



Algunas reflexiones sobre el salmo 16

JOSÉ ANTONIO CABALLERO

Miembro de la “Asociación Católica Americana”

Resumen: El salmo 16 constituye un diálogo gozoso con Dios, expresado en términos de cuño sacerdotal. Acaso sea preferible catalogarlo como un himno de confianza en Dios, vertebrado en un doble movimiento: Dios protege a su siervo fiel, quien a la vez es consciente de que le preservará de la corrupción eterna. El léxico de que se componen los primeros versículos sugiere la antigüedad del escrito, que ulteriormente pudo haber sido reelaborado por un sacerdote o levita. De ser cierta su antigüedad, estaríamos ante un indicio de que la doctrina del “anima separata” no es necesariamente un fenómeno postexílico.

Palabras clave: Sacerdotalidad, alma, Sheol.

Abstract: Psalm 16 is a joyful dialogue with God with some priestly elements. Maybe it is preferable to call it a song of trust in the Lord in a double movement: God protects his faithful servant who at the same time is conscious the Lord will save him from eternal destruction. The lexical elements of the first verses invite not to discard the ancient origin of psalm 16 which could have been elaborated later by a priestly author. This antiquity proves the idea that the soul separated from the body after death is not necessarily a postexilic phenomenon.

Keywords: Priesthood, Soul, Sheol.

En años recientes, se ha suscitado no poco interés en torno al salmo 16 sobre todo en ambientes teológicos, o mejor, escatológicos. Podríamos decir que su estudio y meditación han estado presentes desde los inicios del cristianismo como consta por su uso en los Hechos de los apóstoles¹. El presente ensayo se quiere colocar en esa corriente que solo pretende comprender lo que el salmo dice en sí, los problemas que plantea, al tiempo que ofrece algunas reflexiones en su estructura y contenido, su mensaje teológico y su ulterior empleo en el Nuevo Testamento.

Cabe señalar que la crítica textual del salmo 16 es muy compleja, y al mismo tiempo tan necesaria, que se precisa una adecuada hermenéutica teológica y doctrinal del texto en su totalidad, incluso a mi entender condiciona decididamente su datación. Un segundo problema consiste en la catalogación del salmo 16. Hay autores que consideran “Salmos místicos” los que en el Texto Masorético aparecen bajo los números 16; 49; 73². Concretamente, las notas distintivas del misticismo del Sl 16 se pueden sintetizar en la amistad con Dios (v. 5) y su cercanía (v. 8), el gozo de la fe (v. 9), la comunión plena, definitiva e indestructible con Él (vv. 10-11). Volveremos más adelante sobre estos temas, sobre todo a la hora de atajar los elementos estructurales que vertebran el salmo en cuestión. El tercer problema consiste la cronología, a la que aduje brevemente más arriba. No deja de sorprender que diversos autores se debatan por colocarlo en los grandes períodos de la historia veterotestamentaria de Israel a partir de la institución de la dinastía monárquica, lo que pone una vez más de relieve la complejidad del salmo mismo. Así, para unos ha de remontarse a tiempos del rey David; para otros, a los años concomitantes al exilio; para otros en cambio, el salmo es más bien posterior a dicho período. Finalmente, hay autores que consideran que el salmo se remonta al tiempo de

1 Orígenes y Agustín se encuentran entre los grandes comentadores del Sl 16. El interés de Orígenes se centra en el descenso de Jesús a los infiernos y en la resurrección. Para Orígenes la unicidad de Cristo, por carecer de pecado y resucitar de entre los muertos, es lo que lo previno de permanecer en el Hades, cf. D.L. BALÁS-D.J. BINHAM, “Patristic Exegesis of the Books of the Bible”, in CH. KANNENGIESSER (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis*. Volume I, (Leiden 2006) 298. Agustín se centra en la humanidad de Cristo en sus “Enarraciones in Psalmos”. En el v. 5, donde se afirma que el Señor es lote de la heredad del salmista, Agustín incluye a la Iglesia, “ya que donde está la cabeza, también está el cuerpo”. El v. 9 es para Agustín una expresión de la esperanza de resucitar: “la carne de Cristo no perecerá con la destrucción (de la muerte), sino que dormirá en la esperanza de la resurrección”, cf. CChrL, XXXVIII, 91.

2 J. A. SAYÉS, *Escatología*. Pelicano (Madrid 2006) 46; C. POZO, *Teología del más allá* (Historia Salutis 282) (Madrid 2008⁴) 214. G. Ravasi en su comentario al salmo 16, cita a P. Grelot, que incluso ve en el mismo salmo 16 “el más puro misticismo”, cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*. Commento e attualizzazione. I Salmi 1-50 (Bologna 2017³) 285.

los macabeos. La opinión más común hoy por hoy es leer el salmo como una oración proferida por un levita o un sacerdote³ sin que ello aclare en absoluto la cuestión cronológica. Este simple hecho de suyo sí puede condicionar la fecha de su redacción final⁴. Por otro lado, el título del salmo 16 lo presenta como de hechura davídica –מכתם לדוד–. Es complejo responder a este problema, pues no contamos con datos fehacientes sobre los retoques de que el salmo fue objeto a lo largo de los siglos, ya que cada época ha ido interpretando el salterio a la luz de nuevas realidades. En favor de la sacerdotalidad del Sl 16, estarían tres referencias que no pueden pasarse por alto. La primera sería la alusión a dos rituales contrapuestos en el v. 4: uno encarnado por un grupo de personas que ha ido tras dioses extraños; el otro grupo sería el propio del orante, autor del salmo, que se mantiene fiel. La otra referencia figuraría en el v. 5 donde el salmista habla de que el Señor es su porción, heredad, cáliz y lote. La tercera y última se encuentra en el v. 11 donde se habla del gozo que experimenta el salmista al estar en presencia del Señor.

Al mismo tiempo, es notorio el modo como en el salmo 16, se emplee el término hebreo נפש, ya que es muy cercano a la idea neotestamentaria de alma separada del cuerpo, o del elemento esencial del hombre que perdura después de la muerte. ¿Es una idea tan antigua como el pueblo israelita mismo, o llega a ella tras un largo proceso, aunado a la idea del Sheol que también figura en el salmo 16? ¿Se debe exclusivamente al influjo del pensamiento filosófico griego como opinan otros autores? El cuarto problema que plantea el salmo es su teología. ¿Cómo interpretar adecuadamente su mensaje doctrinal sobre todo a la luz de las realidades últimas? Un último problema, para nada carente de interés, es el modo como se emplea este salmo en los Hechos de los Apóstoles en el así llamado kerigma primitivo de He 2,25-31 y posteriormente

3 Hoy se nota una clara tendencia en ciertos círculos académicos a valorar la presencia sacerdotal en diversos escritos bíblicos. Un ejemplo claro es el acercamiento al cuarto Evangelio. Recomiendo al respecto el primer volumen de Jesús de Nazaret del Papa Benedicto XVI, concretamente la sección 8 cuando aborda la así llamada “Cuestión joannea”; el Papa aborda ahí el tema de la sacerdotalidad de Juan de Zebedeo, cf J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret* (Città del Vaticano 2007) 263ss. Fernández Marcos se inclina por la sacerdotalidad de la traducción del Pentateuco al griego en la así llamada versión de los LXX, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta*. La Biblia griega de judíos y cristianos (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 12) (Salamanca 2008) 38.

4 Diversos autores aseveran que en el Sl 16 figura un buen número de términos que evocan el sacerdocio levítico. Entre tales autores, figuran N. DECLAISSE-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms* (NICOT) (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2014) 176. Ellos aducen asimismo a R. JACQUES TOURNAY, “À propos de Psaume 16,1-4”, *RB* 108 (2001) 21-25 y H.-J. KRAUS, *Psalms 1-59*, (CC; Minneapolis: Augsburg, 1988) 235.

en He 13,35, durante el discurso pronunciado por Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia). En nuestro análisis exegético echaremos mano también de la versión que los LXX ofrecen de este salmo dadas las posibles repercusiones que puede tener tanto la interpretación del salmo en la mentalidad griega como en el Nuevo Testamento⁵.

Antes de atajar estos y otros problemas parejos, digamos algo acerca de su estructura...

1. ESTRUCTURA DEL SALMO 16

La estructura del salmo no es ciertamente compleja –por eso no se elencó al inicio como parte de los problemas que plantea el escrito⁶. DeClaissé-Walford –Jacobson – LaNeel Tanner sugieren una división del mismo en cinco estrofas, cada una constituida por dos versículos⁷: Declaración inicial de fe en Dios (vv. 1-2). Descripción de aquellos con los que se identifica el salmista y con los que no (vv. 3-4). Testimonio de bendición (vv. 5-6). Himno de alabanza (vv. 7-8). Estrofa conclusiva de confianza en Dios (vv. 9-11).

Esta sugerencia estructural parece adecuada. Con todo, es preferible que los elementos que vertebran un escrito sean los menos posibles a fin de que estén al servicio de su más fácil comprensión. Resulta más metodológica, pensamos, una división bipartita: himno de alabanza por un lado (vv. 1-6), e himno de acción de gracias (vv. 7-11) por otro⁸. Comparto con Ravasi los contenidos

5 Desafortunadamente, no contamos con una edición crítica de los salmos según la versión de los LXX. Por este motivo, seguiremos el texto que nos ofrece Rahlfs en su edición de 1931, y que se ha reimpresso posteriormente en 1967 y 1979. La edición de Rahlfs ha sido revisada por C. Boy-Taylor – P.C. Austin y A. Feuerberger, cf. M^a V. SPOTTORNO DÍAZ-CARO, “Introducción al libro de los Salmos”, en N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Biblia griega Septuaginta III Libros Poéticos y Sapienciales* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 127) (Salamanca 213) 20-21.

6 Meynet recoge diversas opiniones sin entrar en su valoración. Están los que dividen el salmo en dos partes, como Ravasi (vv. 2-6 y 7-11) y Lorenzin (invocación de confianza [1b], confesión de fe [2-6] y acción de gracias [7-11]), los que lo dividen en tres como Hakham (2-4; 5-8; 9-11), y en cuatro como Kraus (1-2; 3-4; 5-8; 9-11). Meynet opta por la división tripartita (oración de súplica [vv. 1b-4], bendición [vv. 5-8] y confianza [vv. 9-11]) cf. R. MEYNET, *Le Psautier. Premier livre (Ps 1-41)* (Leuven, Paris, Bristol 2018) 172.

