Globethics Repository



La continuidad entre un antes y después del cumplimiento [Continuity between Before and After the Compliance]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Arias Jaramillo*, Mario Alejandro
Publisher	Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 04:30:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156117

ISSN 0120-131X • 2389-9980 (en línea) | Vol. 42 | No. 98 | Julio-diciembre • 2015 | pp. 367-390
Cuestiones Teológicas | Medellín-Colombia

LA CONTINUIDAD ENTRE UN ANTES Y DESPUÉS DEL CUMPLIMIENTO

Continuity between Before and After the Compliance
Continuidade entre um antes e depois cumprimento

Mario Alejandro Arias Jaramillo*

Resumen

La continuidad de las Escrituras seguirá siendo un tema de actualidad, pues, es evidente la variedad de textos, incluso no canónicos, que recorren el transcurso histórico de las mismas Escrituras. El artículo tiene como objetivo mostrar que los textos del Antiguo Testamento tienen su continuidad como fenómeno propio y no sólo como requisito indispensable para pasar al Nuevo Testamento. Inicialmente, se focaliza el artículo en una argumentación histórica sobre la versión Septuaginta, luego se examina Is. 52, 13-53, 12 mediante la Crítica Textual, para concluir que un canon abierto permitió la continuidad de la

* Magíster del S*tudium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén (2001), teólogo y candidato al Doctorado de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, del programa de Ciencias Bíblicas del Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Sede Bogotá. Pertenece al Grupo de Investigación "Palabra, Pueblo y Vida"; el articulo responde al proyecto: "¿Cuál es la relación entre Antiguo y Nuevo testamento?: textos para descubrir su continuidad y diversidad". Código Orcid: 0000-0003-2307-0557. Correo electrónico: m.alejandro.a@outlook.es

Artículo recibido el 11 noviembre de 2015 y aprobado para su publicación el 21 enero de 2016.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas

Escritura antes de la plena Revelación en el Nuevo Testamento. Las diversas interpretaciones y discusiones, en lugar de oscurecer el sentido de continuidad de la Escritura, lo afirma y lo enriquece.

Palabras clave
Continuidad, Discontinuidad, Septuaginta (LXX), Texto Masorético, Targum, Canon.

Abstract

The continuity of Scripture remains a topical issue, then, the variety of texts is evident, not even canonical, running through the historic course of the Scriptures themselves. The article aims to show that the texts of the Old Testament have their own continuity as a phenomenon and not just as necessary to move to the New Testament requirement. Initially, the article focuses on a historical argument about the Septuagint, then Is. 52, 13-53, 12 is examined by textual criticism, to conclude that an open canon allowed the continuity of Scripture before the full Revelation in the New Testament. Different interpretations and discussions, rather than obscure the sense of continuity of Scripture, affirms and enriches it.

Key words
Continuity, Discontinuity, Septuagint (LXX), Masoretic Text, Targum, Canon.

Resumo

A continuidade das Escrituras continua a ser um tema da actualidade, então, a variedade de textos é evidente, nem mesmo canônica, que atravessa o curso histórico da própria Escritura. O artigo tem como objetivo mostrar que os textos do Antigo Testamento têm a sua própria continuidade como um fenômeno e não apenas como necessário para mover a exigência do Novo Testamento. Inicialmente, o artigo centra-se em um argumento histórico sobre a Septuaginta, então Is. 52, 13-53, 12 é examinado pela crítica textual, a concluir que um

cânone aberto permitiu a continuidade da Escritura antes do Revelação completa no novo Testamento. Outras interpretações e discussões, em vez de obscurecer o sentido de continuidade da Escritura, afirma e enriquece.

Palavras-chave
A continuidade, Descontinuidade, Septuaginta (LXX), Texto massorético, Targum, Canon.

INTRODUCCIÓN

El punto de partida del presente escrito, a partir de la pregunta de investigación "¿Cuáles son los ejes articuladores de la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento?", es dilucidar una duda percibida al observar las Escrituras: es posible darse cuenta que no es tan evidente hablar de «cumplimiento de las Escrituras». Esto nos obliga a revisar nuestras fuentes bíblicas, yendo más allá del texto canónico y las versiones que hoy reconocemos y aceptamos. Se intentará confirmar, por medio de algunas versiones antiguas, que la continuidad requiere ser por sí misma un proceso, anterior al cumplimiento cristológico en el NT. De esta manera se estará respondiendo a los objetivos de la investigación, que no solo prevén el análisis exegético teológico de textos seleccionados, sino además, "juzgar a la luz de los resultados exegéticos, los distintos modelos teológicos en los cuales se han plasmado las relaciones entre uno y otro testamento". Los horizontes de unidad y continuidad ofrecidos en este artículo, ofrecen así, "pistas de diálogo entre distintas comprensiones del texto sagrado", pero haciendo énfasis en la continuidad que el texto posee en sí mismo, y esa continuidad no depende de que se cumpla exclusiva y plenamente en Jesucristo.

CONTINUIDAD DESDE LA LXX

El argumento "continuidad y discontinuidad" en la Revelación, requiere referir el conocimiento de la versión de los LXX o conocida también como «Septuaginta».

A nivel divulgativo el pueblo cristiano no reconoce la diferencia entre Texto Masorético (TM) y LXX; a nivel de los estudios teológicos parece que solo se le menciona; en los estudios bíblicos (en ámbito latinoamericano), se conoce pero no se explora o se explora poco; los expertos se dedicaron a darle relevancia al texto del Nuevo Testamento (NT). Natalio Fernández (1976, p. 415), exponía a manera de queja: "El texto hebreo original por un lado y la autoridad conferida a la Vulgata en el concilio de Trento por otro, contribuyeron a esta marginación secular de la Septuaginta". Para el concilio Tridentino no era fácil asumir una posición respecto a las traducciones en lenguas vernáculas, a causa de la situación de las naciones católicas en aquel momento álgido de la Reforma. Por eso la Vulgata fue declarada como auténtica (Fernández, N. 2007, p. 270). Pero esto hace parte de la breve historia que pretendemos recopilar –con la falta de muchos detalles- para comprender cómo se llega al conocimiento y presencia de la LXX, así como la conocemos.

Los griegos, conociendo los textos de las religiones orientales no los tradujeron, ni siquiera del Zoroastrismo: "Las Escrituras judías fueron los únicos escritos religiosos de la Antigüedad que tuvieron el privilegio de ser traducidos a la lengua de Homero" (Fernández, N. 2007, p. 270).

El griego que un día fuese considerado "lengua pagana" y que impedía la entrada de algunos libros al canon judío, culminó en una particular participación del mismo canon entre los judíos que vivían en el mundo gentil. Los datos legendarios, dependientes de la Carta de Aristeas a Filócrates (200-150 a.C.) y las referencias dadas por Filón, requieren un análisis crítico (Piñero, A. 2011a.):

1. Surgió por una necesidad litúrgica, porque ya no era inteligible para los fieles sinagogales, las lenguas hebreo y arameo de su antiguo culto en Jerusalén. **2**. Era una conveniencia cultural: mientras los griegos se educaban con Homero, los judíos se educaban con Moisés (e. d., la Torah), así, fue necesaria la traducción ya que la sinagoga era, no sólo centro de culto sino también, como lo expresa Hadas-Lebel (1989, p. 416), centro de formación intelectual. **3**. Al desconocer las tradiciones antiguas, el proselitismo se hacía necesario, y su instrumento era la traducción. **4**. Si el orden jurídico de los judíos prevalecía a partir de la Torah, entonces, ¿cómo se podían encarar los problemas jurídicos, si no era con una traducción de la misma ley en y para tierras extranjeras, en las que no se perdieran las tradiciones?

