

Rostros de Dios justo y misericordioso en el Salterio

Eleuterio R. Ruiz

PONT. UNIV. CATÓLICA ARGENTINA

“STA. MARÍA DE LOS BUENOS AIRES”

BUENOS AIRES

RESUMEN Aunque en los Salmos se presenta constantemente la imagen de un Dios que es justo y misericordioso, el sentido y el alcance de ambas características no es siempre evidente ni unidimensional. El estudio se detiene en algunos Salmos que tienen una concentración mayor del vocabulario y los temas de la justicia y la misericordia divinas, con una atención a su ubicación en el Salterio. La pluralidad de voces representada por estos textos da cuenta de la complejidad teológica implicada en esta diversidad de rostros de Dios.

PALABRAS CLAVE Salmos, rostros de Dios, justicia divina, misericordia divina, teología del Salterio.

SUMMARY *Although the image of a just and merciful God is constantly presented in the Psalms, the ultimate meaning and scope of both characteristics is not always obvious or one-dimensional. The study focuses on some Psalms which have a greater concentration of vocabulary and content referring to divine justice and mercy, with attention to their location in the Psalter. The plurality of voices represented by these texts accounts for the theological complexity involved in such a diversity of faces of God.*

KEYWORDS *Psalms, Faces of God, Divine Justice, Divine Mercy, Theology of the Psalter.*

Explorar el tema de la justicia y la misericordia divina en los Salmos significa en la práctica recorrer todo el Salterio, algo que excedería nuestras posibilidades en este espacio. El presente estudio se detiene en algunos Salmos que tienen una concentración mayor de estos temas, y que pueden ser ejemplificadores acerca de los distintos rostros de Dios justo y misericordioso en el Salterio. Hablamos de “rostros”, en cuanto representaciones multifacéticas de Dios a partir de la experiencia orante de Israel, en lo individual y en lo colectivo, en las angustias y en las alegrías. Y al decir “Salterio”, aludimos

a un modo de leer los Salmos que hoy ya es patrimonio común en esta área de trabajo, según lo que se suele denominar “lectura canónica”. Para este estudio, sin mayores pretensiones de exhaustividad, significará en lo concreto una mirada atenta al contexto canónico de los Salmos tratados. En cada uno de los libros del Salterio se verá con más detenimiento algún Salmo, teniendo en cuenta que la diversidad de géneros represente la variedad y riqueza de voces que este *corpus* literario ofrece.

SALMO 7

El Salmo 7 puede ser un buen lugar para empezar. Contiene varios elementos de lo que se conoce como lamentación o súplica individual, en este caso hecha por parte de un justo perseguido que invoca la ayuda divina para poner en evidencia su justicia y garantizar el castigo de los malvados. Se puede reconocer en él la siguiente estructura:

- A. 2-3: Pedido de salvación contra los perseguidores
- B. 4-6: Inocencia del orante
- C. 7-12: Pedido confiado en el justo juicio de Yhwh
- B'. 13-17: Culpabilidad y castigo del enemigo
- D. 18: Alabanza al Dios justo y altísimo

El poema combina aspectos típicos de la súplica individual –pedido de salvación (vv. 2-3.7-8.9b); expresiones de confianza (vv. 9a.11-12.15-17); descripción del sufrimiento (cf. vv. 4-5, que suponen las acusaciones contra el orante y vv. 13-14 en forma metafórica); promesa de alabanza (v. 18)– con elementos sapienciales –afirmación de la retribución (vv. 15-17)– y culturales –la autoimprecación o juramento de pureza (vv. 4-6)–. Esta diversidad de componentes está organizada, por un lado, siguiendo la secuencia típica de la súplica –que va desde el pedido de ayuda (sección A., vv. 2-3) hacia la promesa de alabanza (sección D., v. 18)–, y al mismo tiempo incluyendo una estructura concéntrica en los elementos B-C-B', que sirve para contraponer

la inocencia del orante y la culpabilidad del enemigo, dejando en el centro (vv. 7-12) el tema de la justicia de Yhwh¹.

Es importante, para los objetivos del presente estudio, dejar en claro que los vv. 13-14 se refieren ya al enemigo del orante, presentado como parte de los רשעים, de los malvados (mencionados en el v. 10). Una traducción literal de los vv. 13-17 sería:

¹³ Si no se vuelve atrás, afilará su espada

–apuntó su arco y lo preparó:

¹⁴ para él mismo preparó armas mortales–;

hará tizones de sus flechas.

¹⁵ Mira, concebirá iniquidad,

estará grávido de crimen

y dará a luz la mentira.

¹⁶ Cavó un pozo, lo excavó,

y luego cayó en la fosa que hiciera.

¹⁷ Volverá su crimen sobre su cabeza,

sobre su cráneo recaerá su violencia.

Como es sabido, el v. 13 no tiene un sujeto explícito, lo cual crea una ambigüedad, ya que el último sujeto mencionado es Dios (cf. אֱלֹהִים, v. 12), y lo que afirma en vv. 13-14 sería compatible con acciones atribuidas a Él². Sin embargo, hay vínculos lexemáticos fuertes con los vv. 15-17, que indudablemente hablan del actuar del malvado³; hay también una relación estructural de oposición entre la formulación condicional de vv. 4-6 (con אִם + *qātal*) y v. 13 (con אִם־לֹא + *yaqtōl*)⁴, que introducen –respectivamente– la declaración de inocencia del orante y la maldad del enemigo; se puede añadir que es la única sección

1 La estructura aprovecha las observaciones de J.-N. ALETTI – J. TRUBLET, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et Méthodes* (Paris 1983) 63; otra propuesta semejante, aunque desglosando dos secciones (C y C') en el centro, se encuentra en S. BAZYLIŃSKI, *Il giusto affronta l'ingiustizia. Studio di un tema salmico* (AnBibStudia 1; Roma 2013) 83-89.

2 De hecho, así lo leen algunos pocos autores, entre los cuales recientemente F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB. AT 29; Würzburg 1993) 76; K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen 1996) 47-48.

3 Cf. שִׁבֹּ v. 13.17, que revierte la suerte del malvado según la ley del talión: si no se vuelve atrás, volverá su crimen sobre su cabeza; y también la forma יַפְעֵל, repetida en vv. 14.16. Se usan distintas metáforas para el accionar del malvado: el arco y la flecha, la concepción y el parto, el pozo cavado donde luego cae.

4 BAZYLIŃSKI, *Il giusto*, 84-85, habla de un período hipotético.

del Salmo que no menciona el nombre divino; y por último, resulta más lógico que “sí no se vuelve atrás” (v. 13) se refiera al malvado: ¿Dios se volvería atrás de su decisión de hacer justicia? ¿Qué significaría eso para el orante?

Esta consideración de la sección B' (vv. 13-17) como referida al enemigo, si bien parece separar las afirmaciones sobre la retribución –cavó una fosa y caerá en ella– de las afirmaciones sobre Dios que juzga (sección C), en realidad las vincula de una manera mucho más articulada. El funcionamiento concreto de la teoría de la retribución –o de la asociación entre acto y consecuencia– está asegurado precisamente por la acción de Yhwh como juez justo, último garante de la justicia.

Centrándonos en el tema de la justicia divina en el Sal 7, lo primero que aparece es que no está presentada como objeto de reflexión en sí misma sino como parte de una experiencia del orante que se reconoce necesitado de ella.

La sección central (vv. 7-12) suena en traducción más o menos así:

⁷ Levántate, Yahveh, en tu **ira**,
surge contra los **arrebatos** de mis opresores,
y despierta ya por mí, tú que el *juicio* convocas.

⁸ Que te rodee la asamblea de las naciones,
y tú sobre ella vuélvete hacia lo alto.

⁹ Yahveh, *juzgará* a los pueblos.
Júzgame, Yahveh, conforme a mi *justicia*
y según la *integridad* que hay sobre mí.

¹⁰ Haz que cese la maldad de los impíos,
y afianza al *justo*,
tú que escrutas corazones y entrañas,
oh Dios *justo*.

¹¹ Mi escudo está sobre Dios,
salvador de los *de recto corazón*;

¹² Dios es un juez *justo*,
un Dios que se **encoleriza** cada día.

