



Salmo 139 (Parte II)

Análisis poético y exégesis

Pslam 139 (Part II)

Poetic analysis and exegesis

Pbro. Lic. Carlos Julián Reyes Toso

cjreyestoso@gmail.com

Instituto Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

El presente artículo, apoyado en los frutos del estudio textual y retórico del Salmo 139 (138), se propone un detallado examen de los paralelismos e imágenes que utiliza el hagiógrafo para expresar su experiencia de Dios. Recorriendo segmento tras segmento se destacan los elementos de particular relieve teológico y antropológico que con especial belleza el salmista propone para la meditación y alabanza de Dios.

Palabras clave: Salmo 139 (138), análisis poético, exégesis, omnisciencia, omnipresencia.

Abstract

This article, supported by the fruits of the textual and rhetorical study of Psalm 139 (138), proposes a detailed examination of the parallels and images that the hagiographer uses to express his experience of God. The elements of particular theological and anthropological importance that the psalmist proposes with special beauty for meditation and praise of God are highlighted segment after segment.

Keywords: Psalm 139 (138), poetic analysis, exegesis, omniscience, omnipresence.

Recibido: 05/07/2023

Aceptado: 05/06/2023

Publicado: 12/2023



Análisis poético y exégesis

Luego del estudio textual y retórico del Salmo, publicado el año pasado en esta revista (2022), ahora se publica el análisis poético del canto a fin de comprender mejor las imágenes que el poeta presenta, los paralelismos con que lo embellece y la complejidad y particularidad de algunos términos con los que transmite una pluralidad de significados. El análisis poético y exegético se realizará partiendo de los segmentos, continuando con los fragmentos y finalizando con las respectivas partes. Como conclusión se presentarán los resultados más destacados que permitirán, en una ulterior parte, profundizar en el mensaje teológico del Salmo.

1. La primera parte (vv.1^b-5):

^{1b}Señor, me escrutas y me conoces;

El primer fragmento es una afirmación general que luego será desarrollada. En este sentido introduce los personajes principales del Salmo: Dios y el salmista; y uno de sus temas centrales: el conocimiento. El Salmo inicia con el Nombre divino, lo cual es relativamente inusual, expresando una relación de confianza e intimidad. Dos verbos ponen en relación a Dios y al salmista: el sujeto es Dios y el objeto el orante.

La raíz del verbo *hqr* aparece 40 veces en el Antiguo Testamento, pero en contextos semejantes al del Salmo –con Dios como sujeto y un hombre como objeto– solo en Jr 17,10; Job 13,9 y el Sal 44,22. El verbo connota un examen, un estudio, un buscar para descubrir algo. Probablemente es a causa de este sentido progresivo, no intuitivo que *hqr* es usado raramente en sentido religioso (solo en 6 oportunidades con Dios como sujeto). El resultado de esta investigación es ir más allá de la superficie, ahondando en el conocimiento de la realidad en cuestión. Este mismo verbo será utilizado al final del Salmo, pero mientras que en el inicio se trata de un *qal* perfecto, luego cambiará la modalidad y se tratará de un imperativo.

Vale la pena detenerse un momento en los pasajes que usan el verbo *hqr* en un contexto semejante: Jr 17,10; Job 13,9 y el Sal 44,22. Este último, aunque en tercera persona, retoma los dos verbos de nuestro versículo expresando que el pecado de idolatría habría sido descubierto por Dios. En Job, el protagonista indica que no se puede engañar a Dios. Finalmente, en el caso de Jeremías, Dios en primera persona se presenta como quien escruta el corazón y examina las entrañas –todos estos son términos que aparecen en el Salmo– a fin de juzgar y retribuir a cada uno según sus acciones. El escrutinio de Dios en estos casos aparece en cuanto a su comportamiento moral: sopesa, juzga las acciones del hombre para castigar al malvado y recompensar al inocente.

Dios escruta y conoce (*yd'*) al salmista, pareciera haber una progresión de causa y efecto: Dios conoce porque escruta. Posiblemente esto se debe a que se trata del comportamiento humano frente a una situación particular: por ejemplo, cuando Dios pone



a prueba a alguno¹. Según Allen (1977), en la mayoría de los casos en que se usa este término junto con otros relacionados teniendo a Dios como sujeto se refieren al rol providencial de Dios como juez². Es importante recordar que este verbo tiene un fuerte matiz afectivo, por lo que Jacquet (1979) indica que el conocimiento que Dios tiene del salmista expresa una predilección por él mismo, por quien ejercita su acción benéfica.