Contra las propuestas anteriores A. Piñero (2011b) pone cuatro objeciones:

1. No se conoce un documento que dé un permiso oficial para la empresa de la traducción. **2**. La lectura sinagogal de grandes fragmentos llegó sólo tardíamente. En el s. III a.C., podían usar textos cortos y servirse de traductores como ocurriría después con el arameo y las versiones targúmicas; "La primera traducción de la Biblia al griego, a diferencia de los Targumes, fue realizada no para acompañar oralmente la lectura del texto hebreo en la liturgia sinagogal, sino para suplantar desde un principio al original hebreo" (Fernández, N. 2007, p. 276). **3**. La lectura de la Torah en griego en las sinagogas, supondría multiplicar el material para su uso, y según la carta de Aristeas, se hicieron sólo dos copias: una quedó en la biblioteca de Alejandría y la otra en manos del rey. **4**. La lectura personal de un texto no impulsaría la traducción e ingente esfuerzo de traducir un texto como el Antiguo Testamento (AT) hebreo.

Más allá de lo legendario, resulta coherente sugerir el argumento legal y jurídico pues, la comunidad judía solía atenerse a las costumbres de su tierra madre, y lograban conseguir de los monarcas de turno en su respectiva diáspora un régimen jurídico particular.

Desde una perspectiva sociopolítica (Carbone- Rizzi, 1992, pp 27-29), los judíos celebraban una fiesta anual en la Isla de Faro, porque a partir de la traducción de los LXX se habían convertido en una *politeuma*, una comunidad de ciudadanos que se rige con su propia ley. La traducción fue iniciativa del rey, no de los judíos, pero estos, se animaron a continuar con la traducción de los demás textos (del AT), hasta el punto que el Sirácides (Prólogo 21-26, entre el 132-117 a.C.) confirman que existía una amplia versión en griego de la Biblia. Si en ese mismo texto se defiende la superioridad de la traducción quiere decir que la polémica litúrgica ya había comenzado. Testimonios escritos atestiguan que hubo una apertura entre la comunidad alejandrina, la palestinense y los ptolomeos (Carbone- Rizzi, 1992, pp 29-31): se comparten cartas que respaldan festividades basadas en textos como el de Ester, sobre Purim. 2 Mac 2, 14[1] habla de un envío de libros desde Jerusalén hasta Egipto. De la boca de un pagano surge una

1 "**2 Maccabees 2:14** Similarly, Judas made a complete collection of the books dispersed in the late war, and these we still have".

expresión como "esta es ley de Dios"; esto habla del carácter inspirado del texto griego; los traductores son profetas según Filón. En fin, la liturgización fue un proceso posterior. Isaías era un libro muy tenido en cuenta por su cercanía con el lenguaje y estilo del Pentateuco.

El aspecto jurídico, tendría mayor peso (Hadas-Lebel, 1989, p. 416), pero no de manera exclusiva ni inicial. El educativo tendría también su importancia, pero hay que distinguir de qué ambiente educativo se trata: Homero se utilizaba para facilitar el aprendizaje de la lengua griega, pero el *Sitz im Leben* de la LXX se identifica con un ambiente académico propio de la apertura intelectual de los Ptolomeos (Fernández, N. 2007, p. 276). Ante la potente cultura helenista la cultura judía no se quedaba atrás y tenía su propia tradición, para demostrar su validez social y cultural.

Respecto a la traducción, A. Piñero (2011c.) nos recuerda que el peso de la cultura helenística se evitaba para salvaguardar el patrimonio judío. La figura de la sabiduría personificada de Prov 8 está entre los pocos casos que aparece mejor representada en la LXX; por lo demás, "Las expresiones técnicas filosóficas griegas no tuvieron relevancia en la traducción de los Setenta más que en casos excepcionales...".

Por lo general, se piensa que el lugar de traducción es Alejandría, pero no es así (Piñero, A. 2011d.). Habría que considerar a Egipto como zona global. Allí se tradujo el Pentateuco, Jueces, 1-4 Reyes, 1-2 Crónicas (Paralipómenos), Proverbios, Job, Isaías, Jeremías, Baruc, Ezequiel. La otra cuna de la traducción fue Palestina. No resulta claro dónde fueron traducidos los profetas menores; Sirácides, es de origen Palestino, pero habitante de Alejandría. El texto hebreo con el que contamos hoy, es demasiado tardío (s. IX-X d.C), poniendo aparte obviamente los textos de Qumram. Bajo la traducción de los LXX se puede reconstruir críticamente un texto hebreo, porque la versión griega cuenta con versiones que pueden ser muy literales.

Con la traducción Septuaginta el judaísmo enriqueció sus propios criterios teológicos. Una traducción servil, una paráfrasis, una(s) omisión(es), no son errores en una traducción; son más bien el reflejo de una cierta tendencia teológica. La acomodación y la actualización son elementos que, no solo podrían ser normales sino incluso metodológicos. Referir que la Septuaginta y su proceso de traducción reflejan un judaísmo gradualmente

helenizado, no significa que el judaísmo haya entrado en la pérdida de sentido; al contrario: las palabras en hebreo pudieron perder asociaciones y ganar otras, pero los términos griegos adquirieron el valor de las palabras hebreas. No se tradujeron palabras, sino conceptos. Además, la LXX no hizo la traducción de un texto hebreo ya formalizado y definido; aún no se había establecido un canon, el texto hebreo era fluido, y no todavía firme. Que la LXX no pretendió enmendar o corregir un texto hebreo, lo confirman los textos de Qumram: el texto hebreo que subyace a la LXX coincide en muchos casos con el hebreo usado en Qumram; habría que preguntarse qué tipo de recensión o de texto estaba utilizando el traductor (Piñero, A. 2011e.).

Fue Filón de Alejandría, quien consideró la LXX tan inspirada como la hebrea. Un siglo después, el cristianismo especialmente de corte helenista, fue quien le dio un lugar privilegiado hasta encontrar contradictores entre los rabinos, a causa de darle un uso apologético para fundamentar las nuevas verdades, darle un tenor diferente a algunos textos (como el de Jeremías); encontrar en la LXX la fundamentación de verdades como la Trinidad y la Virginidad de María (en el caso de Justino); apropiarse de la figura del Siervo sufriente (en adelante, Ss) (Is 53) (Piñero, A, 2011f).

Por el año 50 d.C., ya había traducciones del texto hebreo al griego (de autores anónimos). El texto hebreo de los rabinos fue el texto base para hacer revisión y edición del texto griego; desde el año 90 d.C., el lenguaje griego fue visto como un lenguaje impuro, y los deuterocanónicos no podrían ser admitidos; se consideraban como escritos demasiado recientes en detrimento de un principio de antiguedad (Hadas-Lebel, 1989, p. 416). Tal revisión adquirió el nombre de *Kaigé* (que significa "y ciertamente"), llevada a cabo por el judaísmo fariseo, único sobreviviente de la tragedia del a. 70 d.C. Volcados hacia el texto una vez finalizó el culto en Jerusalén, el fariseísmo se impuso sobre el judeohelenismo.