7 Cf. N. DECLAISSE-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms*, 176.

8 Ravasi, denomina la primera parte del salmo 16 “profesión de fe” (vv. 1-6) y la segunda “sendero de la vida” (vv. 7-11); a la profesión de fe precede la antifona introductoria del v.1, cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 291.

internos de ambas partes⁹: confesión de fe positiva (v.2), confesión (de fe) negativa (vv. 3-4), segunda confesión de fe positiva (vv. 5-6) para la primera parte o sección. Los contenidos de la segunda parte son la bendición introductoria (v. 7), el camino hacia el sepulcro (vv. 8-10) y el camino de la vida (v. 10).

2. PROBLEMAS TEXTUALES

Los problemas textuales abundan en los primeros cuatro versículos. Su estudio y análisis están muy vinculados a la exégesis y teología del salmo 16. Si los tratáramos por separado, podríamos ser redundantes a la hora de atajar las notas exegéticas y teológicas. Por este motivo veremos juntos los problemas textuales y las notas exegéticas.

Sin embargo, antes de abordar tan peraltadas cuestiones, conviene decir algo sobre la datación del escrito.

3. LA DATACIÓN DEL SALMO 16

¿En qué momento de la historia de Israel conviene ubicar la redacción de este salmo? La pregunta no es para nada banal. Dicha ubicación se antoja de gran utilidad para comprender la personalidad sacerdotal del autor. No se puede descartar un probable origen davídico del salmo debido a los arcaísmos lingüísticos de los primeros cuatro versículos, si bien, no es posible circunscribir dónde inician o terminan los versículos atribuibles al hijo de Jesé¹⁰. Por otro lado, resulta interesante la sugerencia de que el salmo puede releerse a tiempos finales de la monarquía. Más aún, es probable remontar el salmo a tiempos del rey Josías. La “sacerdotalidad” del escrito, de hecho, pudiera aplicarse a una figura emblemática de entonces como Jilquías (cf. 2Re 22,4ss), sumo sacerdote durante el reinado de Josías y figura eminente en llevar a cabo la reforma religiosa querida por el rey tras el hallazgo del libro de la ley en el templo¹¹.

9 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 291.

10 Aun sobre el origen davídico del Sl 16, Pozo asevera que “no hay motivo decisivo” para descartar dicha postura, cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 214, nota 154. El Talmud interpreta la expresión לְדָוִד מִכְתָּם לְדָוִד como si la humildad de David fuera plena: como el rey se humilló ante los que eran más grandes que él, del mismo modo al hacerse rey (cf. Sot 10b); otra interpretación de la expresión indica que David nació circunciso (cf. MTeh on Psalm 9), cf. Y.B. MARCUS, *Tehillim. Book of Psalms. With Commentary from the Talmud, Midrash, Kabbalah, Classic Commentators, and the Chasidic Masters* (New York 2017) 25a.

11 Es probable que el manuscrito hallado en el templo fueran los capítulos 12-26 del Deuteronomio (o “Código Deuteronomico”), y que en un principio fuera llevado a Jerusalén por los altos dignatarios que lograron huir de la destrucción de Samaria el año 722 BC. R. Althann aduce diversos autores que son partidarios de que el hallazgo de la ley constituyó una

Recordemos que todo inicia con ciertos trabajos de reparación del santuario, seguidos por el descubrimiento del manuscrito y la consiguiente centralización del culto en Jerusalén, la destrucción de otros santuarios, así como de nichos paganos construidos en los altozanos de la Tierra de Israel. El punto álgido de la reforma de Josías consistió en la celebración de la Pascua como fiesta de peregrinación (cf. 2Re 23,21-23; 2Cr 35,1-19)¹². Es decir, se trata de un sumo sacerdote que se encuentra al frente de una comunidad que ha tomado conciencia de sí misma, y de su patrimonio cultural y religioso. En él, como jefe religioso del pueblo, se explicaría el arraigo en el “aquí” y “ahora” culturales, movido por un deseo mayor de servir a Dios haciendo su voluntad ya que Él es su única pertenencia; este rasgo asumiría en el salmo 16 visos apasionados o místicos. Tampoco habría de excluirse que el salmo reflejara la profesión de fe del mismo rey Josías expresada en la renovación de la alianza con Dios, incluso puede leerse a la luz de la espiritualidad del profeta Jeremías tan afín al ambiente cultural de tiempos del mismo rey y a sus diversas reformas¹³.

4. NOTAS EXEGÉTICAS

4.1. Himno de alabanza

Confesión de fe positiva (vv. 1-2)

שמרני אל כיהסירי בך
אמרת ליהוה אדני אתה טובתי בל-עליך

Con toda razón observa Ravasi que el autor traza un “itinerario autobiográfico” en la primera estrofa, el cual consiste en el paso del pecado a la confianza plena, de la tentación a la fe, de la decepción a la confianza¹⁴.

invención del autor del libro de los Reyes, o una simple leyenda que legitimase la reforma del rey Josías. Como se trata de conjeturas, es con mucho preferible aceptar la opinión común de que el documento existió y de que era parte del Deuteronomio como bien concluye Althann, cf. R. ALTHANN, “Josiah”, *ABD* 3, 1016.

12 Sabido es que Jilquías fue parte de la diputación comisionada por Josías para consultar a la profetisa Hulda (2Re 22,14), cf. J.G.G. NORMAN, “Hilkiah”, en I. HOWARD MARSHALL – A.R. MILLARD – J.I. PACKER – D.J. WISEMAN, *New Bible Dictionary* (Owens Grove Ill. – Nottingham England 1996³) 474.

13 Es bien sabido que Jeremías mantuvo una estrecha relación con los descendientes de Safán, secretario del sumo sacerdote Jilquías (cf. Jr 26,24; 36,10; 43,6).

14 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 294. Para Rashí, en cambio, David estaría dirigiéndose “al alma colectiva del pueblo judío”. Sólo a partir del v. 7 hablará de sí mismo, cf. Y. B. MARCUS, *Tehillim*, 25a.

La invocación a Dios pidiendo su protección se expresa en los verbos כַּחֲסִידִי y שְׁמֵרֵנִי. La primera es un imperativo. La segunda parece reflejar una actitud de confianza, un perfecto con matiz de presente, como exteriorización de una fe que es asentimiento y adhesión humilde pero que de ninguna manera anula la dificultad. Gamberoni acota que שְׁמֵרֵנִי constituye una forma de expresión señera en el salterio –que no se desarrollará en el resto del salmo–; como tal, constituye una especie de artilugio para enfatizar כַּחֲסִידִי que consiste en la esperanza de que Dios salvará con una respuesta más que el obsequio de una recompensa¹⁵. Es un verbo característico del léxico de la confianza. En la Escritura, se encuentra con frecuencia la imagen de Dios que ofrece su protección a quien decide emprender el camino de la fe como Abraham (cf. Gn 15,1), como Jacob (Gn 28,15), o como David (cf. 1Sam 17,37.45-48, etc.). Diversos salmos testimonian este concepto de confianza en la protección en Dios (Sl 17,8; 121,3-8; 140,4; 141,9). שְׁמֵר se caracteriza aquí no como un mero vigilar o cuidar a una persona¹⁶. Se trata de una acción divina y por lo tanto asumiría la connotación de bendecir como en la primera aparición de Dios a Abraham (Gn 12,3). En los casos de Abraham y Jacob, es Dios quien toma la iniciativa, a la que va unida una promesa más allá de lo que los patriarcas pudieran pedir o siquiera imaginar. Es lo que parece sugerir el concepto de “refugiarse”, aunado al de protección divina (cf. Sl 7,1; 11,1; 25,20; 31,1, etc.). Ambos verbos corresponden a una plegaria confiada precisamente cuando se cierne un peligro determinado (cf. Sl 23,4; 27,2-3). Finalmente, conviene aclarar que no estamos ante una fórmula técnicamente cultural, si bien de suyo toda oración lo es, solo que en un sentido más genérico que específico o técnico¹⁷.

En cuanto a la terminología griega equivalente a los dos primeros versículos, cabe destacar que Dios aparece bajo el título de Κύριος en el v. 1. Si bien traduce habitualmente el tetragrama, en este caso el traductor no vaciló en emplearlo para el título hebreo אֱלֹהִים¹⁸. Notemos, sin embargo, que el tetragrama aparece en el hemistiquio siguiente y que el traductor echó mano de Κύριος una vez más. El verbo שְׁמֵר aparece traducido al griego por el imperativo aoristo φύλαξον. El hebreo כַּחֲסִידִי, en cambio, se expresa con ἡλπίσα. El paralelismo de ambos ver-sículos sugiere cierta sinonimia entre ambos verbos. La petición de protección

15 Cf. GAMBERONI, חַסֵּד ḥāsâ, G.J. BOTTERWECK-H. RINGREEN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume V (Grand Rapids, MI 1968) 68.

16 Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid 2014⁴) 777.

17 Gamberoni discute dicha connotación en la que no deseo detenerme. Más bien, remito a su epígrafe, cf. J. GAMBERONI, חַסֵּד ḥāsâ, 73.

18 Este apelativo divino, observa Ravasi, es un indicio de la antigüedad del texto amén de ser poco común (cf. Sl 19,2), cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 292.

del orante corresponde a su confianza en el señor que al mismo tiempo es una gracia recibida (el verbo הסיד es de la misma raíz que הסד); es decir, el hombre ofrece a Dios lo que primero Dios le ha otorgado, pero con un deseo de colaborar con dicha gracia y no como un sujeto inerte. El verbo φυλάσσω reviste varios significados. Uno, el más común, es “vigilar” (“estar alerta”) (cf. 2Sam 15,16); el otro es “proteger”, matiz que figura en el LXX Sl 139,5¹⁹. El verbo ἐλπίζω también parece asumir dos matices distintos; el primero es “esperar” (cf. Is 38,18) y el segundo es “confiar” (cf. 2Re 18,5; Sl 25,1), como parece ser el caso del Sl 16,2²⁰.