Como lo sugiere la presentación de arriba, la sección se puede subdividir en dos partes, estructuradas en modo semejante:

- vv. 7-9a: pedido de salvación (7)
 - descripción (8)
 - expresión de confianza (9a)
- vv. 9b-12: pedido de salvación (9b)
 - descripción (10)
 - expresión de confianza (11-12)

La primera utiliza la categoría “opresores” y tiene una visión abierta a las naciones y pueblos. La segunda utiliza la terminología moral: “justicia, justo (צַדִּיק, צֶדֶק), rectos de corazón” / “malvados” (רָשָׁעִים). Se parte de una visión global de la opresión, que alcanza dimensiones sociales, para centrarse en el conflicto entre el justo y los malvados, en relación más directa con el pedido de salvación concreto del orante.

En el v. 7 el orante llama a Yhwh a levantarse. El imperativo קִוְּמָה dirigido a Yhwh puede evocar representaciones de Yhwh como guerrero (cf. Nm 10,35; Sal 3,8; 17,13; 35,2)⁵ o como juez que se levanta para pronunciar sentencia (cf. 9,20; 10,12; 74,22; 82,8)⁶. Ambas imágenes son recogidas en el Salmo.

La mención de la cólera divina merece una explicitación particular. De hecho, la sección central se abre y se cierra con sendas referencias a la ira divina: inicia invocando la cólera divina (v. 7 אַף) y termina proclamando que Yhwh es un Dios que se encoleriza (v. 12 זַעַם) cada día. En ambos casos, la cólera está asociada a su función como juez. La asociación entre la cólera y el proceso judicial ha sido varias veces puesta en evidencia⁷. El vocabulario de la cólera, en este caso, se puede asociar a la acusación (suele tener connotaciones de corrección) o a la sentencia condenatoria⁸. En nuestro caso, se trata evidentemente de una sentencia (cf. מִשְׁפַּט en v. 7b), que significa condena para los opresores, también presentados como gente llena de ira (עֲבָרוֹת, un plural de intensidad). Frente a la ira injustificada de los opresores, el orante invoca la ira del juez justo. Aquí aparecen los matices bélicos, que funcionan

5 Así, HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen I*, 75.

6 Así, BAZYLŃSKI, *Il giusto*, 100. Como indica P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110; Roma 1986, 1997) 212, se puede suponer razonablemente que el juez estaba sentado durante el debate y que se levantaba en el momento del veredicto (se basa en Sal 76,10; 82,1.8; Job 31,14). Aunque el verbo קִוְּמָה puede usarse para indicar la intervención de defensa o de acusación; cf. *ibid.*, 218-219.

7 Cf. *ibid.*, 41-44.

8 *Ibid.*, 346.

como metáfora de la litis judicial. Así, por ej., se entiende la imagen del escudo que está “sobre Dios” (v. 11), cuya comprensión más probable sigue siendo la propuesta de imaginar a Dios al lado del orante sosteniendo su escudo en alto, para proteger a ambos de las flechas de los enemigos.

La ira divina, entonces, está asociada aquí a la acción judicial de Dios, que juzgará “a los pueblos” (v. 9) pero que también escruta los corazones y las entrañas (v. 10). El vocabulario de la cólera alude a la expresión externa, visible, de un Dios que, en su condición de justo, no puede tolerar la opresión y la injusticia; por eso, cada día se encoleriza, actúa salvando a los justos y asegurando que la maldad no quedará impune⁹.

Otro aspecto de la justicia divina que aparece aquí resaltado es su vinculación con la justicia del orante. Cuatro veces se usa la raíz צדק, dos para el orante (9b.10a, en la segunda incluido indirectamente en la categoría de “justo”, dada por 9b) y dos para Yhwh (10b.12). Hay una relación directa entre la justicia humana y la divina. El orante, por su justicia, se siente “del lado” de Yhwh; o mejor, que Yhwh está de su lado en la lucha contra el malvado que lo acosa. Por eso será capaz de alabar a Dios “según su justicia” (כצדקו, v. 18).

En cuanto a la ubicación canónica del Salmo, la ira de Yhwh en el contexto de los pueblos vincula nuestro Salmo con Sal 2,5.12 –allí los pueblos tramán contra Yhwh y su mesías– y con Sal 6,2. En este último caso, el orante no pone en discusión su culpabilidad. Solo pide que Yhwh no lo castigue *con cólera* (las dos veces niega directamente esto: ואל־בחמתך ... אֵל־כַּאֲפֹךְ).

En los Sal 9–10¹⁰ encontramos una acción de gracias que desemboca en una súplica. Se parte de una experiencia personal, pero la oración se abre a una perspectiva universal. El orante reconoce que la injusticia está socialmente instalada, y entonces apela al supremo Juez divino para que intervenga, restableciendo la justicia. El Sal 9 comienza como una acción de gracias, en la que se recuerda el pedido de salvación que el pobre había realizado (vv. 14-15) y

9 No está de más recordar que la ira divina no siempre aparece comprendida así, tampoco en los Salmos. Cf. el interesante aporte de U. BERGES, “Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen”: *Bib.* 85 (2004) 305-330.

10 Sostenemos que, si bien el TM los presenta como dos Salmos separados, la secuencia alfabética –aunque incompleta–, el parentesco temático y lexemático, y la ausencia de título en el segundo de ellos, invitan canónicamente a una lectura en conjunto. Cf., para la discusión sobre la unidad de estos Salmos, E. R. RUIZ, *Los pobres en los Salmos. Herramientas para el estudio de la poesía hebrea* (Senderos bíblicos; Buenos Aires 2010) 73-75.

cómo Yhwh lo salvó (vv. 4-5); para luego ampliar la mirada a la situación de opresión que sufren los pobres (vv. 10-11) e invocar la ayuda divina que los salve (vv. 20-21). El Sal 10 se conecta con el anterior mediante el lenguaje de la lamentación, describiendo el actuar del malvado que, impunemente, acecha y atrapa al pobre (vv. 2-11); para continuar luego con la súplica a Yhwh para que haga justicia (vv. 12-15).

Aparece aquí una novedad respecto de los Salmos anteriores: la polarización *malvado vs. justo* deja lugar a la de *malvado vs. pobre*. Esto hace que Yhwh aparezca ya no solo como quien está del lado del justo sino también como quien está del lado del pobre. La toma de postura de Yhwh en favor del justo en el Sal 7, se intensifica aquí presentándolo mucho más involucrado aún en la causa del pobre y el oprimido. Allí afianzaba (תַּכְנֵן, 7,10) al justo; aquí sostiene (תַּכְיֵן, 10,17) el corazón de los pobres.

La representación de la acción justiciera de Yhwh es múltiple. Por un lado, está la imagen del juez justo sentado en su trono, en Sión (9,5.8.12), a quien se le pide repetidamente que se levante (9,20; 10,12) para hacer justicia (9,9.17.20; 10,14.15b.18a). Luego está la imagen del guerrero, que hace retroceder a los enemigos (9,4), los aniquila con su grito de guerra¹¹ (9,6), los deja en ruinas (9,7), los aterroriza (9,21), levanta su mano con fuerza (10,12) y rompe su brazo (10,15). Y finalmente, la figura del “vengador de sangre” (דָּרֵשׁ דָּמִים, en 9,13), el que tenía el deber de vengar la vida de alguien asesinado injustamente (cf. Gn 9,5; 42,22; Ez 33,6); en este caso, se refiere a los pobres (cf. 9,13b, el “grito de los pobres”).

Por último, hacemos notar que la dimensión escatológica, ya introducida en 7,9a –con la expresión “Yhwh juzgará a los pueblos”–, aquí está mucho más marcada:

⁸ Yhwh por siempre está sentado (entronizado);

afirma para el juicio su trono:

⁹ Y es Él quien juzgará al mundo con justicia,

decidirá la causa de las naciones con rectitud¹².

