Salmanticensis 62 (2015) 7-24

El texto griego de Isaías

Natalio Fernández Marcos
Centro de Ciencias Humanas y Sociales. CSIC. Madrid

Resumen: Se describen las principales técnicas de traducción empleadas en Isaías-LXX, y se concluye que el traductor fue un sacerdote y escriba judío de Egipto, probablemente del distrito de Leontópolis, el cual completó su obra en torno al 140 a. C. A diferencia de otros libros de LXX en los que se sigue un texto base distinto del masorético, el traductor de Isaías en general es fiel al hebreo masorético pero interpreta los antiguos oráculos como realizados en los acontecimientos contemporáneos que le tocó vivir. Estas características se ilustran de la mano de tres ejemplos concretos.

Palabras clave: Isaías, versión griega, interpretación actualizada, exégesis.

Summary: The main translation techniques used in Isaiah-LXX are described. The conclusion is that the translator was a Jewish priest and scribe of Egypt, coming probably from the district of Leontopolis where he carried out his work *ca.* 140 B. C. Contrary to other Septuagint translators which follow a *Vorlage* different from the Masoretic Text, the translator of Isaiah in general is faithful to the MT but he interprets the Hebrew oracles as fulfilled in the contemporary events of his world. These characteristics are illustrated by means of three concrete examples.

Keywords: Isaiah, Greek version, updated interpretation, exegesis.

Universidad Pontificia de Salamanca

En el prólogo a su traducción latina del libro de Isaías comenta Jerónimo que a este autor hay que llamarlo más que profeta evangelista porque en él se encuentran escondidos todos los misterios de Cristo y de la Iglesia.[1] Pero en tiempo de los traductores no quiso Dios revelar esos misterios a los gentiles para no entregar lo santo a los perros y las margaritas a los puercos. Y continúa diciendo que toda la preocupación del profeta consiste en la vocación de los gentiles y la llegada de Cristo[2]. Y en su comentario al libro de Isaías advierte que la Septuaginta, que él llama edición Vulgata, discrepa mucho del hebreo. Efectivamente Jerónimo es el primero que cae en la cuenta de que se trata de dos lecturas distintas del libro y, en consecuencia, en su comentario seguido aduce ambos textos: primero explica el sentido según el hebreo y después según la Septuaginta[3].

La quinta edición de la Septuaginta Summer School que se celebró en Gotinga (julio de 2014), llevaba por título *Preparing the way of the Lord. Greek Isaiah from Judaism to Christianity*, y estuvo a cargo de la Profesora Alison Salvesen de la Universidad de Oxford. Y, por supuesto, no es la primera vez que se presenta a la Septuaginta como *praeparatio evangelica*[4] en la historia

[1] Ponencia presentada en el simposio organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca en el marco de la cátedra Cardenal Ernesto Ruffini el día 8 de Mayo de 2014.

[2] "Deinde etiam hoc adiciendum, quod non tam propheta dicendus sit quam evangelista… Unde conicio noluisse tunc temporis Septuaginta interpretes fidei suae sacramenta perspicue ethnicis prodere, ne sanctum canibus et margaritas porcis darent, quae, cum hanc editionem legeritis, ab illis animadvertetis abscondita…, tamen omnis ei cura de vocatione gentium et de adventu Christi est", (R. Weber, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem,* Stuttgart, 1975², 1096). A finales del s. V, esta interpretación de Jerónimo era doctrina oficial de la Iglesia, (Agustín, *Ciudad de Dios*, 18,29), donde describe a Isaías como un evangelista más que como un profeta. Ver también: J. F. A. Sawyer, *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge1996, 45. El apócrifo de la *Ascensión de Isaías* 4,19-20, irá más lejos al afirmar que toda la vida de Cristo está escrita en el libro de Isaías: "El resto de las palabras de la visión está escrito en la visión de Babilonia (Is 13,1). El resto de la visión del Señor está escrito en las parábolas, en lo consignado según mis palabras, en el libro de lo que he profetizado públicamente", (F. Corriente Córdoba – L. Vegas Montaner, "Ascensión de Isaías", en: A. Díez Macho – A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, Madrid 2009, 545-618).

[3] *San Jerónimo. Obras Completas. VIa Comentarío a Isaias (Libros I-XII); VIb Comentario a Isaías (Libros XIII-XVIII).* Traducción, introducción y notas de José Anoz, Madrid 2007, VIb, 479.

[4] G. Bertram, "*Praeparatio evangelica* in der Septuaginta", *Vetus Testamentum* 7 (1957) 225-249.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la investigación sobre la Biblia griega. Brian Walton, el editor de la Biblia Políglota de Londres (1653-1657), haciéndose eco del pensamiento de algunos Padres de la Iglesia[5], afirma en el Prólogo que la traducción de la Biblia al griego en tiempos del rey Tolomeo II Filádelfo (285-246), fue la estrella de la mañana (*stella matutina*) que anunció el nacimiento del "sol de justicia" (Mal 3,22), Jesucristo[6]. Y en el prólogo a la King James Bible de 1611 se incluye un párrafo substancial sobre la LXX. Figura esta primera traducción de la Biblia como un instrumento de la Providencia para la instrucción de los gentiles, "preparó el camino a nuestro Salvador entre los gentiles por medio de la enseñanza escrita, lo mismo que Juan Bautista lo preparó entre los judíos por medio de la predicación oral".

Vale la pena, pues, dedicar este ensayo a la lectura helenística del libro de Isaías como puente obligado para transitar hacia su interpretación y recepción en los escritos del Nuevo Testamento.

