



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CBX 113 METODOLOGÍA DEL ESTUDIO BÍBLICO

Jaramillo, Pedro. “Como se ha vuelto ramera la villa fiel”. En *La Injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, 21-42. Estella: Verbo Divino, 1992.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo I

¡COMO SE HA VUELTO RAMERA LA VILLA FIEL!

Is 1,21-26

21. ¡Cómo se ha vuelto ramera la Villa Fiel!

Antes, llena de derecho, morada de justicia.

Ahora de asesinos ¹.

22. Tu plata se ha vuelto escoria, tu vino está aguado.

23. Tus jefes son rebeldes ², una banda ³ de ladrones:

Todos amigos de sobornos, en busca de regalos.

No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda.

24. Por eso, oráculo del Señor de los Ejércitos, el héroe de Israel:

Tomaré satisfacción de mis acosadores ⁴, venganza de mis enemigos.

25. Volveré mi mano contra ti:

Te limpiaré de escoria en el crisol, separaré de ti la ganga;

26. Te daré jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño:

Entonces te llamarás Ciudad Justa, Villa Fiel.

¹ La expresión *y ahora de asesinos* es suprimida por muchos autores, considerándola una adición posterior: v.g. Duhm, Procksch, Fohrer, Kaiser, etc.; H. Wildberger, *Jesaja* (Neukirchen, 1982), se determina por considerarla (p. 60) como una actualización de las palabras de Isaías a una situación determinada; propone, en concreto, el tiempo de Manasés (2 Re 21,16; cf. Os 6,9).

Quienes se inclinan por mantenerla insisten o en la concreción que supone de la imagen de la ramera (Schwantes), o en la referencia a los sacrificios, mencionados en el v. 11 (L.G. Rignell, «Isaiah Chapter I. Some exegetical remarks with special reference to the relationship between the text and the book of Deuteronomy». *ST* 11 (1957) 140-158, esp. p. 154).

² La traducción ׀ׁׂ׃ׁׂ por *rebeldes* se ajusta más al sentido del presente texto. En el contexto social en que nos movemos, esta rebeldía, que es normalmente expresión para designar la actitud del hombre contra Dios, adquiere una interesante dimensión «horizontal». La NBE traduce aquí *bandidos*, pero en los restantes lugares en que aparece el término traduce también por *rebeldes*.

³ Se puede traducir o *socios* de ladrones (si se toma la forma verbal), o *una banda* de ladrones (si se toma la forma substantivada). La relación con el robo se mantiene en ambos casos: en el primero, se trataría del apoyo que prestan a los ladrones con los que se asocian; en el segundo, ellos mismos son presentados como ladrones de una manera más directa.

⁴ Aunque *adversarios* es una buena traducción (cf. NBE), prefiero conservar el sentido de *acoso* (da más dinámica al hecho de la hostilidad), encerrado en la raíz ׁׂ׃. O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12* (Göttingen 1981), p. 52, traduce por «Bedrängern». O. Procksch, *Jesaja I* (Leipzig 1930), p. 44, traduce de la misma forma.

1. SITUACION - CONTEXTO.

1.1. *Is 1,21-26 en la composición del cap. 1.*

En el cap. 1 de Isafas se pueden descubrir diferentes unidades⁵, que dan pie a la división temática del capítulo. S. Niditch^a piensa que, como unidades separadas, diferentes en estilo y teología, hay que considerar sólo dos: a) 1,2-3.21-31; b) 1,4-20; y asigna al bloque primero -en el que queda introducida nuestra perícopa- la estructura de un proceso. En esta estructura procesual -en la que fueron introducidos después los vv. 4-20- nuestros versículos forman parte de la acusación y de la sentencia.

1.2. *Tres imágenes.*

Tres son las imágenes que en el presente texto emplea Isaías para describir una situación que socialmente se ha corrompido. Las tres indican un paso de una situación noble, buena, a una situación peor, aplicada la primera a la ciudad misma, y las otras dos a sus jefes y responsables.

⁵ S. Niditch, «The Composition of Isaiah 1», *Bib* 61 (1980) 509-529, habla de cuatro unidades diferentes, además del v. 1 -generalmente atribuido al redactor- indicadas por fórmulas típicas de introducción, en los vv. 2.4.10.21, más la fórmula de cierre del v.20: «lo ha dicho el Señor». Tendríamos, pues, la siguiente división: a) v. 1; b) vv. 2-3; c) vv. 4-9; d) vv. 10-20; e) vv. 21-31.

Como unidad autónoma son presentados nuestros versículos 21-26 por T.K. Cheyne, *Introduction to the Book Isaiah* (London 1895); B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen 1922); G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIX* (New York 1912); O. Procksch, o.c.; A. Weiser, *The Old Testament: its Formation and Development* (New York 1957); G. Fohrer, *Das Buch Jesaja. Kapitel 1-23* (Zürich-Stuttgart 1960); A. Bentzen, *Jesaja I* (Copenhagen 1964); H. Wildberger, o. c.; W. Eichrodt, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1-12* (Stuttgart 1960); O. Kaiser, o.c., p. 53, analiza 1,21-28 como una unidad de la que, sin embargo -dice- que difícilmente puede ser considerada como original. La unidad es más bien temática: presente y futuro de Jerusalén. Habla de cuatro estadios de la perícopa: el núcleo son los vv. 21-23; los vv. 24-25 se añadieron para clarificar el mensaje de juicio anterior; para asegurar que al juicio purificador siguiera un tiempo de salvación, se añadió más tarde el v. 26; se añadió también el v. 23b para equilibrar las líneas de la estrofa (dos partes iguales con cinco líneas cada una: vv. 21-23; 24-26), conectando temáticamente con el v. 17b y 1,10ss; finalmente, un último redactor formuló la declaración de principio de los vv. 27-28.

Aún consciente de que se opone al sentir unánime de los comentaristas, Kaiser sostiene el carácter redaccional de los vv. 21-23, negando, por tanto, su procedencia isaiana. Concluye afirmando que en este pasaje, lo mismo que en las secciones precedentes, quedamos maravillados por la fuerza poética del autor, al que podemos colocar en el s. V.

Ver también el detallado estudio acerca de la procedencia de la perícopa que hace J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à L'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millenaire d'expérience religieuse en Israel I* (Paris 1977-1978), pp. 76ss, con un detallado estudio de vocabulario para mostrar su parentesco con los círculos deuteronomistas; y la opinión de H. Niehr, «Bedeutung und Funktion kanaänischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas», *BZ* 28 (1984) 69-81, esp. p. 70, donde presenta la unidad 1,21-28 como redaccional.

^a S. Niditch, *art. cit.*, p. 513.

Tres momentos:

Pasado	Presente	Futuro
Fiel	Ramera	Fiel.
Plata	Escoria	
Vino.	aguado.	

acción de Dios:
Limpiar la escoria
separar la ganga.

El texto está dominado por el tema de la **prostitución** y la **fidelidad**. Se puede decir que, referida a la ciudad, ésta es la **imagen mayor**. En el resumen del estudio del presente texto, dice R.Lack: «una vez determinado el código estilístico mediante la elección de la metáfora de base: la ciudad prostituida, el poema se engendra desde una lógica desde la que todos los avances parecen necesarios...: la prostitución/corrupción para obtener dinero, la prostitución por el dinero, la prostitución del dinero. Corrompida por el dinero, la ciudad será purificada, como el dinero, por el fuego»⁷.

a) La importancia de la imagen **ramera-fiel** es también subrayada, desde el punto de vista formal, por la **inclusión** que se realiza con los vv. 21a y 26b: *cómo se ha vuelto ramera la Villa Fiel / entonces te llamarás Ciudad Justa, Villa Fiel*⁸. Aparte de dar unidad al oráculo, lo fija temáticamente con el recurso a la forma. Establecida la inclusión, el poema se construye en dos partes, en forma de quiasmo⁹ con una correspondencia entre los versículos: 21a - 26b / 21b -26a / 22 - 25 /23 -24b, ocupando un puesto aislado el v. 24a, que es la solemne introducción al juicio divino¹⁰.

