológica de su primer versículo: «En tiempos de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá» (Is 1,1). Además, las citas que se hacen de la historiografía bíblica ocupan un lugar nada desdeñable en la obra. Por último, la tensión escatológica hacia un «al final de los días» (Is 2,2) la domina por entero. Por eso, aunque no haya que confundir la historia con la historia de la redacción, y aunque todas las fases redaccionales no hayan tenido necesariamente como ocasión grandes acontecimientos geopolíticos conocidos por todos, la toma en consideración de la historia es parte integrante del proyecto isaiano. Por esta razón, la comprensión del conjunto del libro no puede hacerse

2. J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah / Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage.* BETL 81. Lovaina, 1989. El artículo inaugural de J. Vermeylen se titula: «La unidad del libro de Isaías», unidad que C. Seitz, siguiendo a B. Childs o E. Clements, llegará a designar como el «Grial» de la investigación futura.

únicamente en clave simbólica, estructural o temática, como algunos autores han tratado de hacer[3].

Por el contrario, ¿basta la cronología para leer el libro de Isaías como un libro? Algunos han querido creerlo, como J. Watts (1985), que, partiendo de las menciones de acontecimientos datables en el libro, lo ha dividido en doce actos, correspondiendo cada uno de ellos a una generación posterior a la de Ozías hasta los contemporáneos de la redacción, que sitúa hacia el 435 a. C. Pero este tipo de interpretación peca esta vez por exceso de contextualización histórica: el alcance del libro de Isaías ¿se reduciría, según la conclusión de este comentarista, a no ser más que una invitación hecha a los judaítas para aprender las lecciones del pasado y limitarse a su función religiosa sin pretender ejercer ya una función política?

En el cap. 29, el libro dirige a su lector un auténtico desafío: «Las visiones serán para vosotros como el texto de un libro sellado: si se lo dan a uno que sabe leer diciéndole: "Léelo, por favor", él contesta: "No puedo, pues el libro está sellado". Y si se lo dan a uno que no sabe leer, diciéndole: "Léelo, por favor", él contesta: "No sé leer"» (vv. 11-12). El libro que nos plantea este desafío ¿no nos proporcionará también los medios para salir airosos de él, ofreciéndonos las claves necesarias para su lectura?

Salir airosos del desafío de la lectura

La función de los capítulos centrales (Is 36–39) en la arquitectura del libro

Los caps. 36–39 (// 2 Re 18–20) fueron considerados durante mucho tiempo como un epílogo histórico al Primer Isaías conforme al modo en que se cierra el libro de Jeremías (Jr 52). Sin embargo, como observa B. Childs (1979), estos capítulos tienen un importante papel en la arquitectura del libro, puesto que, por una parte, se sitúan en el siglo VIII y contienen las únicas menciones del «profeta Isaías» en el libro de los Reyes y, por otra, concluyen con el anuncio del exilio en Babilonia, que constituye el trasfondo del Déutero-Isaías. Así pues, para leer Isaías en su conjunto hay que mirar de cerca lo que se ventila en estos capítulos históricos:

- dos actores principales: el rey justo Ezequías y el profeta Isaías;
- la salvación de YHWH[4] se concede por dos veces sucesivamente a Jerusalén (frente a Asiria) y después a su rey (afectado por una enfermedad mortal);
- el anuncio por el profeta, cuyo nombre significa «YAHWH salva», de la peor catástrofe que haya conocido el Israel bíblico: destrucción del Templo, pérdida de la dinastía davídica y exilio en Babilonia.

3. A título de ejemplo, la estructuración del libro conforme al formulario del proceso de alianza, tal como lo considera R. O'Connell (*Concentrity and Constinuity*, 1994), es insatisfactoria en razón de su carácter intemporal.

4. El tetragrama sagrado es escrito según las ediciones de la Biblia de varias formas: «El Eterno», «Yahvé», Yhwh», «El Señor», etc. En este Cuaderno conservaremos la transcripción que hoy va siendo corriente en muchos textos.