Mas allá de los primeros sensacionalismos (posibles contactos de Jesús y Juan Bautista con los esenios)[7], los descubrimientos de los escritos de Qumrán y su posterior publicación en la serie *Discoveries of the Judaean Desert*, lo que sí han revolucionado de verdad es la historia del texto bíblico. Y no sólo por los textos griegos descubiertos en las cuevas 4 y 7 de Qumrán, así como en las cuevas vecinas de Naḥal Ḥever y Wadi Murabba'at, sino sobre todo por los textos hebreos que han aparecido. Estos aportan el testimonio de un pluralismo textual hebreo en torno al cambio de era y antes de la estandarización del texto protomasorético. En efecto, en algunos libros como Samuel y Jeremías han aflorado textos hebreos que coinciden con la *Vorlage* o texto base

[5] Juan Crisóstomo llama a la LXX *ostium* (*thyra*) *ad Christum*.

[6] B. Walton, *Praefatio A2*. Juan Crisóstomo en su Sermón 2 al Génesis (Sources Chréniennes 433, 188.1) insiste sobre la recepción de los Setenta en el cristianismo primitivo: "Aunque los libros son de ellos, el tesoro de los libros ahora nos pertenece; si el texto es de ellos, ambos, texto y sentido nos pertenecen", (N. Fernández Marcos, "Is There an Antiochene Reading of the Septuagint?", en: M. N. van der Meer /P. van Keulen / W. van Peursen / B. Ter Haar Romeny (eds.), *Isaiah in Context. Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Vetus Testamentum. Supplement Series 138), Leiden-Boston 2010, 247-260, p. 259).

[7] Llama la atención que los escritos de Qumrán y los del Nuevo Testamento, a pesar de ser casi contemporáneos, se ignoran mutuamente. Tengamos en cuenta que se trata de escritos teológicos, no históricos.

Universidad Pontificia de Salamanca

de Septuaginta en contra del texto masorético. Baste señalar los casos de 4QSam[a,c] y 4QJer[b,d]. Estos fenómenos han contribuido no poco a revalorizar el texto de la LXX como testimonio de una *Hebraica veritas*, hoy perdida, y que sólo se ha conservado fragmentariamente en algunos manuscritos de Qumrán.

En cambio y como prueba de que no se puede hablar de la Septuaginta en su conjunto sino que cada libro tiene su propia historia (*habent sua fata libelli*), en el caso de Isaías nos encontramos con una situación completamente distinta. Conservamos un manuscrito completo del libro entre los documentos de Qumrán, 1QIsa[a] y 1QIsa[b], que contiene principalmente la segunda parte del libro y coincide en general con el texto masorético, además de otros fragmentos hebreos en la cueva 4. Pero a diferencia de Samuel y Jeremías, aquí no se da un acuerdo estable entre los textos de Qumrán y la *Vorlage* de Septuaginta a nivel textual en contra del texto masorético. Algunas coincidencias esporádicas a nivel de palabra se deben más bien a que ambos autores (el escriba de Qumrán y el traductor de LXX) comparten y practican las mismas técnicas hermenéuticas en los distintos pasajes. Pero no hay pruebas de que Qumrán y LXX tuvieran como base un mismo texto hebreo.

Todos los estudiosos del texto griego de Isaías tanto de la etapa prequmránica (Ottley, Fischer, Ziegler, Seeligmann) como postqumránica (Van der Kooij, Joosten, Van der Meer), han llegado a la conclusión de que la *Vorlage* utilizada por el traductor fue un texto que coincidía en gran medida con nuestro texto hebreo masorético[8], el *textus receptus*.

Por lo tanto las grandes diferencias existentes entre los dos textos, el hebreo y el griego, hay que atribuirlas a la iniciativa del traductor y a su aproximación creativa al texto base. En pocos

[8] "…dass die Vorlage der LXX ein weithin mit MT übereinstimmender Text gewesen ist", (A. van der Kooij, *Die Alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (Orbis Biblicus et Orientalis 35), Friburgo-Gotinga 1981, 29) "Such differences, which could be multiplied, tend to show that there is no direct connection between Qumran and the Septuagint translators… Qumran and the Septuagint are independent witnesses to the knowledge and practice of Hebrew during the Hellenistic period", (J. Joosten, "The Knowledge and Practice of Hebrew in the Hellenistic Period. Qumran and the Septuagint", en: J. Joosten, *Collected Studies on the Septuagint,* Tubinga 2012, 37-52, p. 52).

Universidad Pontificia de Salamanca

libros aparece tan claro como en Isaías que la traducción griega es a la vez la *primera interpretación* del libro. Y se trata, no lo olvidemos, de la primera interpretación de un texto consonántico, que podría asimilarse, al menos como metáfora, a la ejecución de una partitura musical. La difícil y a veces impenetrable textura del Isaías hebreo se presta a lecturas o vocalizaciones diferentes. Es verdad que había una tradición de lectura, pero el traductor en busca de sentido sigue a veces una exégesis distinta que ya apunta a las interpretaciones midrásicas de los rabinos.

También se aprecia un influjo del arameo como lengua hablada del traductor y la tendencia a utilizar un buen griego κοινή, La mayoría de las diferencias se producen no solo al nivel de las palabras y el léxico sino, sobre todo, al nivel del discurso. Muchos párrafos en su conjunto tienen en LXX una estructura diferente de la del texto masorético. La técnica de traducción puede considerarse no pegada al texto origen sino una versión libre que parafrasea, interpreta y actualiza el contenido de los oráculos o visiones[9].