⁷ R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* (Roma 1973), p. 166.

⁸ Todos los comentaristas, al estudiar los elementos formales, dan importancia al hecho de la inclusión. Puede verse: H. Wildberger, *o.c.*, p. 57; O. Procksch, *o.c.*, p. 45; J. Vermeylen, *o.c.*, p. 71; En L. Alonso Schökel-J.L. Sicre, *Profetas I* (Madrid 1980), p. 122, se habla de una «llamativa inclusión».

⁹ Cf. R. Lack, *o.c.*, p. 164.

¹⁰ Los comentaristas subrayan unánimemente la solemnidad que encierra el anuncio de juicio, con la fórmula **יְהוָה הַאֲדוֹן יְהוָה זָכָרוֹת אֲבִיר יִשְׂרָאֵל**. El título **יִשְׂרָאֵל אֲבִיר** se encuentra sólo aquí en todo el Antiguo Testamento; se trata, sin duda, de una variación de **אֲבִיר יִשְׂרָאֵל** (cf. Gn 49,24; Is 49,26; 60,16; Sal 132,2.5), forma antigua de la más usual **אֲבִיר יִשְׂרָאֵל** (Ex 3,6.15.16; 4,5; 2 Sam 23,1; Is 2,3; Miq 4,2; Sal 20,2; 24,6; 46,8.12; 75,10; 76,7; 81,2.5; 84,9; 94,7) (cf. H. Wildberger, *o.c.*, p. 63) O. Kaiser, *o.c.*, pp. 53-56, fiel a la postura adoptada con relación a toda la sección, duda -de nuevo en contra de la mayoría de los comentaristas- de que en el v. 24 inicie una continuación de la acusación anterior. Pero, a pesar de asignarlo a una adición posterior, nota, sin embargo, la solemnidad y las enmiendas que se hacen a la fórmula tradicional; la finalidad es, sin duda, subrayar la fuerza que se esconde en las palabras de Yahveh.

Hay que notar otra peculiaridad: el anuncio de juicio no termina en castigo, sino en purificación, aunque ésta afecta a la ciudad en cuanto tal; la escoria y la ganga (los jefes injustos)

En todo el poema se da también un esquema temporal de pasado / presente / futuro, pendiente este último de una intervención especial de Dios.

b) **La forma literaria es una qīnāh.** Nos encontramos ante una elección significativa de forma. La qīnāh es, en efecto, un canto fúnebre, expresión de 'queja y lamento' (Delitzsch), de 'dolor y luto' (Jensen), de 'muerte y dolor' (Sicre), de 'queja y asombro' (Young). Pero lo peculiar de esta qīnāh es que se canta sobre una muerta/viva, Jerusalén¹¹, la esposa fiel que se ha convertido en prostituta. La qīnāh, que se utilizó originariamente para expresar la pena por la muerte de individuos (cf. 2 Sam 1,17-27) vió ampliado su uso en los profetas y poetas para lamentar la corrupción (Am 5,2: *Escuchad estas palabras que entono contra vosotros: cayó para no levantarse la doncella de Israel, está arrojada y nadie la levanta*), o la desolación de la nación (Lam 1)¹².

Lo llamativo en nuestro caso es que el canto fúnebre se utiliza en una ocasión de fiesta. Wildberger¹³ piensa que su Sitz im Leben lo constituye el marco de la «fiesta-real de Sión», en la que tenían lugar los Salmos de Sión, y en la que se cantaba a la ciudad como la bien fundada, llena de derecho y de justicia. Eligiendo la qīnāh como forma literaria, Isaías está ya proponiendo la denuncia. «El poema de Isaías no sólo debió resultar triste, sino blasfemo»¹⁴.

2. LAS IMAGENES.

2.1. La ramera.

La imagen de la prostituta, a la que los profetas han sacado expresiones de belleza insuperable, es utilizada normalmente en contexto de idolatría, subrayando:

no son purificadas, sino separadas y definitivamente removidas, como condición de la purificación de la ciudad.

¹¹ Hay consentimiento unánime a la hora de pensar en Jerusalén como ciudad de referencia. Los LXX explicitaron: *Sión*. H. Wildberger, *o.c.*, pag 57, descubre en este destinatario «especial» del canto fúnebre, la peculiaridad de la qīnāh en este caso: «Es ist allerdings eine Leichenklage eigener Art. Dass ein solches Lied über eine Stadt angestimmt werden kann, bewiesen zwar schon die Threni mit ihrer Klage über das zerstörte Jerusalem. Das Besondere der vorliegenden Klage besteht aber darin, dass sie nicht einer zerstörten und insofern ja wirklich einer 'toten': sondern einer sittlich und rechtlich korrupten Stadt gilt».

¹² Cf. R.B.Y. Scott, *The Book of Isaiah* (New York 1956), p. 156.

¹³ H. Wildberger, *o.c.*, p. 58, afirma: «Es müsste grösstes Aufsehen erregt haben, wenn Jesaja inmitten der euphorischen Stimmung eines solches Festes die makabre Leichenklage über die in Liturgie des Tages eben gefeierte stolze Gottestadt angestimmt hätte».

¹⁴ J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1984), p. 205.

- a) la fornicación como abandono de Dios, esposo.
- b) la fornicación como seguimiento de dioses falsos ¹⁵.

2.1.1. En el fondo de la metáfora está, sin duda, la concepción que deriva de los cultos cananeos con su prostitución sagrada ¹⁶; pero más allá del hecho concreto de la prostitución cultural hay una cuestión más fundamental: *la fidelidad rota*, de modo que en el 'abandono de Dios', en la 'lejanía' que respecto a él se establece con la prostitución, se puede descubrir algo más que el pecado cultural. El culto a los dioses falsos es expresión de una infidelidad más abarcante: a) en el mandato de Dios a Oseas se le pide tomar a una mujer prostituta: אִשָּׁה זְנוּנִים, y tener hijos bastardos: יְלָדֵי זְנוּנִים, «porque el país *está prostituido*: כִּי זָנְהָ תֹנֶה הָאָרֶץ, *alejado* del Señor: סָאֲחָרֵי יְהוָה » (Os 1,2). b) el v. 4 explica el porqué del primer nombre: «bastardo» = hijo de prostitución: *ponle por nombre Yezrael, porque dentro de poco tomaré cuentas de la sangre de Yezrael a la dinastía de Jehú, y pondré fin al reino de Israel*. En contra de la opinión de los autores deuteronomistas, cuya interpretación de los hechos sangrientos de Jehú es el cumplimiento del querer de Dios (2 Re 9,1-3.6-10.26.36), Oseas piensa que estos derramamientos de sangre son «el reflejo de una sociedad caótica, que olvida al Señor y no acepta sus normas de convivencia, que ha perdido los valores de la justicia, el derecho, la misericordia, la compasión y la lealtad» ¹⁷. El punto de partida de la gran crisis entre Dios y su pueblo es la injusticia cometida por la dinastía de Jehú. No es el culto a Baal, ni el becerro de Samaría, sino la sangre, lo primero que llama la atención de Dios» ¹⁸.

Es importante esta indicación para concretar lo que se entiende por un **país prostituido, alejado del Señor**. Lo que intento ver es justamente esta mayor amplitud de la significación de la metáfora de la prostitución, no para negar que el campo fundamental de aplicación de la imagen sea la idolatría, sino para subrayar la existencia de un campo más amplio, abarcado por la metáfora, en el que cuadra el presente texto de Isaías.

¹⁵ Cf. sobre todo, Os 3,1; 4,12ss; Jr 2,20ss; 1ss; Ez 16,15ss, y los comentarios a estos pasajes en los diferentes autores; como estudios específicos pueden consultarse: A. Ibáñez Aranda, «El tema del matrimonio de Dios con Israel en el Antiguo Testamento», *LuVit* 9 (1960); P. Grelot, «Oseas, profeta del amor conyugal», *SeIT* (1966) 76-78; S. Erlandson, *ThWAT* II, voz זָנָה, esp. cols. 615-618, donde trata el sentido figurado en contexto de idolatría; H.W. Wolff, *Die Hochzeit der Hure* (München 1974).