11 Cf. A. CAQUOT, “גִּיָּר”, en: *TDOT* III, 49-53.

12 Hossfeld comenta: “Mit der Festigkeit der göttlichen Herrschaft verbindet sich die Hoffnung auf das universale Gericht über die Völker, in dem JHWH endgültig die Maßstäbe seiner Gerechtigkeit durchsetzen wird”, HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen* I, 86.

En el resto del libro I encontramos referidas muchas veces la relación de Yhwh con el justo: en 11,7 se dice que Él “ama las cosas justas, y los rectos verán su rostro”; en Sal 14,5 que Yhwh “está con la generación justa”. Según 15,2, en su monte habitará quien “obra la justicia”; y el orante de Sal 17,15 afirma que “en la justicia” verá el rostro de Dios. El rey que ora en Sal 18 proclama que Yhwh lo recompensa de acuerdo con su justicia (v. 21). En esa asociación que hacen los Salmos entre el justo y el pobre, se puede decir que el Señor guía a los pobres por senderos de justicia (Sal 25,9)¹³, y tanto unos como otros se alegran por la justicia divina (cf. Sal 32,11; 34,3.16.20). La justicia del orante es motivo para que Yhwh intervenga, como Dios justo (cf. por ej. 35,23-24.27-28). Todo el Sal 37 contiene una promesa de salvación para el justo pobre (cf. esp. vv. 6.16-17.25.28.39)¹⁴. Por eso el orante de Sal 40,10-12 afirma como fundamental que no ocultó sino que proclamó la justicia de Dios:

¹⁰ He proclamado la justicia en la gran asamblea;
mira, no he cerrado mis labios, tú lo sabes, Yhwh.

¹¹ No he escondido tu justicia dentro de mi corazón,
he anunciado tu fidelidad y tu salvación,
no he ocultado tu amor (חסד) y tu verdad a la gran asamblea.

¹² Tú, Yhwh, no me cerrarás tu misericordia (רחמים);
tu amor (חסד) y tu verdad siempre me guardarán.

El Sal 40 es el segundo Salmo que contiene el vocabulario de la misericordia¹⁵, y es interesante ver cómo se articula con el lenguaje de la justicia. Hay una correspondencia entre la actitud del orante de proclamar la justicia, no cerrar sus labios a ese anuncio, y la confianza en que Yhwh no le cerrará su misericordia. La misericordia está aquí asociada a la bina חסד y אמת, que apuntan hacia la fidelidad de Yhwh hacia quien le es fiel, en la línea del Sal 18,26: “con el fiel tu eres fiel” (עם־הסיד תתחסד). Esto no se contradice con la humilde confesión de sus culpas del v. 13. En los Salmos se distingue muy

13 Cf. E. R. RUIZ, “‘Feliz quien se pone en el lugar del pobre’ El pobre y la cuestión del ‘yo’ del Salterio a partir del Libro I (Sal 1–41)”, en: M. PAVAN – S. ATTARD (eds.), *“Canterò in eterno le misericordie del Signore (Sal 89,2). Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno* (Analecta Biblica. Studia 3; Roma 2015) 259-278, esp. 270.

14 Sobre la identificación del destinatario del Sal 37 como justo y pobre, cf. *Id.*, “*Los pobres tomarán posesión de la tierra*”. *El Salmo 37 y su orientación escatológica* (IBO 3; Estella 2009) 244-245.247.

15 No solo חסד o חן sino también רחמים. El anterior es el Sal 25 (cf. vv. 6-7).

claramente entre el pecador y el malvado (רשע). Parte de la espiritualidad de los pobres incluye su reconocerse pecadores (cf. Sal 25,6-7). De hecho, el orante del Sal 40 se presenta como pobre (ואני עני ואביון, v. 18).

Resumiendo, podríamos decir que en el primer libro del Salterio la justicia divina está presentada en relación con el justo y el pobre que acuden a Él pidiendo ayuda.

En cuanto a la misericordia, más allá de su aspecto de compasión para con el que sufre, se encuentra también en relación con el perdón del pecado, sobre todo en Sal 32 (cf. v. 5, con la expresión נשא עון). Retomamos en seguida este aspecto al tratar el segundo libro del Salterio.

SALMO 51

El Salmo 51 ha sido largamente estudiado y hace tiempo se ha puesto en evidencia su organización en dos partes principales: vv. 3-11.12-19, más el colofón de vv. 20-21¹⁶. La primera está dominada por el tema del pecado del orante, del que pide a Dios que lo perdone, mientras que la segunda está orientada hacia el futuro y pide a Dios una recreación que le permitirá vivir de otra manera¹⁷:

Parte I: Pecado y perdón (mirada hacia el pasado)

a: pedido de purificación (vv. 3-4)

b: confesión de culpa - justicia de Dios (vv. 5-8)

a': pedido de purificación (vv. 9-11).

Parte II: Recreación del pecador (mirada hacia el futuro)

a: recreación interior (vv. 12-14, con לב y רוח)

b: proclamación de la justicia salvífica de Dios (vv. 15-17)

a': el verdadero culto (vv. 18-19, con לב y רוח).

Colofón: reconstrucción de Jerusalén y del culto (vv. 20-21)

16 La discusión sobre la pertenencia o no de los vv. 20-21 al Salmo original es extensa. Los argumentos a favor de su inclusión dados por G. BARBIERO, "Perché, o Dio, ci hai rigettati?". *Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio* (AnBibStudia 6; Roma 2016) 228-229, muestran que fueron compuestos en función del Salmo, y teniendo en cuenta el resto del poema; pero para nada son conclusivos a respecto de su pertenencia al Salmo original. De hecho, la división propuesta por el autor los considera una "coda" (226).

17 L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario* I. *Salmos 1-72* (Estella 1994) 725, llama a las partes, respectivamente, "en el reino del pecado" y "en el reino de la gracia".

Como se ve, ambas partes están estructuradas concéntricamente, y en ambos casos dejando en el centro el tema de la justicia de Dios. Los textos correspondientes son:

- v. 6b: para que aparezcas como justo cuando hables,
como impecable cuando juzgues.
- v. 16: ¡Líbrame de la sangre, Dios,
Dios de mi salvación,
y mi lengua exalte tu justicia!

El primero de los textos constituye una famosa *crux interpretum* por la dificultad de interpretación que supone el **לִמְעַן**¹⁸. Si se conecta la conjunción con vv. 5-6a¹⁹ –sintácticamente lo más lógico, porque es lo inmediatamente anterior–, se entiende que el reconocimiento y la confesión de pecado se hacen para que Dios se manifieste como justo. La situación es la de un **רִיב** o litigio bilateral, donde si una de las partes es declarada justa, la otra es culpable, o viceversa. Al declararse pecador, el orante proclama la justicia divina. De esta manera, sigue el camino contrario al de Job, que lucha por demostrar su justicia, al punto que Dios le reprocha: “¿Me vas a condenar para salir declarado justo (לִמְעַן תִּצְדָּק)?” (40,8). Al orante del Sal 51 le interesa dejar en claro la justicia de Dios cuando lo juzga. Esto se entiende concretamente mediante alguna situación de sufrimiento personal que el orante interpreta como castigo de Dios por su pecado (cf. v. 10). Sea que se haya tratado o no de una enfermedad –tema por demás discutido y discutible–, el orante entiende que el Señor lo está castigando y que ese castigo es justo y merecido²⁰.

18 Dejamos de lado la traducción como consecuencia, “de modo que”, que nos parece una traducción *ad hoc* no necesaria. Para una discusión reciente, cf. J. KRAŠOVEC, “Justification of God in His Word in Ps 51:6 and Rom 3:4”: *VT* 64 (2014) 416-433.

19 No solo con v. 5 ni solo con v. 6a. El v. 5 dice que (re)conoce el pecado y el v. 6a lo explicita en una confesión a Yhwh. Dejamos de lado también las propuestas de conectar v. 6b con vv. 3-4 por la distancia entre ellos y nuestro texto; y por el mismo motivo también la de conectarlo con v. 7 o menos aun con v. 9. Para estas propuestas, véase F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51–100* (HThKAT, Freiburg im Breisgau 2000) 40-41.

