

David DAVAGE, *How Isaiah Became an Author. Prophecy, Authority, and Attribution*, Minneapolis (MN) 2022, 368 pp., ISBN 978-1-5064-8106-7.

David Davage (antes Willgren) es Profesor Asociado de Antiguo Testamento en *ALT School of Theology* de la Universidad de Lund (Suecia). Como lo ha hecho ya en trabajos anteriores, como *The Formation of the “Book” of Psalms reconsidering the transmission and canonization of Psalms in light of material culture and the poetics of anthologies* (FAT 2. 88; Tübingen 2016; recensión en *RevBib* 81 [2019] 385-393), el A. nos muestra aquí las ventajas de estudiar los textos bíblicos en el horizonte de la literatura antigua y conforme a sus propios cánones, ya que los nuestros pueden ser muy diferentes de aquellos e inducirnos a interpretaciones anacrónicas y erróneas.

A la vista de la reciente profusión de literatura exegética dedicada al estudio del “príncipe de los profetas”, Davage se adelanta a una posible objeción: “¿Realmente necesitamos otro libro sobre Isaías?” (ix) y comienza presentando las razo-

nes que tuvo para escribirlo y las intenciones que lo mueven. Al presentar *su libro*, esboza ya las intuiciones sobre *el libro bíblico* al que dedicará su estudio.

Davage quiere poner de relieve que la idea de “autor” era muy variada en el mundo antiguo y que la noción de “propiedad intelectual” no siempre ha ido unida a ella. La idea de autor tampoco es tan clara ni siquiera en nuestros días; ya que la dicotomía subyacente entre *creatividad* e *imitación* no siempre se mantiene de forma coherente. Tomando pie de una reflexión de la poeta acadia Enheduanna, reconocida como la primera escritora que firma su obra literaria, dice:

¿Puede decirse realmente, por ejemplo, que las observaciones de este libro son verdaderamente mías? [...] Al mismo tiempo, ¿no es igualmente cierto que –como dijo Enheduanna hace un par de milenios– “lo que se ha creado aquí nadie lo había creado antes”? [...] Si bien las ideas (“*die Gedanken*”) pueden no ser todas nuevas, es de esperar que sí lo sea su expresión (“*die Form dieser Gedanken*”); de manera que pueda estimular nuevas conversaciones y ayudarnos a pensar en estos temas de maneras nuevas (x).

Esta investigación es una nueva expresión del interés que la ciencia bíblica reciente ha mostrado por la cuestión del autor y la autoría, planteada otrora en relación con el Pentateuco, los Proverbios o los Salmos y, desde hace unas décadas, también en referencia a los libros proféticos. Así, por ej. U. F. Berges, “Kollektive Autorschaft im Alten Testament”, en C. Meier – M. Wagner-Egelhaaf (eds.), *Autorschaft. Ikonen-Stile-Institutionen*, Berlin 2011, 29-39, o J.-D. Macchi – Ch. Nihan – Th. Rômer – J. Rückl (eds.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Le Monde de la Bible 64), Genève, Labor et Fides 2012.

Pero Davage explora esta tradicional cuestión de la autoría desde un nuevo ángulo. No presenta una reconstrucción de la génesis del libro, como han hecho muchos antes que él. Si bien se funda en los frutos de la investigación histórico-crítica sobre libro de Isaías, lo que le interesa dejar en claro es *la relación entre el profeta y esta obra literaria*, y lo hace analizando la imagen que dan de ellas los propios textos hoy disponibles. Si el ‘libro’ llamado Isaías se transmitió originalmente de forma *anónima* y se compuso a lo largo de un largo periodo de tiempo, ¿por qué finalmente se colocó al inicio (1,1) ese epígrafe que lo vincula tan directamente con *Isaías ben Amoz*? ¿Cómo se fue percibiendo la relación entre el profeta y el ‘libro’ desde el momento de su composición hasta los siglos posteriores? El estudio sitúa el debate en relación con dos *conceptos de autor vigentes en el mundo antiguo* y contrastantes entre sí: el que viene de Mesopotamia y el que viene de Grecia (xi).