Como se ha explicado, la afirmación del salmista es general, con ella realiza también un acto de fe exponiendo un hecho que retiene por absolutamente cierto y constante, es un dato del cual no tiene duda. Es la certeza de la omnisciencia de Dios y una pura consciencia que le permite dirigirse a Dios con confianza y rectitud.

²Tú sabes si me siento o me levanto,
de lejos observas mis propósitos;
³disciernes si deambulo o me acuesto,
muestras familiaridad con todos mis caminos.

Los vv.2-3 manifiestan una estrecha relación. Están organizados en modo paralelo según el esquema ab-ab. Así los primeros miembros de cada segmento ponen un verbo conjugado³ en posiciones invertidas y dos infinitos constructos con el sufijo de primera persona singular, que son el objeto del conocimiento de Dios. El hecho de usar los infinitos constructos probablemente se deba a la intención del salmista de describir las acciones más allá de toda consideración temporal; más aún, podría indicar una situación constante, cada vez que realiza esas acciones.

Por otra parte, los verbos expresan un merismo que incluye todo tipo de acción, sea esta de reposo o dinámica. Pareciera además que el primer par de infinitos refieran a una situación hogareña, mientras que los otros dos, en un contexto de traslado o viaje.

Entre los miembros paralelos pareciera haber una progresión, pues no es lo mismo estar sentado que acostado (posiblemente una progresión en la pasividad o inacción), ni estar de pie o alzarse que caminar o deambular (progresión en la dinamicidad, actividad). De algún modo este desarrollo supone como consecuencia una mayor potencia cognoscitiva de Dios, pues pareciera ser más exigente conocer algo en su dinamicidad que en su estaticidad.

¹ C.f. Dt 8,2; 13,4; Jc 3,4; Job 23,10; 2Cro 32,31.

² Es interesante la gama de ejemplos que usa, ya que van desde la impunidad causada por un Dios que no ve y no sabe (Sal 10,11; 94,7.11.14; Job 22,14; Ez 8,12) a la recriminación ante la injusticia, pidiendo a Dios que castigue (Jr 12,3; 15,15; Job 11,11; Sal 44,21).

³ Se trata de los verbos *yd'* y *zrh*. Este último se relaciona con el conocimiento en modo metafórico, ya que su sentido inicial proviene del acto de aventar el grano al viento para separar el grano de la paja (c.f. el análisis del término en el capítulo I). El sentido es el de un discernimiento, que puede incluso tener un matiz judicial (c.f. Jr 15,7).



También los segundos miembros de cada segmento reflejan el paralelismo: nuevamente los verbos se encuentran en posiciones invertidas y entre «mis pensamientos» y «mis caminos», además del sufijo de primera persona singular, ambos sustantivos son del mismo campo semántico⁴. Los sustantivos «pensamientos» y «caminos» –sobre todo en el sentido de conducta– implican también una totalidad, lograda gracias al paralelismo: la interioridad del salmista y sus actos exteriores concretos. Los verbos pertenecen también al campo semántico del conocimiento, más aún, el sentido del verbo *byn* puede también indicar notar u observar algo, prestar atención a algo o conocer o comprender alguna cosa: pero generalmente pertenece al lenguaje cotidiano.

El resto de los términos que componen los segundos miembros del segmento podrían ser intercambiables: Dios comprende *todos* los propósitos, y *desde lejos* –temporal y espacialmente hablando– tiene familiaridad con mis caminos/conducta.

⁴Cuando la palabra no está en mi lengua,
Señor, la conoces toda;
⁵detrás y delante me rodeas,
apoyas sobre mi tu mano.