El traductor, en opinión de Arie van der Kooij que lo argumenta con buenas razones, sería un judío culto de Leontópolis, no Alejandría, partidario de los Oniadas, sacerdote y escriba, muy influido por el círculo sacerdotal de Jerusalén. Is-LXX contiene pasajes como 10,24 ("pues yo traigo sobre ti un castigo para ver el camino de Egipto"); 11,16 ("y habrá un paso para mi pueblo que se ha quedado en Egipto") y 19,18-24, que reflejan un profundo interés por un grupo judío de Egipto.

Ahora bien, por datos externos a la Biblia, en concreto de Josefo (*Guerra* 7, 420-432 y *Ant.* 13,66-68) sabemos que Onías IV, hijo homónimo del sumo sacerdote en Jerusalén, huyó a Egipto en la persecución de Antioco IV Epifanés y construyó, con el permiso de Ptolomeo VI Filometor y Cleopatra su hermana y esposa, un

[9] Si Wevers afirma del Génesis griego que es la primera interpretación del hebreo, con cuánta mayor razón se puede decir del Isaías griego: "The Greek Genesis is the earliest commentary extant for any biblical book, and as such repays close attention, both for an understanding of how the Jews in the third century BCE understood their Bible as well as a humanistic document in its own right" (John W. Wevers, "The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version", en: M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of Its Interpretation. I/1 Antiquity*, Gotinga 1996, 84-107, p. 107).

Universidad Pontificia de Salamanca

templo en el nomo o distrito de Heliópolis, el templo de Leontópolis similar al de Jerusalén,.. La construcción de este templo fuera de Jerusalén en contra de la prohibición del Deuteronomio[10], se legitimaba sobre la base de Is 19,18-19[11]. En este pasaje se habla de cinco villas judías de Egipto, y una de ellas se llama "Villa de la destrucción" en la mayoría de los manuscritos del texto masorético[12]. Ahora bien el traductor de Isaías vierte y translitera este pasaje como πόλις-ασεδεκ, es decir, "ciudad de la justicia", colocando a esta ciudad de Egipto en el mismo plano que Sion, llamada también "ciudad de la justicia" en Is 1,26 tanto en el texto masorético como en la LXX: πόλις δικαιοσύνης μητρόπολις πιστὴ Σιων.

Pues bien, es probable que el traductor perteneciera a este grupo particular de judíos, y en consecuencia que el libro de Isaías fuera traducido en el nomo de Heliópolis[13].

Los conocimientos de hebreo del traductor han tenido que ser buenos y también poseía un buen dominio del griego de la κοινή[14]. Y en cuanto a la fecha de la traducción hay que situarla entre el 146 a. C., año de la derrota de Cartago que queda reflejada en la traducción (ver Is 23), y el Prólogo de Ben Sira (ca. 116 a. C.) que ya cita las Profecías como traducidas. Así que en torno al año 140 a. C. sería la fecha más razonable para situar la traducción del libro. El traductor no pudo conocer el texto de 1QIs^{a} porque es contemporáneo suyo y procede de una geografía diferente. Los acuerdos entre LXX y el texto de Qumrán frente al texto masorético son relativamente pequeños y parecen ser el resultado de un método de trabajo y una interpretación comunes. Los dos textos

[10] Dt 12,5 que proclama tanto en hebreo como en griego la unicidad del santuario en torno al templo de Jerusalén: εἰς τὸν τόπον ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐν μιᾷ τῶν φυλῶν ὑμῶν.

[11] "Aquel día habrá cinco ciudades en el país de Egipto que hablarán la lengua de Canaán y jurarán por Yahveh Sebaot; `ciudad de la destrucción´ se le llamará a una de ellas. Aquel día tendrá Yahveh un altar en medio de la tierra de Egipto, y una *massebah* junto a la frontera tendrá Yahveh".

[12] O "ciudad del sol" como interpretan Símaco y algunos Padres.

[13] J. Cook - A. van der Kooij, *Law, Prophets, and Wisdom. On the Provenance of Translators and their Books in the Septuagint Version*, Lovaina 2012, 78-85.

[14] Del autor hebreo ya dice Jerónimo en el prólogo a su traducción latina: "Ac primum de Isaia sciendum quod in sermone suo disertus sit, quippe ut vir nobilis et urbanae elegantiae nec habens quicquam in eloquio rusticitatis admixtum".

Universidad Pontificia de Salamanca

hebreos de Isaías conservados en Qumrán (1QIs[a] y 1QIs[b]) y el texto griego de LXX ponen de manifiesto el pluralismo textual bíblico en el período helenístico[15].

Las diferencias con el hebreo que hace unas décadas tendían a interpretarse como errores de lectura del traductor por escaso conocimiento de la lengua, hoy se atribuyen más bien a sus técnicas exegéticas enraizadas en la hermenéutica rabínica. En otras palabras, el traductor era capaz de traducir literalmente el hebreo, y en ocasiones hace gala de ello, pero prefirió a sabiendas buscar otra interpretación más coherente con el sentido de todo el párrafo o con el contexto de todo el libro. A imagen del Targum su traducción se caracteriza por una mezcla de traducción literal de un texto hebreo muy cercano, aunque no idéntico, con el texto masorético, y traducciones libres y parafrásticas sobre todo en la primera parte del libro (capítulos 1-39). Con este procedimiento el traductor ha creado una obra literaria nueva que tiene coherencia en sí misma y que se puede leer con independencia del hebreo. Esta nueva lectura emerge a todos los niveles, pero sobre todo se visualiza en las actualizaciones geográficas e históricas, teológicas y culturales.