20 Pace ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmos I*, 727; A. APARICIO RODRIGUEZ, *Salmos 42–72* (CNBJ, Bilbao 2006) 93-94, que no suponen una sentencia condenatoria sino de perdón. Para ello, hablan en el v. 10 más impersonalmente de “huesos triturados”, mientras que TM habla de los huesos “que tú trituraste”.

La justicia de Dios se manifiesta aquí, entonces, a través de una sentencia justa, aunque esta incluya un castigo hacia el pecador. Algo semejante encontramos en Sal 32,3-4.10: el Señor atormenta, hace “pesar su mano” sobre el pecador, para que recapacite y confiese sus culpas (cf. tb. Sal 39,12). No se trata, entonces, de una sentencia definitiva ni una condena a muerte, sino de un momento de un proceso orientado a la conversión²¹. Esto lo confirma la segunda cita del Salmo mencionada arriba.

La expresión que encontramos en el v. 16 no carece de problemas. ¿Qué significa “líbrame de la sangre”? Más allá de la posible alusión al pecado de David²², cualquier pecado violento hace al pecador reo de muerte (cf. Sal 9,13 y 59,3 con נצַל). No es necesario pensar que el orante esté amenazado de muerte, pero sí que su pecado lo haría merecedor de ella. Lo que pide a Dios es ser liberado de esa pena (cf. Sal 39,9; 79,9). La consecuencia será que podrá proclamar gozosamente la justicia divina. Se trata, entonces, de una justicia salvífica, que pone de manifiesto la intencionalidad última de los castigos aludidos en la primera parte del Salmo. El Señor es proclamado como “Dios de mi salvación”, justamente porque, mientras que el orante se confiesa pecador y merecedor de la muerte, lo salva de ella y lo recrea en su interior (פַּה וְשִׁפְהָ, vv. 12.19) haciéndole posible que anuncie exteriormente (פַּה וְשִׁפְהָ, v. 17) sus alabanzas.

Toda esta insistencia en la justicia de Dios que se manifiesta primero haciendo sufrir y luego liberando al pecador no es otra cosa que la expresión de su amor misericordioso. En efecto, el orante comienza su plegaria invocando sobre sí la misericordia divina:

v. 3: ¡Ten piedad de mí (חַנּוּן), oh Dios, según tu amor (חַסֵּד),
 según tu gran misericordia (רַחֲמִים), borra mis faltas!

Las tres raíces utilizadas (חַנּוּן, חַסֵּד, רַחֲמִים) recuerdan la “fórmula de la gracia” de Ex 34,6-7. Allí, como en nuestro Salmo, se articulan el perdón y el castigo como parte de un mismo proceso de justicia misericordiosa y salvífica. Sin embargo, cabe distinguir un aspecto. Si en Ex 34 la misericordia es presentada como superadora de la justicia –mil generaciones para la primera, en v. 7a,

21 BARBIERO, *Perché?*, 235, cita como ejemplo de una oración parecida Dn 3,27-31.

22 Así, ya F. DELITZSCH, *Die Psalmen* (BCAT IV:1; Leipzig 1894) 354-355.

contra tres o cuatro para el castigo en v. 7b²³, aquí no hay una contraposición entre ambas. La misericordia divina se manifiesta en su justicia²⁴, que hace sufrir al pecador buscando llevarlo a la confesión de sus faltas, y que lo transforma interiormente; justicia que lo libra de la “sangre”. Justicia, como se dijo, salvífica.

Como se sabe, el Sal 51 está canónicamente muy relacionado con el Sal 50, probablemente separado de la colección asafita para ser colocado aquí²⁵. En este Salmo, Yhwh se muestra como el juez que juzga a su pueblo, aunque en un tono admonitorio, sin llegar a una verdadera condena. La dinámica del Salmo lleva a una toma de conciencia y busca un cambio en el auditorio. Alonso habla de los dos Salmos como “dos actos de una liturgia penitencial”²⁶.

En el resto del segundo libro (Sal 42–72), las menciones del amor y la misericordia de Dios (חסד ורחמים) están en el contexto de súplicas, donde el orante expresa su confianza en que el Señor lo salvará por su amor fiel (cf. por ej. 42,9; 44,27; 57,4; 59,11.17-18; 63,4; 66,20; 69,14.17). La justicia divina, además, se manifestará también como salvación del pobre (cf. esp. Sal 72).

SALMO 78

En el tercer libro del Salterio encontramos desde el comienzo una crisis del/de los orante/s respecto de la justicia divina. Si el Sal 73 expresa la crisis individual que se resuelve por una experiencia de Dios al “entrar en el Santuario” (v. 17), el Sal 74 –una súplica comunitaria– lamenta precisamente que Dios haya dejado que destruyeran el santuario. En el Sal 75 encontramos una suerte de respuesta, donde se anuncia –incluso con un oráculo²⁷– la intervención de Dios como juez de toda la tierra. Esta intervención divina, según el Sal 76 tendrá como

23 Cf. G. BARBIERO, *Dio di misericordia e di grazia. La rivelazione del volto di Dio in Esodo 32–34* (Casale Monferrato 2002) 145, afirma: “L'evidente sproporzione dei numeri vuole sottolineare il fatto che 'ira' e 'misericordia' non stanno sullo stesso piano: la misericordia è infinitamente più grande dell'ira divina”.

24 Cf. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51-100*, 50: “La sentencia judicial de Dios sobre el pecador [...] apunta, en tanto que acto de su misericordia, no a la destrucción sino a la salvación y recreación. Al actuar como un Dios que juzga, se manifiesta como un Dios que salva” [traducción propia].

25 Cf. por ej. lo., *Psalmen I*, 310.

26 ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmos I*, 711.

27 Considerando, con HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51-100*, 375-376, como discurso divino solo los vv. 3-4.11.

finalidad llevar a cabo un juicio que significará la salvación para “todos los pobres de la tierra” (כל־עֲשִׂירָאֵרֶץ, v. 10). En el siguiente poema el orante se preguntará, en medio de sus sufrimientos –y con evidentes paralelos con Lam 3,21-23–, si el **חסד** de Dios se habrá acabado para siempre (cf. Sal 77,8-9), y a partir de allí se abre a una memoria de la historia de Israel, donde se manifestaron sus hazañas.

Así llegamos al largo Sal 78, el “centro” material del Salterio²⁸, que presenta un repaso de la historia de Israel. La articulación de los elementos es compleja –paciencia divina, ira, signos maravillosos de salvación, castigos, nueva esperanza–, y las soluciones diacrónicas²⁹ no eliminan dicha complejidad, antes bien dan la impresión de imponer criterios externos al texto. Parece preferible seguir una propuesta de estructura concéntrica³⁰, que explica mejor el orden poco cronológico de los elementos y las repeticiones de los temas.

Se puede presentar la estructura del Sal 78 de la siguiente manera:

- a) La torá como don de Dios a Israel (vv. 1-8)
- b) Castigo de Efraim por no cumplir la alianza y no recordar (vv. 9-16)
- c) Pecado y castigo de Israel en el desierto (vv. 17-31)
- d) Falso arrepentimiento y nuevo pecado; misericordia divina (vv. 32-39)
- c') Pecado de Israel en el desierto; Dios golpea a los enemigos (vv. 40-55)
- b') Castigo de Israel/Efraim y rechazo del santuario de Siló (vv. 56-67)
- a') David como don de Dios a Israel (vv. 68-72).

El Salmo manifiesta un carácter didáctico, aunque no de tipo escolar –al menos, como se lo puede llegar a entender hoy en día– sino más bien confesional o catequístico³¹. Se trata de mirar a la historia para descubrir en ella el

28 Véase, para una propuesta tentativa de leer el Sal 78 como centro del Salterio, B. WEBER, “Psalm 78 als ‘Mitte’ des Psalters? – ein Versuch”: *Bib.* 88 (2007) 305-325.

29 Cf. por ej. T. HIEKE, “‘Weitergabe des Glaubens’ (Ps 78,1-8). Versuch zu Syntax und Struktur von Ps 78”: *BN* 78 (1995) 49-62; HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51-100*, 421-430, distinguen un Salmo original con dos redacciones, en varios casos con justificaciones *metri causa*.