A finales del s. I la sinagoga y la iglesia usaban el texto de la LXX. Para la historia de su transmisión hay que tener en cuenta, la evolución del Texto Hebreo, y la desaparición de Jerusalén como centro del judaísmo, con el cisma cristiano y las consecuentes polémicas por la interpretación de las Escrituras. Así, podemos hacer un recorrido elemental para captar la evolución y fijación del texto hebreo y la revisión de la Septuaginta (Carbone- Rizzi, 1992, pp 31-33):

1. La comunidad cristiana usaba un "Viejo Griego" (LXX), basado en un antiguo arquetipo de texto hebreo. La sinagoga sintió la necesidad de fijar definitivamente el texto hebreo y de empezar a hacer la revisión de la LXX. Por eso la sinagoga se reapropió del AT. **2**. Antes de la formación del NT, la primera revisión de la LXX se llamó *kaigé* o proto-Teodoción. Desde ella se continuó examinando la Septuaginta entre el 30 al 50 d.C. Su alta datación ha sido propuesta por pertenecer al grupo *kaigé* y por ser citada en el NT. A este Teodoción (o Jonatan, por el hebreo), se atribuyen los Targumim de los Profetas. Su revisión se armoniza con el texto hebreo usado en la época. Es testigo de un canon largo, sin defensas anticristianas, no fue bien acogido en la sinagoga; también la usó Orígenes para resolver lagunas de la LXX. Influenció la Vetus Latina y las citaciones de los Padres del Norte de África. **3**. Aquila (en torno al 130 d.C), se le identifica con Onqelos, quien revisa el tárgum del Pentateuco. Se adhiere a un texto hebreo muy cercano al TM; calca en la traducción griega, una versión hebrea. Por ello, su gramática perdía sentido y resultaba incomprensible. Pero fue más afortunado que la revisión de Teodoción: se volvió traducción oficial de la sinagoga y por decreto del Emperador Justiniano (482-565 d.C) se permitió su lectura pública. Pero los cristianos no lo acogieron como traducción oficial: la razón era que se estaba delante de una traducción desacralizante, con aire anticristiano, convirtiendo, por ej., en sinónimos, los términos que servían de apoyo a la exegesis cristiana. Orígenes y Jerónimo la criticaron por su excesivo literalismo, pero, se sintieron asombrados por su fidelidad al texto hebreo. **4.** Símaco, fue escrito para solucionar el radical subjetivismo e incomprensibilidad de Aquila. Bajo el emperador Severo (193-211 d.C), Símaco tradujo del hebreo y el arameo, conocedor de la exegesis rabínica; su versión fue la que más influenció la Vulgata de Jerónimo. **5.** Entre el 230- 240 d.C Orígenes hizo el Hexapla, un texto que luego se perdió pero que influenció fuertemente al cristianismo. Pero logró atestiguar el texto pre-Hexaplar, presente en manuscritos como el Vaticano. Este papiro refleja la recensión de Esiquio, que representa según Jerónimo el texto standard de los cristianos de Egipto. **6.** También, la recesión antioquena de Luciano contribuyó a conservar el texto pre-Hexaplar de la LXX: ante la posición estable y segura de la recensión origeniana en Palestina, surgió un ala conservadora en la Iglesia de Siria que recogió manuscritos pre-Hexaplares provenientes de Alejandría en una nueva recensión, puesta bajo el nombre del mártir antioqueno Luciano (s. IV). Tal recensión atestigua el punto de

llegada en la labor de conservación y transmisión de los antiguos manuscritos de la LXX con presencia desde el s. II, bajo el nombre de proto-Luciano. La Vetus Latina y la Peshitta, atestiguan la lección de Luciano.

La traducción de Áquila fue muy literal, sin consideración por las normas gramaticales y sintácticas para, más que traducir, hacer «traslación» y superar lo que se consideró el excesivo helenismo adquirido la LXX. Esa tarea se atribuye a Áquila, quien pretendía superar a las traducciones anteriores.

El judaísmo impuesto después de las dos guerras judías (70 y 135 d.C), no se identificó con la LXX, como si lo hicieron los judeohelenistas; Filón de Alejandría perdió toda posibilidad de influencia sobre el judaísmo palestinense y la LXX se volvió patrimonio del cristianismo judeohelenista (Piñero, A. 2011g).

LXX, CANONICIDAD Y CONTINUIDAD

La LXX ha de considerarse como un documento en y desde sí mismo (y no simplemente como un testigo de su *Vorlage* o modelo) es un reciente fenómeno en el gremio académico (Maillet, P., 2010, p. 2)

La canonicidad bíblica parece preocupada por la definición del término «canon». La definición incluye una lista de libros, pero no una forma textual especifica de aquellos libros. Conscientes de tal variación en los testimonios textuales, Eusebio y Jerónimo, discutieron sobre cuál era la forma del texto que había que preferir, mas no sugirieron que una forma fuera canónica y otra no (Maillet, P., 2010, p. 6).

Así, si la canonicidad, según la disertación de Maillet (2010, p. 6), es solo cuestión de una lista de libros, entonces la dificultad es simple y de poco interés para los estudios de Isaías. Entre judíos y cristianos, Isaías está incluido en una mayor lista de libros canónicos. A partir del contenido, lo que interesa es la forma textual de cada libro, esto es lo que realmente hace valioso la lista de libros del canon. Así, el sujeto de la canonicidad para Isaías es de mayor interés.

Por supuesto, los textos llegaron a transformarse en libros. Y esto es válido para la LXX. Según Carbone- Rizzi (1992, pp. 29-31), los traductores no actuaron como propietarios por medio de una traducción privada. La nueva traducción se hizo en estrecha dependencia de la autoridad jerosolimitana. Josefo refería 22 libros canónicos; pero, la tradición hebrea señalaba 24, incluyendo Daniel y Crónicas. Filón de Alejandría pone junto a la ley, los profetas y los escritos, aquellos que él llama "los otros" o "libros exteriores" (Baruc, Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, 1-2 Mac). Por eso, es válido afirmar que el judaísmo palestinense y el de la diáspora usaban antes de Jamnia (a. 90 d. C) una lectura amplia del canon. Los libros que no fueron declarados "canónicos", tampoco fueron llamados "apócrifos". Del Eclesiástico, por ejemplo, la tradición judía mishnaíca y talmúdica lo reconocen como un libro que no "ensucia las manos", es decir, se considera canónico, incluso, si llegaban a perderse los textos por guerras o conflictos, se permitía de nuevo su traducción; el uso litúrgico terminó imponiéndose; la comunidad cristiana les dio amplio uso y nunca se sintió atacada por el Concilio del 90 d.C., no hubo polémica por el canon del AT con los hebreos. Muestra de ello son los códices antiguos Sinaítico y Vaticano, que contienen los deuterocanónicos. Hasta aquí Carbone-Rizzi (1992, pp. 29-31).

P. Maillet (2010, p. 7), sostiene que no se trata solo de un «canon de libros», sino de la existencia de testimonios y combinaciones de textos de diferentes libros (Mc 1, 2 con Mal 3, 1; Is 40, 3; los dichos de «cumplimiento» Mt 21, 5) ilustran el hecho que, en el más antiguo período el texto individual y no el libro, se consideraba como la unidad canónica y para muchos éste es todavía el caso.