Pasemos ahora al siguiente versículo. Es problemático el verbo אמר del v. 2a, que en hebreo figura en el perfecto de la segunda persona del singular, pero que ha de leerse como si se tratara de una forma abreviada de la primera persona, también del singular es decir, se supone con un “yod” final. Sin embargo, Dahood y Ravasi opinan que dicho verbo sin el “yod” corresponde a una forma ortográfica fenicia²¹. Gamberoni observa que este verbo introduce una (particular) confesión de fe en Dios²². De suyo, tanto el griego como el siríaco así lo traducen²³. La parte final del v. 2 es la que plantea ciertas dificultades. DeClaissé-Walford –Jacobson y Laneel Tanner comentan que בל-עליך del final del versículo puede leerse de dos maneras diferentes: como una expresión sea de carácter intensivo (un comparativo absoluto)²⁴, sea de carácter negativo²⁵. Ravasi se inclina por esta última modalidad, aunque la mayoría de las traducciones opta por la primera. Esta es la versión tradicional: “He dicho a YHWH: ‘Señor, tú eres mi bien’, no tengo nada fuera de ti”. Ravasi sugiere que se diga: “No hay nadie por encima de ti”²⁶. Recuérdese que Ravasi se inclina por la lectura arcaica del salmo sobre la falsilla de Dahood. ¿Qué opción tomar? No hay por qué preferir una lectura a la otra. El texto quiso dejarse en un estado de ambigüedad que en lugar de rebajar su mensaje, lo enriquece, ya que ambas interpretaciones son posibles y complementarias.

19 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part II K – Ω (Stuttgart 1996) 509.

20 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part I A – I (Stuttgart 1992) 145.

21 Cf. M. DAHOOD, *Psalms I. 1-50* (The Anchor Bible 16) (Garden City, New York 1965) 87. Lo mismo sugiere Gesenius en 44 i. Cf. E. KAUTZSCH (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar* (Mineola, New York 2014²).

22 Cf. J. GAMBERONI, הסא ḥāsâ, 68.

23 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 288.

24 Cf. Gesenius 152 t.

25 Cf. N. DECLAISSE-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms*, 177.

26 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 288.

De esta manera, resulta que el Dios que está por encima de todo –o más allá del cual no hay nada– es el bien mayor del salmista.

Resulta interesante el modo como los LXX traducen este versículo 2, que probablemente influyera en las traducciones posteriores a las lenguas vernáculas, incluido el latín: εἶπα τῷ κυρίῳ κύριός μου εἶ σύ ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρείαν ἔχεις. El latín está, de suyo, calcado del hebreo: “Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges”. Es claro que el final del versículo se aplicó a Dios, pero con ello se perdió el paralelismo entre los dos hemistiquios: es el mismo orante, más bien, el que teniendo a Dios, no aspira a poseer nada más fuera de Él (o por encima de Él).

Confesión (de fe) negativa (vv. 3-4)

לקדושים אשר-בארץ המה ואדירי כל-הפצ-בם
ירבו עצבותם אחר מהרו
בל-אסך נסכהם מדם ובל-אשא את-שמותם על-שפתי

El siguiente versículo (Sl 16,3), según figura en el Texto Masorético no parece tener mucho sentido. Una traducción literal pudiera ser: “Pero en cuanto a los santos y nobles de la tierra, todo mi gozo está en ellos”. Según Marcus, Rashí interpreta estos versículos como invitación a que el pueblo judío comprenda que Dios ha sido bondadoso con él no por méritos propios, sino en virtud de los santos –los patriarcas que han sido sepultados en Tierra Santa²⁷–. Los LXX traducen: τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῆ αὐτοῦ ἐθαυμάτωσεν πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς. El verbo θαυματώω significa “exaltar” o “hacer algo admirable”. Una traducción literal de esta parte del versículo sería: “El Señor ha hecho admirables en ellos todos sus deseos”. Ravasi es del parecer de que la expresión referente a los santos –לקדושים– ha de interpretarse como “ídolos” (u otros dioses), aunque otros autores como Craigie defienden la lectura de “los santos” por considerarla en paralelismo con ליהוה²⁸. En este versículo 3, el término que suele traducirse por “nobles” –אדירי– estaría en paralelismo con los קדושים y no con ליהוה como a decir de Craigie. Sólo que más que nobles, el paralelismo invitaría a verlos como otro apelativo para las divinidades cananeas, semejante a las expresiones neotestamentarias sobre el demonio como “príncipe de este mundo” (1Cor 2,6-8; cf. Jn 12,31), príncipe de los poderes del aire” (Ef 2,2), “dios de este mundo” (2Cor 4,4)²⁹. De ser así, los dioses cananeos son los que han estado difundidos en la tierra de Israel como

27 Cf. Y.B. MARCUS, *Tehillim*, 25a.

28 Cf. P. CRAIGIE, *Psalms 1-50* (WBC 19) (Waco, Texas 1983) 155.

29 ‘Adir, dice Ravasi, era un término que se aplicaba a Ba‘al Hadad, príncipe de las divinidades cananeas, cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 289.

continuo señuelo, tanto que toda la historia de la monarquía sea la del norte sea la del sur se han visto arrastradas a rendir culto a los dioses extraños, a excepción de los dos reyes piadosos del Reino de Judá, tanto Ezequías y Josías. La frase “todo mi gozo en ellos” a la luz de tales divinidades, sería indicio acaso de un pecado del salmista antes de volver al Dios de Israel, es verdad; pero también pudiera hacer referencia a la historia del pueblo de un continuo caer en el culto a los dioses cananeos. Bien podemos parafrasear el primer hemistiquio de este modo” “Todo mi gozo solía estar en los dioses paganos o divinidades que había en la tierra de Israel”.

El v. 4 también plantea ciertos problemas de lectura, aunque ya aludimos a la que puede ser nuestra postura al atribuir el escrito a un posible sacerdote o levita. Llama la atención que el versículo se componga de tres miembros, en lugar de solo dos –uno pensaría que falta algún elemento; sin embargo, también el v. 11 aparece formado por tres miembros, con lo que la duda sobre la aparente anomalía queda de algún modo resuelta³⁰. El verbo inicial יִבְרֹא es un “futuro poético” con valor de presente; su complemento es el sustantivo עֲבֹתָם que puede significar tanto “ídolos” como “dolores” o “penas”. De nuevo conviene dejar el término en estado de ambigüedad intencional. “Quienes multiplican las imágenes de los ídolos no hacen sino acarrear grandes sufrimientos para sí en el futuro”. La expresión מִהָרִי אָחֵר tampoco parece tener mucho sentido. Sobre la falsilla de Ravasi, probablemente signifique “aunque (los que multiplican las imágenes de los dioses extraños) se apresuren en ir tras otro dios”³¹. Craigie traduce מִהָרִי “han adquirido a otro dios” (como quien paga el precio de compra de una esposa)”³². Sólo así tiene sentido la segunda parte de dicho versículo 4; es decir, el rechazo de las libaciones de sangre –Ravasi interpreta como infanticidios cananeos³³– y el proferir el nombre de tales ídolos como contraposición impronunciable del nombre del Dios de Israel. Sobre este particular, cabe recordar que para la mentalidad bíblica el proferir el nombre de cualquier divinidad pagana implicaba la sumisión plena de la propia fe en ella. De ahí la prohibición de dicha práctica por parte del Éxodo confirmada por los profetas (Ex 23,13; cf. Os 2,17; Za 13,2).

30 Cf. N. DECLAISSE-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms*, 178.

31 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 289.

32 Cf. P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 155.

33 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 290, 295. Serían los mismos que el libro de los Reyes se alude con expresiones como “hacer pasar al propio hijo por el fuego” (2Re 17,17; 21,6, etc.), y que el Sl 106,35-58 así como los mismos profetas fustigan sin medias tintas (cf. Jr 7,31; 19,4-6; Ez 22,4; Is 57,5-6).

Por lo que hace a las dificultades que plantea el texto hebreo del Sl 16,4, éstas se ven asimismo reflejadas en el griego de los LXX. El futuro poético con valor de presente ירבו aparece traducido como aoristo pasivo: ἐπληθύθησαν. El traductor quiso ser literal (acaso no comprendiera que se trataba de ídolos) a la hora de traducir עֲבוֹדָתָם por αἰ ἄσθένειαι αὐτῶν. Algo similar habrá que decir de la expresión μετὰ ταῦτα ἐτάχυναι que corresponde literalmente a מִהֲרָא אֶחָד. Luego, en este versículo el autor griego no quiso interpretar el sentido del texto hebreo porque le resultó ser de difícil comprensión. Le fue suficiente ser lo más literal posible al original. En cuanto a la última parte del versículo en griego el rechazo de las libaciones de sangre aparece como οὐ μὴ συναγάγω τὰς συναγωγὰς αὐτῶν ἐξ αἱμάτων. Es notorio el uso del verbo reunir συναγάγω seguido por el acusativo interno o complemento de la misma raíz, lo que sin duda enfatiza la oposición a las libaciones de sangre o sacrificios del pasado. Libación en los LXX suele decirse σπονδή (cf. Gn 35,14; Ex 29,40.41; 30,9; Lv 23,13; Is 57,6; Jr 7,18). Tal vez quisiera indicarse así que se trata de un tipo anómalo de libaciones y que por lo demás era abundante. El no pronunciar el nombre de las divinidades se reproduce en el griego como uno no evocar el nombre de (otros) dioses con los propios labios, precedido por una fuerte negación: οὐδὲ μὴ μνησθῶ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν διὰ χειλέων μου.

Segunda confesión de fe (vv. 5-6).