El tema puede resultar atrayente no solo para los expertos en Isaías, sino también para los que están interesados en reflexionar sobre nociones como “autoridad” e “interpretación”. Ya que los cambios en los conceptos de autoría afectan a la forma en que se concibe la autoridad, la relación entre creatividad e imitación, entre inspiración y habilidad, y quizá también al interés por los textos “originales”.

Para ser lo suficientemente neutral en lo referente a la autoría, Davage se refiere siempre al libro bíblico como el “libro llamado Isaías” e, igual que en su tra-

bajo sobre el ‘libro’ de los Salmos, también aquí opta por utilizar comillas simples alrededor de la palabra ‘libro’ para resaltar su carácter históricamente condicionado y no identificarlo automáticamente con la idea moderna y habitual.

En la *primera parte*, Davage se dedica a enmarcar la tarea (3-22) y dialoga con las reflexiones de un R. Barth, que libera a las obras de su vínculo con sus autores (c. 1. “Sobre libros y autores esquivos”), y de un M. Foucault, que se fija en los individuos reales –lectores y críticos– y su construcción de la “función autor” (c. 2. “Funciones y genios”).

Para ayudarnos a trascender las ideas con que nos manejamos en nuestro trato habitual con las obras literarias, la *segunda parte*, “En busca de teorías nativas acerca de la autoría” (23-75), describe las concepciones de autor y autoría que eran válidas en la antigüedad y las ilustra con mucho acierto con textos aducidos como ejemplos de concepciones (“poéticas implícitas”) compartidas respectivamente en cada tradición:

También será necesario estudiar la actividad paratextual: ¿hasta qué punto los textos tienen designaciones de autor (*peritextos*), cómo se hace referencia a los autores en otros textos (*epitextos*) y cómo se resuelven las cuestiones de autoría? ¿Qué papel se le asigna en la interpretación del texto y qué control se le atribuye? (26).

El c. 3. se dedica a la “La trayectoria mesopotámica” (25-50) y el c. 4. a “La trayectoria griega” (51-78). Aunque es clásico comenzar este tipo de estudios históricos citando a Homero y la literatura griega, Davage comienza con la mesopotámica, porque es allí donde se pudo identificar a la primera autora con nombre en toda la historia de la literatura: la sacerdotisa Enheduanna, quien tampoco se refiere a sí misma como autora, sino como compiladora (“tejedora”) que dio nueva forma a la tradición. Después de ella seguirán siglos de silencio acerca de los autores y los textos literarios mesopotámicos se transmitirán casi sin excepción de forma anónima como lo habían sido antes durante cientos de años. Será en época neosiria y en relación con la recopilación de literatura para las bibliotecas de Asurbani-pal (“Catálogo de textos y autores”) cuando vuelvan a aparecer los nombres de los autores. Lo cual parece indicar que “el desarrollo de nuevas prácticas paratextuales estaba relacionado con los cambios en la cultura material” (32). Pero estos *paratextos* se ven mejor como *vallas* que separan jardines vecinos y no como *carteles* que muestran los nombres de sus propietarios (296).

Esta inmersión en los textos mesopotámicos permite concluir que la *fijación textual* no era una cuestión central en el proceso de transmisión y que no existía una división tajante entre un “originador” del texto y un “escriba” que se limita a reproducirlo.

En lugar de relacionarse con un individuo concreto, *transmisión fiel* y *explicación* son rasgos compartidos con las generaciones futuras. Anclada en la autoridad de la interacción divino-humana y sancionada por los dioses, la *co-*

pia escrita de la revelación se convertiría en una *f fuente* importante para el uso performativo y para la transmisión por obra de los escribas, investida de una autoridad derivada que, en última instancia, haría que el “primero” quedara marginado como *uno más* entre los muchos puntos de contacto entre lo divino y lo humano, un lugar donde se derramaba la inspiración (50).