Lo considerado hoy como canónico en el TM, a partir del papiro *Leningradensis*, no lo era entre el 250-300 a-C. Se trataba más bien de un Texto Proto-Masorético sin vocalización ni marcas de acentos (Maillet, P. 2010, p. 8). Ni el TM fue considerado canónico en toda su amplitud, pues de él solo podían conocerse fragmentos, ni el Texto de la LXX, aunque fuese considerado más antiguo; éste último se presentaba como canónico para toda la comunidad judeo-cristiana, como es evidente si se habla del judaísmo cristiano palestinense. Aunque algunos textos fuesen reconocidos por los judíos y representativos en el diálogo entre judíos y cristianos, sin embargo según Justino, no hay evidencia que los oponentes judíos hicieran referencia a una nueva recensión como la de Aquila, tal vez introducida en

Palestina como un 'Targum' griego para traducir la Escritura. Tal recensión fue leída y solo gradualmente aceptada en la Diáspora. Esto sugiere que la Septuaginta tuvo una autoridad no seriamente cuestionada al menos entre ciertos grupos dentro del judaísmo (Maillet, P. 2010, p. 9).

Hasta la mitad del siglo II había un tipo de consenso judeo-cristiano respecto a la LXX sobre la base de una argumentación académica. Las cosas cambiaron para el V o VI siglo, en los cuales, desde la perspectiva cristiana Aquila es hecho responsable de falsificar las Escrituras sea el original hebreo sea la traducción de los Setenta y dos ancianos que, inspirados por el Espíritu Santo, tradujeron el texto «sin error». En aquellas fechas, Aquila había desplazado la LXX de las sinagogas. Esto también demuestra que la hipótesis de una traducción había evolucionado. Así, la LXX se había vuelto un escrito exclusivamente cristiano, cosa que aún no había sucedido en tiempos de Justino, aunque se mostraba muy a favor del texto de la LXX. (Maillet, P. 2010. p. 10).

Pero la lealtad de la Iglesia Occidental hacia la LXX cambiaría. Algunos eventos históricos marcarían el giro del texto canónico de la LXX, como texto adoptado, al TM como texto canónico. Son básicamente dos eventos históricos: San Jerónimo, como primer evento, tenía acceso a los rollos de un texto proto-masorético, e hizo la traducción de estos al Latín, generando la así llamada "Veritas Hebraica". El segundo evento, fue la imitación que los Reformadores (s. XVI) hicieron de Jerónimo, llevando su texto latino a las lenguas vernáculas. Como Jerónimo, ellos adoptaron el TM como libro y no como textos canónicos.

Además, los eventos le dieron estatus al TM para los católicos: la afirmación del Status Canónico de la Antigua Vulgata (la Vulgata de Jerónimo) por parte del Concilio de Trento. Así se eliminó toda duda sobre la cuestión del canon: no era el de la LXX sino que, la Iglesia actuando de esa manera había hecho su ratificación por la *Veritas Hebraica* de Jerónimo. Lo que Trento permitió, como continuación, fue finalmente clarificado por Pio XII, en *Divino Afflante Spiritu*, 14 afirmando que el uso de las versiones antiguas no era contrario a la "supremacía" de la Vulgata alcanzada en Trento; manifestando que había el deseo de "*corregir primero la edición latina, y luego, en cuanto se pudiese, la griega y la hebrea, con el designio de divulgarla, al fin, para utilidad de la santa Iglesia de Dios*"; pues el privilegio concedido

como un honor a la Vulgata "*no disminuye…la autoridad y valor de los textos originales"* (cursivas nuestras).

No se trataba, pues, de socavar lo logrado con la Vulgata Latina, pero sí de superarlo con el deseo de corregirla, como habría que hacerlo con las versiones griega y hebrea. La Vulgata no contenía ni era un texto original sino una versión cuyo contenido tenía una validez jurídica (libre de error en cuestiones de fe y moral) y no podía llamarse crítica. Pero, Trento nunca prohibió las traducciones de los lenguajes bíblicos originales (Maillet, P. 2010. p. 11)

Mas, se trataba de una clarificación, no de un cambio. Trento había hecho positivas argumentaciones sobre la canonicidad de la Vulgata permaneciendo silencioso sobre textos como el TM, la LXX y otras traducciones.

Así, al plantearse la cuestión del canon, en el caso de Isaías, tendrá que ser examinado a la luz de los hallazgos de Qumram: a su sombra se concluye que el canon en la antigüedad no tenía miras tan estrechas. La *Septuaginta*, apoyada en los rollos de Qumram, demuestra que aun en diferencias con el TM una traducción llegaba a ser aceptada como autorizada. Las teorías sobre la inspiración de los traductores avalan la opinión que las divergencias del hebreo, debido a las intervenciones conscientes de aquellos, también pueden ser aceptadas como auténticas (Maillet, P. 2010. p. 13).

LAS VERSIONES Y SUS CARACTERÍSTICAS

El Texto Masorético (TM) (Decock, P. B. 1981, p. 113) presenta los sufrimientos del Ss, su muerte y exaltación (una resurrección o una vindicación más allá de la muerte). La exaltación forma un cuadro alrededor de la descripción del sufrimiento. A los ojos de los hombres el Ss es un pecador (53, 4c. 12d) y es tratado como tal (53, 9ab); pero el Ss toma sobre si el castigo de la comunidad (53, 4.5.6.8.10.11.12). La cualidad Vicaria del sufrimiento del Ss según el principio de responsabilidad colectiva sugiere la solidaridad del Ss inocente con su comunidad pecadora. Su sufrimiento es visto como sacrificio por el pecado. El TM entraña una interpretación

colectiva del Ss; aunque las circunstancias históricas de las persecuciones antijudías de la primera cruzada, tuvieron que ver con el origen de la interpretación colectiva (Varo F, 1990. p. 532).

La LXX (Decock, P. B. 1981, 113-114; Quezada del Rio, J. 2009, 105-108) comprende al Ss como individuo (Varo F, 1990. p. 521-522), 'un' Mesías, quien sufre y muere por los pecados del pueblo, pero él será reivindicado por Dios. Si el TM empieza el tema de la vindicación solo hasta el v. 10, en la LXX comienza antes: desde el v. 8. Las magulladuras del v. 10a se han interpretado como "purificación", y 10b es una invitación al arrepentimiento. Mientras el TM nos da una descripción del sufrimiento y muerte del Ss (v. 9ab), la LXX lo transforma en un juicio sobre los malvados y ricos, un castigo por el tratamiento que le han dado al Ss. El v. 9cd ofrece el trasfondo para la vindicación del Ss: 8ab describe la vindicación, mientras 8cd, introducido por ovti, indica el terreno de la vindicación…Mientras el TM lee, "él fue quitado" (8.a), la LXX lee "su juicio fue quitado". 8b es más ambiguo: γένεα se puede entender como descendientes, pueblo, lo que podría ser un paralelo a la bendición del arrepentimiento en 10b. (σπέρμα μακρόβιον) y v. 12 a κληρονομήσει πολλοὺς. 8c también difiere del TM: "él fue cortado del mundo de los hombres vivientes…su vida es tomada de la tierra".