יהוה מנת-חלקי וכסי אתה תומיף גורלי
חלבים נפל-רלי בנעימים אף-נחלת שפרה עלי

Estos dos versículos no parecen representar ninguna segunda confesión de fe negativa. Más bien, en ellos figuran elementos técnicos sacerdotales como “porción”, “cáliz”, “límites” y “heredad”. Es decir, ante la dificultad de expresar “lo inexpresable” –el modo como el salmista comprende su relación con Dios– opta por echar mano del vocabulario levítico, que le es connatural. Dichos términos se empleaban para decir que ninguna porción de tierra estaba asignada para Leví y sus descendientes, ya que les corresponden los diezmos y las ofrendas de la tierra (cf. Lv 6,16-18), y sobre todo Dios mismo (Nm 18,20)³⁴. Incluso se dan

34 La tierra prometida en el Pentateuco, adquirida con Josué y los Jueces, perdida con el exilio y luego recuperada en Esdras y Nehemías, se espiritualiza en el Nuevo Testamento con la predicación de las bienaventuranzas y las parábolas. La tierra llega a ser una relación profunda, íntima y transformante con Dios. Dicha relación es un tesoro (Mt 13,44-45), una perla de gran valor (Mt 13,45-46), que puede incrementarse como el grano de mostaza (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19, o que fermenta el mundo al modo de la levadura (Mt 13,33; Lc 13,20-21).

semejanzas con Jr 10,16; 51,19: la noción de piedad para con Dios figura en el capítulo 2 de Jeremías aunque con rasgos maritales (Jr 2,2). Como bien se sabe, Jeremías era favorable a la reforma religiosa de Josías y mantenía buenas relaciones con los sacerdotes de su tiempo³⁵. Su padre Jilquías era también de origen sacerdotal (Jr 1,1). La expresión “habitar en seguridad” constituye una expresión deuteronomica típica de Jeremías (cf. Jr 32,37). Cabe advertir que en el tratado Av 6,10, se aducen dos versículos para probar que el pueblo judío constituye la “posesión de Dios”: uno es el paso del mar Rojo, donde al pueblo se denomina “posesión divina”. El otro versículo es cuando se dice que “los santos se encuentran en la tierra”, de suerte que los santos no solo los que cruzaron el mar Rojo sino que también viven en la realidad de la tierra³⁶.

Veamos los diversos términos sacerdotales por separado. En el primer hemistiquio del v. 5 encontramos la expresión מנתחלק. La raíz מנח significa “contar”, “medir”, “calcular”, “hacer un censo”. Es de la misma raíz que la primera de las tres palabras en arameo que ve Belsasar en el muro del comedor de su palacio –y que Daniel sabrá descifrar (cf. Dn 5,25-26)– tras profanar los vasos sagrados que su padre Nabucodonosor trajo consigo del templo de Jerusalén. La presencia del *maqgef* sugiere que probablemente se trate de una hendíadis, ya que חלק significa “porción” o “lote” en nuestro salmo parece asumir el sentido de gran tamaño, o que es innumerable o desproporcionado al tratarse de Dios mismo³⁷. El mismo vocablo aparece en Jos 14,4 en el contexto de la distribución de la tierra para los israelitas. De una comparación con Jos 13,14.33, se deduce que חלק es sinónimo de חלקה. Los LXX suelen traducir חלק con μερίζειν o por κληρονομία, κληρος. El LXX SI 15,5 no emplea el primero de tales vocablos, sino sólo el segundo: Κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου. Con la expresión μερὶς τῆς κληρονομίας se ha conservado la hendíais del original hebreo. Por

35 En Jr 10,16, el profeta hace referencia a que la heredad de Jacob es el creador del universo e Israel su propia tribu. Los mismos términos reaparecen en Jr 51,19. Jr 2,2 en cambio, habla del período del desierto con términos de noviazgo entre Dios e Israel, que eran “años de juventud”. A. Weiser reconoce que las expresiones de Jeremías se caracterizan por la delicadeza y la intimidad. La alianza con Dios, por lo demás, evoca a Os 2,4; Ez 16,8, A. WEISER, *Das Buch Jeremia (Kapitel 1,-25,14)*, (Göttingen 1952, 1981⁸); Ed. it., *Geremia. Capitoli 1-25,14* (Brescia 1987) 89.

36 Cf. Y.B. MARCUS, *Tehillim*, 25b.

37 H.H. Schmid refiere que מנח constituye un “araméismo”; por otro lado, cuando se refiere que Dios es la porción para Aarón y los levitas, se está recurriendo al uso metafórico del término, y en ocasiones puede referirse al destino (cf. Is 17,14) o participación en la casa paterna (Gn 31,14), en Dios (Jos 22,25.27), en David (2Sam 20,1; 1Re 12,16 = 2Cr 10,16), cf. H.H. SCHMID, “חלק חלק Dividir”, *THAT I*, 802-803.

otro lado, El primer vocablo, *μερίς* parece tener cuatro acepciones³⁸: la primera es más bien genérica y se refiere a un fragmento o porción como la “parte de un todo” o “un capítulo” en el contexto de un escrito (cf. Am 4,7). La segunda acepción consiste en el “destino” o “condición de la propia vida” (cf. LXX Sl 49,18). La tercera asume una connotación política y por lo tanto equivale a una “facción” o “partido” (cf. Sb 1,16). La cuarta connotación de *μερίς* es la que hace a nuestro caso y se emplea en Ex 29,16 donde se afirma que Israel es heredad del Señor. *Κληρονομία* tiene un solo significado, que es heredad o herencia y se aplica en sentido profano (cf. Gn 31,14) y religioso como cuando Dios constituye la propia heredad (cf. Nm 18,20.23; 24,18; Dt 32,9; Jdt 16,21[25]).

Al lado de *מנתחלקי* encontramos el término *כוס* escrito con el “holem (par-vum)”. Esta grafía no es la más común sino más bien la que contiene el “holem waw”: *כוס*. Dicho término aparece en la escritura tanto en contextos negativos como positivos. Positivamente, hace referencia a la abundancia de los bienes divinos como resulta de una comparación con el Sl 23,5, donde se especifica que el cáliz del orante “rebosa”. Pero también puede referirse en sentido negativo al “cáliz de la cólera divina” a la que se ha sometido a Jerusalén como en Is 51,17, sin que disminuya con ello el sentido de sobreabundancia, ya que la ciudad lo ha bebido hasta las heces; por lo tanto, puede connotar un juicio severo. En sentido positivo, hay quienes ven en este vocablo incluso un término referente a las obligaciones sacerdotales, así como la referencia que figura en el v. 4 al rechazo de las libaciones de sangre³⁹. A la luz del Sl 116,13, *כוס* parece que se empleaba para el rito de acción de gracias, donde se habla de la “copa de la salvación al tiempo que se invoca el nombre del Señor”⁴⁰. Luego, el vocablo parece asumir el matiz de “bendición” por parte de Dios⁴¹.

El v. 5 concluye con el término *גורל גורל* hace referencia a lo que toca en suerte (Lv 16,8; Nm 36,3; Jos 15,1; Jue 1,3; Is 57,6; Jr 13,25; Sl 15,3), o bien alude al destino (Is 17,14; Dn 12,13). H.H. Schmid observa que se desconoce la técnica empleada para “echar a suertes”, lo que también engloba el significado exacto de los “Urim” y “Tumim”, y el “Efod”. Lo que sí queda claro es que en Nm 26,55 s; 33,54; 34,613; 36,2; Jos 14,2, tras la conquista de

38 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part II, 197.

39 Cf. N. DECLAISSÉ-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms*, 180.

40 Cf. N. DECLAISSÉ-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms*, 180.

41 Cf. G. MAYER, “כוס *kôs*”, *TDOT*, VII, 102. Todas las referencias que haga a este diccionario serán según la edición inglesa de los diversos volúmenes del mismo.

la tierra, la asignación de las porciones territoriales para las diversas tribus siguió a la costumbre de echar a suertes⁴². El paso del significado propio al figurado o traslaticio de este término aparece en Nm 18,20, donde figura el vocablo חֶקֶל. Su sentido teológico es evidente, en cuanto que Dios mismo termina por ser la suerte y porción del hombre.

4.2. Himno de acción de gracias

Bendición introductoria (v. 7)

אֲבָרַךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי
אֶת־לֵילוֹת יִסְרוּנִי כִלְיוֹתַי

Ahora el salmista pronuncia un himno de acción de gracias o mejor, una “bendición declarativa”, que mira a la intimidad con Dios; dicho motivo reaparecerá en el v. 11 con expresiones como “me darás a conocer”, “me mostrarás”⁴³. Kraus es partidario de que el verbo de la raíz de יָעַץ hace referencia a un oráculo de origen sacerdotal de que el salmista fue objeto mientras buscaba asilo en el templo⁴⁴. Esta postura es sugestiva pero no la única; de suyo, parece difícil de probarse. Los Sl 14; 33; 73; 106 hablan de un aviso de YHWH o de un plan humano asociado al de Dios⁴⁵. También se encuentran referencias a los planes personales (Sl 83,3-5) al consejo que uno ofrece a los demás (Sl 32,8). Por lo mismo, es preferible interpretar el verbo יַעֲצֵנִי como consejo (acaso con el sentido de “preceptos”) sobre todo a la luz de los contenidos del v. 11 donde se habla del camino de la vida y que en Pr 5,6; 15,24 se contraponen al camino del Sheol (del Sheol el mismo Sl 16 hablará en el v. 10). Lo que sí parece claro es que, a la luz de la experiencia del salmista, Dios le ha mostrado su ley para poder seguirlo más fielmente y, por consiguiente, sin dicha guía, instrucción o ley, el salmista habría andado errante. Como paralelo de יַעֲצֵנִי se encuentra el verbo יִסְרוּנִי. Lo sorprendente en la segunda parte del versículo son las propias entrañas –כִּלְיוֹת– en correspondencia con Dios en el primer hemistiquio. Las entrañas son la propia conciencia o intenciones del corazón, la sede personal donde Dios ha aconsejado al salmista aun de noche (Jr 12,3; 20,1-3; Sl 16,7;

42 Cf. H.H. SCHMID, “גֹּרָלִי gōrāl Suerte”, *THAT* I, 590-591.

43 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 297.

44 Cf. H.-J. KRAUS, *Psalms 1-59* (Minneapolis 1988) 238; J. BEGRICH, “Das priestliche Hellsorakel”, *ZAW* 52 (1934) 81-92. Ambos autores aparecen citados en N. DECLAISSE-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms*, 181.