30 La propuesta es de Y. ZAKOVITCH, “‘He Chose the Tribe of Judah. He Chose David His Servant’. Psalm 78–Sources, Structure, Meaning, and Purport”, en: *הַדָּרַךְ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הַיּוֹמִים* [David King of Israel is Alive and Enduring? (Jerusalem 1997) 117-202 [en hebreo], recientemente completada por las observaciones pertinentes de A. FRISCH, “Ephraim and Treachery, Loyalty and (the House of) David: The Meaning of a Structural Parallel in Psalm 78”: *VT* 59 (2009) 190-198.

31 Cf. sobre este punto las observaciones acertadas de P. E. McMILLION, “Psalm 78: Teaching the Next Generation”: *ResQ* 43 (2001) 219-228; y también L. BOADT, “The Use of ‘Panels’ in the Structure of Psalms 73–78”: *CBQ* 66 (2004) 533-550, esp. 548: “[T]he long introduction abounding in wisdom terminology and the demand to instruct new generations confirm that

actuar de Dios y “recordar” sus obras para permanecer fieles a la alianza³². En el centro de la estructura, donde se habla del arrepentimiento superficial de Israel y su vuelta al pecado, es donde aparece un nuevo aspecto: el de la misericordia. Los vv. 38-39 –que parecieran un comentario a Ex 34,6-7– suenan así:

³⁸ Pero él es misericordioso (רחום): perdona la culpa y no destruye.

Muchas veces contuvo (שׁוּב *Hi.*) su ira y no despertó su furor.

³⁹ Se recordaba entonces que ellos eran carne

un viento que pasa y no puede volver (שׁוּב).

El v. 38 interrumpe la narración con una afirmación general en frase nominal. Es como si diera la explicación de todo lo demás: de los castigos –como parte de un proceso– y también del perdón. La misericordia se identifica con un perdón cargado de paciencia; lo que en Ex 34 se llama אֵרֶךְ אַפַּיִם, lento a la cólera. La imagen de Dios que “contiene su ira” muestra que no le es indiferente la respuesta fiel o traicionera de su pueblo. Pero si la ira implicaría una destrucción total, la misericordia explica por qué esa destrucción no se dio. Una misericordia motivada por el *recuerdo* de la condición efímera del ser humano. El recuerdo de Dios se contrapone al olvido del pueblo³³, y marca la diferencia de actitud: ellos olvidaron las maravillas de salvación que cumplió en su favor (vv. 11.42), y por eso abandonaron la alianza; solo en la necesidad recordaban que Dios es su redentor (v. 35). Actitud egoísta y mezquina, que contrasta con el recuerdo de Dios que es para compadecerse. Dios contiene, literalmente “hace volver” (שׁוּב *Hi.*) su ira, para no destruir a su pueblo, porque ellos pasan y “no pueden volver” (לֹא יָשׁוּב, probablemente con matiz modal³⁴).

the primary emphasis of the psalm is on the necessity of recognizing and understanding the meaning of the historical acts of God performed for the ancestors”.

32 Situando el texto en el exilio babilónico, A. BERLIN, “Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69, and 78”, en: P. W. FLINT – P. D. MILLER, Jr. (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTS 99; Leiden – Boston 2005) 65-86, afirma: “It is a psalm of restoration — of comfort and hope in the belief that Judah, unlike Ephraim, will not be rejected forever. The psalm paints a picture of the past to give hope for the future”, 83.

33 El tema del recuerdo vs. olvido es clave en el Salmo (cf. vv. 7.11.35.39.42), y es uno de los elementos que lo relaciona con la teología dtr (cf. Deut 4,9.23.31; 5,15; 6,12; 7,18; 8,2.11.14.18-19; 9,7.27; 15,15; etc.).

34 Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma 2006) § 113f.

Este aspecto de la fragilidad humana llama la atención, porque se conecta con lo visto en Sal 9–10; 40 y 51: si la soberbia y la obstinación humana en el pecado despiertan la ira de Dios, su condición frágil y pobre –y por lo tanto, pecadora– motivan la misericordia divina.

Esta actitud de Dios compasivo con el débil se espera también de los poderosos respecto de los pobres. Así se entiende, por ej., la condena del Sal 82 sobre los dioses³⁵ que no defienden a los pequeños, no se portan como dioses y por lo tanto perecerán como mortales. Con su actitud se muestran indignos de su categoría de dioses.

SALMO 103

Al llegar al libro IV del Salterio, nos detenemos en el Salmo 103³⁶. Si hay un texto por excelencia para hablar de la misericordia de Dios en el Salterio es este Salmo. En su aparente sencillez, su composición sigue desafiando todo intento de comprensión. Dejando de lado la discusión sobre posibles añadidos³⁷, vale la pena ver cómo está estructurado el poema en su forma actual. Tomando como base las observaciones de Fokkelman³⁸, podemos presentar la estructura de la siguiente manera:

35 Si se trata de dioses en verdad –y en ese caso, cómo entender la escena en un contexto de fe monoteísta– o de gobernantes que se consideran tales, es una cuestión altamente debatida, que aquí no entra en nuestra consideración. Baste repasar algunos aportes como P. D. MILLER, “When the Gods Meet: Psalm 82 and the Issue of Justice”: *Journal for Preachers* 9 (1986) 2-5; K. M. CRAIG, Jr., “Psalm 82”: *Interp.* 49 (1995) 281-284; M. S. KEE, “The Heavenly Council and its Type-Scene”: *JOT31* (2007) 259-273; J. M. TROTTER, “Death of the אֱלֹהִים in Psalm 82”: *JBL* 131 (2012) 221-239.

36 Es considerado por varios el más antiguo comentario a Ex 33–34, cf. C. DOHMEN, “Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen”, en: R. SCORALICK (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (SBS 183; Stuttgart 2000) 92-106, esp. 96 y bibliografía allí citada.

37 Para una exposición con varios niveles redaccionales, véase por ej. F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101–150* (HThKAT; Freiburg im Breisgau 2008) 60-62; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario II. Salmos 73-150* (Estella 1993) 1294, también admite esa posibilidad.

38 Cf. J. P. FOKKELMAN, “Psalm 103: Design, Boundaries, and Mergers”, en: B. BECKING – E. PEELS (eds.), *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55; Leiden - Boston 2007) 109-118. Para otras propuestas, cf. D. F. O’KENNEDY, “The Relationship Between Justice and Forgiveness in Psalm 103”: *Scriptura* 65 (1998) 109-121, esp. 110-113.

I. De la experiencia personal a la historia

A. Exhortación a la alabanza (vv. 1-2)

B. Acciones de Yhwh por el orante - frases nominales (vv. 3-5)

C. Justicia y misericordia de Yhwh con su pueblo – historia (vv. 6-8)

II. La experiencia de la comunidad hoy

D. Límites del castigo divino (vv. 9-10)

E. Misericordia de Yhwh con nosotros hoy (vv. 11-13)

D'. Límite de la vida humana (vv. 14-16)

III. La mirada hacia las generaciones futuras

C'. Justicia y fidelidad de Yhwh con los que lo temen – para siempre (vv. 17-18)

B'. Reinado de Yhwh en el cielo - frases nominales (v. 19)

A'. Exhortación a la alabanza (vv. 20-22)

La estructura no es perfecta³⁹, pero demuestra una tendencia a la circularidad, presente ya desde la inclusión que enmarca todo el poema (vv. 1-2.22). Hay un cierto recorrido en esta contemplación de la misericordia divina, que partiendo de la experiencia personal se conecta con la historia nacional mediante la referencia a Moisés y los israelitas en v. 7, luego pasa en el centro del Salmo por el “nosotros” de la generación actual (v. 12, pero también vv. 10.14), para proyectarse luego hacia un “para siempre” que incluye a los “hijos de los hijos”, las futuras generaciones (v. 17), llegando a adquirir dimensiones universales⁴⁰.

El tema del perdón y la misericordia aparecen ya en la primera *stanza*, como un dato adquirido:

³ Él, que perdona todas tus culpas, // que cura todas tus enfermedades,

⁴ que rescata tu vida de la fosa, // que te corona de amor (חסד) y misericordia (רחמים),

⁵ que sacia de bienes tu existencia, // mientras tu juventud se renueva como el águila.