Da partir de esta concepción, se entiende la relación entre las diversas voces que es posible discernir en los textos: la del primer inspirado y las de los intérpretes posteriores.

Al no ser [el “primero”] más que un eslabón de una cadena más larga, para que el texto sobreviviera tenía que atraer a nuevos intérpretes –“posteriores”– que lo mantuvieran vigente a lo largo del tiempo. [...] *en su oficio de tradentes los agentes “posteriores” eran tan legítimos como el “primero”*. En consecuencia, cuando se añadían nombres, estos podían pertenecer tanto al “primero” como a uno de los “posteriores”. Y esas etiquetas con nombres servían para *delimitar los discursos entre sí*, no señalaban su origen (290).

Para recordar que la trayectoria griega no está siempre en el polo opuesto de la mesopotámica, Davage comienza exponiendo el caso del *Ion*, uno de los diálogos de Platón en el que Sócrates critica a los poetas que sostienen que su actuación se basa en la destreza y el conocimiento (51). Sin embargo, hay aquí ya una clara diferencia, pues tanto Sócrates como la posición que critica entienden al *poeta* como punto de origen del poema de un modo que lo convierte en el *centro de atención*:

Mientras que la trayectoria mesopotámica revelaba un concepto *distributivo* en el que un primer destinatario (a menudo anónimo) es inmediatamente dejado de lado, la trayectoria griega transmite más bien una idea en la que un *individuo* específico (nombrado) y sus intenciones (¿inspiradas divinamente?) se sitúan en el centro de la actividad interpretativa, que también es de naturaleza competitiva (55).

Sobre este trasfondo explica Davage la preocupación típicamente helenística sobre cuestiones de “autenticidad”, de falsa atribución o de pseudoepigrafía (64-70).

A diferencia de la trayectoria mesopotámica, los textos griegos rara vez eran anónimos, y el nombre asociado a una composición se consideraba significativo para la acción interpretativa. Más concretamente, *para entender una obra había que leerla en relación con su autor*, lo que daba lugar a una clara jerarquía entre quien la escribía y quien la transmitía. La etiqueta con el nombre identificaba a los fundadores de discursos específicos como individuos, y existía un claro interés por las biografías de los autores (291).

El capítulo termina con una tabla comparativa (72) de las características del concepto de autor en Grecia y en Mesopotamia, para preguntarse enseguida qué pasa cuando ambas concepciones se encuentran y ofrecer algunos ejemplos relativos a la intersección de estas diferentes líneas en *época helenística*.

Sobre el trasfondo de estas premisas, la *tercera parte* ofrece un primer y fundamental aspecto de la tesis del libro: “El profeta Isaías como autor mesopotámico” (77-151). Tras considerar algunos textos asirios que muestran la desconexión entre profeta y literatura profética, que no se interesa por el nombre de aquel, el A. se fija en algunos pasajes de Is (paratextos) que contienen referencias a *textos escritos* o a *actos de escritura* (4,3; 8,1-2; 8,16; 30,8-11), para concluir que estos se orientan en la misma línea de los textos asirios, pues entienden al *profeta* como parte de una interacción divino-humana en cuya transmisión han de intervenir *otros agentes* que permitan demostrar que tal revelación era verdadera (104). Esta es la razón de los títulos de los c. 5, “El primero” (79-105), y 6, “Los posteriores” (107-133), que permiten comprobar que las tradiciones proféticas del ‘libro’ que acabaría llamándose “Isaías” se transmitieron inicialmente de forma anónima; no solo la labor de “los posteriores”, sino también la del “primero”. En consecuencia la *autoridad* de esta tradición profética no deriva de ningún individuo aducido como *autor*, sino que se construye en virtud de la confrontación entre el pasado y el presente y se basa en la *percepción de la verdad de la revelación pasada*.