45 Cf. L. RUPPERT, “יָעַץ yā‘aš”, *TDOT*, VI, 180.

73,21; 26,2; cf. Jr 11,20; Ap 2,23)⁴⁶. Ravasi acota que los riñones, siendo sede de emociones y aun de pasiones, pudieran desviar al salmista por caminos diversos de los de Dios (cf. Sl 54,5; 86,14)⁴⁷. De ahí que la instrucción divina sea constante. La alusión a la noche acaso ponga de relieve que la presencia de Dios abarca el ser entero del salmista, aun cuando éste descansa, y tiene como objeto recibirlo en su gloria como sugiere el Sl 73,24 (cf. Sl 63,7); de suerte que se da entre el salmista y Dios un diálogo permanente e íntimo⁴⁸. En cuanto a la versión griega de este versículo, uno esperaría que los LXX tradujeran $\gamma\epsilon\iota$ con $\sigma\upsilon\mu\beta\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\omega$. En cambio, encontramos el aoristo de participio de $\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ – $\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\nu\tau\alpha$ que a su vez es paralelo de $\acute{\epsilon}\pi\alpha\acute{\iota}\delta\upsilon\sigma\alpha\nu$ (cuyo sujeto son los riñones o entrañas: $\nu\epsilon\phi\rho\acute{\iota}$)⁴⁹. Recuérdese que el significado de $\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ no es tanto “aconsejar” como “hacer comprender” o “instruir”.

Camino hacia el sepulcro (vv. 8-9)

שׁוֹיְחֵי יְהוָה לִנְגְדֵי תְמִיד כִּי מִיְמִינִי בַל-אֲמוֹט
לְכֵן שִׁמְחָ לְבִי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אֶף-בְּשָׂרִי יִשְׁכֵּן לְבַטַח

El v. 8 constituye una afirmación de confianza tal, que el salmista tiene a Dios ante sí en todo momento –tal vez sea más apropiado decir que es el salmista quien está llamado a participar de la amistad y santidad de Dios y, por lo tanto, es él mismo el cual se encuentra delante de Dios. Asimismo, no es Dios quien estaría en la diestra de Él, sino al revés (como en el Sl 110,1), o si se quiere es tal la experiencia que el orante tiene de Dios, que le es connatural estar en su diestra poderosa y protectora. El significado del verbo שׁוּחַ no siempre es fácil de dilucidarse. Dicha raíz puede tener el significado de “colocar”, aunque no es tan consistente en la Biblia como uno pudiera pensar; si bien la forma verbal piel aparece en los salmos con relativa frecuencia⁵⁰. La raíz שׁוּחַ figura

46 Alonso Schökel observa que el término בְּלִיָּה tiene tanto un sentido físico (cf. Ex 29,13; Lv 4,9), como figurado; éste último es el que se encuentra en el Sl 16,7. De ahí que se diga que Dios lo ponga a prueba o que lo conozca (cf. Jr 11,20; Sl 17,10), cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo español* (Madrid 2014) 362.

47 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 297

48 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 297.

49 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part II, 457.

50 El verbo שׁוּחַ , se emplea un total de 21 ocasiones en todo el AT. Ocho de tales referencias aparecen en la conjugación qal con el significado de “comparar” (Job 33,27; Pr 3,15; 8,11; 26,4; Is 40,25; Est 3,8; 5,13; 7,4). Diez veces figura en la conjugación piel, de las cuales seis son salmos (cf. 2Sam 22,34; Sl 16,8; 18,33[34]; 21,5[6]; 89,19[20]; 119,30; 131,2; Is 28,25;

unas once veces bajo la acepción de “comparar(se)”, “igualar”⁵¹. Los LXX no traducen dicha raíz de la misma manera en sus diversas recurrencias⁵². En el caso del LXX SI 15,8, el verbo griego es προωρώμην, voz media de προοράω y parece referirse más al hecho de estar algo o alguien ante los mismos ojos de Dios –que a colocarlo ante sí mismo– lo cual parece ser a todas luces teológicamente más correcto. De suyo, los LXX utilizan varios verbos para traducir שוה en la conjugación píel, lo que confirma que, en efecto, su significado es difícil de dilucidarse⁵³. Como complemento directo del verbo שוה se encuentra el tetragrama. Es la cuarta vez que aparece en el texto hebreo. El אדני del v. 2 corresponde a la plegaria del salmista, que no se atreve de implorar directamente a Dios con el nombre de YHWH. En todas las referencias el tetragrama se encuentra en estado absoluto para referirse a Dios en tercera persona (vv. 2, 5, 7, 8). Sin duda que su frecuencia confirma el misticismo del salmo y de lo profunda que ha de ser la relación de amistad entre el orante y Dios. En la versión griega, en cambio, Κύριος aparece cinco veces, ya que aun el apelativo אדני está traducido por Κύριος.

Las últimas dos palabras del primer hemistiquio son לנגדי תמיד. El vocablo תמיד es un adverbio, del que Alonso Schökel indica tres significados esenciales: uno es “siempre” (expresa perpetuidad o perdurabilidad como en Is 58,11; Ez 38,8); el otro es “continuamente” (con el sentido de que se trata de algo ininterrumpido como en 1Re 10,8; Is 21,8); la tercera acepción conlleva el matiz de “regularidad” o “periodicidad”, como en Ex 29,38; Nm 28,3; Dn 8,11). No siento que haya

38,13; Os 10,1). Dos veces figura en la conjugación hífil (Is 46,5; Lam 2,13), y una en hitpael (Pr 27,15). Sæbø discute el porqué de ambos significados y por qué es incierto el significado básico de שוה, cf. M. SÆBØ, “שוה šāwa”, *TDOT*, XIV, 523.

51 Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 753.

52 Cf. M. SÆBØ, “שוה šāwa”, *TDOT*, XIV, 527.

53 En algunos casos como 2Sam 22,34; LXX SI 17,33; 20,6; 88,20 el traductor echa mano del verbo τίθημι. En LXX SI 118,30, en cambio, para la construcción en hebreo שויתי משפטך el traductor recurrió al verbo (οὐκ) ἀπελάθωμεν –“no he olvidado tus estatutos”, en vez de decir “he puesto tus estatutos ante mí”. La primera parte del SI 131,2 reza así: ודוממותי נפשי ודוממותי שויתי, pero LXX 130,2 lo ha traducido con εἰ μὴ ἐταπεινοφρονούην, transformando los dos verbos en hebreo שויתי ודוממותי en el mejor de los casos una sinonimia con ταπεινοφρονέω, un neologismo que significa “ser de pensar humilde” (o recatado). Tal vez podamos suponer que no supo a ciencia cierta cómo traducir שוה en esta referencia. En Isa 28,25, el verbo שוה aparece teniendo como sujeto al sembrador y lo que puede hacer con solo levantar el rostro –instruido por Dios como observa el versículo siguiente– y sembrar pimienta, comino, trigo, etc...: פאניאה שוה; el griego correspondiente es ὅταν ὀμαλίσῃ, verbo que significa “nivelar”. En cambio, en Is 38,13 שוה parece significar “clamar”, pero no parece tener correspondencia en el versículo griego correspondiente. En Os 10,1 שוה aparece en el contexto de Israel que (ישוה) da fruto. Su correspondiente griego es el verbo εὐθηνέω en participio, que significa “ser próspero”.

que enfatizar ninguno de los aspectos en el caso de לנגרי תמיד. El salmista tiene presente al Señor siempre, continua e incesantemente al modo del sacrificio que se realiza a diario en el templo del que habla Nm 28,3. Lo parece confirmar el griego ya que la frase preposicional διὰ παντός no sólo aparece en LXX Sl 15,8, sino también Nm 29,38. Es pues una expresión típicamente sacerdotal y sacrificial como si la ofrenda que el sacerdote ofrece sobre el altar fuera el efecto lógico de una entrega y oblación primeramente interior.

En el segundo hemistiquio del Sl 16,8 figura el símbolo de la diestra, expresión bíblica que resulta muy familiar. El término ימין aparece unas 139 en el AT. Abarca diversos significados desde el lenguaje marino como el “estribor” hasta los puntos cardinales, como el lado sur o el mediodía, ya que el pueblo judío se solía orientar mirando hacia el oriente (cf. 1Sam 23,24; 1Re 7,39). Por consiguiente, las acepciones principales del vocablo ימין son sobre todo tres: “la mano diestra”, a la que se asocia el significado traslaticio del “poder”. La segunda acepción es el “sur”, punto cardinal. El tercero y último significado –menos común que los otros dos– es el “lado favorable”⁵⁴. La mano diestra de Dios goza de un poder terrible (Ex 15,6), hasta el punto de haber establecido los fundamentos del orbe y haber extendido los cielos (cf. Is 48,13). Por lo que hace a nuestro salmo de manera directa, la diestra divina “sostiene al orante” (cf. Sl 18, 36[35]; 63,9[8]). La mano diestra de YHWH está llena de justicia (cf. Sl 48,11[10]). Podemos pues deducir que la mano diestra de los comunes mortales se llena de vigor cuando ellos confían plenamente en Dios y solo en Él hallan su fortaleza. La expresión griega equivalente es ἐκ δεξιῶν μου. Las diversas referencias en griego cubren significados parejos, salvo algún matiz como “dar un saludo de paz al estrechar la mano” (cf. 1Mac 11,50.62). El sentarse a la diestra de alguien indica ocupar el lugar de honor (cf. 3Re 2,19), etc.