En el nivel teológico los temas de mayor interés para el traductor son los siguientes. A diferencia del texto masorético, Is-LXX muestra una enorme preocupación por la ley. Se insiste en que la ley ha sido dada "para ayuda" (νόμον γὰρ εἰς βοήθειαν ἔδωκεν, Is 8,20) y para "salvación" (σωτηρία, 33,6). Los preceptos de la ley se convertirán en "luz sobre la tierra" (διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς, 26,9). La ley trata sobre todo de la justicia (δικαιοσύνη) y en 33,6 se menciona la sabiduría, conocimiento y piedad para con el Señor como los "tesoros" de la justicia, es decir, de la ley. Nada semejante se lee en el texto hebreo de estos pasajes. En cambio, este concepto de la ley se corresponde con el que encontramos en otras fuentes contemporáneas como la *Carta de Aristeas* 168[16] o el

[15] Van der Kooij, *Die Alten Textzeugen*, 60-74; Id., *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah 23 as Version and Vision,* Leiden-Boston-Colonia 1998, 186-189.

[16] "Así, pues, por lo que respecta a los preceptos te he hecho ver… que todo está regulado con vistas a la justicia y que no hay nada fijado al azar por la Escritura o en forma de mitos, sino encaminado a que en toda nuestra vida y acciones practiquemos la justicia con todos los hombres acordándonos del Dios soberano", (N. Fernández Marcos, "La Carta de Aristeas", en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid 1983, 11-63).

Universidad Pontificia de Salamanca

fragmento 4 de Aristóbulo: "la orientación de nuestra ley… está toda ella dirigida a la piedad, justicia, continencia y los restantes bienes conformes a la verdad".[17]

El mesías esperado en la profecía de 9,6 ("Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado…") en LXX no se refiere a un rey sino al gran mensajero de la paz[18]. Jerusalén y Sion desempeñan en el libro de Isaías un papel preponderante. En Is-LXX se la denomina μητρόπολις (1,26, "ciudad principal"), "ciudad segura" (8,15) y poderosa (27,3). Y después de ser maltratada y expoliada por los enemigos volverá a ser una ciudad de paz, un lugar en el que se vive confiado con reposo, prosperidad y riqueza (καὶ κατοικήσει ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐν πόλει εἰρήνης καὶ ἐνοικήσει πεποιθὼς καὶ ἀναπαύσονται μετὰ πλούτου 32,18).

En el periodo helenístico era frecuente en los círculos ilustrados de escribas y sacerdotes la interpretación de los libros proféticos en clave de profecías de cumplimiento y de esperanza. No sólo buscaban descubrir a qué personajes del pasado podía referirse el texto sino también con qué acontecimientos contemporáneos o del inmediato futuro podía estar ligado. Este esfuerzo de interpretación se percibe claramente en Is-LXX. De sus oráculos y visiones se desprende un sentido plausible que apunta a las vivencias históricas del presente (8,11-16[19]; 10,5-11[20]; 22,15-25; 23, 1-14)[21]. El traductor se sintió también exegeta del texto que producía; se comportó como un escriba creador que con frecuencia redactaba con independencia del texto hebreo. Es más, en ocasiones el sentido de la traducción es abiertamente contrario al del original[22]. Sin embargo el traductor es fiel a la verdad del

[17] Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XIII, 12, 8.

[18] "Here we see the Messiah being proclaimed as announcer and bringer of peace!" (I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, Tubinga 2004, 291).

[19] Por ejemplo, en 8,14: "Y si confías en él, será para ti santuario, y no toparéis con él como piedra de tropiezo ni como roca que te hace caer". Sentido contrario al del texto masorético.

[20] Por ejemplo, en 10,8-9: "Y si le dicen: Tú solo eres el que manda, responderá: ¿No tomé el país de encima de Babilonia y Khalanné cuya torre se edificó? Y tomé Arabia y Damasco y Samaria". Sentido muy distinto del texto masorético. Actualización de las tierras conquistadas por los asirios.

[21] A. van der Kooij y F. Wilk, en: M. Karrer y W. Kraus (eds.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare. II Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2491-2492.

[22] Por ejemplo, en Is 8,14 donde la introducción de la negación cambia el sentido del verso: "y *no* toparéis con él como piedra de tropiezo ni como roca que te hace caer".

Universidad Pontificia de Salamanca

libro en su conjunto y al introducir al comienzo del verso 8,14 "si confías en él", lo vincula con un tema recurrente del libro. Este procedimiento no disminuye el peso del texto y su fidelidad al mismo sino que más bien realza la autoridad de la antigua profecía. El traductor se siente marcado por el influjo del entorno cultural helenístico, y en repetidas ocasiones refleja su historia contemporánea.

Seeligmann tituló el último capítulo de su monografía sobre la versión de Isaías "The Translation as a Document of Jewish-Alexandrian Theology". Ya proceda el traductor de los círculos de Leontópolis o de la comunidad judía de Alejandría, el hecho es que insiste con un lenguaje nuevo en el monoteísmo y en la crítica de la idolatría como puede comprobarse en el capítulo 45,18-19: ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι… ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι κύριος λαλῶν δικαιοσύνην καὶ ἀναγγέλλων ἀλήθειαν. Y en 45,22: ἐγώ εἰμι ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος. Dios se embarca en una diatriba (*rib*) con su pueblo para convencerles de que no existe otro Dios fuera de él y criticar la idolatría del entorno. Los nombres divinos preferidos por el traductor son κύριος, κύριος σαβαωθ, δεσπότης, ἅγιος, ὕψιστος con enorme resonancia en el ámbito de las religiones helenísticas circundantes[23]. Por el contrario todas las divinidades paganas son reducidas a la condición de εἴδωλον, que en la tradición griega es sinónimo de mentira, ψεῦδος, y sombra, σκιά, abominación con el sentido de desprecio, βδέλυγμα, y sobre todo "fabricación de manos humanas" χειροποίητον. Se produce también una actualización en la lista de divinidades extranjeras. Por ejemplo, en el capítulo 46,1, la caída de los dioses de Babilonia: "Postrado está Bel, abatido Nebo", se sustituye Nebo, hijo de Marduk, dios de Borsippa, por Dagón, dios de la cosecha de los filisteos (1 Reyes 5,2-5): ἔπεσε Βηλ συνετρίβη Δαγων.