El Targum (Tg) (Decock, P. B. 1981, 113; TAR, Bw9; Chilton, B.D, 1987) comprende al Ss como el Mesías (Varo F, 1990. p. 529), quien dispersa y humilla a las naciones extranjeras y restaura el pueblo a su justicia. Los justos serán numerosos (53, 2a. 10b), los pecados del pueblo serán perdonados (53, 4-6. 10a…); ellos se rendirán a la Torah (53, 11b)….el Tg acentúa el rol del Ss como intercesor ante Dios de parte de su pueblo (53, 4.7.11.12) mientras los paganos son agobiados con el castigo por los pecados contra Israel (53, 8d; un tipo de sufrimiento vicario). Varo (1990. p. 530) presenta estudios con los que se alega que no hay en el Tg "una idea de Mesías sufriente", lo que hace pensar, polémicamente, que el Tg recoge antiguas tradiciones mesiánicas, pero retocadas para evitar ver en ellas un apoyo a las consideraciones cristianas del mesianismo de/en Jesucristo. La polémica es evidente y tiene sus vértices (Varo F, 1990):

> "De una parte, claramente explicitada en la literatura sinagogal (Tg), la postura que identifica al Ss con el Mesías glorioso, destacando en el texto

sus atributos y funciones mesiánicas. De otra, las corrientes reflejadas en la literatura midrásica y talmúdica que ve en algunos pasajes del Canto alusiones a los dolores y tribulaciones del Mesías. Sin embargo, como esta humillación no acaba de cuadrar bien con las concepciones acerca del Mesías hijo de David —al que normalmente se lo supone triunfante— comienza a delinearse en el rabinismo la idea de otro Mesías, hijo de José, que prepararía con muchos sufrimientos el camino al Mesías hijo de David" (p. 531).

Pero no se entiende así en general: Jostein Ådna (en Janowski, B. y Stuhlmacher, P. 2004. p. 189-190), cree que el Judaísmo contemporáneo al Tg, solo le interesa que el Ss sea identificado con el Mesías: el sufrimiento y muerte se aplican a otros (gentiles, malvados de Israel, etc.) mas no al Mesías, quien es constructor del templo, maestro de la ley, intercesor de Israel, y por tanto, sigue las huellas de Moisés hasta hacer voluntariamente su vida vicaria. En esa multiplicidad de roles escatológicos en una sola figura mediadora, el targumista procede por las analogías que distinguen al NT, aunque allí los autores conciban la figura mesiánica de manera diferente. Observemos como funcionarían estos principios generales en la Crítica textual del reconocido texto isaíano.

CRÍTICA TEXTUAL DE IS 52, 13- 53, 12

Is 52, 13.a.: La LXX omite el término יָרוּם y tiene solo tres verbos en lugar de los cuatro que se encuentran en el TM. En el TM el texto podría sonar así: "He aquí mi Siervo tendrá éxito; será levantado, honrado y exaltado grandemente". El segundo verbo no aparece en la LXX. (Hawthorne, G. F., 1987). Los tres verbos de la segunda claúsula son semánticamente similares. Pudo suceder que el modelo del cual se sirvió la LXX era diferente del TM: la LXX puede ser más original por su brevedad, el TM es más expansivo (Maillet, P. 2010. p. 197. n. a). El traductor pudo encontrar los sinónimos como repeticiones inaceptables. (Maillet, P. 2010. p. 198). El texto del cuarto Canto del Ss targúmico comienza así (Varo, F, 1990):

"He aquí que mi siervo, el Mesías (עַבְדִּי - מְשִׁיחָא), prosperará, será exaltado, se acrecentará y será muy poderoso. A la manera como le esperó durante

> muchos días la casa de Israel, cuyo aspecto era oscuridad entre las naciones y su semblante lejos de los humanos, así él dispersará a muchas naciones; por su causa callarán los reyes, pondrán su mano en la boca, pues verán lo que no se les había referido y entenderán lo que no habían oído (...)" (p. 530).

La interpretación es directamente mesiánica, cuanto tiene que ver con exaltación se dice del Mesías; cuanto tiene que ver con humillación, aunque a manera de paráfrasis, se dice de Israel o los tiranos de las naciones. (Varo, F, 1990. p. 530).

Maillet (2010. p. 198) traduce: "El será sabio" en lugar de "El tendrá éxito", por un juego de términos sapienciales: apoyado en la LXX que traduce הִתְבּוֹנָנוּ de 52, 15 y בְּדַעְתּוֹ de 52, 11c con conjugaciones de συνίημι. Así lo hace también la Vulgata: 52, 13 *intelleget*; 52, 15d *contemplati sunt*; y 53, 11c *in scientia sua*. La exaltación del Ss es descrita con las mismas características de la exaltación de YHWH: Is 6, 1;57, 15 (Petter, T. D. 2011. p. 170).

Is 52, 14.a.: Hay manuscritos hebreos, siríacos y targúmicos que usan עליו (o לֵיהּ) en lugar de עליך; es decir, el TM y la LXX dicen «sobre ti», mientras aquellos otros testimonios dicen «sobre él». Posiblemente la LXX, el TM, y la Vulgata, coinciden en acentuar el sentido adversativo de su opción. En efecto, la LXX usa «contra ti» (ἐπὶ σέ). Algunas traducciones del Tg leen « como el pueblo de Israel le espero (a él) muchos días…», agregando a Israel como sujeto de la espera (Chilton, B.D, 1987). La 2ª persona (pers.) singular (s.) es preferible a la 3ª y es una lectura más difícil, pues no es habitual el intercambio entre 2ª y 3ª persona en la literatura profética. (Hawthorne, G., 1987; Odasso, G. 1995. p. 1774; Maillet, P. 2010. p. 198). En 14.d, el TM usa el término מִשְׁחַת (desfigurado, arruinado). Es un sustantivo relacionado con el verbo חת (arruinarse, ir a la ruina). El rollo de Isaías en Qumram usa משחתי del verbo משח (ungir). La LXX, interpretó diciendo ἀδοξήσει «el será sin gloria». Así lo hicieron la Vulgata y los Targumim al colocar «miserable», según la raíz del verbo שוח (estar hundido, estar deprimido; el Tg emplea 'oscuridad, tiniebla' חֲשׁוֹךְ) (TAR, Bw9). Este rompecabezas de términos no elimina ni hace rechazable la opción del TM (Hawthorne, G., 1987), pero deja entrever lo que la LXX podía incluir como interpretación mesiánica. (Maillet, P. 2010. p. 33). Pero la cuestión mesiánica no depende solo de la mención explícita del Tg. Los términos en cuestión, especialmente las formas verbales, abren la posibilidad de traducir מִשְׁחַת al estado constructo

מִשְׁחַה, y esta última forma permite una traducción que sería: "Su apariencia es la de un ungido", o apoyado en los textos de Qumram, se podría decir: "Así, yo ungí su apariencia". Es verdad que las versiones pueden depender más de שׁחת que de משׁח, pero permanece la posibilidad de que la palabra sea intencionalmente ambigua, y eso sería coherente con el resto del Cuarto Canto donde, el Ss de apariencia desfigurada, toma sobre si los pecados de los hombres, asumiendo un rol del sacerdotalmente ungido (Maillet, P. 2010. p. 199).

Is 52, 15a.: En términos semíticos amplios se puede tratar de «producir un sobresalto». La LXX ha optado por θαυμάσονται "se maravillarán/ asombrarán de él muchas gentes". Resulta relevante el cambio de 3ª pers. s. del TM (El Tg traduce: "él dispersará" (יְבַדַּר), al plural de la LXX y la Vetus Latina. El TM y el rollo de Qumram, sugieren el alarmarse de las naciones originado por el Ss, quien es la causa. Así que, el numero singular del TM y del Tg nos permitirían traducir: "El será causa de purificación de las naciones" (Hawthorne, G., 1987; Odasso, G. 1995. p. 1774; Maillet, P. 2010. p. 200).