Nos queda pendiente un último vocablo, el nífal אמיט. Baumann observa que en su noción original dicho vocablo se refiere a la desviación de una posición acostumbrada como es el caso del fiel de la balanza o la inclinación de un poste. De ahí su significado de “tambalearse”, “ir a la deriva” respecto de algo firme o seguro como puede tratarse del cuerpo humano o de sus miembros, o bien de la tierra y sus fundamentos... Por otro lado, la raíz מוט se presenta como apta para circunstancias de miedo sea interior sea exterior⁵⁵. Es notorio que de las cuarenta veces que la raíz de este verbo aparece en el AT, veintidós figuren en la conjugación nífal como es el caso de nuestro salmo. Los LXX tradujeron el verbo אמיט con el pasivo σαλευθῶ. El verbo σαλεύω suele traducir

54 Cf. A. SOGGIN, “ימין yāmín”, *TDOT*, VI, 100.

55 Cf. A. BAUMANN, “מוט mwṭ”, *TDOT*, VIII, 152-153.

מוט un total de veintitrés ocasiones en toda la LXX y tal es el caso del SI LXX 15,8. El griego sugiere, por su parte, le idea de un movimiento natural al modo de las olas del mar⁵⁶. Por lo que hace a la teología del término, son cuatro los contextos teológicos que conlleva su uso⁵⁷. El primero es la providencia o el hecho de que Dios conserva el orden creado una vez que lo ha traído a la existencia: “la tierra no va a tambalearse” a pesar de que se halle con frecuencia en peligro (cf. SI 93,1; 96,10; 1Cr 16,30). El segundo matiz teológico del verbo ha de comprenderse dentro de la polémica con la idolatría. Los ídolos son una muestra clara de la debilidad de las demás religiones. Los ídolos carecen de toda facultad de conocer o entender; caminan en la oscuridad (SI 82,5). Los ídolos tampoco pueden proveer a su propia estabilidad, sino que necesitan de un artesano “para no tambalearse” (cf. Is 40,20-22). Una tercera acepción tiene lugar en el contexto del contraste entre el “varón justo y el injusto”. Más aún, se trata del típico problema (de la teodicea) ya presente en Job. Es decir, en esta vida el mal parece prevalecer sobre el bien, la injusticia sobre la rectitud: el impío prospera, y el piadoso o justo, no. El impío cree en su corazón que goza de plena seguridad, que nunca va a tambalearse o que no va a verse en medio de la adversidad (SI 10,6). El justo, por el contrario, parece ir a la deriva a los ojos de sus adversarios que se regocijan al verle así, siendo que la salvación y el gozo del justo están en Dios (cf. SI 134-135; 38,6-7). Asimismo, el justo puede ver su fe puesta a prueba toda vez que considere que su estabilidad reside en sí mismo y no en el Señor; de ahí que la gracia divina venga en su auxilio cuando siente que todo flaquea en él (cf. SI 94,18). El justo puede vivir con la certeza de que Dios no permitirá que perezca (cf. SI 55,22-23). El cuarto y último contexto teológico del verbo מוט consiste en las diversas declaraciones de confianza o inocencia. Así, el SI 21,7 expresa la confianza que tiene el rey en Dios de que gracias a su misericordia no carecerá de ayuda y sostén. El rey piadoso no puede dudar, ya que sus enemigos son los mismos que los de Dios (cf. SI 21,8-9). El salmista confía en que, si Dios está a su lado, no vacilará; de ahí que recurra a la imagen de la roca como a su seguridad: “el Señor es mi roca y mi salvación” (SI 62,2-7). La imagen de la roca se comprende mejor a la luz del monte Sion, lugar de confianza, ya que goza de una estabilidad eterna (cf. SI 125,1). El verbo מוט se vincula con Sion sobre todo en contextos de carácter litúrgico, como pueden ser las condiciones para entrar en Sion al igual que la conclusión de algunas ceremonias, pero expresando una permanencia eterna,

56 Cf. A. BAUMANN, “מוט mwṭ”, *TDOT*, VIII, 153. Es curioso que en Sant 1,6; (cf. 3,6), no se emplee el verbo σαλεύω a pesar de emplearse el símil de las olas del mar movidas por el viento.

57 Cf. A. BAUMANN, “מוט mwṭ”, *TDOT*, VIII, 1524-158.

un deseo de residir por siempre en presencia del Señor. Al parecer, dada la frecuencia de la expresión “no tambalearse”, pudo tratarse de una fórmula fija (cf. 1Cr 16,30; Job 41,15.23; Sl 10,6; 15,5; 21,7-8; 30,6-7; 46,5-6; 93,1; 96,10; 104,5; 112,6; 125,1; Pr 10,30; 12,3; Is 40,20; 41,7).

En el v. 9 se encuentran diversas referencias corporales como el corazón y la carne; el autor sagrado desea enfatizar con ambas la totalidad de su propia existencia: es decir, los afectos cuya sede es el corazón, por un lado, y por otro, su debilidad recurriendo al vocablo carne⁵⁸. Ambos, afectos y debilidad, se unen en el gozo y la gloria del salmista; o mejor dicho, el gozo y la gloria que el salmista experimenta superan las limitaciones que puede encontrar en su existencia. Sorprende en el Sl 16,9a que la alegría el corazón esté en paralelismo con la gloria. ¿Por qué? Analicemos los diversos términos por separado con el fin de dar con una respuesta adecuada. Los términos לב y לבב aparecen en el AT cerca de unas 853 veces (596 veces לב y לבב otras 249). El primero constituye un término más primitivo que el segundo, si bien ambos son perfectamente sinónimos e intercambiables⁵⁹. El vocablo לב, que habitualmente se traduce por “corazón”, suele constituir un complemento para verbos de significado muy variado. Éstos pueden ser de orden práctico, como “hacer”, “preparar” (cf. Qoh 1,13.17); también se encuentran los verbos relacionados con la propia “salud” o al “aseo” (cf. Pr 13,12); otros se refieren al “examinar” o “poner a prueba” (Jr 12,3). Se dan, asimismo, verbos de cariz afectivo como el “infundir ánimo o valentía” (cf. Job 23,16; 37,1), o verbos que expresan “gozo” (Job 29,13) o verbos de la esfera intelectual como “hacer comprender” (cf. Pr 8,5)⁶⁰. A este respecto, resultan interesantes ciertos modismos donde se recurre al corazón como lugar de reflexión, como es el caso de “traer a la memoria” (Lm 3,21), “decir para sí” (Gn 27,41), “escribir en las tablas del propio corazón” –grabar en la propia alma (¿?) (Pr 3,3; 7,3)–, “poner/llevar algo en el corazón” (Esd 7,27). El corazón también constituye la sede de sentimientos y emociones, lo que se refleja en algunas frases como “tocar el corazón de alguien” (cf. 1Sam 10,26), o “llevar atado al corazón” (Na 2,8[7]); “alegrarse en el propio corazón” (Ex 4,14) o “guardar luto en él” (Gn 6,6). También puede odiarse y despreciarse a alguien con el corazón (Lv 19,17; 2Sam 6,16). Otras dos expresiones de cierto interés están constituidas por “hablar al corazón de alguien” (Gn 34,3) y “realizar una

58 Lo llamativo de nuestro salmo es que el gozo del salmista, que es consciente de la debilidad de su carne, está animado por su fe en el poder infinito de Dios, Señor de la vida. Sobre este tema, consúltese H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973); Ed. Ingl. *Anthropology of the Old Testament* (London 1974) 30.

59 Cf. H.-J. FABRY, לב lēḅ, *TDOT* VII, 407.

60 Cf. H.-J. FABRY, לב lēḅ, *TDOT* VII, 410.

acción con todo el corazón” (1Cr 28,9). Fabry aporta cuatro significados del término לב, a saber: “identidad personal”, “centro vital” y “sede de afectos”. En cuanto identidad personal, podemos decir que el לב ocupa todas las dimensiones de la existencia humana (el vital, el afectivo, el intelectual y el volitivo)⁶¹. Algunos “merismos” engloban a toda la persona al tiempo que enfatizan determinados aspectos de una sola identidad personal como las entrañas que son sede de la propia interioridad y que sólo Dios conoce (cf. Sl 7,10[9]; 26,2; Jr 11,20, etc.). El corazón y los labios sugieren el contraste entre el interior y el exterior que han de estar en armonía con la rectitud de la persona (cf. Job 31,7; Pr 23,16; cf. 26,25). Cabe concluir con Fabry que el corazón equivale también a todo el ser personal (Ez 13,22; Sl 22,15[14]; 27,3; Pr 18,2); de ahí que en algunos casos sustituya al pronombre personal (Gn 18,5; Ex 9,14) y aun pueda ser idéntico al término נפש⁶².

Los LXX traducen לב y לבב con καρδία cerca de unas 718 veces. Sus significados son similares al hebreo incluso en los más variados contextos; por ejemplo, en Tb 6,5, el corazón aparece como centro y fuente de la vida física animal; en el Sl 103 (104), 15, el corazón se presenta como centro de la vida interior de la persona, a la que solamente Dios tiene acceso. Los LXX también usan καρδία como sede del entendimiento; otras acepciones identifican a la καρδία con la memoria (Pr 3,1) o bien con las decisiones (Jr 38,33). En el Gn los LXX tienden a traducir לב y לבב por διάνοια (cf. Gn 17,17), que constituye un vocablo más bien abstracto y así aparece en cerca de cincuenta y una referencias. Otros términos de que echan mano los LXX son ψυχή (27x), νούς (12x), φρήν (7x), στήθος y προνήσις (2x), etc.⁶³.

Los verbos שמח y גיל conforman una pareja especial de sinónimos en cuanto que se emplean para expresar gratitud por los beneficios recibidos (cf. Sl 31,7; 118,24). Se pudiera pensar que el salmista desea entonar un canto de júbilo en honor del Señor. Más aún, podríamos decir, si cabe, que el autor del salmo experimenta el mismo gozo divino —es decir, la debilidad de su carne se llena de un gozo que desemboca en la plena confianza en Él y en su poder infinito⁶⁴. De ahí que con toda razón se catalogue a nuestro salmo entre las más sublimes composiciones místicas del salterio⁶⁵.

61 Cf. H.-J. FABRY, לב lēḇ, *TDOT* VII, 412.

62 Cf. H.-J. FABRY, לב lēḇ, *TDOT* VII, 413.

63 Resultaría tedioso reproducir los vocablos que aparecen una sola vez. Fabry recoge asimismo parejas listas de adjetivos y verbos, cf. H.-J. FABRY, לב lēḇ, *TDOT* VII, 410.

64 Cf. CH. BARTH, גיל gyl; גילה gīlāh, G.J. BOTTERWECK-H. RINGREEN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume II, 471.

65 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 297.

Camino de la vida (v. 10-11).

כי לאתעוב את נפשי לשאול ולאחתן חסידך לראות שחת
תודיעני ארם חיים שבע מחות את-פניך נעמות בימיך נצח

Ahora el gozo del salmista se expresa en la confianza de la vida más allá de la muerte. Es la lógica consecuencia del de gozo recién descrito. El amor a Dios y el gozo en su presencia carecerían de razón de ser si todo concluyera con la muerte terrena. Las afirmaciones contenidas en el v. 10 son dos, expresadas con el paralelismo antitético. Por un lado, se encuentra la נפש del salmista al que equivale el término “fiel” חסד en el segundo hemistiquio y que evoca la respuesta del hombre a la alianza, lo que prueba que נפש se refiere al hombre en su totalidad.