En la crítica a la idolatría de Is 65,11 se percibe una transposición cultural al entorno helenístico de Egipto. En hebreo se habla de los israelitas que han abandonado a Yahveh, que han olvidado su santa montaña y que han preparado una mesa para Gad y han llenado la cratera para Meni. Se trata probablemente de antiguas divinidades semitas del hado (sirias o nabateas), tal

[23] N. Fernández Marcos, "El nuevo lenguaje religioso del judaísmo helenístico", en: C. Bernabé (ed.) *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia* , Estella 2013, 109-122, y I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version,* 261 y 268.

Universidad Pontificia de Salamanca

vez personificaciones del destino bueno y malo, denunciadas por el profeta. Pues bien, el traductor griego se acuerda del culto a dos divinidades helenísticas adoradas en Alejandría como árbitros del destino: (Αγαθός) Δαίμων y Τύχη, la Fortuna, y traduce el verso de la siguiente forma: ἑτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν καὶ πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα ("preparando una mesa para el Daimon y llenando una mezcla para Fortuna"). Y en la diatriba contra el tirano que cae hasta lo profundo del Hades, resuenan alusiones a rasgos de la religiosidad helenística contemporánea (Is 14,12): πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρωὶ ἀνατέλλων ("¡Cómo cayó del cielo la estrella de la mañana que sale con la aurora!"). En Alejandría se conocía que en las festividades en honor de Alejandro, la πομπή o procesión del Ἑωσφόρος encabezaba el desfile. Si no era adorado directamente como dios poseía un significado muy vivo en la atmósfera religiosa de la ciudad[24].

En esta misma línea Van der Meer considera que la controvertida traducción de Is 7,14: "Mira, la virgen concebirá en el vientre y parirá un hijo y lo llamarás con el nombre de Emmanouel", ha de entenderse sobre el trasfondo de los cultos mistéricos. Se hace eco de la proclamación del nacimiento de Aión en el solsticio de invierno: ἡ παρθένος ἡ εν γαστρί ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα ὑιόν[25]. Y afirma que el traductor "envisages a typological correspondence between the events of the Assyrian period and his own times in which the new Syrian rulers, Antiochus IV Epiphanes and his successors, form the background against the hope for a new future is set"[26].

Parece claro, pues, que en el caso de Isaías frente al dilema de *Vorlage* distinta o interpretación del traductor, la balanza se inclina decididamente del lado de la interpretación como ocurre con el traductor de Job o de Proverbios. En Isaías contamos con dos rollos del texto hebreo, uno de ellos completo, entre los documentos de Qumrán, y aún así las principales diferencias entre Septuaginta y el texto masorético no se encuentran apoyadas por esos rollos antiguos. Las divergencias se deben a la libertad

[24] I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version,* 264-265.

[25] Transmitido por Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 5.8.45.

[26] M. N. van der Meer, "Visions from Menphis and Leontopolis: The Phenomenon of the Vision Reports in the Greek Isaiah in the Light of Contemporary Accounts from Hellenistic Egypt", en: M. N. van der Meer - P. van Keulen - W. van Peursen - B. Ter Haar Romeny (eds.), *Isaiah in Context*, 291 y 314.

Universidad Pontificia de Salamanca

y osadía del traductor, a su compromiso con una traducción libre y actualizadora, influida por el trasfondo de su propia experiencia vital y los acontecimientos históricos que le rodean. De ahí el escaso valor de LXX para la restauración del texto masorético de Isaías. En cambio, más que en ningún otro libro de Septuaginta cobra relevancia el hecho de ser la *primera interpretación* de un texto hebreo difícil, oscuro y a veces indescifrable.

A continuación comprobaremos la hermenéutica y los mecanismos empleados por el traductor del libro de la mano de tres ejemplos paradigmáticos: a) la descripción de los *adornos* de las mujeres aristocráticas de Jerusalén en 3,18-23, b) la descripción de la *fauna* en el juicio contra Edom, 34,11-17, y c) la nueva interpretación histórica de la *visión de Tiro* en el capítulo 23. No son oráculos o visiones de especial contenido teológico. Simplemente se refieren a tres aspectos de la sociedad helenístico-romana en la que vive el traductor y de los que se convierte en un testigo privilegiado: el lujo de las damas alejandrinas, la fauna en un escenario desolador de castigo, y la interpretación de acontecimientos clave de la historia contemporánea.

a) *Los vestidos de gala y las joyas de las mujeres aristócratas de Jerusalén*: Is 3,18-23 en hebreo[27].

18 Aquel día quitará Adonay el ornato de las ajorcas de los pies, las diademas y las lunetas,

19 los pendientes y las pulseras y los mantos,

20 las cofias y las cadenillas tobilleras, las bandas, los frascos de perfumes y los amuletos,

21 las sortijas y los anillos de nariz,

22 los vestidos preciosos, las manteletas, los chales y las bolsas,

23 los espejos, las camisas de lino, los turbantes y los mantones.

[27] Sigo en general la traducción de Cantera, la más literal de las traducciones modernas al español, F. Cantera-M. Iglesias, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los originales hebreo, arameo y griego*, Madrid, [3]2009.