En 15a hallamos diferentes propuestas: la primera posibilidad es que el imperfecto hifil (יַזֶּה) de נזה no sea "asombrar, sobresaltar" sino «rociar» (así, en la Vg, *iste asperget*; Aquila y Theodoción, han traducido ῥαντίσει (asperjar con el objeto de purificar); lexema propio de la legislación levítica (Lv 4, 6. 17; 14, 16.51; Ex 29, 21). Hay buenas razones (gramaticales, sintácticas, textuales) para considerar el verbo más cercano a "purificar" que a "sobresaltar": los verbos נזה y יזה sostienen una relación gramatical; pueden encontrarse en 1Cro 12, 3 (זִיאֵל); Esd 10, 25 (יְזִיָּהוּ). Son nombres propios cuyo significado es "el que ha sido asperjado por Dios" y "a quien YHWH ha purificado", respectivamente. No son nombres aislados de un objeto directo; y aquí, en Is 52, 15a el objeto directo son las naciones (Williams, D. W. 2007. p. 326). Además, el lexema אָשָׁם de 53, 10b permite una traducción a favor de 'asperjar/rociar' más que 'sobresaltar', porque se trata de un sacrificio por los pecados.

Is 53, 1: El rollo qumránico de Isaías usa la preposición אל-מִי en lugar de עַל-מִי. Se quiso hacer exclusiva la elección del brazo de YHWH sobre la comunidad ("El brazo de YHWH, ¿hacia quién ha sido revelado?");

en cambio, es una lectura más difícil aquella preposición que abre una perspectiva más universalista ("El brazo de YHWH, ¿sobre quién ha sido revelado?"). De ésta última manera la asumen Aquila, Símaco y Theodoción. Aunque ambas preposiciones pueden ser en algunos casos equivalentes (1Sam 1, 10; 1Re 22, 43); sin embargo, עַל es más contundente. En efecto, la figura antropomórfica del brazo del YHWH tiene como destinatarias a las naciones (Is 52, 10) (Maillet, P. 2010. p. 200).

Is 53, 2: La expresión וַיַּעַל כַּיּוֹנֵק לְפָנָיו (traducida en diversas versiones como "El creció (subió, subirá) como renuevo tierno delante de él"), podría asumirse como "El subió hacia arriba…". El apoyo para tal traducción depende de un paralelo acadio, donde la frase "él irá delante de él (mismo)", es equivalente de "él subirá hacia arriba" (cfr., 1Sam 5, 3.4 la expresión 'el ir hacia adelante con fuerza'). Los expertos, basados en el siríaco, retoman la expresión para hablar de una realidad que llega a ser mayor. El lexema προκοπή, vigente en el griego y traducido al siriaco en Fil 1, 12; 1Tim 4, 15; 2Tim 3, 9, indica un "progreso sin obstáculos" (Gordon, R. P. 1970. p .491-492).

Pero, ¿quién es el sujeto?, El verso usa la partícula comparativa כְּ para ello. 1 Sam 15, 3; 22, 19; Jer 44, 7, Lam 2, 11; 4,4 y Joel 2, 16 distinguen bien entre un niño y un lactante, y éste último es el que le identifica (otros textos Num 11, 12; Deut 32, 25; Salm 8, 3; Is 11, 8).

¿Cómo entender el cambio de una persona a una planta? El término llega a ser la metáfora de la abundancia y el honor (Laird Harris, Archer, y Waltke,. 1980. Bw9):

> "En Deut 33,19 Isacar y Zabulón succionarán "la abundancia de los mares y los tesoros escondidos de la arena." Is 60,16 usa tal figura para predecir la gran riqueza y poder que vendrá a Jerusalén de los gentiles convertidos, porque ellos darán de sus energías de la vida al igual que una madre da leche a un bebé. De hecho ella "succionará del pecho de los reyes." Esto es similar a un tema representado con frecuencia en el arte del antiguo Oriente próximo. Un joven príncipe se retrata como siendo amamantado por la diosa que confirió realeza al siguiente gobernante de las naciones paganas. En Is 66, 11-12, es una imagen de satisfacción y comodidad".

Pero, además, "esta forma aparece sólo una vez, en una referencia mesiánica (Is 53, 2). Es paralela a שֹׁרֶשׁ (raíz). Para los hombres, el sirviente apareció como un brote que creció del tallo principal, y debía ser podado ya que minaba la fuerza de la planta principal" (Laird Harris, et al. 1980. Bw9). Si alguna vez la interpretación, y su traducción, se abrió al término "crecer", fue a causa del verbo עָלָה, usado para hablar del crecimiento de plantas mas no de seres humanos. La Vulgata usó *ascendet sicut virgultum*, y el Tg recurrió a כְּלַבְלַבִּין (como brotes de flores). (Chilton, B.D, 1987). La etimología supone a algo o alguien que succiona, y en este sentido hallaríamos una referencia cercana en Is 11, 1 (el retoño del tronco de Jesé, y el vástago de sus raíces) donde tanto la planta como la persona se fusionan en el mismo verso bajo la misma imagen. El poeta puede tener esta idea en mente, especialmente, si la referencia a una persona es evidente en la personalización de las versiones griegas: LXX (παιδίον), Aquila (τιθιζόμενον), y Theodoción (θλάζον) (Maillet, P. 2010. p. 201).

Is 53, 3b: El TM, la LXX usan un participio al referir al sufriente como «conocedor» (חֹלִי -pasivo- וְיֹדֻעַ εἰδὼς -activo- φέρειν μαλακίαν) de la enfermedad. La LXX supone "uno que ha conocido el sufrimiento/enfermedad" y el TM "uno que fue conocido en la enfermedad/sufrimiento", o como podría traducirse en otros casos: "un hombre de dolores quien fue visitado por la enfermedad". (Hawthorne, G., 1987) Sobre otros aspectos de 53, 3, véase 53, 11.

Is 53, 8: Una variante importante es la última expresión del verso, לָמוֹ. Podría interpretarse literalmente como una 3ª pers. pl. Así lo consideran el A (códice Alejandrino), el S (Siriaco), Qumram y el Tg. La Vulgata considera que es necesario el singular. למוֹ y לוֹ pueden ser idénticos y equivalentes. Hay un buen ejemplo en Gn 9, 16: "y sea Canaán su (de Sem) siervo" (עֶבֶד לָמוֹ כְּנָעַן). Por eso, el TM quiso decir: "…por la transgresión de mi pueblo, una herida para él". El TM desautoriza una interpretación colectiva respecto al Ss. La expresión "la transgresión de mi pueblo" (מִפֶּשַׁע עַמִּי) –el posesivo de 1ª pers. es la variante aceptada, no la de Qumram que emplea "su pueblo" (Maillet, P. 2010. p. 203; Williams, D. W., 2007; p. 351, n.164)- diferencia al pueblo del Ss, pues él no tiene transgresiones (Is 53, 9). Lo que dice Is 53, 5 lo confirma: "Él fue herido por nuestras transgresiones" (וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵנוּ). (Hawthorne, G., 1987; Hermison, H.J. 2004. p. 26 opina que el uso de la 3ª pers. s. le da identificación individual al Ss). Y al final del v. 8 la expresión

de la LXX dice: "fue conducido a la muerte" (ἤχθη εἰς θάνατον). Esto presupone el hebreo למות (Hawthorne, G., 1987; Williams, D. W., 2007; p. 350, n.162). Adicionalmente, F. Varo (1990. p. 519) propone que hay un cambio de vocalización con implicaciones para lo dicho anteriormente: en lugar de נָגַע לְמוֹ es preferible נָגַע לְמוֹ. Esto significaría "él tocó las aguas". Tal cambio se propone sobre un texto bilingüe de Ebla que conoce el término מו como "agua", y en tal sentido indicaría "él tocó las aguas de la muerte", en contraste a la expresión dentro del mismo versículo que dice מֵאֶרֶץ חַיִּים "la tierra de los vivientes". Así Varo corrige un posible error del TM, y establece el sentido de "para la muerte" atestiguado por la LXX. (Varo F. 1990. p. 520).