¹⁶ Cf. J. Kühlewein, *THAT* I, voz זָנָה, cols. 518-520; J.P. Asmussen, «Bemerkungen zur sakralen Prostitution im AT», *ST* (1957-1958) 167-192; H. Niehr, *art. cit.*, p. 70.

¹⁷ J.L. Sicre, *o.c.*, p. 173.

¹⁸ *Ibidem*, p. 176.

2.1.2. Esta mayor amplitud del marco queda aún más patente a la luz de la fidelidad recobrada, en el texto de Oseas: *Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo a precio de justicia y derecho, de afecto y de cariño; me casaré contigo a precio de fidelidad, y conocerás al Señor (2,21-22)* (Recuerda a Is 1,26: *Entonces te llamarás ciudad justa, villa fiel*) Hay que reconocer que la interpretación más frecuente ve en este casamiento unas nuevas relaciones entre Dios y su pueblo, sin hacer una referencia directa a la justicia interhumana. «Pero -comenta Sicre ¹⁹- cabe entenderlo de otra manera. Los cinco términos (justicia, derecho, afecto, cariño, fidelidad) no se refieren a la actitud con la que Dios se acerca a Israel; describen las realidades que Dios le regala para que en el futuro sea posible la relación con él y la convivencia dentro de su pueblo». Para apoyar esta interpretación aduce: a) el resto del mensaje de Oseas: 4,1-2: **fidelidad, afecto, conocimiento de Dios** dentro de las relaciones interhumanas; 12,7, donde **volver a Dios es observar la lealtad y el derecho. Afecto y conocimiento de Dios** es lo que desea Yahveh, no sacrificios ni holocaustos (6,6); b) El uso de las binas «šedeq-mišpat/ħesed-raħamín», frecuentes en contexto de justicia interhumana. Recuerda un texto de Zacarías que emplea la segunda bina para resumir la predicación de los antiguos profetas sobre la justicia: *Juzgad según derecho, que cada cual trate a su hermano con afecto (רַחֲמִים) y compasión (דִּינָא), no oprimáis a las viudas, huérfanos, emigrantes y necesitados, que nadie machine iniquidades contra su prójimo (7,9)*. Además hay que tener en cuenta estas dos observaciones: 1) que la imagen de la mujer, fiel o prostituida, es la individualización de la realidad colectiva del pueblo, quien, para poder relacionarse fielmente con Dios, necesita ser también fiel como pueblo; y 2) que la disyuntiva entre relaciones Dios/pueblo y relaciones interhumanas responde a un problema más nuestro que de la mentalidad judía.

A partir ya de este texto de Oseas se puede hablar de una mayor amplitud de la imagen de la prostitución, en la línea de una fidelidad/infidelidad que no se expresa solamente en el culto, sino en las exigencias éticas y, en concreto, en las exigencias de justicia interhumana.

2.1.3. Un segundo texto me parece interesante para esta ampliación del marco de la imagen de la prostitución: el Salmo 73, v. 27 resume simbólicamente el destino de los malvados, llamándolos: זִנְיֵי תַמְרוֹד (La NBE traduce simplemente por *infieles*; otras versiones, sin embargo, conservan el sustrato simbólico de la prostitución, como fidelidad rota: la BJ: *Tu extirpe ceux qui te sont adultères*; la TOB: *Tu destruis qui te laisse et se prostitue*). Estos adúlteros, prostituidos son: *los que no sufren como los demás (v.5); los que tienen el orgullo por collar y están cubiertos de un manto de violencia (v.6);*

¹⁹ *Ibidem*, p. 174.

los que *insultan y hablan con maldad, y desde lo alto amenazan con la opresión* (v.8); *los que siempre seguros, acumulan riquezas (o, poder)* (v.9).

2.1.4. Un tercer texto en este mismo sentido (dirigido a una ciudad extranjera, Nínive) es Nah 3,1-4:

*¡Ay de la ciudad sanguinaria y traidora,
repleta de rapiñas, insaciable de despojos!...
Por las muchas fornicaciones de la prostituta,
tan hermosa y hechicera, que vendía pueblos con sus fornicaciones y
tribus con sus hechicerías; aquí estoy yo contra ti.*

En 3,1 -comenta Schökel²⁰- se trata de la definición ética de la ferocidad opresora conjurada imaginativamente en 2,12 ss. (se había utilizado aquí la imagen del león desgarrador²¹). «Nínive no sólo ha empleado las armas de la violencia y del engaño, sino también los recursos de la seducción, el atractivo de sus valores, para *comprar y someter a su dominio* otros pueblos incautos. Vende encantos, prostituyéndose; compra pueblos, corrompiéndolos»²². Buck²³ reconoce también este sentido más amplio de la prostitución, referida a Nínive, sólo que lo hace restringiendo comparativamente la imagen, referida a Israel, a la idolatría, y a su expresión práctica de la prostitución sagrada.

2.1.5. Me interesaba subrayar estos textos, como ya dije, no para mermar la importancia al contexto idolátrico en el que la metáfora adquiere su desarrollo clásico (lógicamente el más recordado en teología bíblica), sino para constatar una amplitud en la concepción *fielid ad / infidelid ad*, que parece apuntar hacia una experiencia conyugal más radical que la prostitución sagrada en los cultos cananeos, como experiencia última fundante de este lenguaje metafórico.

A esta mayor amplitud de la imagen conduce el texto de Is 1,21: *¡Cómo se ha vuelto ramera la Villa Fiel!; antes, llena de derecho, morada de justicia. Hay que notar, pues, la relación entre fidelidad y תְּשׁוּבָה – צְדָקָה* (cf. también el paralelismo en Is 11,5: *la justicia será cinturón de tus lomos, y la fidelidad cinturón de tus caderas*).

La tradición de Sión había exaltado la ciudad como ciudad del derecho y la justicia. Sión es así, porque en ella tiene su trono Yahveh, defensor del derecho y protector de la justicia (*justicia y derecho sostienen su trono, Sal*

²⁰ L. Alonso Schökel-J.L. Sicre, *o.c.*, p. 1086.

²¹ Ver el estudio de esta metáfora en otra parte de este trabajo, p. 157.

²² L. Alonso Schökel-J.L. Sicre, *o.c.*, p. 1087.

²³ F. Buck, *Profetas Menores* (BAC, Madrid 1971), p. 343.

97,2); también del lugarteniente de Dios, del rey davídico, se dicen las mismas expresiones: *justicia y derecho sostienen su trono, lealtad y fidelidad se colocan ante él* (Sal 89,15); Is 9,6: el reino y trono de David serán consolidados *con la justicia y el derecho*²⁴. Del rey que Dios dará como cumplimiento del ideal davídico, dice Jeremías que *administrará la justicia y el derecho en el país... y le darán por título 'el Señor, nuestra justicia'*» (23,5-6). La relación de Jerusalén con la justicia aparece también en nombre como Melquisedec, Adonisedec, etc., ya desde tiempos pre-israelíticos²⁵

De ahí el sentido de la queja inicial, a la que sigue la descripción del proceso de prostitución, centrado en la relación de los jefes con las riquezas y en los costos sociales que de esa relación se derivan: la indefensión de los marginados, huérfanos y viudas²⁶.

Es interesante notar en este desarrollo dos verbos típicos del vocabulario de prostitución: אָהַב וְרָחַף שְׁלֹמֹנִים רָדַף וְאָהַב (cf. Os 2,9 Jr 2,23ss). Y aquí es precisamente donde reside la originalidad del empleo de la imagen en Isaías (en el único texto en que la utiliza para designar a Sión): en equiparar la infidelidad (prostitución) que supone el abandono de Dios a la que supone el abandono del derecho y la justicia, expresándolo de dos maneras:

a) **positivamente**: los jefes son rebeldes, ladrones, amigos de sobornos y regalos.

b) **negativamente**: ausencia de defensa de huérfanos y de viudas.