39 La estrofa B y la B' solo parecen relacionarse por el uso predominante de frases nominales, y lexemáticamente por la repetición de כל.

40 Para marcar estas etapas asumimos la división general de Fokkelman en tres stanzas, aunque no nos convence la inclusión del v. 19 en su estrofa VII (vv. 17-19) FOKKELMAN, “Psalm 103”, 110. Si hay razones para separarlo de los vv. siguientes, también las hay para no unirlos con los anteriores. La frase comienza con un *casus pendens*, creando un hiato con lo anterior. Por eso preferimos dejarlo como una estrofa en sí mismo.

El orante ha hecho experiencia del perdón de Dios, y el himno evita que lo olvide (v. 2b). Lo notable es que el perdón aparece en primer lugar y en paralelo con la sanación de las enfermedades. Si bien esto se puede explicar porque la enfermedad es vista como consecuencia del pecado, el paralelismo produce una suerte de asociación entre el pecado y la enfermedad: el pecado es como una enfermedad para el ser humano. Otra vez, la misericordia divina está asociada a la fragilidad humana.

La tercera estrofa (vv. 6-8) vincula la justicia divina con su acción en favor de los oprimidos:

⁶ Yhwh hace obras de justicia, // y juicios en favor de todos los oprimidos.

⁷ Manifestaba sus caminos a Moisés, // a los hijos de Israel sus hazañas.

⁸ Clemente y compasivo (רַחוּם וְחַנּוּן) es Yhwh, // lento a la cólera y lleno de amor (חַסֵּד).

La asociación con el Sinaí (v. 7 con referencia a Ex 33,13) y la mención de la “fórmula de la gracia (v. 8, con referencia a Ex 34,6) hacen interpretar esta justicia como salvífica y de dimensiones sociales. El Señor se compadece de su pueblo oprimido y lo salva. Un pueblo también rebelde y pecador, como el mismo orante, pero que experimenta la compasión de Dios. El alcance y las razones de la compasión se presentan en la stanza central.

La segunda *stanza* comienza con cuatro dísticos que niegan, en primer lugar, que Dios tenga en cuenta para siempre el pecado del ser humano, ni que lo castigue como se merecería (vv. 9-10):

⁹ no se querella eternamente // ni para siempre guarda su rencor;

¹⁰ no nos trata según nuestros pecados // ni nos paga conforme a nuestras culpas.

Este límite al castigo se corresponde estructural y existencialmente con el límite de la vida humana, explicitado en la estrofa D' (vv. 14-16)⁴¹:

41 *Ibid.*, 112: “God’s anger is short-lived because man is short-lived”. Preferimos hablar de castigo, porque aquí no hay presencia explícita del lenguaje de la ira, que sí estaba en la estrofa anterior.

¹⁴ Porque él sabe cómo estamos plasmados, // se acuerda de que somos polvo.

¹⁵ ¡El hombre! Como la hierba son sus días, // como la flor del campo, así florece;

¹⁶ pasa por él un soplo, y ya no existe, // ni su propio lugar vuelve a conocerle.

Si Job se quejaba “déjame ya, que mis días son un soplo” (7,16), aquí es justamente la transitoriedad humana es el motivo del perdón. Si Dios no pusiera límites al castigo, no habría ser humano que lo pudiera soportar. Estas dos afirmaciones sobre el límite, más bien negativas, enmarcan las afirmaciones centrales positivas sobre la fidelidad y la misericordia divinas:

¹¹ Sí, como se alza el cielo por sobre la tierra,
así de fuerte es su amor (אָהַבָה) sobre quienes le temen;

¹² Tan lejos como está el oriente del ocaso
aleja él de nosotros nuestras rebeldías.

¹³ Como se compadece (רַחֵם) un padre de sus hijos,
así se compadece (רַחֵם) Yhwh de quienes le temen.

La estrofa central del Salmo, iniciada con un *kî*, no está ofreciendo una explicación a la estrofa anterior. El *kî* inicial es claramente enfático. Si conserva un matiz explicativo, habrá que referirlo entonces a todo el Salmo. Es como el núcleo del mensaje de todo el himno. Las comparaciones espaciales de vv. 11-12 permiten graficar la inmensidad de la fidelidad de Dios, de su perdón, que son para el ser humano imposibles de medir⁴². Y la comparación con la misericordiosa ternura de un padre para con sus hijos muestra la razón última de la compasión divina con su pueblo, aquí llamados “los que lo temen” (vv. 11.13). En el fondo, se trata de un argumento de vínculo familiar. Yhwh no trata a su pueblo según criterios legales, sino con el amor de un padre a sus hijos. En un caso como el de Dt 21,18-21, un padre buscará cualquier evidencia de un cambio de corazón para no apedrear a su hijo.

En toda esta segunda *stanza* hay un “nosotros” que habla. El orante ya se siente parte de un pueblo que ha sido y sigue siendo perdonado por

⁴² Según el v. 12, la distancia entre el pecado y el pecador es tal que se elimina prácticamente la retribución, cf. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 60. El v. 12b también se puede interpretar de otro modo: aprovechando el sentido legal que puede tener רַחֵם, se puede entender la renuncia a todo derecho de reclamo por parte de Dios de las culpas humanas. Cf. B. C. GREGORY, “The Legal Background of the Metaphor for Forgiveness in Psalm ciii 12”: *V7 56* (2006) 549-551.

su padre. Tanto el pecado como el perdón son experiencias que el orante comparte con otros; en primer lugar con su pueblo, pero en último término con toda la humanidad, como se verá en la última parte del Salmo.

La tercera *stanza* se conecta con una *waw* a la segunda, generando un contraste entre la transitoriedad humana y la permanencia de la fidelidad de Yhwh:

¹⁷ Pero el amor (חסד) de Yhwh desde siempre hasta siempre // para los que le temen,
y su justicia para los hijos de sus hijos,

¹⁸ para aquellos que guardan su alianza, // y se acuerdan de cumplir sus mandatos.

¹⁹ Yhwh en el cielo asentó su trono, y su realeza todo lo gobierna.

²⁰ Bendecid a Yhwh, ángeles suyos, // héroes potentes, que cumplís sus órdenes,
en cuanto oís la voz de su palabra.

²¹ Bendecid a Yhwh, todos sus ejércitos, // servidores suyos, que cumplís su voluntad.

²² Bendecid a Yhwh, todas sus obras, // en todos los lugares de su realeza.

¡Bendice a Yhwh, alma mía!

La insistencia en el hacer o “cumplir” (עשה, vv. 18.20.21) no representa una condición para la misericordia, sino que, puesta al final, representa su consecuencia más natural. Los que han sido perdonados, son ahora capaces de guardar su alianza y cumplir su palabra. Esto hace presente su reinado en todas partes (cf. v. 22aβ).

Al final del libro IV, el Salmo 106 termina su recorrido histórico haciendo referencia, luego del castigo, al pueblo que se hunde una y otra vez en la culpa pero el Señor se fija en su angustia y se compadece de ellos “según su gran amor fiel” (כרחב חסדו, v. 45). La fidelidad de Yhwh es, en último término, la razón de su perdón.

SALMO 130

En el libro V (Sal 107–150) hay dos Salmos que parece inevitable considerar. El primero es el Salmo 130, uno de los clásicos “Salmos penitenciales”,

también caracterizado como uno de los Salmos de las subidas (Sal 120–134). Podemos entender la estructura del poema de la siguiente manera⁴³:

1. Invocación y pedido de escucha (vv. 1b-2) [Yo - Yhwh en 2ª. Pers]
2. Reflexión - Castigo vs. Perdón (vv. 3-4) [(pecador) - Yhwh en 2ª pers]
3. Confianza y espera del orante en Yhwh (vv. 5-6) [Yo - Yhwh en 3ª pers]
4. Llamado a Israel a esperar en Yhwh (vv. 7-8) [Israel - Yhwh en 3ª pers]

Otra forma de entender la estructura del poema básico⁴⁴ podría ser (en línea con los Salmos de las subidas), en forma escalonada ascendente:

espera/nza (5)
 perdón (4)
 castigo merecido (3)
 profundidad (1-2)

Desde el punto de vista morfológico y sintáctico se podría aceptar una lectura de los verbos principales en pasado (“invoqué”, v. 1; “esperé”, v. 5), y por tanto entender la situación de necesidad como superada, interpretando el Salmo como acción de gracias. Sin embargo, las imágenes de la profundidad (¿acuática?), la insistencia en el pedido de escucha, la situación de espera del v. 6 y la exhortación de vv. 7-8 llevan a entender el Salmo como una súplica. Por otra parte, hay una ausencia total de expresiones típicas de alabanza que serían de esperar en una acción de gracias.