Is 53, 9: ¿Qué sentido tienen la diversas variantes de 53, 9? El TM dice: "El asignó/nombró (וַיִּתֵּן) con los culpables/transgresores su sepultura"; el Isaías de Qumram prefiere el plural: "y ellos nombraron/asignaron (ויתנו)". La LXX usa el futuro y en 1ª pers.: "y yo daré (καὶ δώσω)". El Tárgum supone un nuevo término: "El entregará" (וימסר). La Stuttgartensia sugiere un participio pasivo: "y él fue asignado…" (וְנִתַּן). (Hawthorne, G., 1987).

La expresión, וְאֶת־עָשִׁיר בְּמֹתָיו de 53, 9, según Varo (1990. p. 520), podría cambiarse por עָשׁוֹ רִיב מֹתָיו "y al (con el) pendenciero su muerte", que va mejor con el contexto en el uso de רְשָׁעִים "pérfidos" y en contraste o antítesis con "no hizo violencia" (לֹא־חָמָס עָשָׂה) (Varo F. 1990. p. 520). Un cambio similar es propuesto en 53, 12: no sería "yo le daré parte con muchos (רַבִּים)" sino "con los disputantes" (רִבִים) en contraste con los transgresores (פֹּשְׁעִים).

Se puede aceptar lo expuesto por la NET (Commentary on Is 53: 9, 1996-2006): la traducción "con los ricos fue su muerte" resulta problemática por el uso plural del sustantivo "muerte", mientras el sufijo es masculino singular (בְּמֹתָיו). La terminación de esta composición (יו), puede ser un error de diptografía por parte de los copistas. La forma podría ser enmendada al singular (בְּמֹתוֹ).

La segunda parte de 53, 9 se traduce como "en su muerte" (בְּמֹתָיו de מות), pero también podría decirse: "en su montículo funerario" (de במה). De esta última manera lo asume el rollo de Isaías en Qumram (במתו). La LXX, el texto Siriaco, y la Vulgata apoyan la lectura "en -lugar de- su muerte" (ἀντὶ τοῦ θανάτου); el Tg lo asume como בְּמוֹתָא para decir, "en la muerte". (Maillet, P. 2010. p. 204).

Is 53, 10b: "Si el considera su vida una ofrenda por el pecado…" en la frase περὶ ἁμαρτίας denota el beneficio, para alejar el pecado o para expiar el pecado a favor de alguien. "O si se entrega a sí mismo (por el pecado) como ofrenda de expiación vera su descendencia". Esta sería otra aproximación, pues la posición y designación de נַפְשׁוֹ (su alma/vida) genera dificultades al momento de traducir. La LXX permite interpretar que se asumió el נֶפֶשׁ como acompañado del pronombre de primera plural ἡ ψυχὴ ὑμῶν, pero ese pronombre no aparece en el TM; la LXX traduciría "Si él se entrega por el pecado, nuestra alma verá la descendencia…".

"El Señor quiso refinar y limpiar el resto de su pueblo para purificar su vida de sus pecados", dirán la versiones arameas (Chilton, B.D, 1987; TAR, Bw9), sin una mención explícita del término que identifica los sacrificios de expiación (אָשָׁם Lev 7,1-7; 14, 21; 19, 21; Num 5, 7-8). Sobresale en las versiones arameas, respecto al término 'descendencia' (זֶרַע) la continuación del verso: "Ellos verán el reino de su Mesías (מְשִׁיחְהוֹן)". Mientras la Vulgata usa el término *semen*, la LXX usa σπέρμα y el TM dice זֶרַע.

Is 53, 11ª: Los rollos de Qumram, y la LXX, sienten la necesidad de colocar el objeto directo del verbo «ver»; la traducción literal suena así: "A causa de la fatiga/trabajo de su vida/alma, él verá (יִרְאֶה), el será satisfecho…". Por eso usan el sustantivo אור, tal como lo asume la LXX: "…le muestra la luz" (δεῖξαι αὐτῷ φῶς), pero esto cambia intencionalmente el significado. (Hawthorne, G., 1987; Maillet, P. 2010. p. 205; Petter, T. D. 2011. p. 175) Por tanto, la lectura preferible es la del TM, por su brevedad. En la recopilación de sus datos, Varo (1990. p. 519-520) informa que 53, 3 y 53, 11 están relacionados por la conjugación del verbo יָדַע: así, el וידוּעַ חֹלִי del v. 3 debería ser asumido como "humillado en la aflicción" o "por el sufrimiento", y no 'experimentado' en el sufrimiento; y, el יִשְׂבַּע בְּדַעְתּוֹ del v. 11 significaría "satisfecho en su humillación". El apoyo para tal interpretación es Dan 12, 4. La segmentación parece razonable, pues, ya no sería "Él lo verá y quedará satisfecho", sino "Él lo verá, quedará satisfecho en su humillación" (Cfr. el paralelo entre el hombre que sufre del Salmo 138 y el Ss: 53,3b/Salm 38, 18; 53, 5/38, 6; 53, 7/Salm 38, 14. Petter, T. D. 2011. p. 172). Con esta redacción sería justificable el añadido con el cual la LXX resolvió el objeto del infinitivo (δεῖξαι αὐτῷ φῶς) que consideraba faltante. Is 30, 30; 39, 2 intercambian el uso de ראה del TM, con el uso de δείκνυμι en la LXX.

CONCLUSIONES PARCIALES

Desde la posibilidad exegética inicial, a partir de una Critica textual de Is 52, 13-53, 12 podemos determinar lo siguiente: **1.** Las diferentes discusiones acerca de la condición individual o colectiva del Ss son ya un elemento que afirma la continuidad y discontinuidad del «personaje» (Jostein Ådna en Janowski, B. y Stuhlmacher, P. 2004. p. 189-190). La interpretación colectiva es muy tardía, pero su campo de expresión es la persecución en época medieval que le hizo actualizar la figura del Ss. Tal interpretación nació de la interpretación individual, y no al contrario (Varo, F. 1990. p. 532). **2.** La identificación individual del Ss (LXX), se ilumina con el uso del pronombre de 3ª pers. s. en el TM, mientras el "yo" es para el Señor (Varo, F. 1990. p. 521-522). **3.** Aunque la LXX se permita dibujar un Mesías no sufriente sino triunfante, la idea de purificación prevalece: o es el mismo Siervo (TM), o son los perseguidores (LXX), objeto de la purificación. **4.** El Tg, aunque tardío, le da continuidad y evidencia explicita al Mesías. Los ecos del NT se preparan aquí resumidos, pues resuena un nuevo Moisés como supremo intercesor; recordemos que es el motivo del nuevo éxodo el que prevalece en el segundo Isaías; pero debe considerarse también a David, como figura real representativa del Ss; así, Moisés y David están ligados a las leyes deuteronómicas (Dt 17, 18-20) que rigen el primero sobre el segundo. (Petter, T. D. 2011. p. 170-171). **5.** EL mesianismo, con sus variables, también aparece asociado a la sapiencialidad, y la condición de Mesías no depende de que sea explícitamente usado el término en las versiones arameas, sino desde el hecho que, la etimología de la unción está implícita en otras versiones antiguas. Además, llevar sobre si los pecados de los hombres, es un compromiso del ungido sacerdotal en un Mesías, que no sólo produce maravilla, sino que la produce porque es un ungido que asperja para purificar. **6.** Es evidente, como idea continuativa, la universalidad de los efectos de la acción del Siervo, representado en el brazo de YHWH que se manifiesta. El tema aquí, según las variantes estudiadas es la descendencia, tras la cual se transparenta la teología abrahamítica de la promesa, que es la del Patriarca, pero paralela y unilateralmente es también la de David **7.** Las variantes no se realizan sin tener presente el contexto amplio de Isaías al cual pertenecen. En la amplitud de un canon abierto las distintas versiones tuvieron en cuenta los principales enlaces teológicos que caracteriza su historia, prepararon las bases para una teología mesiánica del NT, pero continuaron su propia construcción con creatividad.