El tercer fragmento de la primera parte no presenta un paralelismo claro. Más aún, el primer miembro del v.4 es la única frase nominal de toda la primera parte y, por tanto, al menos desde el punto de vista sintáctico no tiene aquí parangones. En el primer segmento es posible indicar una oposición entre la no existencia del primer miembro y la totalidad a la que se hace referencia en el segundo. El hecho de la carencia de palabra en la lengua del orante puede tener muchas interpretaciones. La más común –y la que se ha preferido– es que aun antes que el salmista exprese su pensamiento con palabras el Señor ya lo conoce con antelación⁵. Sin embargo, y teniendo en cuenta el desarrollo del salmo que se remontará a la propia creación del salmista, se puede pensar que se refiera a un momento en el cual no hay absolutamente palabra en su lengua: el momento de su infancia, cuando todavía no ha adquirido el uso de la facultad del habla. En este sentido podría tener una vinculación con lo que se dirá de los días del salmista: cuando apenas su vida cumplía un día, ya el Señor los tenía escritos todos en su libro (v.16); cuando aún no sabía hablar, ya conocía todas sus palabras⁶. La lengua es en efecto el medio de comunicación de los hombres entre sí y con Dios: ella es la encargada de materializar y exteriorizar la interioridad del hombre. Por ello el hecho que Dios conozca la palabra del salmista puede significar que conoce lo que necesita, lo que ha de pedir, lo que le ha de

⁴ El sustantivo *derek* puede tener el sentido del curso de la vida en sentido de conducta y moralidad. Por ejemplo: Pr 16,9; 19,6; 21,8; Sal 36,5; 101,2.6; 119,1.

⁵ C.f. Job 32,18; Jr 20,9.

⁶ Por ejemplo, cuando Dios escucha el llanto de Ismael (Gn 21,14-18).



decir⁷. Dios, que conoce la intimidad del hombre, sus pensamientos y propósitos, no necesita que la palabra se materialice.

El segundo segmento se expresa a través del merismo «atrás y adelante» en el primer miembro, que puede indicar la totalidad de la persona a través de sus dos lados como también puede significar en todo lugar que el salmista recorre; o incluso podría referirse a la totalidad del tiempo (en todo momento) si es que *aḥôr wāqedem* tiene el sentido temporal de antes y después⁸. De esta manera, el salmista podría jugar con ambos significados: espacial y temporal.

El verbo *šwr*, a pesar de que diversos autores interpretan las acciones de este versículo como una violencia padecida por el salmista, en el contexto del Salmo 139 es interpretado por el *GLAT* como un «circundar con una protección constante». L. Monti (2018, p. 1617) interpreta el gesto de este modo: «otra polaridad que en términos más simples se relaciona a una imagen que nos debiera ser familiar: un abrazo. Es el único gesto humano en el que somos tomados al mismo tiempo por adelante y por detrás. Es una caricia»⁹. El verbo *šyt*, presente en el segundo miembro resulta difícil de traducir en el contexto. Podría significar una amenaza¹⁰, un acto de protección o incluso de bendición. Uno y otro verbo suponen un paralelismo, el problema es que ambos pueden ser interpretados con la misma ambivalencia y, por tanto, habrá que esperar a analizar el contexto más amplio para tratar de dar la interpretación más adecuada. En ambos versículos es Dios quien realiza una acción física sobre el salmista.

Los vv. 1^b-5 tratan en modo particular la temática del conocimiento. A través de diversas acciones y ejemplos el salmista manifiesta la omnisciencia de Dios en su respecto. Los verbos que tienen por sujeto a Dios son, en nuestra traducción: escrutar, conocer, observar, discernir, tener familiaridad, rodear y apoyar. Exceptuando estos últimos dos, todos conciernen al conocimiento. La omnisciencia divina está enmarcada por los ejes del espacio y del tiempo: ni uno ni otro son límites para ella, al contrario: precede el tiempo presente y lo sobrepasa (v.2.4-5); incluso de lejos antecede en sus caminos al salmista y lo circunda (2-3.5).

En la primera parte el salmista reconoce la inmensidad del conocimiento divino y se considera absolutamente enmarcado por su saber. Su grandeza es expresada por el orante poéticamente a través de polaridades sugestivas: sentarse y levantarse; deambular o acostarse; atrás y adelante. Así mismo, diversas realidades de la vida humana son

⁷ Nótese la cercanía de esta interpretación a lo que dirá el Señor referido a la oración (cf. Mt 6,8).

⁸ Más precisamente que antes y después habría que decir: en el principio (posiblemente haciendo referencia al inicio de su existencia) y en el futuro.

⁹ Traducción personal del original italiano.