El oráculo de Natán

El oráculo de Natán es un episodio del segundo libro de Samuel que se sitúa después de que David haya trasladado el arca a Jerusalén, conquistada a los jebuseos. Cuando el rey «habita en una casa y YHWH le ha concedido descanso frente a sus enemigos» (2 Sam 7,1), se preocupa porque el arca de Dios «habita en una tienda» (v. 2). Por mediación del profeta Natán, Dios va a plantear la pregunta a David: «¿Acaso tú me vas a construir una casa para que habite en ella?» (v. 5). Porque Dios nunca ha pedido una «casa» a los «hijos» de Israel, a los que hizo salir de la casa de esclavitud (vv. 6-7). En el v. 11, Dios mismo responde a esta pregunta: «Yo te construiré a ti una casa», pero esta vez el contexto enseña que la palabra se emplea en el sentido de dinastía, linaje; Dios va a dar un hijo a David. Y este hijo, esta «casa», es quien construirá una casa para él (v. 13). Dios se compromete con el «hijo de David»: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (v. 14). Gracias a lo cual esta casa, construida por YHWH, será estable para siempre (v. 16).

El oráculo de Natán puede servir de hecho como caja de herramientas para la comprensión del libro de Isaías:

1 – Está basado en un juego de palabras que explota la ambigüedad del término «casa» (edificio o linaje) y también la afinidad que existe en hebreo entre la raíz de la construcción *(banah)* y la de la filiación *(ben)*. Así pues, el examen de la composición del texto isaiano deberá estar atento al papel que desempeñan las palabras clave *(catchwords)*, principalmente las tomadas de este campo semántico.

2 – Este oráculo es un ejercicio de ironía profética, que funciona como una mayéutica para hacer comprender al hombre que los caminos de Dios están por encima de los pensamientos de los hombres (cf. Is 55,9). Por tanto, la atención a la ironía profética guiará al lector en su comprensión. Observemos en particular que la yuxtaposición de los oráculos, cuyo carácter abrupto se ha subrayado muchas veces, podría explicarse perfectamente de esta manera.

3 – Por último, el oráculo de Natán representa el texto fundador de las promesas de Dios a David relativas a la estabilidad de su dinastía. En la época de constitución de la recopilación isaiana, esta dinastía ha desaparecido, como había sido anunciado a Ezequías mediante la voz del mismo profeta Isaías (2 Re 20,18 // Is 39,7). Por tanto, la cuestión de la fidelidad de Dios a estas promesas no puede estar ausente de la intención de los redactores.

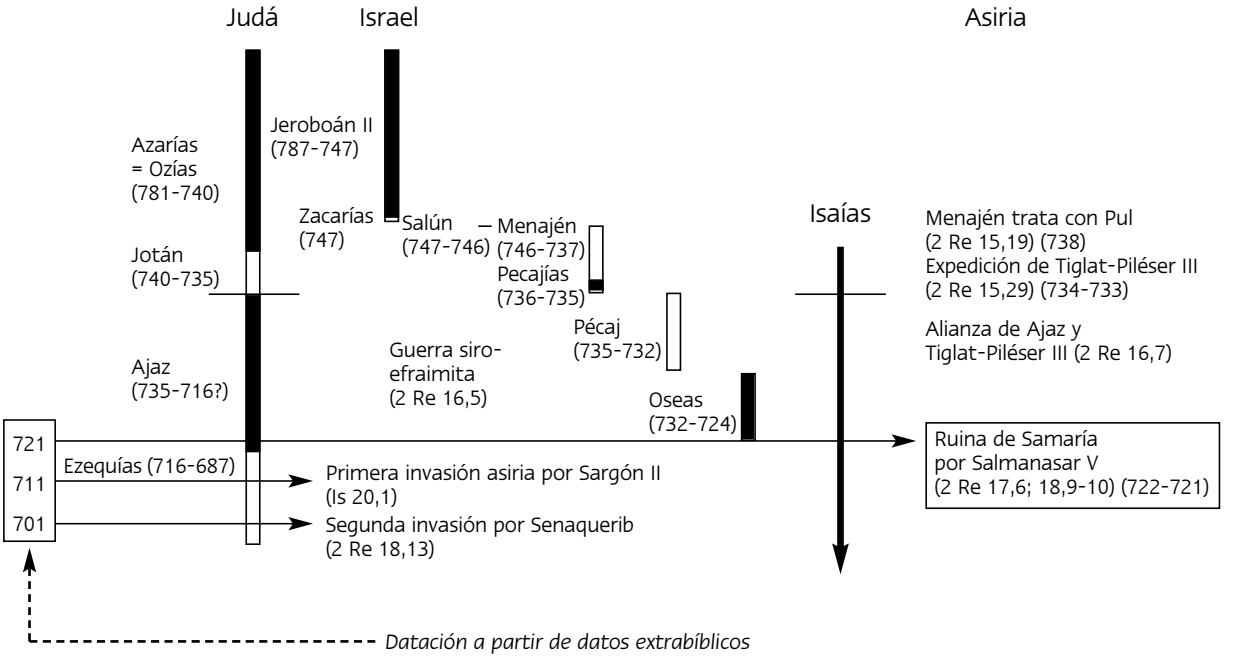
El oráculo de Natán y la unidad del libro de Isaías