Universidad Pontificia de Salamanca

El traductor griego vierte el hebreo de la siguiente manera[28]:

18 En aquel día el Señor arrebatará *la gala de sus vestidos y sus adornos* (τὴν δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ αὐτῶν καὶ τοὺς κόσμους αὐτῶν), *y las trenzas* (ἐμπλόκια), *las redecillas* (κοσύμβους) *y los collares* (μηνίσκους),

19 *los colgantes y las joyas de sus rostros*,

20 *el tocado cosmético de gala, y las pulseras, y los brazaletes y las trenzas, y las ajorcas del brazo derecho* (περιδέξια), *los anillos y los pendientes*,

21 *los vestidos rematados de púrpura y los bordados con púrpura* (τὰ περιπόρφυρα καὶ τὰ μεσοπόρφυρα),

22 *los mantos y los vestidos transparentes de Esparta* (τὰ διαφανῆ λακωνικά),

23 *y los de lino, de zafiro*[29] *y de escarlata, y los de lino bordados con oro y zafiro, y los chales de verano que caen plegándose* (θέριστρα κατάκλιτα).

A la vista de las enormes diferencias entre ambos textos, apenas se puede hablar de una traducción. Nos encontramos ante una transposición cultural del ajuar y joyas de las mujeres aristocráticas de Jerusalén a los adornos y vestidos de las mujeres ricas de Alejandría en el período helenístico. El texto ha sido estudiado con detalle primero por Ziegler[30] y más tarde por van der Kooij[31]. Ambos apuntan a los papiros como principal fuente de información para el ajuar de las mujeres ricas de Alejandría, ajuar que figura en los contratos matrimoniales y en la descripción de la lista de bienes de la dote (φερνή). Se invita al lector a presenciar una especie de pasarela de la moda helenístico-romana. Aunque suenen ecos de algunos pasajes bíblicos de LXX como Ex 35,22

[28] Doy mi traducción que aparecerá en el volumen IV de la Biblia griega en español: *Libros Proféticos*, Salamanca 2015. En cursiva se señalan las discrepancias con el texto hebreo. Se trata de un texto distinto que tiene valor literario por sí mismo y no solo en cuanto traducción.

[29] Griego ὑάκινθος, piedra preciosa de color azul, tal vez aguamarina, pero también nombre de un color azul, de un material o tejido azul.

[30] J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (Alttestamentliche Abhandlungen 12/3), Münster 1934, 203-211.

[31] A. van der Kooij, "Schwerpunkte der Septuaginta-Lexikographie", en: S. Kreuzer / J. P. Lesch (eds), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Band 2*, Stuttgart 2004, 119-132, en especial 127-130.

Universidad Pontificia de Salamanca

(joyas ofrecidas al santuario), Ez 16,10-13 (cuando Yahveh viste y engalana a Israel) o Jdt 10,4 (cuando Judit se embellece para seducir a Olofernes), que aluden a los vestidos de gala y adornos de la mujer israelita, es otra la fuente de inspiración del traductor. El vocabulario de las joyas y vestidos de los papiros nos ayuda a comprender este pasaje en griego[32]. Se trata de un inventario que en la Septuaginta se divide en dos partes: lista de joyas y adornos por un lado (vv. 18-20), y lista de vestidos de lujo por otro (vv. 21-23).

El traductor ha interpretado el texto de Isaías como una serie de objetos que pertenecen a la dote de la mujer, porque precisamente con este nombre que figura en el v. 18: ἱματισμὸς καὶ κόσμος, se describe en los papiros más antiguos la lista de la dote que la mujer ha de llevar al matrimonio[33]. Para la comprensión de este pasaje de poco sirve el recurso al texto masorético o al texto de 1QIs^{a}. El traductor ha recurrido a los papiros griegos en busca de inspiración y se encontró con inventarios de los objetos que las mujeres ricas de la aristocracia llevaban como dote al matrimonio en el período helenístico-romano.

b) *La descripción de la fauna en el juicio contra Edom*: Is 34,11-17 en hebreo.

11 Se adueñarán de ella pelícanos y alcaravanes, lechuzas y cuervos morarán en ella, y extenderá sobre ella Yahveh la cuerda de la nada (*tohu*) y la plomada del vacío (*bohu*).

12 *Y lo llamarán Allí no hay reino*, y todos sus príncipes serán nada[34].

13 En sus palacios crecerán espinos; cardos y abrojos en sus alcázares; será mansión de chacales, coto de avestruces.

14 Allí se darán cita chacales y hienas, *demonios peludos* [35] se llamarán unos a otros; también allí Lilit descansará y hallará para sí lugar de reposo.

[32] S. Russo, *I gioielli nei papyri di età Greco-romana*, Florencia 1999.

[33] Van der Kooij, "Schwerpunkte", 129.

[34] Me aparto de Cantera que en este verso oscuro traduce: "*los machos cabríos morarán en ella y no existirán* más sus nobles", sin que se sepa de qué texto hebreo o versión antigua lo ha tomado.

[35] Cantera traduce "sátiros", pero esta palabra procede de la mitología clásica y prefiero la versión de "demonio peludo" en forma de chivo o macho cabrío.

Universidad Pontificia de Salamanca

15 Allí anidará la serpiente, pondrá, empollará e incubará *a su sombra*[36]; allí también se juntarán los milanos, los unos a los otros.

16 Inquirid en el Libro de Yahveh y leed: ninguno de ellos faltará, ninguno echará de menos al otro, pues la boca de Yahveh (*hu'*) lo ha ordenado y su aliento los ha congregado.