El verbo עיב tiene el significado de “dejar”, “abandonar”, “soltar”, “deshacerse de”, “descuidar”, “desentenderse”, etc. Alonso-Schökel divide los diversos matices de este verbo bajo tres categorías⁶⁶. Bajo el significado primigenio de “dejar: o “abandonar” referido a personas o lugares. Bajo el significado de “dejar” o “dejar ir” (cf. Ex 2,20; Lv 19,10). Bajo el significado de “dar” o “legar riquezas o una fortuna” (cf. Is 10,3; Sl 49,11; Sir 14,15). Nos interesa la primera acepción con la salvedad de que al verbo עיב sigue la preposición ל. De suyo, Alonso-Schökel coloca la construcción bajo el apartado de “régimenes especiales”, ya que se trata de “abandonar a personas en lugares” y alude a solo dos referencias: el Sl 16,10 y Job 39,14⁶⁷.

El alma o נפש aquí parece referirse a lo más profundo del salmista, su “yo” personal (cf. Sl 30,3.10; 89,48; 103,4; Job 33,18.22.30). El motivo del alma separada del cuerpo está muy enraizado en el Nuevo Testamento (cf. Mt 10,28; Lc 16,19-31; 23,43; Jn 14,1-3; He 7,56-59; 1Ts 4,16-18; 5,23; Filp 1,22-24; 2Cor 5,6-8). Hay quien opina que la distinción del alma separada del cuerpo se debe a una contaminación del pensamiento platónico que era intrínsecamente dualista⁶⁸.

66 Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 554-55.

67 El contexto de Job 39,14 es el caso del avestruz que “pone los huevos en la tierra (העוב לארץ) y deja que se calienten ahí”. Sólo que su proceder no es ese. El avestruz pasa el tiempo sentado sobre sus huevos, aunque los suele dejar de día al inicio del período de incubación para ir en busca de comida y los cubre con arena para que no les dé la luz del sol. Todo lo más, la intención del autor del libro de Job no consiste en hacer una descripción zoológica precisa y en todos sus pormenores, sino que desea enfatizar la conducta torpe del avestruz al modo del proverbio árabe “ser más tonto que un avestruz”, cf. R. GORDIS, *The Book of Job. Commentary. New Translation. Special Studies* (Woreshet II JTS) 459.

68 Cf. A. STAGLIANÒ, “Risurrezione” in G. BARBAGLIO-G. BOF-S. DIANICH, *Teologia* (Dizionari San Paolo) (Cinisello Balsamo 2002) 1305 ss.

Cabe recordar que el dualismo supone dos principios del todo contrapuestos, uno que es bueno y el otro que es malo. Por consiguiente, la separación del alma del cuerpo es provisional, ya que mira a la resurrección al final de los tiempos. Por este motivo es más apropiado el término “dualidad”.

Para designar al ser humano, el pueblo judío echa mano de diversos términos como *בִּשְׂרֵי וּנְפֹשׁוֹתָם*. Conviene atajarlos ahora con el fin de sacar las conclusiones adecuadas que se refieren a este versículo en cuestión. Primero, ambos se refieren a toda la persona si bien cada término enfatiza un aspecto en especial. *נֶפֶשׁ* hace referencia al hombre como ser vivo. *בִּשְׂרֵי*, en cambio, a lo experimentable en el hombre como su propia debilidad. Huelga decir que no han de contraponerse; de hecho son complementarios. Aunque a palabra *נֶפֶשׁ* no siempre aparece traducida por los LXX como *ψυχή*, en nuestro versículo sí se traduce por *ψυχή*. Así, la muerte en cuanto tal no implica la separación entre *נֶפֶשׁ* y *בִּשְׂרֵי*: cada ser vivo es una *נֶפֶשׁ* viva y cada hombre muerto es una *נֶפֶשׁ* muerta (cf. Nm 6,6; 19,13; Lv 21,11). La *נֶפֶשׁ* subsiste si subsisten los huesos, aunque en un estado muy débil, al modo de una “penumbra” en el “Sheol” (cf. Job 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32). La *נֶפֶשׁ* designa tres realidades: la esfera del aliento –más físicamente hablando, la garganta–, el apetito y el ser humano individual (cf. Sl 131,2; Is 51,23; Os 4,8; Sl 31,9; 107,5.9; Hab 2,5). También se refiere a lo que en el hombre es más vital (Gn 9,5; Ex 21,23; Lv 17,11; Jue 9,17; 1Sam 1,26; 17,55; 20,3; Ez 18,4; Pr 7,23; 8,35-36). Deut 12,15 dice que el alma padece hambre (cf. Is 56,11; Jr 31,25; Sl 107,9; Pr 13,25), o que sufre náusea (Sl 12,5; Ez 23,18) o hastío (Job 10,1). Odia (2Sam 5,8), se enfada (Jue 18,25), ama (Gen 44,30), muere (Nm 23,10). No siempre significa lo que hoy entendemos por principio constitutivo del ser humano –cuerpo y alma–. A veces sustituye al pronombre personal (cf. Gn 12,13; 1Sam 20,4; Pr 1,18; 6,32; Sl 3,3; 66,16; 94,17).

La clara distinción entre el cuerpo y el alma como figura en el NT supone el influjo de estos últimos pasajes que hemos aducido sobre todo Dn 12,1 y 2Mac 7,11. Asimismo, se encuentra en Sl 16,10; 49,14-16; 73,25-26. Lo que prima en ellos es el motivo de Dios que retribuye al justo y al impío dependiendo de sus obras. La retribución en la mentalidad de la Biblia consiste en que, si bien el alma va al Sheol, Dios la rescatará de ahí y no la dejará perecer. El término griego *ψυχή* va a desempeñar un papel primordial en la concepción del ser humano gracias al encuentro entre el pensamiento griego y el judío como se ve con claridad en la versión de los LXX a causa del tema de la resurrección de entre los muertos en el contexto de la existencia de sepulcros y cadáveres (cf. Dn 12,2; 2Mac 7,11; 14,46). De esta manera, el término griego *ψυχή* adquirirá su matiz definitivo de elemento consciente y subsistente entre la muerte huma-

na y el fin del mundo a causa de la doctrina sobre la retribución, recompensa o castigo después de la muerte. La vida es por este motivo el acto primero y supuesto por cualquiera otra actividad ulterior. De ser así, el alma no está contenida en el cuerpo, sino que es el cuerpo el que está contenido en el alma.

Pasemos ahora al Sheol, que en 16,10 aparece precedido por la preposición ל (לשאול). Este vocablo requiere una explicación especial, ya que ha pasado por un particular desarrollo histórico. Ante todo digamos algo acerca de la raíz del término, que no parece clara. J.M. Houston discute las diversas etimologías que se han sugerido: “mano vacía” y por lo tanto la raíz de origen para Sheol sería שׁעל (cf. Is 40,12), “el espacio vacío entre los viñedos” (Nm 22,24). Dicha raíz habría terminado por designar “lugar vacío” en el hebreo postbíblico⁶⁹. Houston también refiere que otros autores son del parecer de que el vocablo en cuestión deriva de la raíz שׂאל, cuyo significado es “pedir”, de suerte que el Sheol en su origen designaría el lugar donde se consultaban los oráculos. Cabe preguntarse si el vocablo no estuviera emparentado con la raíz שׂהר que significa “destruir”. Como quiera que sea, por mucho que se supiera con certeza la raíz del término, la etimología no siempre corresponde a la esencia de la cosa. Dicho esto, recordemos algunas referencias veterotestamentarias al Sheol: Job 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32. Resulta claro que el Sheol es uno de los términos más comunes para hablar de la estancia de los muertos. En un primer momento se estimaba que el Sheol estaba debajo de la tierra como contrapuesto al cielo (Am 9,2; Sl 139,8; Job 11,8). A veces se denomina רפאים a este núcleo que permanece en el Sheol bien que de manera precaria⁷⁰. El cadáver (en hebreo נבלה) permanecerá en el sepulcro⁷¹. Hay textos que dicen que los muertos “duermen”, pero es un modo traslaticio para hablar de la muerte probablemente porque en un principio se la consideraba una morada oscura al modo de los mausoleos o pirámides egipcias o la cueva misma en que yacía Lázaro de Betania (Sl 13,3; Sir 48,12; Dn 12,2; cf. Jn 11,11-14). Paulatinamente se fue abriendo paso la concepción de que Dios, por ser omnipotente, podía sacar a alguien del “Sheol”

69 Cf. J.M. HOUSTON, “Sheol”, en I. HOWARD MARSHALL-A.R. MILLARD-J.I. PARKER-D.J. WISEMAN, *New Bible Dictionary* (Downers Grove, IL – Nottingham, England 1996³) 1092.

70 El término רפאים tiene dos acepciones en hebreo. Una es el de un grupo étnico habitante de Canaán, del que se habla en pasajes como Gn 14,5; Dt 2,11; 3,11; Jos 12,4; 13,12; 1Cr 20,4. La otra acepción es la que hace a nuestro caso. Alonso-Schökel ofrece estos significados sobre el particular: “ánimas”, “espectros”, “manes”, “difuntos”, “habitantes del Sheol” (cf. Is 14,9; 26,14.19; Sl 88,11; Job 26,5; Pr 2,18; 9,18; 21,16), cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo español*, 715.

71 El término נבלה tiene las acepciones siguientes: “cadáver”, “despojos”, “restos mortales”, “muerto”, “carroña” (cf. Lv 5,2; 7,24; Dt 14,8.21; 1Re 13,24; Is 5,25; Jr 7,33; Ez 4,14; Sl 79,2).