Estamos, entonces, frente a un Salmo de súplica, una súplica ciertamente confiada, de alguien que sabe que el Señor escucha y perdona.

¿Cuál sería la situación de necesidad del orante? ¿Enfermedad entendida como consecuencia del pecado (Gunkel)⁴⁵? ¿Conciencia lacerante de la propia condición de pecador (Lutero)⁴⁶? El Salmo está redactado con un grado tal de

43 Son útiles, a este respecto, las observaciones de G. T. M. PRINSLOO, “Psalm 130: Poetic Patterns and Social Significance”: *OTEs* 15 (2002) 453-469.

44 Suponemos que los vv. 7-8 son una expansión del poema original, que le da una perspectiva nacional y lo integra en la colección (el v. 7a se repite exactamente en Sal 131,3a).

45 Cf. H. GUNKEL, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (HK.AT II/2; Göttingen 1929) 561.

46 Sobre la lectura del Salmo que hace Lutero, cf. H. P. NASUTI, “Plumbing the Depths: Genre Ambiguity and Theological Creativity in the Interpretation of Psalm 130”, en: H. NAJMAN – J. H. NEWMAN (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation* (JSJ.S 83;

imprecisión al respecto, que permite una pluralidad de lecturas⁴⁷. De todos modos, el tema del pecado y del perdón es suficientemente importante (cf. ען en vv. 3,8; y סליחה v. 4, פרה vv. 7-8) para considerarlo central en el poema:

³ Si tomaras en cuenta las culpas, Yhwh,
¿quién, Señor, quedaría en pie?

⁴ Mas junto a ti se halla el perdón,
para que seas temido.

La afirmación de la pecaminosidad de todo ser humano se conecta en parte con Sal 19,13; 32,1-2. Que nadie puede ser inocente frente a Dios es una noción compartida por las culturas circundantes a Israel: se encuentran ideas semejantes en la *Instrucción* de Amenemope⁴⁸:

“No digas ‘no tengo culpa’
ni busques ávidamente el desorden.
La falta pertenece al dios,
está sellada por su dedo”, (XIX, 18-21)

Esto no se opone a la declaración de inocencia del libro de los muertos, que también supone que el ser humano se debe purificar), en la oraciones *šigû* babilonias (penitenciales), en los Salmos penitenciales sumerios, acadios e hititas. En todas ellas se reconoce el pecado como una *conditio humana* ineluctable y se pide el perdón apelando a la misericordia divina⁴⁹.

En el interior del Salterio, la afirmación de Sal 130,3-4 recoge muchas otras confesiones semejantes de pecado y pedidos de perdón como Sal 25,7.11.18; 32,5; 38,19; 39,9; 40,13; 41,5; 51,5-6.9.11; 69,6; 79,7-8; 106,6. La idea de las culpas “guardadas, conservadas” (שמר) por Dios, asociadas al verbo עמד, “estar de pie”, aluden a un contexto (metafórico) judicial. Yhwh es el juez que, si quisiera considerar las culpas humanas, condenaría sin excepción.

Leiden – Boston 2004) 115-118.

47 Véanse, *ibid.*, las consideraciones sobre la ambigüedad creada por expresiones y formas que pueden ser clasificadas en distintos géneros, y cómo eso motivó –en la interpretación del Salmo– la creatividad teológica.

48 Cf. V. P.-M. LAISNEY, *L'Enseignement d'Aménémopé* (Studia Pohl. Series maior 19; Roma 2007) 177.

49 HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 580-583.

El vocabulario utilizado es también significativo: como recuerdan los comentaristas, la raíz סלח se usa en el AT solo con Dios como sujeto⁵⁰. El sustantivo סליחה aparece, fuera de aquí, en Dan 9,9 y Ne 9,17, en ambos casos con el vocabulario de la misericordia (רחמים, רחום), y en el segundo caso explícitamente citando la fórmula de la gracia de Ex 34. Así como es propio de los humanos el pecar (v. 3), es propio de Dios el perdonar (v. 4).

Por último, el final del v. 4 indica que el temor de Dios no es una condición del perdón, sino la consecuencia, como ya se vio en Sal 103⁵¹.

Los Salmos de las subidas terminan con una invitación a la alabanza de los siervos (עבדים, Sal 134,1-2), alzando las manos hacia el santuario, a la que corresponde una bendición de parte de Yhwh (v. 3). Los Salmos siguientes se pueden leer como estas bendiciones de los siervos hacia Yhwh. El segundo de estos textos es el Sal 136, que repite en sus 26 versos una alabanza a Yhwh porque su חסד es eterno. Es un amor fiel que se manifiesta en la creación (continua, cf. los participios) y en la historia de salvación de su pueblo.

Luego de varias súplicas, el Sal 144 representa la última de ellas en el Salterio, esta vez una súplica por el rey davídico. Se lo puede ver como una relectura en clave de súplica de la acción de gracias que hace el rey davídico en Sal 18⁵². Un David que se presenta ahora como el “siervo” de Yhwh (v. 10), frágil y necesitado de ayuda. La salvación del rey significa, en la última parte del Salmo, bendición y prosperidad para su pueblo (el mismo esquema que se encuentra en Sal 72).

SALMO 145

Asociado al Sal 144 y completando la idea de la realeza⁵³, el Salmo 145 es un himno acróstico alfabético (incompleto, ya que le falta la línea נ) a

50 Cf. J. HAUSMANN, “סלח”, en: *TDOT*X, 259; T. BOOLJ, “Psalm 130:3-4. The Words and Their Context”, en: J. W. DYK *et al.* (eds.), *Unless some one guide me. . . . FS for K.A. Deurloo* (ACEBT.SS 2; Maastricht 2001) 237-245; HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 584.

51 Sobre las distintas interpretaciones de la expresión למען תראה, cf. BOOLJ, “Psalm 130”, 239. Su propia interpretación se puede leer en la siguiente frase: “What makes Yhwh to be feared is that the power to forgive rests with him”, 244.

52 Así, G. BARBIERO, “Messianismus und Theokratie: Die Verbindung der Psalmen 144 und 145 und ihre Bedeutung für die Komposition des Psalters”: *OTEs* 27 (2014) 44.

53 Coincidimos con Barbiero, *ibid.*, en que no se contraponen en Sal 144–145 la realeza humana y la divina, sino que se complementan.

Yhwh como rey⁵⁴. Más allá del acróstico, y atendiendo a su contenido y a las formas utilizadas, se puede presentar su estructura de la siguiente manera⁵⁵:

- A. Marco: Introducción a la alabanza (vv. 1-2)
- B. Yhwh y sus fieles: la grandeza de Dios es alabada (vv. 3-6)
- C. Pasado: memoria de la misericordia divina - fórmula de la gracia (vv. 7-10)
- D. Gloria del reinado eterno de Yhwh (vv.11-13)
- C'. Presente: anuncio de las acciones salvíficas del rey Yhwh (vv. 14-16)
- B'. Yhwh y sus fieles: cercanía y salvación (vv. 17-20)
- A'. Marco: Nueva introducción a la alabanza (v. 21)

El reinado del rey davídico solo tiene estabilidad en tanto y en cuanto se apoye en el reinado universal y eterno de Yhwh. El marco del Salmo invita a la alabanza, primero la del orante y luego la de la comunidad (que se prolongará en el Hallel final, Sal 146–150).