17 Él mismo ha echado la suerte para ellos, y su mano les ha repartido el país a cordel, para siempre lo poseerán, de generación en generación morarán en él.

El traductor griego interpreta el texto hebreo de la siguiente manera:

11 *Y morarán en ella pájaros y erizos* (ἐχῖνοι), *e ibis* (ἴβεις) y cuervos, *y se lanzará sobre ella una cuerda de medir tierra desierta y habitarán en ella onocentauros* (ὀνοκένταυροι).

12 No tendrá sus gobernantes; *pues sus reyes y sus gobernantes y sus magnates* (μεγιστᾶνες) *serán destruidos*.

13 *Y en sus ciudades y en sus fortificaciones brotarán árboles espinosos*, y se convertirá en mansión *de sirenas* (σειρήνων) *y habitáculo de gorriones* (στρουθῶν).

14 Y se encontrarán *demonios* (δαιμόνια) *con onocentauros y se gritarán unos a otros*; allí descansarán *onocentauros*, *pues encontraron reposo para ellos*.

15 Allí *anidó el erizo y la tierra preservó sus crías en seguro*; allí se encontraron *ciervas y se vieron la cara unas a otras;*

16 *pasaron en número, y ninguna de ellas se perdió, no se buscaron una a otra*; porque el Señor se lo ordenó y su espíritu las congregó.

17 Y él echará suertes sobre ellas[37], y su mano les ha repartido *para que pazcan*; *heredaréis la tierra para siempre*, descansarán en ella de generación en generación.

En esta versión se producen varias transferencias que afectan sobre todo al campo de la fauna y de la mitología. En el v. 11,

[36] Cantera vierte "sus huevos", siguiendo probablemente la conjetura de Kittel.

[37] Traduzco con algunos manuscritos griegos, aunque el editor prefiere imprimir "sobre ellos".

Universidad Pontificia de Salamanca

en lugar de pelícanos, alcaravanes y lechuzas, el griego traduce pájaros en general (ὄρνεα), erizos, ibis y onocentauros. El ibis es un ave egipcia, de la que existen dos especies, la blanca y la negra, mencionadas ya por Heródoto y Aristóteles como propias de la fauna egipcia. Es por tanto un rasgo inconfundible para situar en Egipto el origen de la traducción griega. Lilit (v. 14) en la mitología mesopotámica es una especie de genio o demonio con cabeza y cuerpo de mujer, pero con alas y extremidades inferiores de pájaro. Es un *hapax legomenon* en la Biblia hebrea. El traductor opta por una traducción de perplejidad y vuelve a repetir la palabra ὀνοκένταυρος (vv. 11 y 14). Esta palabra es también *hapax* en griego. No sabemos a ciencia cierta lo que el traductor ha querido decir con esta palabra "asno-centauro", ¿una especie de demonio que se aparece en lugares salvajes? Pero lo cierto es que nos traslada al campo de la mitología griega, lo mismo que cuando utiliza la palabra "sirenas" en lugar de chacales en el v. 13.

Los centauros en la mitología griega son seres monstruosos mitad hombre, mitad caballo, que viven en los bosques, se nutren de carne cruda y tienen costumbres brutales. Las sirenas (σειρήνες), son genios marinos, mitad mujer, mitad ave, mencionadas por primera vez en la Odisea y unidas a la imagen de Ulises atado al mástil de la nave y con los oídos tapados con el fin de no ser seducido por sus cantos y melodías[38]. Todavía llama la atención en el v. 13 la traducción "habitáculo de gorriones" cuando se está hablando de la desolación de la ciudad. En efecto, en el hebreo se lee "coto o pastizal de avestruces" (*bᵉnot yaʿanah*). Es muy probable que el traductor esté empleando la palabra στρουθός que significa el gorrión corriente con la acepción de pájaro mítico que se encontraba en el lago Estínfalo según una inscripción griega[39]. Tanto Áquila como Símaco se apresuran a corregir la LXX y traducen por στρουθοκάμηλοι, es decir, "avestruces", que de otra manera se decían también "gorriones grandes" (στρουθοί αἱ μεγάλαι)[40]. Y paso por alto otras alteraciones de la fauna como las del v. 15 que lee "erizos" de nuevo en vez de "serpientes", y "ciervas" en vez de "milanos o gavilanes".

[38] *Odisea,* XII, 1-200; véase: P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona-Buenos Aires, 1981.

[39] H. G. Lidell and R. Scott, A *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996. El sexto trabajo de Heracles consistía en ahuyentar a los pájaros (στρουθοί) del lago Estínfalo.

[40] Lidell / Scott*, A Greek-English Lexicon*.

Universidad Pontificia de Salamanca

c) *La historia actualizada. La visión de Tiro*: Is 23 en hebreo.

[1] ¡Ululad, naves de Tarsis, pues está destruido, *sin casas*[41]!
De vuelta del país de Kittim les ha sido revelado.
[2] ¡Gemid, habitantes de la costa, mercaderes de Sidón,
que recorren el mar como viajantes,
[3] y las caudalosas aguas! El grano de Sihor, la cosecha del Nilo
eran su ganancia, y se convirtió en emporio de las naciones.
[4] Avergüénzate, Sidón, pues ha hablado el mar, oh baluarte
del mar, para decir: "No he estado de parto, ni parido, ni criado
muchachos, ni educado doncellas".
[5] En cuanto llegue la noticia a Egipto, se estremecerán por la
nueva de Tiro.
[6] ¡Pasad a Tarsis, ululad, habitantes de la costa!
[7] ¿Es esta vuestra jubilosa ciudad, cuya antigüedad remonta
a los tiempos de antaño y cuyos pies lleváronla lejos para colonizar?
[8] ¿Quién ha decretado esto contra Tiro, la que distribuía coronas, cuyos mercaderes eran príncipes, y sus negociantes, honorables de la tierra?
[9] Yahveh S^{e}baot lo ha decidido para zaherir el orgullo de toda
una magnificencia, para menospreciar a todos los honorables de
la tierra.
[10] Cultiva tu tierra como el Nilo, hija de Tarsis, ya no hay arsenal.
...
[14] ¡Ululad, naves de Tarsis, pues destruido está vuestro baluarte!