Partiendo de aquí, el lector observará que estos capítulos están precedidos en el cap. 7 (vv. 1-17a) por otro episodio con pretensiones historiográficas que narra igualmente un encuentro entre el profeta Isaías y un representante de la casa de David, el rey Ajaz, padre de Ezequías. El paralelo entre los dos episodios está marcado especialmente por una identidad de lugar de partida (7,3 // 36,2) y por el hecho de que Ajaz es designado en dos ocasiones por la pertenencia, que comparte con Ezequías, a la «casa de David». Esta forma, al menos sorprendente, de dirigirse a Ajaz («¡Escuchad, pues, casa de David!» [7,13]) es retomada en el anuncio que se hace a Ajaz de la invasión asiria en 7,17, que constituye precisamente el trasfondo del cap. 36. Además, en el anuncio de la invasión babilónica, que se hace esta vez a Ezequías, la palabra «casa» se repite seis veces en seis versículos (39,2-7). En este último caso ya no tiene el sentido de «dinastía», sino el de «palacio». Ahora bien, esta ambigüedad no es extraña a la memoria del lector bíblico, sobre todo en el marco de un encuentro entre un rey y un profeta: ¿acaso no es gracias a ella que Natán, manejando la ironía, hace entender a David el orden de prioridad que desea YHWH en la construcción de las casas? En

efecto, el oráculo que pronuncia ante él podría resumirse así (cf. 2 Sam 7,1-17): no eres tú quien va a construir una casa a YAHWH (un templo), sino que es él quien te va a construir a ti una casa (una dinastía).

La importancia de este oráculo de Natán para la comprensión del texto isaiano ha sido señalada por numerosos autores, entre ellos J. Vermeylen (1977) y E. Conrad (1988). Este último hace observar además que la forma de oráculo de guerra (especialmente con la exhortación: «No temas») que caracteriza las intervenciones de Isaías ante los dos reyes se encuentra igualmente en otros lugares, pero dirigida esta vez al pueblo. Esto podría sugerir el paso de la tarea de «siervo de YHWH» (título davídico) a los siervos israelitas. Hay en ello una renovación de las promesas hechas a David que la sucesión de oráculos acompaña jugando con el esquema *antiguo*, *primero / nuevo*, *último*, como podremos señalar en la lectura seguida. Es a esta lectura a la que ahora hay que dedicarse, sabiendo que, para lograr este ejercicio, no hay mejor pedagogo que el propio texto.

Ensayo de cronología del siglo VIII a partir de los datos bíblicos



I – Presentación: Isaías, ¿profeta para qué «casa»? Is 1–12

En un artículo que ha hecho época, P. Ackroyd (1977) mostró que los doce primeros capítulos del libro constituían en su conjunto una presentación del profeta. Su misión con respecto a la casa de David se resitúa allí desde la perspectiva más amplia del designio divino tal como le fue revelado en dos visiones (Is 2,2-5 e Is 6), en las que la casa de Yhwh desempeña un papel determinante.