Los comentaristas subrayan unánimamente esta originalidad de la metáfora en Isaías. Recojo algunos testimonios:

* **Avanza en la aplicación de la imagen al referirla no al sincretismo contemporáneo, sino a la corrupción social...** El efecto de esta aplicación sugiere que la transigencia en lo referente a la justicia y la adopción de falsas políticas es una apostasía equiparable a la capitulación en el culto de Baal²⁷.

²⁴ Puede consultarse H. Brunner, «Gerechtigkeit als Fundament des Thrones», VT 8 (1958) 426-428; G.C. Macholz, «Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung», ZAW 84 (1972) 157-182.

²⁵ Comenta H.W. Hertzberger, «Die Entwicklung des Begriffes אָהַב im AT», ZAW 40 (1922) 256-287: «Auch wenn Jahwe in 1,21 darüber klagt, wie tief die Stadt gesunken ist, die dereinst von אָהַב erfüllt war, so liegt die Verderbnis, die er schildert, in erster Linie auf dem Gebiete des Rechtswesens».

²⁶ J.L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Madrid 1979), p. 120, comenta: «es claro el puesto central que ocupan las riquezas en este texto de Isaías, aunque el dato pase a veces desapercibido». Cf. también R. Lack, o.c., pp. 165-166.

²⁷ D.R. Jones, «Exposition on Isaiah Chapter One, Verses twenty one to the End». ScotJT 21 (1968) 320-329, esp. p. 322.

* Utiliza una metáfora usada desde el tiempo de Oseas para describir la apostasía del pueblo de Dios, aplicada después a Jerusalén, pero da al término una nueva dirección al relacionarlo con la falta de justicia en el seno de la ciudad²⁸.

* La paradoja es que la fidelidad no se realiza en expresiones de amor teológico -como el símbolo hacía esperar-, sino en la práctica de la justicia. Ser conyugalmente, amorosamente fiel al Señor consiste en administrar y garantizar la justicia ciudadana²⁹.

* Aunque no es probable que Isaías dependa de Oseas, la intuición es la misma. Pero, mientras éste ve la prostitución en la línea cultural y política, Isaías la detecta en el ámbito de la justicia y el derecho³⁰.

2.2. La plata y la escoria.

La imagen de la ramera, como término de la degradación de la ciudad, es reforzada con otras dos metáforas que indican la corrupción de los causantes, por lo que su articulación se hace mediante la oposición de dos estadios sucesivos: a uno de gran valor sigue otro de descomposición: la plata/escoria, el vino/el vino aguado. Es interesante subrayar en las tres imágenes que se trata de *una descomposición*. no se trata de dos estados paralelamente yuxtapuestos, sino de dos estados, de los que el segundo es fruto de la descomposición (iparadójica!) del primero. Para describir este paso se utiliza הַיָּהוּבִים con ל ³¹.

2.2.1. *Tu plata se ha vuelto escoria*. El texto pide una interpretación metafórica de la expresión³², en la línea de otros lugares del Antiguo Testamento, en especial Prov 25,4-5, en donde *el malvado es comparado a la escoria*:

*Aparta la escoria de la plata y el platero sacará una copa;
Aparta al malvado del rey, y su trono se afianzará en la justicia.*

²⁸ O. Kaiser, *o.c.*, p. 55.

²⁹ L. Alonso Schökel-J.L. Sicre, *Profetas I*, p. 122.

³⁰ J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, p. 206.

³¹ C.H. Ratschow, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments* (Berlin 1941) p. 10: la fórmula expresa «una evidencia de realidad interior». Se trata, por tanto, de un cambio que afecta dimensiones muy profundas.

³² Una interpretación no metafórica puede verse en M. Schwantes, «A Cidade da Justiça. Estudo exegético de Is 1,21-28». *Estudios Teológicos Leopoldenses* 22 (1982) 5-48, esp. p. 25, para quien las dos expresiones hablarían, en lenguaje propio, de la inflación (la plata convertida en escoria) y de la adulteración de los productos del comercio (el vino aguado).

Se establece un paralelismo entre: escoria/malvado y el resultado: copa/afianzamiento de la justicia; acción: apartar, que es una acción de purificación. La remoción del malvado es necesaria para que el trono del rey se afiance en la justicia (término de su acción), como la remoción de la escoria lo es para que el platero saque la copa (término de su acción). Se trata de las condiciones para no fallar en el resultado esperado.

2.2.2. La misma comparación de los malvados con la escoria resuena en el Sal 119,119: *Tienes por escoria a los malvados*. Malvados que, en el contexto inmediato, han sido presentados como *los que tienden lazos* (v. 110) como aquellos *cuyos proyectos son engañosos* (v. 118) Cuando pide la liberación de ellos, el salmista los llama *opresores: No me entregues a mis opresores, que no me opriman los insolentes*. Y da la razón: *practico la justicia y el derecho* (vv. 121-122). Los malvados son de nuevo comparados a la escoria, en un contexto de práctica de la justicia.

2.2.3. Pero quizás el texto más ilustrativo para entender bien la amplitud de la imagen sea Ez 22,18-31³³, donde es clara la comparación de determinadas personas con ciertos tipos de metales. La conversión en *escoria* se repite tres veces:

v.18: referida a la Casa de Israel: *La Casa de Israel se me ha convertido en escoria*.

referida a todos: *Todos ellos... se han convertido en escoria*.

v.19: referida a «vosotros»: *Por haberos convertido en escoria*.

(El sujeto implícito es siempre la Casa de Israel).

Es claro que también Ezequiel habla de degradación³⁴. Degradación que, en la redacción final del capítulo 22, está enmarcada en un contexto de

³³ W. Zimmerli, *Ezechiel* (Neukirchen 1969), p. 518, habla de una estrecha conexión, incluso en la formulación, de la imagen en Ezequiel con relación a Is 1,22.25, aunque aparecen en el texto notas distintivas de la redacción ezequelina, tanto en el contenido y actualización de la imagen, como en la forma y el lenguaje: como más característico aduce el reemplazamiento, casi impensable en el contexto de la imagen, de ׀׀׀ por ׀׀׀, que aparece utilizado cinco veces en los vv. 20-22. La raíz ׀׀׀ no se encuentra en absoluto en Ezequiel (Sin embargo, la distinta orientación que Jr. 6,28-30 da a la imagen descarta la dependencia de Ezequiel con relación a Jeremías).

³⁴ Para el proceso de refinamiento de la plata, ver G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (Edinburgh 1936), pp. 242-243; y el artículo de L. Köhler, «Alttestamentliche Wortforschung. *Bedil* und *bedilim*», *ThZ* 3 (1947) 155-156. También W. Zimmerli, *o.c.*, p. 516. Hay dos fases en el proceso: la primera es de fundición, la segunda de refinamiento. En la primera se trata de fundir el mineral en horno a gran temperatura, de modo que se separen ya los metales de menos valor, la escoria. La segunda fase consiste en colocar el plomo obtenido en el crisol, hecho de cenizas de hueso, y bien caliente; el crisol absorbe los elementos impuros, como una esponja absorbe el agua, hasta que queda la pura plata. Isaías, en su imagen, se referiría a la segunda fase del proceso, mientras que Ezequiel, que nombra otra serie de minerales sin valor, estaría apuntando a la primera; cf. también R.B. Forbes, *Studies in Ancient Technology VIII* (Leiden 1964).