El ‘libro’ llamado Isaías da muestras de un proceso en el que se han realizado innumerables pequeñas adiciones y se han introducido y reorganizado grandes bloques de textos en diversos momentos. Reconocer esto ofrece la oportunidad de indagar cómo se relacionan las voces *posteriores* con las *anteriores*. [...] El ‘libro’ llamado Isaías no es principalmente el resultado de la yuxtaposición fortuita (o deliberada) de obras originalmente separadas e inconexas. [...] las partes posteriores del ‘libro’ (especialmente los cc. 40-66) presuponen las partes anteriores (108).

El c. 7, “Marcos paratextuales” (135), señala con igual claridad que “estas voces anónimas acabaron relacionándose con un profeta llamado Isaías ben Amoz por medio de encuadres paratextuales”, tales como los títulos *masššā* (15,1; 17,1 etc.) o las introducciones narrativas (6,1; 7,1; 14,28; 20,1-2; 36,1). Tras una visión general de los paratextos, se discuten sus rasgos coincidentes y se propone una diacronía relativa entre ellos. Después se analiza la importancia de que las palabras derivadas de la raíz *hzh* se utilicen en los epígrafes que nombran a Isaías (1,1; 2,1; y 13,1.); algo desconcertante por tratarse de un ‘libro’ tan extenso como este, pero que revela una sorprendente similitud con la tradición mesopotámica: “el profeta es concebido como una persona que canaliza visiones o palabras que se han brotado de una interacción divino-humana”; de manera que habría que ver en el título un genitivo objetivo: “Visión (que se mostró) al profeta Isaías” (148). El interés está puesto en Isaías ben Amoz como *profeta* y no como *escritor/autor*. Por esa razón, profecías que habrían circulado inicialmente de manera anónima pueden ser

luego relacionadas no solo con un “primero”, sino con dos, como en el caso de Is 2,2-5 y Mi 4,1-5, que ya debían gozar de autoridad y, precisamente por eso, fueron incluidas en dos colecciones de tradiciones proféticas bien delimitadas (151). En resumen:

En el propio ‘libro’ llamado Isaías no se establece ninguna relación entre el profeta Isaías y ningún texto escrito. En cambio, los oráculos proféticos y otros materiales reunidos en esta antología circularon de forma anónima durante bastante tiempo antes de ser enmarcados mediante paratextos con el profeta Isaías concebido como el “primero”; un encuadre probablemente inspirado por el hecho de que el profeta Isaías figuraba como personaje en las narraciones incluidas en la antología (211).

Una vez que ha quedado clara la figura de “Isaías como autor mesopotámico” dentro del propio ‘libro’, la *cuarta parte*, “Negociaciones en el periodo del Segundo Templo” (152-208), quiere mostrar cómo esta visión terminó por ser progresivamente replanteada, a partir del encuentro con la tradición griega (final del c. 4). Eso se dará inicialmente ya en 1-2 Crónicas (c. 8 “Textos que atraen nombres”) donde por primera vez se relaciona al profeta con la actividad de escribir (2 Cr 26,22). Se podrá seguir este mismo proceso en otros libros bíblicos (c. 9 “Preparando el escenario”): los Salmos se relacionan cada vez más con David y esto se interpreta de modos significativamente diferentes en las tradiciones mesopotámica y griega, respectivamente; diversas formas de representarse la autoría se pueden también relevar en el ‘libro’ llamado Ben Sira, un ‘libro’ del que a menudo se afirma que contiene las palabras del “primer autor judío” (173).