Hacia la casa de Yhwh (Is 1,1–2,5)

Un profeta y varios reyes (Is 1,1)

Desde su primer versículo, que hace las veces de título, el libro de Isaías reúne de entrada a reyes y profeta: «Visión que tuvo Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén, en tiempos de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá». Estos personajes no son desconocidos para quien haya leído el libro de los Reyes, que precede inmediatamente al de Isaías en la Biblia hebrea. Isaías es además el único de los Profetas Últimos (o posteriores) al que se conoce por el corpus de los Profetas Primeros (o anteriores)[5]. Su nombre significa «Yhwh salva» y, de hecho, está asociado a la salvación de Jerusalén y de su rey (2 Re 19–20); sin embargo, es a él al que le toca anunciar a Ezequías la mayor catástrofe que haya conocido el Israel bíblico:

5. En la tradición seguida por algunas ediciones de la Biblia, su segunda parte, *Nebi'im* o Profetas, está dividida entre Profetas Primeros (Jueces, Josué, Samuel y Reyes) y Profetas Últimos (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce profetas menores). Además de Isaías, sólo el profeta Jonás, hijo de Amitai, es mencionado una vez en un libro histórico (2 Re 14,25).

el exilio babilónico (2 Re 20,16-20). De entrada, la curiosidad del lector se despierta: ¿de qué tipo de salvación se va a tratar esta vez?

En el libro de los Reyes, Isaías no aparece más que durante el reinado de Ezequías. Aquí su visión se extiende durante los días de otros tres reyes. Entre ellos, Ajaz había sido presentado como el paradigma del mal descendiente de David: «No hizo nada de lo que es recto a los ojos de Yhwh, su Dios, como había hecho David, su padre» (2 Re 16,2-3), es exactamente el juicio contrario enunciado sobre su hijo Ezequías (2 Re 18,3). Además, el hecho de que se cite a Isaías solo frente a los cuatro reyes le confiere una estabilidad que les debilita a ellos: los reyes pasan, el profeta permanece. ¿Acaso no se le había encargado a Isaías que dijera a Ezequías: «Estás muerto, no vivirás» (2 Re 20,1)?

«Yhwh habla» (Is 1,2-7)

Sin más preliminares, la voz de Yhwh se escucha en directo. El efecto es sorprendente, porque la circunstancia se ha convertido en rara en la Biblia desde que los hijos de Israel habían suplicado a Moisés que les hablara él (Ex 20,19). Ahora bien, la apelación como testigos a los cielos y la tierra, así como los verbos «escuchar» y «disponer el oído», relacionan esta entrada en materia del v. 2 con la introducción del cántico de Moisés (Dt 32,1), pero esta vez «es Yhwh el que habla». ¿Y qué dice? «Hijos he criado...». Al precio de una inversión del orden sintáctico habitual, la palabra «hijos» se pone de relieve en esta diatriba inaugural, y con esta primera palabra se dice todo, o casi. Pero ¿quiénes son estos «hijos»? Los reyes de Judá que cita el primer versículo habrían tenido que merecer este título, ellos cuyo trono está fundamentado en esta promesa inaudita de Yhwh al hijo de David: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sam 7,14). Por el contrario, como se mostrará a continuación, son ellos los que han corrompido al pueblo como un cuerpo cuya cabeza está enferma (vv. 5-6).

«La hija de Sión se ha quedado como una *sukká*...» (Is 1,8-20)

La diatriba progresa y describe ese mal que corroe al país como una «invasión de extranjeros» para no detenerse más que ante Sión, que «se ha quedado como una *sukká* [cabaña] en una viña» (v. 8). Esta mención del «resto» en contexto isaiano recuerda al lector la salvación concedida por Dios a Jerusalén asediada por Senaquerib, según la promesa transmitida por el profeta Isaías: «Porque de Jerusalén saldrá un resto... el ardor de Yhwh hará esto» (2 Re 19,31). Y podemos escuchar el grito de alivio de los que escapan recogiendo esta misma expresión: «Si Yhwh no hubiera dispuesto un resto... seríamos como Sodoma, semejantes a Gomorra» (v. 9).