¹⁰ Se genera una contradicción al interno del mismo léxico con la entrada del verbo «צור». Es la única combinación teológica *šît + kaf* + pronombre enclítico + 'al + persona. En los casos en que recorre *kaf* + 'al + persona el contexto es generalmente negativo (c.f. Job 13,21; 40,32), no así en Ex 33,22 que tiene un sentido protector. Cabe también pensar si la diferencia entre *kaf* y *yād* pueda ser tan tajante o sean intercambiables. En ese caso podría incluso significar una bendición (c.f. Gn 48,17). Existe también una contradicción en la postura de E. Zenger en dos comentarios diversos. Mientras que en 1991 se inclina por la interpretación protectora, en 1994 la considera un asedio y algo gravoso para el salmista.



indicadas a lo largo de los cinco versículos: pensamientos/propósitos; caminos (vida moral); palabra.

De difícil definición es la consideración psicológica del orante de frente a la ciencia divina. ¿Se trata de una alabanza o de un reproche? De esta consideración general dependerá cómo se interpreten los verbos del v.5. El único motivo para entender de modo negativo estas acciones de Dios sobre el salmista sería leyéndolas a partir de la última estrofa del Salmo. En efecto, diversos autores con la justa intención de defender la integridad del Salmo han querido ver en esta última parte la clave de lectura para el mismo (Lorenzin, 2000; deClaissé-Walford, 2014; Zenger 1994; Wénin 2017). ¿No es acaso posible –y hasta más coherente– pensar que aquí el salmista esté reflexionando, al mismo tiempo que dialogando con Dios, sobre la inmensidad de su providencia y de su cuidado «paterno»? ¿Cómo es posible que el salmista hable de la mano del Señor primero en modo angustiante y luego, sin ninguna circunstancia o situación que permita apreciar un cambio en su estado de ánimo, mencione su misma mano como instrumento de guía y sostén (v.10)?

La estructura paralela del Salmo permite pensar que ya se encuentren aquí referencias a lo que se dirá con más claridad en la cuarta parte. En efecto, los vv.4-5, si son entendidos temporalmente, dirigen al inicio de la vida del salmista y el verbo *šwr*, en su posible significado de «formar, modelar» podría provenir de la raíz *yšr*, que aparece en el v.16 y estaría estrechamente vinculado a Dios como creador (tema central de la cuarta parte).

2. La segunda parte (vv.6-7):

⁶El saber es incomprensible para mí,
es sublime, y no lo abarco.

⁷¿Adónde puedo alejarme de tu aliento,
adónde de tu presencia escapar?

En el primer segmento se encuentra un elemento de sinonimia y uno de oposición: por una parte, el adjetivo *peḥi* 'y y el verbo *šgb* indican la misma realidad inabarcable, inaccesible porque es demasiado alta. El elemento de oposición es la preposición con el sufijo: «para mí», «a él». Mientras la incapacidad de alcanzar o comprender pertenece al salmista, la sublimidad, la alteza pertenece al conocimiento del cual él mismo venía hablando: la ciencia de Dios. En efecto, esta bipolaridad de la incapacidad por una parte y de la sublimidad por otra, se encuentra de algún modo ya contenida en el significado de *peḥi* 'y, como explica J. Conrad, «En los textos se trata, en efecto, ante todo de la abismal antítesis entre las posibilidades del hombre y las de Dios, es decir, de su alteridad y omnipotencia que el hombre siente incomprensibles e inalcanzables» (2007, p. 594)¹¹.

¹¹ Se note la semejanza con el texto de Job 42,3, donde se conjugan la maravilla de las obras de Dios y la incapacidad de Job para comprenderlas.



La raíz *śgb* al *nifal* es en diversas ocasiones aplicada a Dios como un modo de alabarlo, de proclamar la grandeza de sus obras¹². Dado que su significado concreto es «ser alto», en ocasiones es usado para expresar un lugar seguro, de donde el sustantivo *miśgāb* significa «refugio». De allí que es posible inferir que, aunque la ciencia divina sea en primera instancia «sublime» porque es absolutamente superior a la comprensión del orante, ello no quite que este conocimiento no signifique para el salmista un lugar de refugio, de donde podrá pedir al concluir su oración, que no lo deje extraviarse y lo guíe por el camino de eternidad.