La parte central (sección D, vv. 11-13) reafirma la realeza eterna de Yhwh con la repetición por cuatro veces de la palabra מלכות. Rodeando esta sección tenemos, primero, una sección referida al pasado (C), donde se actualiza la memoria de la bondad de Yhwh (vv. 7-10). En esa sección se repite en modo breve la “fórmula de la gracia” (v. 8), prolongada en v. 9 a la totalidad de sus obras (על-כל-מעשיו לבל), luego

⁸ Clemente y misericordioso (חנן ורחום) es Yhwh,
lento a la cólera y grande en amor (חסד);

⁹ bueno es Yhwh para con todos,
y su misericordia (רחמים) está sobre todas sus obras.

54 Así, por ej., E. S. GERSTENBERGER, *Psalms, Part 2, and Lamentations II* (FOTL 15; Grand Rapids – Cambridge 2001) 436: “the song is purely hymnic in character”.

55 E. ZENGER, “Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne’ (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik”: *BZ* 41 (1997) 8-9, propone una estructura bastante cercana. Partiendo de que el *Padre nuestro* es un “resumen” del Sal 145, identifica en las secciones del poema que rodean a su centro los temas del perdón de los pecados (vv. 7-9) y el don del pan (vv. 14-16). Otra propuesta de estructura, más simple y también concéntrica, se ve en A. APARICIO RODRÍGUEZ, *Salmos 107–150* (CNBJ; Bilbao 2009) 348, con dos “movimientos hímnicos” (vv. 4-10.14-21, respectivamente) en torno al centro sobre el reinado de Yhwh (vv. 11-13).

La sección siguiente a la central (C', vv. 14-16), con una serie de participios concreta el modo en que Yhwh ejerce su realeza misericordiosa:

¹⁴ Yhwh sostiene a todos los que caen, // endereza a todos los encorvados.

¹⁵ Los ojos de todos esperan en ti, // y tú les das su alimento a su tiempo;

¹⁶ Abres tu mano // y sacias de favor a todo viviente.

La realeza divina se ejerce sosteniendo a los que caen, enderezando a los que se doblan, dando el alimento a su tiempo y saciando a todo viviente. La misericordia es entonces la cualidad del rey eterno y universal, que significa en lo concreto la realización de acciones de salvación en favor de todos los vivientes, fundamentalmente los pobres y necesitados.

Hacia el final del Salmo, sin embargo, se difencia entre sus fieles (los que lo aman/lo temen) y los malvados. Estos últimos, como es de suponer, serán destruidos (v. 20).

La idea de la ayuda divina a los pobres la retomará el Sal 146, explicitando entre ellos a las conocidas categorías de personas míseras: extranjeros, huérfanos y viudas (v. 9a), también contrapuestos a los malvados (v. 9b; cf. también Sal 147,6).

Esta acción salvadora de Dios desencadena la alabanza final del Salterio (Sal 146–150) cuyos protagonistas serán en último término los pobres, su pueblo (Sal 149,4), los que proclaman a Yhwh como único rey y celebran su victoria sobre todo otro poderío.

Se puede ver que en el final del Salterio el acento se desplaza del pecado como tal hacia una misericordia divina salvífica, naturalmente de quienes buscan refugio en él.

RECOGIENDO ALGUNAS IDEAS...

El panorama de imágenes o rostros de Dios en relación con su justicia y su misericordia es muy rico y variado. Al final de este breve recorrido puede ser útil realizar una mirada panorámica a los datos que surgen de la lectura de los textos particulares.

Aparece, por un lado, la idea del *juez* justo que no tolera la injusticia y por eso se encoleriza, castigando a los malvados (Sal 7). La cólera es parte del lenguaje de la justicia en cuanto justicia *retributiva* –y en gran medida *punitiva*– que garantiza el orden y evita que la maldad prevalezca en la historia. Esta cólera judicial, que el justo invoca en su defensa, va más allá de una intervención puntual de Dios en un caso concreto, para proyectarse hacia una acción definitiva de carácter escatológico: el Juez supremo está sentado sobre su trono (Sal 9) y se levantará un día para establecer la justicia en el mundo (Sal 10; 12). Ahora bien: si la imagen del juez supone un rol más bien distante e “institucional” respecto de la situación humana, la del *vengador de sangre* que va a buscar a los que provocan la muerte del pobre para pedirles cuenta (Sal 9) lo muestra más directamente involucrado en una acción de justicia *vindicativa*.

Junto a este aspecto de la justicia retributiva y vindicativa se encuentran imágenes que ilustran la justicia *salvífica*, como la del *guerrero* que participa de la batalla y se pone al lado del justo para protegerlo con su escudo (Sal 7). Allí se ve a Dios involucrado incluso físicamente en su acción. Hacia el final del Salterio –y partiendo de la ideología real presente en Salmos como el 72– aparece el *Rey* divino que manifiesta su justicia y misericordia salvando al pobre de su miseria (Sal 145; 146).

En un nivel que se podría considerar de transición entre los conceptos habituales de justicia y misericordia está la imagen del *pedagogo* que –al estilo de la enseñanza antigua– hace sufrir al pecador con sus castigos para llevarlo a la conversión (Sal 32; 51). Se podría hablar aquí de una justicia *correctiva*, en cuanto que busca un cambio de actitud en el pecador.

Entrando más en el ámbito de la justicia que se manifiesta como *misericordia*, aparece la imagen de Dios como *creador*. Dios perdona al ser humano porque conoce su fragilidad de creatura, sabe que su rebeldía forma parte de su ser (Sal 78). Pero va más allá: como creador es capaz de recrear al ser humano desde dentro, darle un corazón nuevo y un espíritu nuevo (Sal 51). La teología de la creación sirve a la revelación de un Dios que hace posible lo imposible.

Sin embargo, el Salmo 103 enseña que este Dios omnipotente tiene también el rostro de un *padre* que se compadece de sus hijos. Si la imagen del creador acentuaba su grandeza y su poder, la del padre lo muestra en una relación vital con el ser humano: a un padre le interesa profundamente que su hijo se convierta y viva. Es un padre que también puede asumir el rol

de un *médico*, porque el pecado humano representa una herida en la vida y necesita no solo ni tanto castigo sino especialmente curación.

Es por eso que la misericordia termina siendo la expresión más acabada de la justicia divina, en tanto que muestra lo propio de Dios. Si el pecado caracteriza al ser humano, el perdón identifica a Dios, como *Señor* de la vida y del destino humano: solo él es quien puede conceder el perdón (Sal 130).

Estas imágenes de Dios que reflejan aspectos de su justicia misericordiosa están enraizadas en la historia. Es la memoria del pasado la que nos enseña a los orantes de hoy quién es Dios, para que podamos tener confianza en el presente y transmitir esa misma confianza hacia el futuro, hacia las nuevas generaciones, en una dinámica de apertura que se proyecta hacia el mundo entero (Sal 103; 145).

En cuanto a los *sujetos* que reciben la justicia divina y su misericordia, los textos reconocen que todo ser humano en su condición de fragilidad, como ser efímero, es por sí mismo destinatario de la misericordia divina (Sal 78; 130). Como es habitual, se suele distinguir en la humanidad entre los justos o fieles y los malvados. Los justos, siendo humanos, son también pecadores y, como tales, objeto de la justicia correctiva de Dios y de su misericordia. Asociados a ellos, aparecen en los Salmos frecuentemente los pobres, como objeto privilegiado de la misericordia y la justicia salvífica divina, tal vez porque en ellos se ve más patente la fragilidad humana. Estos pobres deberían ser también objeto de justicia por parte de los poderosos (Sal 82). En cuanto a los “malvados” –los orgullosos, arrogantes, que confían solo en sí mismos y no en el Señor–, ellos son objeto de la ira o justicia punitiva de Dios.

Se podría decir que la representación de la justicia divina es compleja y dinámica, como la vida misma. Los Salmos, expresión de la vida meditada y hecha oración, van delineando a través de los distintos rostros divinos los rasgos de un Dios salvador, que nos salva aún de nosotros mismos. Su justicia es en último término siempre salvífica, y como tal, es siempre misericordia:

Tu justicia es como los montes de 'El,
 tus juicios, un abismo inmenso:
 a humanos y animales tú salvas, Yhwh! (Sal 36,7)