Es entonces cuando, con una ironía característica, la voz profética responde a este grito llamando a sus interlocutores «jefes de Sodoma» y «pueblo de Gomorra». Con los mismos verbos que en el v. 1 les invita a «escuchar la palabra de Yhwh» y a «prestar oído a la torá de nuestro Dios» (v. 11). El texto profético lleva a cabo una verdadera revolución, más decisiva que la de los extranjeros (v. 7). Nada es más sagrado en la boca de Yhwh y cualquier realidad puede ser vuelta como un guante: el ritual de investidura de los sacerdotes («llenar las manos», Ex 29,9) se convierte así en burla: «Vuestras manos están llenas de sangre» (v. 5).

La institución de la peregrinación al Templo de Jerusalén es considerada antes que cualquier otra cosa, como indica el empleo del vocabulario cultual (vv. 11-15), especialmente con la mención de los «atrios» y la expresión «ser visto ante el rostro» de Dios, que designa de forma casi técnica la visita tres veces al año en peregrinación (cf. Dt 16,16). La peregrinación es descalificada porque los peregrinos han olvidado que la finalidad de la subida a Jerusalén no puede ser únicamente cultual, sino que debe comportar también la búsqueda de la justicia (v. 15): en efecto, en el Deuteronomio, las disposiciones sobre las fiestas de peregrinación van seguidas inmediatamente por una exhortación a «buscar la justicia» (Dt 16,20). Sin justicia no puede haber peregrinación, dice YHWH.

Por tanto, hay un paralelo que se dibuja en las dos partes de este versículo 8, que recuerda el beneficio de Dios hacia Sión: sin duda YHWH ha detenido claramente el avance de los extranjeros que amenazan la ciudad, pero si se rehúsa escuchar y buscar la justicia, es el propio pueblo, comparado con Sodoma y Gomorra, el que será rechazado en su subida en peregrinación. La boca de YHWH se cierra después de haber presentado –evocando la elección de Adán con un toque de ironía profética en el juego de palabras– lo que se ofrece al pueblo (vv. 19-20): comer o ser comido.

Lamento sobre Jerusalén (Is 1,21-31)

La queja que se eleva inmediatamente después como un grito de angustia («¡Cómo!», cf. Lam 1,1) da a entender al lector lo que por otra parte sabe: el pueblo no ha hecho una buena elección. Sin embargo, aunque esta queja constituya una unidad literaria marcada por la recurrencia de las expresiones «justicia» y «ciudad fiel» (vv. 21 y 26), la perspectiva cambia radicalmente. Mientras que al comienzo Dios se lamenta por el pasado, al final anuncia la renovación que él mismo llevará a cabo. El cambio de perspectiva se realiza en el v. 24, después de un «por eso» que abre, con toda la solemnidad requerida («Oráculo del Señor, YHWH Sabaot, el Indomable de Israel»), el pronunciamiento de un juicio cuyos considerandos constituyen toda la diatriba que precede. A pesar de su severidad, este juicio no es a la manera humana de una sanción. Crea una situación nueva.

En este versículo 24, que por tanto marca un cambio de situación, la presencia del verbo «consolar» es particularmente significativa: en efecto, es con este mismo verbo como se proclama el cambio al comienzo del cap. 40, después de la mala elección de Ezequías y sus consecuencias anunciadas al final del cap. 39. Retrospectivamente, esto nos lleva a considerar este primer capítulo de Isaías como una especie de **Panorama inaugural** que evoca la gesta isaiana en su conjunto:

v. 1:	Título
vv. 2-7:	Llegada de los peligros en el siglo VIII
vv. 8-9:	Liberación milagrosa de Jerusalén ante Senaquerib
vv. 10-17:	El pueblo no siempre escucha
vv. 18-20:	Una elección adámica
vv. 21-23:	Lamentación ante la mala elección hecha
vv. 24-31:	Cambio de situación y restauración futura por la acción de YHWH.