La incomprendibilidad del conocimiento divino para el salmista viene tajantemente reafirmada por el *lō'-ūkal* que manifiesta su absoluta incapacidad si se propusiera comprenderlo. Esta confesión de imposibilidad puede ser interpretada como un acto de profunda humildad, en el que se reconoce la propia limitación y se abandona a aquel que es superior aún sin entender sus proyectos. Podría también ser entendida como una especie de frustración que genera rechazo y temor al no consentir al deseo de autonomía del salmista y ver su libertad sofocada.

El segundo segmento, por su parte, está compuesto por dos miembros de tres términos cada uno y en estrecha relación. Se trata de un claro paralelismo sinonímico, aunque con cierta intensificación en las proposiciones. El término inicial de ambos miembros es la partícula interrogativa *'ānāh* y los otros dos términos de cada miembro se encuentran dispuestos en forma de quiasmo. *Rūah* y *paneḥ* son sinónimos que a través de una sinécdoque antropomórfica refieren a Dios mismo¹³. El «aliento» de Dios, su «espíritu» están a su vez contenidos de algún modo en el paralelo «rostro», pero este último supone también el hecho de ser observado. En este sentido, mientras que la idea del *rūah* está más directamente vinculado a la ubicuidad de Dios¹⁴, pues su presencia es como la del viento que penetra en todas partes, la imagen del rostro trae nuevamente la idea de la omnisciencia, porque Dios se hace también presente a través de su mirar y su conocer.

El verbo *brḥ*, «escapar», intensifica la acción del miembro anterior de «alejarse». Supone el tentativo de evitar y sustraerse a una situación persistente de peligro. En el libro de Jonás¹⁵ se refiere al deseo de sustraerse a la misión que Dios le confió.

Es necesario partir del hecho de que este segmento está constituido de dos preguntas retóricas. Esto supone que no es intención del salmista escapar, sino indicar que hacerlo sería imposible. El uso de la pregunta retórica, en realidad, tiene por finalidad reforzar una afirmación: no hay ningún lugar donde uno pueda sustraerse a la presencia

¹² Por ej: Is 33,5; 2,11.17; 12,4; Job 36,22.

¹³ C.f. Sal 51,13, donde el salmista suplica no verse privado de la presencia (*paneḥ*) y del espíritu (*rūah*) santo del Señor.

¹⁴ Puede ser interesante leer el versículo a la luz de Gn 1,2: ya desde el principio, cuando apenas eran creados el cielo y la tierra ya el espíritu/aliento del Señor estaba presente en su creación.

¹⁵ C.f. Jon 1,3.10; 4,2.



de Dios. Sabiendo esto, pretender hacerlo o si quiera tener la intención de hacerlo sería ilusorio (c.f. Jacquet, 1979, p. 614; Ravasi, 1984, p. 809; Vesco, 2006, p. 1293).

La parte congenia de un modo excelente la experiencia de la omnisciencia de Dios con aquella de su omnipresencia. La una y la otra son expresadas en primera persona, su oración es fruto de su experiencia, de su propio conocimiento de Dios y de sí mismo. La inmensidad del conocimiento de Dios, de sus propósitos, es inabarcable para el salmista y no puede sino maravillarse y alabar a Dios por ello. Esa misma incapacidad se demuestra en no poder ir a ningún lugar donde Dios no esté presente.

Por otra parte, la sublimidad, la alteza, la lejanía causada por la incomprendibilidad de Dios es contrastada con la ubicuidad de su presencia. Se pasa del «demasiado alto» a la presencia personal, del «no poder alcanzar», al «no poder escapar». La realidad de la relación Creador-creatura es puesta de manifiesto por el salmista en esta parte: Dios es para su creatura siempre incomprensible, mientras que la creatura es plenamente conocida por Dios; Aquel es demasiado alto para la creatura si busca alcanzarlo, pero ella está constantemente rodeada por Dios y no podría nunca escabullirse de esta presencia.

3. La tercera parte (vv.8-12):

⁸Si asciendo al cielo, allí estás tú;
si me acuesto en el abismo (sheol), hete ahí.

⁹Si volara hasta el margen de la aurora,
si habitara en el confín del mar,
¹⁰incluso allí me guiará tu mano,
me agarrará tu diestra.

El primer fragmento de la tercera parte está dominado por diversas frases condicionales en las que el sujeto es el orante. Aun así, no deja de ser llamativo que el sujeto de la apódosis sea siempre el Señor, de algún modo, dándole mayor consistencia e importancia. La partícula *'im* que introduce el condicional al inicio de la parte, es omitida en el resto de las condicionales, pero continua a regirlas.