Las conclusiones a partir de la sola Crítica Textual son, por supuesto, parciales; son apenas un pincelazo exegético, pues serían necesarias otras aproximaciones metodológicas. Lo que hemos podido establecer aquí, nos ayuda a confirmar que si el canon era abierto, era posible admitir las visiones de la diferentes comunidades que al asumir los textos, más que lo libros canónicos, se permitieron abrirse a teologías diversas, pero sin perder el rasgo fundamental: un «individuo» que enfrentó el sufrimiento, que recibió la posibilidad de una vindicación y su condición le permitió iluminar los esquemas del imaginario colectivo (canónicos y extracanónicos) que dieron origen a la interpretación salvadora de la muerte y la resurrección (Arias, M. A. 2012. p. 380-383).

BIBLIOGRAFÍA

Arias J., M. A. (2012). Resurrección: apuntes entre cristología y apocalíptica. *Franciscanum*. Revista de las ciencias del espíritu, LIV(158) 369-408. Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529079013

Bibleworks (Versión 9) [sofware]. (2011): 1. Greek New Testament and LXX Database (BGT). Norfolk: BibleWorks, LLC; 2. *Westminster Leningrad Codex (WTT)*. Philadelpha: Westminster Theological Seminary; 3. Targumim (Aramaic Old Testament) (Comprehensive Aramaic Lexicon) (TAR) (n.p.: Hebrew Union College); 4. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., and Bruce K. Waltke, eds., Theological Wordbook of the Old Testament, 2 vols. (Chicago: Moody, 1980). (874.0 קָנָי.); 5. The NET Bible, Commentary. Version 1.0 - 1996-2006 Biblical Studies Press, L.L.C.

Carbone, S. P, & Rizzi, G. (1992). *Le Scritture ai tempi di Gesú*. Bologna: Dehoniane.

Chilton, B. D. (1987) *The Isaiah Targum. The Aramaic Bible.* Wilmington. DE, Glazier.

Decock, P. B. (1981). The Understanding of Isaiah 53: 7-8 in Acts 8: 32-33. *Neotestamentica*, *14*, 111-133. Recuperado de http://reference.sabinet.co.za/webx/access/journal_archive/2548356/143.pdf

Fernández M, N. (1976). Los estudios de la Septuaginta. Visión retrospectiva y problemática más reciente. *Cuadernos de filología clásica*, 11, 413-468. Recuperado de http://digital.csic.es/handle/10261/8848

----------. (2007). Las traducciones en la Antigüedad. *Sefarad,* 67 (2), 263-282. Recuperado de http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2515157

----------. (2011). Septuaginta versus Biblia Hebrea: La Biblia de los cristianos, 1-23. Recuperado de: http://digital.csic.es/bitstream/10261/35743/1/La%20Biblia%20de%20los%20cristianos.pdf

Gordon, R. (1970, Octubre). Isaiah LIII 2. *Vetus Testamentum*, Vol 20., Fasc. 4, pp. 491-492. Extraído el 26 de julio de 2014 desde http://www.jstor.org/stable/pdfplus/1516472.pdf

Hadas-Lebel M., (1989). Rec. a: Gilles Dorival, Marguerite Harl, Olivier Munich, La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris, Editions du Cerf- Editions du Cnrs, 1988, en Revue de l'histoire des religions, tome 206 n°4, pp. 415-418. Recuperado de http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1989_num_206_4_8671

Hawthorne, G. F., (1987). *Word Biblical Commentar.* [CD-ROM]. Dallas, Texas: Word Books, Publisher *Volume 25: Isaiah 34-66*.

Hermison, H. (2004). The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah. En Janowski, B. & Stuhlmacher, P. (Eds.). *The suffering Servant. Isaiah 53 in Jews and Christian Sources* (pp. 16-47) Michigan: Grand Rapids.

Maillet, P. (2010). *The Servant Songs of Deutero-Isaiah in the MT and the LXX: A Comparison of Their Portrayals of God.* Catholic University of America, Washington. Recuperado de http://aladinrc.wrlc.org/handle/1961/9210

Marcus, J. (2004) *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark.* Recuperado de: http://books.google.com.co/books?isbn=0567082660, 9780567082664

Piñero, Antonio. (2011a). El origen de la versión al griego de la Biblia hebrea (I). 408-03. Recuperado de http://www.tendencias21.net

----------. (2011b). Teorías modernas sobre el origen de la traducción de los Setenta (II). 408-04. Recuperado de http://www.tendencias21.net

----------. (2011c). Calidad de la traducción de los Setenta. 408-5. Recuperado de http://www.tendencias21.net

----------. (2011d). Lugares donde se tradujeron los LXX. ¿Qué interés tiene esta versión? 408-6. Recuperado de http://www.tendencias21.net

----------. (2011e) La cuestión de la "helenización" de los Setenta. 408-7. Recuperado de http://www.tendencias21.net

----------. (2011f). Una nueva mentalidad judía –de la Diáspora— enfrentada a la de Jerusalén. 408-14. Recuperado de http://www.tendencias21.net

----------. (2011g). Conclusión de la serie sobre los LXX - el uso cristiano de esta versión y los inicios del reconocimiento judío de su valor. 408-15. Recuperado de http://www.tendencias21.net

Odasso, G. (1995) Isaia. En *Bibbia Piemme*. (pp. 1667-1799). Italia: Casale-Monferrato.

Petter, T. D. (2011) The meaning of substitutionary righteousness in Isa 53:11: a summary of the evidence." *Trinity Journal* 32, no. 2, 165-189. Recuperado de *ATLA Religion Database with ATLASerials*, EBSCO*host*.

Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*. Vatican.va. Recuperado, de http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html

Quezada del Río, J. (2009). Teología de la literatura helenística de los LXX *Revista Iberoamericana de Teología*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. V (9), 105-108. Recuperado de http://www.redalyc.org/pdf/1252/125215902007.pdf

Varo, F. (1990/2). El cuarto canto del Siervo (Is 52,13-53,12). Balance de diez años de investigación (1980-1990). *Scripta Theologica* 22, 517-538. Recuperado de http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/12353/1/ST_XXII-2_07.pdf.

Williams, D. W. (2007). A dialogic reimagining of a servant's suffering: understanding second Isaiah's servant of Yahweh as a polyphonic hero. Murdoch University. Australia. Recuperado de http://researchrepository.murdoch.edu.au/406/