(1Sam 2, 6; Am 9,2; Os 13,14). La posibilidad de que en el Sheol no existiera distinción entre el destino para justos e impíos por igual, llevará a sugerir que en él hay un estrato para justos y otro para pecadores (Is 14,15; Ez 32,22; Pr 7,27; 9,18; Enoc 22,14). Más aún, aquí los רפאים dejan de tener una vida umbrátil hasta el punto de ser objeto de retribución (cf. Sl 49,12-14)⁷². Estar en el Sheol implica ser apartado de la mano de Dios (cf. Sl 88,3-5), si bien Dios puede estar presente ahí (Sl 139,8)⁷³. En el LXX Sl 16,10 el término empleado para traducir al Sheol es ᾗδης. Es el término griego que prefieren usar los LXX para el vocablo en hebreo (cf. Gn 37,35; 42,38; 44,29.31)⁷⁴. En ningún momento parece designar a la divinidad griega del ultramundo. En suma, gracias a la consciencia de que Dios es el Señor de la vida y de la muerte, la resurrección al final de la historia se tornará en patrimonio común del pueblo de Israel en tiempos de Cristo, excepción hecha de la secta de los saduceos (cf. Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40). Asimismo, no se puede pensar en la resurrección escatológica si se prescinde del cadáver que está en el sepulcro y que es objeto de vivificación. Sólo así tiene sentido la lectura de determinados pasajes del Antiguo Testamento como son Is 26,19; Ez 37,1-14; Dn 12,2; 2Mac 7,11.

En el segundo hemistiquio aparece el término חסיד y es paralelo a נפשי, con lo que no se descarta que este último esté haciendo las veces del pronombre personal, sin prescindir tampoco de aquello que es más profundo en el hombre. חסיד abarca una gama muy variada de significados que van desde los sustantivos hasta los adjetivos. Veámoslos: “leal”, “fiel”, “amigo”, “constante”, “solidario”, “vasallo”, “adepto”, “adicto”, “partidario”, “secuaz”⁷⁵. Lo que sorprende de este vocablo es que se puede predicar tanto de Dios (cf. Jr 3,12) como del hombre (2Sam 22,26); o mejor, si se predica del hombre es que ante todo constituye una cualidad divina. Al respecto, no debieran sorprendernos otros matices, tales como el de integridad o sinceridad (cf. Sl 12,1; 43,1)⁷⁶. De ahí que nos sea posible parafrasear que la fidelidad de Dios para con el salmista se muestra en la certidumbre de que incluso en el momento de su fenecer, Dios lo rescatará de la corrupción (eterna), o bien no permitirá que su alma se quede en el ámbito de los muertos, en el Sheol. Es notorio que el vocablo griego empleado por los

72 Cf. J.A. SAYÉS, *Escatología* (Madrid 2006) 45-46. C. POZO, *Teología del más allá*, 213.

73 Cf. J.M. HOUSTON, “Sheol”, 1092.

74 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part I, 7.

75 Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 269.

76 Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 269.

LXX para traducir חסיד sea ὅσιος, que significa primariamente “santo”, sea “piadoso”, “devoto” (cf. Dt 29,18; 32,4; 33,8; 2Sam 22,26; Is 55,3)⁷⁷. El término שחת es aquí paralelo de Sheol. Acaso fuera esto prueba de que la raíz primigenia del Sheol, y por ende su significado original, es el de “destruir” o “corromper”. Recordemos que en este caso los LXX eligieron el sustantivo διαφθόρα, que significa “destrucción”, “corrupción”. Constituye un término estereotipado paralelo para fosa o sepulcro⁷⁸. También שחת conlleva una vasta gama de matices, como “calabozo”, “tumba”, “sepulcro”, “sepultura”. Con el significado de “fosa”, “señuelo” o “trampa” aparece en Ez 19,4,8; Sl 7,15; con el de “calabozo”, en Is 51,14 y con el de “tumba” y “sepultura” en Is 38,17; Ez 28,8. Otro término parejo es “polvo” (Sl 49,9)⁷⁹.

El v. 11 describe el gozo del salmista bajo tres términos. El camino de la vida, la plenitud del gozo, el encontrarse permanentemente bajo la protección de Dios, a su diestra. El camino de la vida ארם חיים— se emplea, a decir de Ravasi, como metáfora para hablar de la existencia sobre la tierra desde el punto de vista ético⁸⁰. Por este motivo no debiera sorprender que sea tan común en el libro de los Proverbios (cf. Pr 2,19; 5,5-6; 6,26; 10,17; 12,28). Sin embargo, nada excluye que el camino de la vida concluya en la vida eterna con Dios. Más aún, lo confirmarían los otros dos hemistiquios de que consta este versículo. Antes de acceder a los mismos, conviene advertir que el texto griego de los LXX no discrepa fundamentalmente del hebreo salvo en el plural ὁδούς en la interpretación del genitivo “de la vida”: ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς τῆς ζωῆς. En el texto griego son varios los caminos que conducirían a la vida en Dios. El genitivo τῆς ζωῆς no parece ser epexegetico, ya que la imagen del camino sugiere que tenga un destino y no que ello mismo sea el destino en sí. Tal vez pudiera interpretarse como una especie de “genitivo de finalidad”.

La plenitud del gozo que resulta de vivir en la presencia de Dios ארם פניך— puede aplicarse tanto al estar en presencia de Dios en su santuario como a la oración del hombre “cuyo espíritu” se eleva ante Él con toda humildad y sumisión. Aún Ravasi observa que bajo esta dimensión no hay diferencia

77 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part II, 340.

78 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part I, 111.

79 Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 758.

80 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 298. Tampoco pudiera descartarse que el camino de la vida corresponda al deseo de comunión en el templo, ya que el siguiente hemistiquio habla de “estar en su presencia”, cf. N. DECLAISSE-WALFORD – R.A. JACOBSON – B. LANEEL TANNER, *The Book of Psalms*, 181.

entre la manifestación celeste de Dios y su presencia en el santuario (cf. Sl 11,4; 21,5-7; 23,6). Dios se complace en la oración humilde, la acoge, la escucha. El texto griego reza así: πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου. En el vocabulario de los LXX la εὐφροσύνη constituye una alegría profunda, un júbilo que cabe interpretar como “gozo profundo”⁸¹. Sin embargo, llama la atención que se traduzca el כִּי con la construcción preposicional μετὰ τοῦ προσώπου σου. ¿Por qué se tradujo lo que sería el instrumento por la compañía? Es claro que para el griego helenístico μετὰ y σύν son intercambiables. Pero pudiera ser que también el autor evita hablar de Dios como una cosa de que se echa mano; y en su lugar, optó por una expresión personal.

El tercer hemistiquio habla de “permanecer a la diestra de Dios” –בְּיַמֵּינֵי הַיְיָ–, contenido que aparece en el salterio con cierta frecuencia (cf. Sl 21,5; 18,36; 20,7). Ravasi observa que puede tratarse de una fórmula propiamente regia (cf. Sl 110,1): sabido es que el palacio del rey se encontraba a la derecha del templo, y que el rey solía sentarse a la diestra del trono divino del arca⁸². La expresión también sugiere la indignidad del hombre ante la presencia de Dios, cual si se tratara del siervo ante su amo –o de la criatura ante su creador (cf. Gn 33,10; Is 38,1; Job 33,26; Sl 15,1; 17,15; 24,6; 27,8; 105,4)–. Más aún, en nuestro caso, se quiere indicar una relación de especial intimidad y protección que Dios dispensa al salmista en actitud sumisa y humilde. El equivalente griego es éste: τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος. El sustantivo plural τερπνότητες constituye un neologismo de los LXX y significa “deleites”. Equivale en nuestro caso al término תּוֹעֵמָה.⁸³ El εἰς τέλος traduce a su vez כִּי. Según Alonso-Schökel, כִּי תּוֹעֵמָה significa “delicias perpetuas”⁸⁴. En cincuenta y cinco ocasiones εἰς τέλος es el modo habitual que eligen los LXX para traducir el susodicho término hebreo כִּי cuando se trata de su matiz temporal, ya que también tiene una acepción espacial con el significado de “esplendor”, “majestad”, “gloria”. Suele ir precedido por el ל preposicional. Como expresión que concluye el salmo, pensemos que el orante se estremece de felicidad al estar a la diestra de Dios, ya que no es menos que el rey, o si se quiere, a la luz del mensaje del mesías a quien Dios adopta y que se sienta a su diestra, cada persona que se acerca a Dios en humildad se experimenta el gozo de su presencia, lo que le hace saberse a la diestra del poder de su majestad y cuidado constantes.

81 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part I, 190.

82 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 299.

83 Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Part II, 473.

84 Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo español*, 508.

CONCLUSIÓN

A modo de contera, quisiera colegir las cuestiones que planteé al inicio. La primera se refiere a la forma literaria del salmo. ¿Cómo catalogarlo? No es ciertamente un salmo legal, pues ni siquiera se menciona la Torah. Tampoco constituye un salmo sapiencial, pues el Sl 16 no aborda la cuestión sobre el sentido de la propia existencia. Es ciertamente una meditación gozosa con terminología típicamente sacerdotal; o mejor dicho, un canto de confianza caracterizado por un doble movimiento: Dios cuida y protege a su fiel; por otro, el fiel se abandona totalmente a su bondad en la más total confianza hasta el punto de saberse rescatado de la destrucción eterna.

Los primeros cuatro versículos son muy complejos y sus formas lingüísticas bastante arcaicas según los expertos. Ello lleva a no descartar su origen davídico. Por otro lado, es cierto que aunque los elementos sacerdotales son demasiado vagos como para circunscribir el salmo en un período concreto de la historia posterior de Israel, el ubicarlo en tiempos del hallazgo del manuscrito del templo en tiempos de Josías se antoja cuanto menos interesante. Si es verdad que el salmo 16 es preexílico, entonces constituye un testimonio elocuente de que la creencia en la pervivencia del alma separada del cuerpo no es un fenómeno postexílico, o menos aún, una especie de incursión de la filosofía griega en el pensamiento bíblico. De lo contrario, ¿cómo es que no hay rasgos del léxico griego a lo largo de todo el salmo? Recordemos finalmente, que este salmo se emplea en el Nuevo Testamento para hablar de la resurrección de Cristo predicha por la Escritura (cf. He 2,31; 13,35). En su significado originario, no parece atribuirse al mesías —el salmista que guarda una relación muy íntima con Dios— no parece atribuirse los rasgos del descendiente davídico en su sentido típico, cosa que sí ocurre en su sentido pleno. De todas maneras, el Nuevo Testamento en ambas referencias sí hace una interpretación del todo mesiánica como sería de esperar. Esto será tarea de otro ensayo...