denuncia social. A este detalle, junto al hecho de que se utilice como punto de partida la imagen de Is 1,22.25, los llama Sicre³⁵ «detalles importantes» en orden a dar al texto una cierta relevancia social, aunque no trate explícitamente del tema. De todos modos, el desarrollo mismo que hace de la imagen nos ayuda a entenderla con más riqueza en el uso social que de ella hace Isaías³⁶. Como es su costumbre, Ezequiel explica mucho más la imagen; casi la desentraña: ya en el v. 18, entre las dos menciones de la escoria, que señalan con fuerza el término de la corrupción, compara de nuevo a la Casa de Israel, (empleando el *todos*) a metales sin valor: *Son cobre y estaño, hierro y plomo*³⁷. Es significativa la ausencia de la plata. Los otros metales, a los que la Casa de Israel es comparada, no expulsan la escoria; hace cuerpo con ellos. Por el contrario, es interesante la presencia de *la plata* al final del v. 18, en una curiosa expresión: *כֶּסֶף בְּרֶגְלָיָהּ*. Algunos solucionan esta especie de anomalía (v.g. la RSV), transfiriendo «la plata» al inicio de la enumeración de los metales, y dejando sólo la escoria como último término de la degradación. La mayoría interpreta como glosa la mención de la plata en este lugar. Pero, ¿no sería mejor dejar la contradicción?. Podría estar resonando en la «escoria plateada» casi una contradicción en los términos³⁸; el mismo desconcierto que se trasluce en Is 1,21 cuando constata: *tu plata se ha vuelto escoria*. ¿No hay también una profunda contradicción en esa degradación?. Procksch³⁹ habla, en efecto, de una «expresión paradójica», porque no se trata de que haya una mixtura de plata y escoria, sino de que la plata se haya convertido en escoria, paradoja semejante, dice, a la de la sal que se «desala» (Mt 5,13). Los jefes ya no son la plata, el metal precioso, que debieran ser -por eso no son comparados a la plata en el inicio del v. 18 del cp. 22 de Ezequiel-, sino que son escoria, pero al ser escoria debiendo ser plata, son paradójicamente «plata-escoria».

³⁵ J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, p. 391.

³⁶ No importa que el punto de vista global sea diferente; en Isaías se trata, en efecto, de una purificación -aunque de características especiales-; en Ezequiel, de una destrucción. Cfr H.G. May, *The Book of Ezekiel* (New York 1956), p. 185; J.B. Taylor, *Ezekiel* (London 1969), p. 168. Está claro que en ambos profetas se trata de subrayar la falta de valor que tiene el resultado final: la escoria (cf. G.A. Cooke, *o.c.*, p. 143; W. Zimmerli, *o.c.*, p. 519).

³⁷ No me parece que sea necesario adoptar aquí la solución de la RSV que, basándose en la enumeración del v. 20, en la que se incluye la plata entre los minerales que se echan al horno, inicia también la enumeración de metales del v. 18 con la plata. Me parece que es quitar una intencionalidad al texto: la de comparar con metales sin valor. Cf. J.B. Taylor, *o.c.*, pag.168: «Israel has no silver in her: she is utterly worthless, all dross».

³⁸ G.A. Cooke, *o.c.*, p. 243.

³⁹ O. Procksch, *Jesaja I*, p. 46.

2.2.4. Jeremías encontrará otra expresión para expresar la paradoja, utilizando la misma metáfora de los metales: los llama *plata de desecho*. Hablando de la capital dice:

Todos son levantiscos y propalan calumnias, todos son bronces y hierro de mala calidad; el fuelle resopla, el fuego deja plomo, en vano funde el fundidor, la escoria no se desprende. Plata de desecho hay que llamarlos, porque el Señor los desecha (6,28-30).

Se trata de una descripción dramática de la fallida misión del profeta. En su función de examinador del pueblo ha recibido la tarea del fundidor; pero todo ha sido en vano: son una masa impura de cobre y hierro, del todo corrompida. No ha habido posibilidad de liberar el metal de la escoria⁴⁰. Lo que queda claro, como en el texto de Ezequiel, es que Israel es la escoria. El texto subraya explícitamente: la *mala calidad* de los metales que hace imposible la tarea del fundidor (*en vano funde*) y de su instrumento (*el fuelle sopla inútilmente*): *la escoria no se desprende*. Es interesante el contexto de la metáfora: el examen de la conducta de la ciudad. La condición de escoria hace imposible todo intento de refinamiento: no hay plata que pueda ser liberada. «El pueblo de Dios que debería resplandecer como metal precioso en medio de las naciones, se ha revelado, en la fundición, como un metal de base que sólo sirve para ser tirado»⁴¹.

2.2.5. En el empleo que hace de la metáfora, Isaías piensa en los gobernantes: en otro tiempo, plata, se han convertido ahora, por la práctica de la injusticia, en escoria sin valor y despreciable. La acción purificadora de Dios en el v. 25 sugiere este sentido:

*Te limpiaré de escoria (¿con lejía?) en el horno,
te daré jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño.*

La limpieza de la escoria se hace con la presencia de gobernantes de estilo nuevo, a la medida de los antiguos, como los de antaño, los del tiempo de la fidelidad ideal⁴².

Para la designación metafórica de la acción de Dios: la limpieza de la escoria, hay dos tendencias: a) los que no corrigen el texto hebreo y traducen: *limpiar con lejía (o potasa)*, aduciendo el hecho de que la potasa se empleaba para la obtención de la plata⁴³; b) los que siguiendo el aparato

⁴⁰ F. Asensio, *Jeremías. Ezequiel* (BAC, Madrid 1970), p. 459.

⁴¹ W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel* (Göttingen 1966), p. 207.

⁴² Probablemente Isaías se refiera al tiempo idealizado del rey David. Sin embargo, no interesa tanto el tiempo concreto de referencia cuanto la calificación -aunque sea idealista- del mismo, como tiempo de fidelidad.

⁴³ Una interpretación distinta, también sin corrección, la ofrece L.G. Rignell, *art. cit.*, p. 155: «כֶּרֶס is used as name of a detergent for washing. The word כֶּרֶס: 'in smelting-furnace', has been proposed instead (see BH³). However, we very likely have to assume a 'shift' in the

crítico de la BHS, corrigen *כִּבֵּר* por *כִּפֵּר*, y piensan en una purificación de la plata en el horno, para dejarla limpia de ganga. Creo que la presencia del verbo *כִּפֵּר* hace preferible la segunda solución. Los restantes textos de Isaías y del Antiguo Testamento que emplean, en efecto, este verbo, lo hacen en un contexto de fundición:

- el escultor que *funde* la estatua (Is 40,19).
- de Dios que prueba al pueblo en el crisol de la desgracia, se dice que *lo refina como plata* (Is 48,10).
- el fundidor que *funde vanamente/ con mención explícita del fuego* (Jr 9,6).
- en contexto de castigo, con referencia al fuego (Zac 13,9).
- Resultado de la fundición es la autenticidad. A fundición repetida, autenticidad remarcada: en el Sal 12,7, de las palabras del Señor se dice que *son auténticas como plata limpia de ganga, refinada siete veces*.
- La inspección del corazón del hombre es una *prueba al fuego* (Sal 17,3): la escoria equivale a la maldad: *aunque me pruebes al fuego, no encontrarás malicia en mí*. Cuando el hombre no tiene qué temer, porque no tiene *escoria*, puede decir al Señor: *escrútame, Señor, ponme a prueba, aquilata mis entrañas y mi corazón* (Sal 26,2).
- La prueba purificadora de Dios: *Oh Dios, nos pusiste a prueba, nos refinaste como refinan la plata* (Sal 66, 10).
- De la promesa de Dios se dice que es acendrada (Sal 18,31) o acrisolada (Sal 119,140).
- El horno y el crisol, como lugar donde la plata y el oro encuentran su autenticidad (Prv 27,21).