El c. 10 se centra en los manuscritos más antiguos que incluyen partes de Isaías, es decir, los Rollos del Mar Muerto. En una primera sección se analiza 4Q176, que cita extensamente a Isaías al tiempo que añade material nuevo. En la segunda sección se examinan los rollos de forma más general y se investiga cómo se utiliza el ‘libro’ en este material. Estos documentos transmiten la idea de que el profeta Isaías es el único que habla en todo el ‘libro’ y hacen mayor énfasis en su actividad como escritor; sin embargo, la relación entre el libro y el profeta se sigue entendiendo en gran medida a la manera mesopotámica: no se interesan por la intención ni por la propiedad intelectual de profeta como autor y tampoco se busca dar autoridad al texto por su relación con él. Hasta se puede decir que la actividad literaria llevada a cabo en Qumrán se concibe como obra de “posteriores” –en la misma dinámica del ‘libro’–. “Esto queda bastante claro por la forma en que se difuminan los límites entre el contenido precedente de Isaías y la nueva revelación contenida en 4Q176, una composición anónima, como todos los demás textos estudiados aquí” (208).

La *quinta parte* indica cómo a partir de cierto momento se comienza a pensar en “El profeta Isaías como autor griego” (209-285). “Puesto que su nombre se había unido a una parte claramente delimitada de la transmisión de la literatura profética –el ‘libro’ llamado Isaías– y puesto que ahora se le consideraba hombre letrado, con el tiempo se le vería como el autor de todo el ‘libro’ llamado Isaías”.

Indicios de esta transformación se encontraron en los Rollos del Mar Muerto. Estos generalmente presumían que la voz del profeta Isaías se escuchaba a lo largo de todo el ‘libro’. Además, la noción de YHWH hablando ‘por mediación’ (*b’yad*) del profeta Isaías (Is 20,2) se vinculó explícitamente a la escritura (así *k’šr dbr ’l byd yš’yh hnby*’ CD 4,13, cuando se lee a la luz de CD 19,7: *’šr ktwb byd*) y allí se puede ver la influencia de la tradición griega. Como consecuencia inevitable se comienza a pensar en el profeta no solo como un “tradente” sino también un “originador”. Según se expone, esta transformación se consumará en un conjunto diferente de textos compuestos en su mayoría en griego.

El c. 11, “Dejando atrás Mesopotamia”, examina cómo se construye la relación entre el profeta y el ‘libro’ en los escritos de Josefo y en el Nuevo Testamento. En el c. 12, “En busca del verdadero autor”, Davage muestra cómo la influencia de la mentalidad helenista se hizo más fuerte en el último siglo a.C. y en los comienzos de la era cristiana, sobre todo a través de los autores de habla griega que imaginaron, a su vez, al profeta Isaías como un autor de habla griega, terminando por construir incluso una biografía suya (232). Se sugiere que la influencia de Orígenes y su preocupación por la autenticidad, la de Eusebio y su interés por la intención del autor, y la de Jerónimo con su búsqueda de la *Hebraica Veritas* pueden haber llevado finalmente al intento de rellenar los huecos biográficos y encontrar, a toda costa, un autor para los textos anónimos.

Finalmente el c. 13, “Después de todo, no irse”, muestra cómo se concibe esta relación entre el profeta y el ‘libro’ en los debates judíos documentados en la tradición rabínica. Atendiendo a los conceptos de autor implícitos en la literatura judía de la época, es muy probable que la forma en que los rabinos entendían su propia actividad literaria afectase a la forma en que interpretaban la actividad literaria del profeta Isaías. De hecho, los rabinos son mencionados por su nombre en muchas composiciones y, sin embargo, dichas composiciones son casi siempre anónimas, como en la tradición mesopotámica. Además, es claro que se han incorporado glosas interpretativas y capas adicionales de texto –por ejemplo, al texto talmúdico– sin ninguna indicación externa (259-260). En más del 90% de los casos, el ‘libro’ se cita de forma anónima, como parte de una tradición más amplia (284).