El traductor griego interpreta la visión de Tiro de la siguiente forma:

[1] ¡Ululad, naves de *Cartago* (Καρχηδόνος), porque fue destruida *y ya no viene gente* de tierra de Kitieos; *ha sido llevada cautiva*!
[2] *¿A quiénes se asemejaron los habitantes de la isla, mercaderes de Fenicia* (μεταβόλοι Φοινίκης) *que cruzan el mar,*

[41] Cantera traduce "vuestro baluarte".

Universidad Pontificia de Salamanca

3 con mucha agua, *linaje de mercaderes? Los mercaderes de las naciones son como cuando se recoge la cosecha*.

4 ¡Avergüénzate, Sidón!, dijo el mar; *y la potencia del mar dijo*: "No tuve dolores de parto, ni parí, ni eduqué a jóvenes, ni ensalcé a vírgenes".

5 Pero cuando llegue la noticia a Egipto, una angustia por Tiro los acongojará.

6 ¡Marchad hacia *Cartago* (Καρχηδόνα), ululad, los que habitáis en esta isla!

7 *¿No era esta vuestra arrogancia* (ὕβρις) *desde el principio, antes de que fuera entregada?*

8 ¿Quién planeó estas cosas contra Tiro? *¿Acaso es inferior o no tiene fuerza?* ¡Sus comerciantes (οἱ ἔμποροι αὐτῆς) *son famosos* (ἔνδοξοι)*, dominan sobre la tierra!*

9 El Señor Sabaot planeó acabar con la arrogancia (ὕβριν) *de los famosos y deshonrar todo lo que hay de esplendor* (πᾶν ἔνδοξον) sobre la tierra.

10 *Cultiva tu tierra* (ἐργάζου τὴν γῆν σου) *porque ya no vienen naves de Cartago*.

...

14 ¡Ululad, naves de *Cartago*, porque vuestra fortaleza ha perecido!

En la LXX, Is 23,1-14 se interpreta como una profecía de la destrucción de Cartago en el año 146 a. C. La lectura del oráculo, a la luz de los acontecimientos contemporáneos no puede ser más explícita. En griego se transforma en una elegía a la caída de Cartago como potencia marítima del Mediterráneo.

No tiene sentido dedicarnos a analizar palabra por palabra la diferencias entre el texto hebreo y griego. La Septuaginta por mucho que se aparte del texto masorético tiene una coherencia en sí misma, ha creado una nueva versión del oráculo de Tiro al servicio de una interpretación actualizada del mismo. El traductor es un escriba culto comparable al traductor del Targum de Isaías o al mismo Jerónimo responsable de la traducción latina cuatro siglos más tarde. La principal diferencia en cuanto al contenido consiste en la presencia en la versión griega de la ciudad de Cartago, y una aproximación contextual al original que le

Universidad Pontificia de Salamanca

permite producir un nuevo texto cargado de sentido. El oráculo hebreo se centra en la destrucción de Tiro. La visión griega se refiere a la destrucción de Cartago, contemporánea del traductor, y las graves consecuencias que esta tiene para Tiro. En lugar de ser una potencia marítima gracias a las naves y los mercaderes de Cartago, Tiro tendrá que dedicarse por el momento a cultivar la tierra (v. 10). En el griego lo mismo que en el hebreo (νῆσος, ʾ**א**), isla, se aplica también a la costa de Fenicia y otras costas de la cuenca mediterránea.

Este tipo de traducción se lleva a cabo con el recurso a la interpretación de cumplimiento del oráculo hebreo que tiene como resultado una reaplicación de la antigua profecía. Y era competencia de escribas y sabios como Daniel o el maestro de justicia en Qumrán dentro del judaísmo, pero tiene paralelos también en Egipto y Mesopotamia. Signos de los tiempos en que vive el traductor son interpretados a la luz de profecías ancestrales[42]. Además de la destrucción de Cartago por los romanos en el 146 a. C., la invasión de Babilonia por los partos en el 140 a. C. se entiende presumiblemente como un signo de la caída del imperio seléucida. Tiro, como ciudad de este imperio, está implicada de una u otra forma en la helenización de la ciudad de Jerusalén y de su templo. La traducción griega transmite la impresión de que los romanos en occidente y los partos en oriente fueron considerados como agentes en el drama escatológico que iba a destruir las dos potencias mundiales del momento, Tiro, el poder marítimo, y Babilonia, la potencia terrestre[43].

Naturalmente que, medido con el rasero de los modernos criterios filológicos de traducción, no se puede hablar de una versión fiel al original. Sin embargo como profecía actualizada expresa fielmente el sentido del texto base en cuanto interpretado por el traductor en el contexto histórico que le tocó vivir. De ahí que, junto a otros méritos, uno de los principales valores de la Septuaginta consiste en ser la *primera interpretación conocida de la Biblia hebrea* y el primer paso en la historia de su recepción.

[42] Van der Kooij, *The Oracle of Tyre*, 186-187.
[43] Van der Kooij, *The Oracle of Tyre*, 109.

Universidad Pontificia de Salamanca