Estamos ante la que Ravasi⁴⁴ llama «metáfora 'catártica'», tomada del simbolismo metalúrgico del crisol en que se coloca el metal para ser refinado y librado de la ganga, de la escoria. *La mención explícita del horno se encuentra en Is 40,10; Ez 22,18 (probablemente como una glosa); Ez 22,20: donde son recordados todos los elementos de la fundición: el horno como lugar; el fuego como instrumento; los metales como materia; y se hace la comparación explícita: la ira y cólera de Dios como instrumento de castigo, que meterá a todos en el fuego del horno para fundirlos. En Ez 22,22 se continúa desarrollando la metáfora entremezclando el plano figurativo y el propio: se atiza el fuego de la ira divina; se funde en la furia -fuego- como la plata en el horno.*

metaphorical language and to imagine that the prophet wants to say that the cleaning is like that when clothes are made white with lye». Se trata, sin embargo, en esta interpretación, de un cambio excesivamente brusco y que, además, parece salirse del contexto; cf. la misma crítica en E.W. Davies, «Prophecy and Ethics. Isaiah and the Ethical Tradition of Israel», *JSOT Sup. Series* 16 (Sheffield 1981) 90-112.

⁴⁴ G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi I* (Bologna 1981), p. 246.

Este mismo sentido es sugerido por el v. 25c del cp. 1 de Isaías: *separaré de ti la ganga*, expresión con la que se refuerza el resultado del proceso de fundición, expresado con el *te limpiaré de la escoria*.

2.3. El vino aguado.

Si «escoria» y «plata» se refieren a los gobernantes, la misma referencia hay que atribuir al vino, del que también se presentan dos momentos: uno, implícito: el vino con todas sus exquisitas cualidades; otro explícito: el vino que ha perdido esas cualidades y se ha convertido en *vino aguado*.

La metáfora es muy breve, y no vuelve a ser retomada, como acontece con las otras dos. Solamente intervienen dos términos en su construcción: סָכָא y מְהוּל. Hay coincidencia casi unánime en los comentaristas al considerar סָכָא como una adicción.

2.3.1. סָכָא es una bebida embriagante. La traducción varía entre *cerveza* y *vino* (siguiendo, en este caso, la traducción de los LXX y la Vulgata). Al sustantivo se apone un predicado: מְהוּל, del que afirma Zorell: «(vinum) ita mixtione debilitatum ut insipidum evaserit». En esta apreciación, Zorell está influido por el añadido «con agua» del texto de Is 1,22. El verbo מְהוּל, forma similar a מוּל, significa propiamente «circuncidar», de donde procede, por ejemplo, el sentido metafórico de la circuncisión de los frutos de los árboles en Lv 19,23, en donde se habla de **dejar incircuncisos a los árboles**. Procksch⁴⁵ rechaza la solución que apuntaría a un *vinum castratum*, por la diferencia que encuentra entre la castratio y la circumcisio, y acepta, sin embargo, la solución propuesta por Barth y Nöldeke, que traducen por «zumo de fruta». Quizás el árabe *mahuna*: ser débil; y *mahín*, que se dice de la bebida que comienza a corromperse, podrían dar el significado de base, que se ha intentado explicitar después mediante la adición del agua. De todos modos nos encontramos ante la realidad de una bebida embriagante que, debilitándose o corrompiéndose, ha perdido su propia naturaleza, las cualidades por las que es reconocida.

2.3.2. De la bebida (סָכָא) interesa justamente su fuerza embriagadora. Y en esto coincide con el término común para designar el vino: יַיִן. La primera realidad que de él se recoge, a la hora de su nacimiento «bíblico», es precisamente su capacidad de emborrachar: *Noé, que era labrador, plantó la primera viña, bebió el vino y se emborracho* (Gn 9,21).

De esta cualidad parte el uso figurativo del vino que, fundamentalmente se utilizará para designar una situación negativa: la borrachera, como juicio perdido, expresión de vida disoluta y regalada, de mente embotada; o una realidad positiva: el vino como fuente de alegría, de gratitud de la tierra, de

⁴⁵ O. Proksch, *o.c.*, p. 46.

amor y de gozo. Es claro que Isaías, cuando se lamenta de que el vino de Jerusalén está aguado se está refiriendo a las cualidades positivas del vino, aquellas cuya ausencia, según el testimonio del mismo profeta, son signo de desolación:

Languidece el mosto, desfallece la vid, gime el corazón alegre... Ya no beben vino entre canciones, el licor sabe a amargo a quien lo bebe... Se lamentan por las calles, porque no hay vino... En la ciudad quedan sólo escombros y la puerta está herida de ruína. (24,7.8.11.12).

2.3.3. Creo interesante que recordemos también el uso metafórico de la embriaguez, resultado de la fuerza del vino, como instrumento de acción «socio-política»: en Jr 13,12-14, como las vasijas se llenan de vino, Dios mismo llena de embriaguez a todos los habitantes del país, desde el rey hasta el último vecino, para provocar el desconcierto y la destrucción. Una copa de vino en mano del profeta para que *la beban las naciones, se tambaleen y enloquezcan ante la espada que el Señor, Dios de Israel, manda ante ellos* (Jr 25,15-16). Puede ser también instrumento de castigo en mano de Dios: Jr 51,7 compara Babilonia a una copa en la mano del Señor *que emborrachaba a toda la tierra, de su vino bebían las naciones y se perturbaban. Vino de vértigo es el que hace Dios beber a su pueblo, y el resultado es la dura experiencia del desastre sufrido* (Sal 60,5). El vino, en las manos de Dios, es empleado también contra los malvados, a quienes les hace beber hasta las heces el vino drogado de su copa (Sal 75,9).

2.3.4. Pero la fuerza figurativa del vino no está sólo al servicio del poder, está también al servicio de la descripción del amor. *Son mejores que el vino tus amores*, se dice con una especial finura al amado del Cantar de los Cantares (1,3). La amada busca la intimidad, quiere la celebración festiva *para alabar tus amores más que el vino* (1,4). Y se siente feliz, *metida en la bodega (casa de los vinos) de su amado* (2,4). Finalmente, en una especie de éxtasis embriagador exclama: *Ay, tu boca es un vino generoso que fluye acariciando y me moja los labios y los dientes* (7,10).

Se puede entender ahora mejor hasta qué punto sea decepcionante la constatación que hace el profeta de la Villa Fiel, convertida en prostituta: de su vino hay que decir que «está aguado», corrompido.

Tenemos, pues, descrito, con tres imágenes llenas de valor plástico, el paso que se ha dado en la ciudad desde una situación positiva a un estado lamentable, por culpa de los pecados contra la justicia interhumana, cometidos por sus gobernantes.

3. LA SIGNIFICACION.

La degradación, significada en las tres imágenes, es descrita en lenguaje propio mediante una enumeración de pecados de injusticia social:

*Tus jefes*⁴⁶.

son rebeldes

amigos de sobornos

no defienden al huérfano

socios (una banda) de ladrones

en busca de regalos

no se encargan de la causa de la viuda.

Cuatro acusaciones en forma afirmativa; dos, en forma negativa.

3.1. La denominación de **rebeldes**, סוררים, sería la que menos relación directa pudiera tener con una descripción de pecados sociales, siendo calificación empleada para designar la relación desobediente con Dios. Es ilustrativo, sin embargo, un texto de Zacarías, en el sentido de dar a esta rebeldía contra Dios un contenido de pecado social. El Señor se lamenta de que *no me hicieron caso, dándome la espalda fueron rebeldes (7,8)*, habiendo sido el contenido del manadato la recta relación con el prójimo en el ejercicio del derecho, el trato justo -con piedad y compasión-, la prohibición de la opresión con relación a los más debiles: viudas, huérfanos, emigrantes y necesitados. Teniendo en cuenta este contenido social de la rebeldía, se puede afirmar que «para Isaías, Jerusalén ha traicionado a Dios, porque ha traicionado a los pobres»⁴⁷, porque «la conducta de Israel, a los ojos del profeta, es una abierta rebeldía contra Yhveh»⁴⁸.

3.2. **Socios (o, una banda) de ladrones**, en paralelismo con **rebeldes** refuerza el carácter anti-prójimo de la rebeldía. Es claro que no se trata aquí de una acusación a los jefes en el sentido que se les haga ladrones de profesión, se trata más bien de una calificación de la actividad de la clase alta y poderosa; calificación y desenmascaramiento a la vez: aunque legalmente tenga otro nombre, los jefes se han enriquecido realmente mediante el robo⁴⁹.