En el primer segmento la construcción tiende a ser paralela: verbo-lugar-proposición principal construida como frase nominal. La superposición de los dos miembros en direcciones opuestas expresa una complementariedad de sentido que tiene por finalidad englobar todo el arco vertical desde el punto de vista local. Entre los términos del segmento –extremos opuestos del espacio verticalmente considerado– se produce así nuevamente un merismo que supone todas las realidades intermedias. Los verbos, en modo semejante a la primera parte, indican acciones opuestas que acompañan el ámbito en el que el orante se imagina. Lo único que permanece invariable, firme, constante, es la presencia de Dios en los lugares remotos en los que el salmista hipotetiza encontrarse, la cual viene expresada con el conciso paralelismo entre *šām 'attāh* e *hinnekā*.



El verbo *yš* ‘(v.8) expresa la idea de prepararse una cama donde echarse. En efecto, el *še’ól* es visto como «un inmenso dormitorio donde el hombre extiende su lecho» (Alonso Schökel – Carniti 1993, p. 1592), como por ejemplo en Job 17,13. Probablemente esta concepción provenga del rito de sepultura, como pareciera el caso de 2Cr 16,14; Ex 32,25; Is 14,11; Job 21,26, Sal 88,6. Puede ser útil preguntarse hasta qué punto el Señor está presente en el Sheol. N.J. Tromp (1967, pp. 199-201) sugiere que para la mentalidad del AT el Sheol es un lugar de muerte y oscuridad, justamente porque el Señor no está allí. Según este autor Dios tendría el Sheol en sus manos (Job 26,6.14; Pr 15,11), pero sin indicar que efectivamente esté. Sin embargo, en el presente versículo, el salmista dice claramente –y en paralelo a su presencia en el cielo– que también allí lo encuentra¹⁶. El asombro de esta constatación queda expresado de modo sintético pero elocuente con el uso del *hinnek*.

El segundo segmento presenta nuevamente una disposición paralela siguiendo el orden: verbo–lugar descripto de este modo: sustantivo constructo–sustantivo absoluto. A nivel sintáctico cada miembro es una proposición condicional cuya principal se encuentra en el v.10. Nuevamente, como en el segmento anterior, se trata de una complementariedad entre los dos miembros para significar una totalidad omnicompreensiva, ahora desde el punto de vista del espacio horizontal. Los verbos son nuevamente opuestos, «alzar, tomar» y «acampar» que acompañan la simbología de los remotos lugares a los que el salmista imagina ir: la aurora se alza y el mar insinúa un movimiento hacia abajo (sea por la puesta del sol, sea por la profundidad y el sumergirse que sugiere) y de allí el «acampar» o «habitar» sean más adecuados para el mar. En efecto, el verbo *škn*, a diferencia de la raíz *yšb*, supone una presencia dinámica, no un asentamiento estable, generando una sensación de seguridad, aunque a veces sea solo aparente.

Según L. Ruppert (2003, pp. 153-157), *šāhar* se referiría principalmente al fenómeno o momento pasajero en el que la luz roja surge en el horizonte oriental cuyos rayos cubren una distancia inconmensurable hasta alcanzar el extremo del mar (occidente)¹⁷. El paralelismo entre *kānap* y *’ahārit* permite pensar la primera como una extremidad, como el borde de un manto más que como las alas¹⁸. Es cierto que normalmente cuando tiene este sentido, *kānap* acompaña el sustantivo *’ereš* (tierra),

¹⁶ En palabras de L. Alonso Schökel (1993, p. 1592): «El poeta no piensa aquí en la muerte como separación definitiva de la presencia de Dios, en una región que no es dominio suyo, sino en un viaje temporal. (...) También se aparta el autor de algunas concepciones que declaran a *Yhwh* extraño al mundo de los muertos».

¹⁷ W. Dommershausen (2007, p. 439) indica: «nessuno può sottrarsi all’onnipresenza di Dio, nemmeno se volasse dall’estremo levante fino a ponente, Dove il sole tramonta, con la velocità dell’aurora, immaginata come creatura alata». Bella la descripción del *šāhar* de S. Aalen (1988, pp. 326-327): «In Palestina un’ora buona prima del sorgere del sole si ha l’alba (o crepuscolo mattutino, *šhr*, tradotto spesso, ma inesattamente, *aurora*). Ancora prima, da 90 a 120 minuti prima del sorgere del sole, appare all’orizzonte orientale un debole chiarore che gradualmente diventa una striscia luminosa che si estende fino ad occupare tutto l’orizzonte. Tale fascia luminosa è lo *šāhar*».