El trabajo se concluye con la *sexta parte*, “El libro de Isaías” (287-297), que contiene dos capítulos: el c. 14, “La historia contada de nuevo”, es un excelente resumen del trabajo realizado a lo largo del libro y podría servir muy bien para que el lector se hiciese una idea de las tesis principales de Davage. Y el c. 15, “Mirando al futuro”, extrae finalmente las consecuencias que derivan de su obra para la investigación bíblica actual.

Las 36 páginas de bibliografía (299-335) dan cuenta de la enorme cantidad de información manejada por el A. y ahora puesta a disposición de los lectores de su trabajo. Por eso, resultan de gran utilidad los índices: de autores mencionados (337-343) y de pasajes de la literatura bíblica y extrabíblica citados en el texto (345-368).

A pesar de que la mayoría de los biblistas estaría de acuerdo en que en la producción del libro de Isaías participaron muchos agentes, hoy ya no se puede hablar de Proto-, Déutero- y Trito-Isaías como se vino haciendo (297). Los estudiosos

siguen buscando la manera de leerlo como una obra unitaria. Así lo indica, por ej., el tema del reciente *Colloquium Biblicum Lovaniense LXXIII*, realizado entre el 5 y el 7 de Agosto de 2024: “In Search of the Unity of the Book of Isaiah” [https://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_collbibl/colloquium-biblicum-lxxiii-2024/program24, consultado el 31/08/24]. Pero esta legítima aspiración también tiene sus riesgos.

Muchas veces se ha dicho que hasta el desarrollo del método histórico-crítico todos consideraron unánimemente que Isaías era el autor que había recibido de Dios la capacidad de prever el futuro de Jerusalén, Judá y las naciones (con la única excepción de Abraham ibn Ezra). Pero esta afirmación es demasiado general, ya que supone que antes del siglo VIII a.C. existía un único concepto de autor al que todos se adherían (290). El trabajo minucioso de Davage pinta un panorama bastante diferente y obligará a replantear muchas cuestiones.

En primer lugar, habrá que superar concepciones anacrónicas y monolíticas acerca de la *autoría* de los libros de la Biblia y repensar, por tanto, el tema de la *autoridad* del texto y del autor. Será oportuno para ello, rastrear *cómo se construyen* los distintos tipos de autoridad (escriturística, ética, profética, etc.) en el periodo del Segundo Templo y de qué manera se distribuye dicha autoridad entre los *diversos agentes* implicados en la transmisión de la tradición escrita (295). Por lo mismo, ya no se deberá ver el carácter *anónimo* de los libros como un problema para resolver, sino como un valor para explorar más a fondo. Sobre el trasfondo de la tradición iniciada en Mesopotamia, habrá que considerar que los *originales* no eran más valorados que las *copias*, y que los nombres de los *escribas* no eran más que indicaciones de canales temporales de una vasta y siempre fluida corriente de *tradicción* (296).

En este trabajo, Davage apunta nuevamente a la necesidad de una mayor sensibilidad respecto de los *paratextos* (prefacios, epígrafes, epílogos, notas marginales e incluso la disposición misma del texto) a los que se les presta escasa atención o que se interpretan a veces anacrónicamente desde prácticas actuales (297). Cada vez hay más manuscritos disponibles y estos constituyen una rica fuente para indagar sobre los hábitos de lectura y la transmisión de textos. En este aspecto, el presente estudio está en consonancia con la particular atención que la investigación está prestando hoy al trabajo de los antiguos escribas (véase por ej., A. J. Koller, “The Scribal Turn in Biblical and Ancient Near Eastern Studies”, *Hebrew Studies* 65 [2024] 151-162).

En esta obra, David Davage vuelve a dar muestras de su perspicacia en la observación de los detalles textuales o lingüísticos, de su solvencia en el análisis exegético y de su capacidad para ofrecer un enfoque realmente novedoso para el estudio del fascinante libro de Isaías.

JORGE BLUNDA

Seminario Mayor de Tucumán / Pont. Univ. Católica Argentina

jorgeblunda@uca.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-2215-0208>