⁴⁶ Aunque el lamento es sobre Jerusalén entera que ha quedado contaminada-manchada, no quiere decir que el profeta reparta responsabilidades indiscriminadamente. Hay culpables de la situación. Son los עררי. Con el posesivo subraya su relación con la ciudad, porque toda ella queda implicada; pero son los jefes los culpables directos.

⁴⁷ J.L. Sicre, o.c., p. 207.

⁴⁸ O. Kaiser, o.c., p. 56.

⁴⁹ J.L. Sicre, o. cit., p. 207.

3.3. **Amigos de sobornos.** Y, en definitiva, de quienes pueden sobornar, *de los ricos*. La relación entre **soborno-injusticia** es explicitada en otros lugares del Antiguo Testamento como parte de una acción concatenada que termina en la acumulación de riquezas mediante el robo, utilizando la corrupción de las autoridades que claudican en favor de los ricos y en contra de los pobres, por su afán de ganancia. El modelo de la acción contraria es Dios mismo: *El Señor no es parcial: no acepta el soborno*, לֹא יִקַּח שֹׁחַר, *hace justicia*, עֲשֵׂה מִשְׁפָּט, *al huérfano y a la viuda, ama al emigrante, dándole pan y vestido* (Dt 10,17-18). Desde este punto de referencia: el actuar mismo de Dios (razón teológica última del comportamiento humano) procede la exigencia que hace coincidir en la práctica el *no-soborno* con el *ejercicio de la justicia*; y la aceptación del mismo con la práctica de la *injusticia*:

* El soborno tiene dos términos de ofuscación:

- ciega a quien lo recibe,
- falsea la causa del inocente (Ex 23,8).

* Se interpone, como obstáculo, en la búsqueda de la justicia:

No violarás el derecho, no serás parcial, ni aceptarás el soborno, 'que el soborno ciega los ojos de los sabios y falsea la causa del inocente'. Busca sólo la justicia: צַדִּיק צַדִּיק תִּרְדֶּף, y así vivirás y tomarás posesión de la tierra que va a darte el Señor (Dt 16,19-20).

(Es interesante notar en este texto las dos acciones que, en sentido contrario, se repiten en Is 1,23:

Dt 16	Is 1,23
v. 19 לֹא תִקַּח שֹׁחַר	אֶהְרֵךְ שֹׁחַר
(no aceptes soborno)	(amigos de sobornos)
v. 20 צַדִּיק צַדִּיק תִּרְדֶּף,	רִדֶּף שְׁלֵמִים
(busca sólo la justicia)	(en busca de regalos).

aceptar el soborno pasa en Isaías a ser una situación más permanente: no se trata tan sólo de una aceptación esporádica; aceptan, porque habitualmente, como condición interna son *amantes del soborno*. Y en lugar de *buscar* (רָדַף) la justicia, *buscan* (רִדֶּף) los regalos, donde regalos es sinónimo de sobornos, y está en contraposición con la justicia).

* La relación antitética **soborno-justicia** describe negativamente el comportamiento de los hijos de Samuel, quienes *atentos sólo al propio provecho, aceptaban sobornos y juzgaban contra justicia* (1 Sam 8,3). El texto subraya la raíz subjetiva última de la perversión de la justicia: el *atender únicamente al provecho propio*. Por esta misma razón, Isaías pone en paralelo, en 33,15: *rehusar el lucro de la opresión y rehusar el soborno*; ambos tienen, en efecto, la misma razón última: *el provecho propio*.

* La distorsión que supone el soborno es objeto de uno de los ayes del cap. 5 de Isaías: *Ay... de los que por soborno absuelven al culpable y niegan justicia al inocente* (vv. 22.23), al que probablemente sigue 10,1-4:

Ay de los que decretan decretos inicuos, de los notarios que registran vejaciones, que echan del tribunal al desvalido y despojan a los pobres de mi pueblo, que hacen su presa de las viudas y saquean a los huérfanos,

en donde se explicita la manipulación de la justicia en perjuicio de los pobres, al poner la legalidad al servicio de los poderosos. Decretan, en efecto, *decretos inicuos*. La iniquidad de las leyes tiene que ver con *leyes opresoras* de los débiles: se trata de לְעֵבֵרִים . Entre los diferentes significados de לְעֵבֵרִים , dice Zorell: «iniquitas erga alios qua quis alios vexat, opprimit, offendit». Es claro que nuestro contexto exige este significado. Este sentido se refuerza con el significado de לְעֵבֵרִים como objeto de la actividad de los notarios: registran, dando legalidad, לְעֵבֵרִים , que significa vejaciones, hechas con una malicia opresora. El carácter nefasto que el término לְעֵבֵרִים implica⁵⁰ es explicitado en nuestro caso por la carga opresiva que determinadas leyes suponen para los débiles.

3.4. *Las acusaciones en forma negativa* reflejan explícitamente el costo social que esta actitud de los jefes supone para los pobres: *no defienden al huérfano; no se encargan de la causa de la viuda*⁵¹. *Huérfanos y viudas* son caracterización de los más pobres. Así lo entiende Is 10,2, cuando desdobra a los *pobres de mi pueblo* en dos categorías abarcativas: viudas y huérfanos⁵².

Se trata, en efecto, de una noción complexiva de la marginación, que entra como elemento descriptivo típico de la relación con los pobres, expresando:

a) *un mandato de Dios al hombre*

- no explotarlos (Ex 22,21); defenderlos y protegerlos (Is 1,17); no oprimirlos (Jr 22,3).

⁵⁰ Cf. R. Knierim, *ThATI*, voz לְעֵבֵרִים , cols. 81-84.

⁵¹ Por la redacción en prosa del v. 23b -que cumple la función de explicitar el v.23a-, algunos autores (K. Budde, R. Fey, J. Vollmer, etc.) piensan que no pertenecería al poema original. El v. 23b tiene estrecho paralelismo con 1,17. Se podría tratar así de un intento de colocar la sección 1,21-26 como prolongación de los vv. 10-17 (cf. J.Vermeylen, *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d' un demi-millénaire d' experience religieuse en Israël* (Paris 1977-1978), p. 73.

⁵² Para una visión de conjunto, puede consultarse E.W. Davies, *art. cit.*, párrafo 5: «The position of the Widow and Orphan», pp. 102-106; así como también C. Van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne* (Assen 1955), pp. 26-31; F.C. Fensham, «Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal Wisdom Literature», *JNES* 21 (1962), 129-139; R.D. Patterson, «The Widow, the Orphan and the Poor in the Old Testament and the Extrabiblical Literature», *BibSac* 130 (1972) 223-234; I. Weller, «Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt», *Altertum* 31 (1981) 157-193; para el mandato de protección especial de huérfanos y viudas en la sociedad israelita puede verse especialmente J.L. Vesco, «Les lois sociales du Livre de l'Alliance», *Revue Thomiste* 68 (1968) 241-264, esp. 251-252.

- b) *una situación de pecado contra el prójimo*
 - su explotación (Ez 22,7); su liquidación mediante el asesinato (Sal 94,6).
- c) *la relación de Dios con los marginados*
 - es su padre y protector (Sal 68,6).
 - defiende su causa (Dt 10,17).
 - los sustenta (Sal 146,9).
 - condición de la presencia de Dios en el templo es no explotarlos (Jr 7,6).

En nuestro texto se trata también de una noción abarcativa de la relación de los jefes con los pobres: pensando en su propio provecho y actuando en consecuencia, ven en los ricos posibles fuentes de enriquecimiento y a ellos se rinden sin importarles la ofensa que su actitud supone para los pobres, los huérfanos y las viudas, cuya causa queda a merced de los poderosos. Con razón escribe R. Lack⁵³ esta frase, indicando todo el proceso: «la corrupción para obtener dinero: prostitución/corrupción por el dinero/corrupción del dinero».