La acción de Dios se despliega siguiendo dos ejes: la misericordia, que restaura a «los que vuelven» (v. 27), y la justicia, que rompe las diversas categorías de pecadores

obstinados citados al comienzo de la diatriba paterna: «rebeldes», «pecadores» y «los que abandonan a YHWH» (v. 2; cf. vv. 1 y 4). Podemos contemplar el resultado final de esta acción después de un nuevo título que anuncia: «Visión de Isaías acerca de Judá y Jerusalén» (2,1).

La visión de la casa de Yhwh

Este segundo título recoge casi palabra por palabra el del v. 1. Pero se distingue de él. Mientras que el primer título limitaba el alcance de la «visión» a los «días» de cuatro reyes, ahora nos enteramos de lo que sucederá «en los días futuros». La expresión se encuentra en Gn 49,1 y en Dt 31,29 para introducir respectivamente las bendiciones de Jacob y el Cántico de Moisés. En ambos casos se trata de un testamento en el que el que va a morir entrega a los que le van a sobrevivir su visión del futuro. En Is 2,1, el texto precisa que se va a tratar de las cosas que vio Isaías, como si toda su predicación se cumpliera allí. Además, el lector encuentra en ello una especie de alivio: la «visión» anunciada desde el primer versículo se hacía esperar y difícilmente se podía estar satisfecho con las disparatadas imágenes que en el cap. 1 constituían el cuadro del pasado: la *sukká* en una viña, el refugio en un campo de melones, nada que ver con lo que se despliega ahora ante sus ojos.

Este contraste entre el cuadro del pasado y la visión del futuro invita al lector a calibrar la diferencia entre la efímera salvación concedida frente a Asiria y la vocación futura de Jerusalén. Tanto más cuanto que el v. 3 describe esta vocación («porque de Sión saldrá la instrucción y la palabra de YHWH de Jerusalén») en términos similares a aquellos mediante los cuales el profeta Isaías del libro de los Reyes anunciaba esta liberación: «Porque de Jerusalén saldrá un resto y [habrá] supervivientes» (2 Re 19,31). Qué diferencia de perspectiva entre la liberación concedida a un pequeño resto de supervivientes judaítas frente a belicosos adversarios y, por otra parte, una fuente de salvación para «pueblos numerosos» que, gracias a ella, ya no se prepararán para la guerra.

Más que una restauración se trata de un verdadero cambio. Si consideramos las disposiciones del Deuteronomio relativas a la subida al templo para el juicio (Dt 17,8-11), encontramos aquí una identidad de «lugar» y de motivo («Actuarás conforme a la palabra... según la torá que te hayan enseñado», Dt 17,10-11). Sin embargo, hay una diferencia considerable: el que enuncia el juicio ya no es un «juez que estará en función en esos días», sino el mismo Dios, que en esos últimos días «será juez entre las naciones» (2,4). Y esta novedad tiene una triple consecuencia:

- Mientras que el pueblo del cap. 1 subía al Templo para sacrificar allí sin preocuparse de escuchar el juicio de Dios, las naciones no acudirán para eso.
- Mientras que los «hijos rebeldes» merecían ser tratados igual que Sodoma y Gomorra, cuya impiedad imitaban, ahora es el celo de las naciones el que va a imitar la casa de Jacob. En efecto, la exhortación: «Venid, casa de Jacob...» (v. 5) se hace eco de las palabras de los pueblos numerosos: «Venid, subamos a la montaña de YHWH».
- En consecuencia, mientras que en el cap. 1 la subida de las naciones amenazaba a Israel, ahora se trata de una venida pacífica: «No se prepararán para la guerra».

Se entiende que esta situación sea ampliamente más «estable» (v. 2) que la anterior.