3.5. El castigo se enlaza con el pecado precedente, mediante la partícula לכן, introduciendo una solemne intervención de Dios que actúa una purificación, en la que hay que distinguir:

- a) *la rehabilitación de la ciudad*: v. 26.
- b) *El precio de la purificación*: la desaparición de la escoria y la ganga que, en el lenguaje propio, significa la destitución de las autoridades corrompidas y su reemplazamiento por otras nuevas, de la calidad de las antiguas.
- c) Las autoridades corrompidas son objeto de la ira de Dios que, identificándose con las víctimas, exclama: *tomaré satisfacción de mis acosadores*⁵⁴, *venganza de mis enemigos*. La identificación con las víctimas se expresa mediante el uso del posesivo *mis*, aplicado a acosadores y enemigos. Comenta Procksch: «Yahveh llama a la injusticia una enemistad contra él mismo, describiendo así la raíz del pecado»⁵⁵. Los dos verbos: *tomar satisfacción* y *tomar venganza* pertenecen al vocabulario del Día de Yahveh; lo peculiar de nuestro texto es que objeto de la ira de Dios sean enemigos de Yahveh de entre la misma Jerusalén⁵⁶.

⁵³ R. Lack, *o.c.*, p. 166.

⁵⁴ Cf. la nota n. 4.

⁵⁵ O. Procksch, *o.c.*, p. 48.

⁵⁶ Cf. H. Wildberger, *o.c.*, p. 65; O. Kaiser, *o.c.*, pp. 53-54, nota también el uso de la expresión «adversarios y enemigos» en el contexto del día de Yahveh, por lo que subraya la referencia que con esta designación se hace a las naciones, referencia que descubre en Miq 5,7 y,

d) El v. 25a: *Volveré mi mano contra ti*, que podría hacer suponer un castigo contra la ciudad, parece ser un añadido posterior⁵⁷; siendo así, el castigo de los culpables queda más claro. O, en todo caso, si no se admite la adición posterior, se trataría de un juicio en su doble dimensión salvífica y condenatoria. Lo que todos modos queda claro es que la venganza anunciada por Dios no es «contra toda la ciudad, porque pagarían justos por pecadores, sino contra los responsables de la situación. El Señor sigue amando a Jerusalén»⁵⁸. Los responsables son escoria y ganga que hay que eliminar. Están manchando la Villa Fiel; por su culpa, ella se ha convertido en ramera. *Ellos son los que con sexo de garrones y esperma de sementales* (Ez 23,30) violaron a la doncella, haciéndola prostituta.

La acción de Dios terminará en la creación de una realidad nueva: la prostituta se volverá fiel; la injusticia volverá a ser justa, mediante el derecho y la justicia. *Derecho y justicia* son el precio de la fidelidad recobrada. No son sólo acción de Dios, sino también compromiso del hombre. Son realidad tan amplia que incluye tanto la acción restauradora de Dios como la actividad convertida del pueblo. Desde la conjunción de ambas se llega a la situación nueva: la re-creación de la fidelidad perdida.

4. CONCLUSION - SUMARIO.

4.1. Con las metáforas de la infidelidad (prostitución), la suciedad (escoria) y la «devaluación-degradación» (escoria - vino aguado) se describe una **situación o estado**, que afecta a toda la ciudad, aunque el profeta presenta también una denuncia de **los causantes**, designados en el v. 23 como **los jefes**. Lo interesante es que las acciones de los jefes a las que Isaías achaca la contaminación de toda la ciudad son pecados contra la justicia interhumana. Los jefes son ladrones, amigos de sobornos y regalos y no tienen una opción por los pobres, falta de opción significada en su despreocupación por las dos categorías tipificadoras de la pobreza: los huérfanos y las viudas.

con toda claridad, en Dt 32,41, versículo que, según su opinión, ejerce una clara influencia en nuestro pasaje. Pero como hay otros dos textos: Is 59,18 Nah 1, 2,8, en los que «adicionalmente se puede referir también a los enemigos de dentro del pueblo», determina su postura diciendo que Is 1,24b no se refiere exclusivamente a los transgresores de la ley pertenecientes a la clase alta de Israel, sino que, al mismo tiempo, y sobre todo, se refiere a las naciones, cuya aniquilación era esperada en conexión con su ataque escatológico a Jerusalén.

⁵⁷ Para J. Vermeulen, o.c., p. 74, la expresión rompe el ritmo de la qñDh: «Cette nouvelle addition -commenta- souligne le caractère dramatique de la purification décrite aux vv. 24-26». Incluso el paralelismo entre Is 1,24-26 y Zac 13, 7-9 (v.7: «et je ramènerai ma main sur les petits»), podría inclinar a interpretar la expresión en un sentido positivo: «volveré mi mano (protectora) sobre ti».

⁵⁸ J.L. Sicre, o.c., p. 208.

La denominación de **ladrones** es un juicio valorativo acerca de sus riquezas. No se trata, en efecto, de que sean ladrones de profesión, sino de que han amasado sus riquezas mediante la injusticia; en concreto, dejándose sobornar y aceptando regalos de los ricos, con lo que «facilitan» la política de éstos, al tiempo que ellos mismos sacan sus propios beneficios. Se trata de denunciar la autoridad al servicio de la explotación por los intereses que de ella se le derivan.

4.2. La «lectura religiosa» que hace Isaías de esta situación degradada se basa en la implicación de Dios mismo como objeto de la ofensa (aparentemente los ofendidos parecen ser sólo los débiles), que se manifiesta:

- 4.2.1. en la designación de la **infidelidad interhumana como prostitución**. Tema bíblico utilizado normalmente en la relación hombre-Dios,
- 4.2.2. en la designación de los jefes injustos como **rebeldes**, término empleado también con especial referencia a la relación con Dios,
- 4.2.3. en el posesivo **mis**, repetido con acosadores y enemigos, que, siendolo directamente del pobre y débil, resultan serlo, en definitiva, del mismo Dios.

4.3. La fidelidad anterior era también una **situación permanente**: así lo sugiere la bina מִשְׁפֵּט - צְדָקָה, a la que acompañan unas calificaciones: el adjetivo מְלֵאָה, que acompaña a מִשְׁפֵּט indica plenitud, se trata de una ciudad llena de derecho; el verbo לָוַן, referido a צְדָקָה sugiere una morada permanente de la justicia en la ciudad. No se trata, por tanto, de actos aislados; son situaciones que por su naturaleza pueden dar nombre a la ciudad: la **fiel**. La fidelidad recobrada (v. 26b) supone que la situación de justicia-derecho será restablecida.

4.4. La descripción de la «centralidad» de los jefes en el proceso de degradación: ellos, **plata y vino** son ahora **escoria y vino aguado** a causa de sus pecados antisociales. Se trata, por tanto, de dos degradaciones: la de los jefes y la de la ciudad; los jefes se degradan por sus pecados antisociales y, así degenerados, son causa de la degradación de toda la ciudad que se convierte en *ramera*.

4.5. La acción de Dios en el cambio recorre el camino inverso: él toma la iniciativa para limpiar la suciedad, con la mira puesta en la re-creación de una ciudad nuevamente fiel. Limpia la suciedad mediante la purificación de la escoria y la separación de la ganga. La acción es contra los jefes corrompidos y la solución pasa por su destitución y reemplazamiento por otros como los de los tiempos de la fidelidad en derecho y justicia.

4.6. El texto tiene, por tanto, como puntos de mira:

- fiel
 - * La ciudad: prostituta
 - fiel
 - fielidad (gobierno en justicia-derecho).
 - * *sus jefes,* prostitución (robos, sobornos, despreocupación de los
 - provocadores pobres).
 - inmediatos de: fidelidad (nuevo gobierno en justicia-derecho).
 - lamento-denuncia de la situación
 - a los gobernates que se *adulteran* (escoria y vino aguado) los re-
 - * Dios: mueve (No es preciso pensar en una remoción directa. Esta-
 - mos ante una lectura religiosa del gobernante injusto y opresor).
 - nombra (tampoco es preciso pensar en una acción directa) jefes
 - nuevos como los del tiempo de la fidelidad.