¹⁸ Si se entiende que el orante «toma las alas de la aurora» (c.f. Mi 3,20, el sol que sube con sus alas) se pierde el sentido locativo y el paralelismo con el miembro siguiente y con el segmento anterior. Aun así, en ese caso es bella la metáfora por la que el poeta describe su recorrido con la imagen de la luz (o del viento: c.f. G.A. Danell, 1951, pp. 14-15) que del oriente lejano llega al confín del mar occidental. Aun allí encuentra al Señor. R. Alter (2007, p. 480) explica bellamente esta posibilidad: «the speaker imagines taking wing with the dawn as it appears in the east, then soaring with the sun on its westward path to the limits of the imagined world “the ends of the sea” ».



indicando los cuatro ángulos de la tierra¹⁹. Pero en este caso el salmista quiere indicar sólo una extremidad (como en Is 24,16), la oriental. Con la misma palabra que significa «alas» y que da la idea del volar, el poeta también indica la lejanía a la que se imagina llegar.

Llegados a este punto cabe preguntarse si la idea que el salmista tiene en mente es una concepción solar de Dios o si él mismo traza su recorrido siguiendo el astro mayor (c.f. Coote, 1991, p. 36). Contra la primera idea explica L. Alonso Schökel (1993, p. 1589): «contra tal explicación se yergue una objeción grave: el Dios del salmo está quieto fuera del movimiento, su presencia es simultánea, no sucesiva como la del sol». En realidad, quien se mueve siguiendo el recorrido del sol no es Dios, sino el salmista. En este caso, posiblemente el poeta imagina los límites del trazo horizontal a partir del sol, personificándolo: aún si él mismo fuera como el sol que se alza al oriente de donde viene la aurora y pernocta más allá del confín del mar, en uno y otro extremo estaba presente el Señor y también, se puede inferir, en todo el recorrido.

El tercer segmento del primer fragmento presenta nuevamente un paralelismo, esta vez focalizando cierta información del primer miembro en el segundo. A nivel sintáctico se trata de la apódosis faltante a las prótasis del v.9. La distribución de los términos que comportan relación semántica es al modo del quiasmo. El verbo *nḥh* según el *GLAT* puede tener tres sentidos ligeramente diversos: si el acento cae sobre la iniciativa del que «guía», el sentido es el de «guiar alguno por la vía justa» (o mostrarla); si sobre el obrar del que guía, puede significar «acompañar en el camino protegiendo», si el acento está en la meta, «conducir alguno con seguridad a la meta» (Barth, 2005, p. 729)²⁰.

El primer sentido es claramente al que alude el verbo en el último versículo del salmo: «guíame por el camino eterno»; pero en el contexto actual enmarcado en la consideración de la presencia de Dios, el segundo sentido es más adecuado. Dios guía al orante acompañándolo y protegiéndolo aún en los lugares más remotos que es capaz de imaginar. El verbo se encuentra frecuentemente por una mención de la mano de quien guía y en cuanto sinónimo del genérico *r'h*²¹ (pastorear) permite figurarse la dedicación de un pastor a su rebaño y el empeño providente por cada una de sus ovejas.

La mano que normalmente sirve para guiar es la diestra, y por tanto la mención de la diestra en el segundo miembro no es otra cosa que una focalización que especifica a qué mano se refiere. El verbo *'hz* no es ajeno al paralelismo con *nḥh*, sino que tiene un significado complementario. A la luz de otros textos²² es posible afirmar que el salmista supone una presencia benéfica del Señor que le da seguridad absoluta viéndose sostenido

¹⁹ C.f. Is 11,12; Ez 7,2; Job 37,3; 38,13.

²⁰ Teniendo presente el sentido positivo de este verbo resulta siempre más difícil considerar una relación negativa entre Dios y el salmista. En este sentido el presente versículo es de gran importancia (c.f. Holman 1971, p. 303, que estructuralmente lo consideraba el centro de gravedad de los vv.1-18). El rechazo al cariz benéfico del verbo lleva, por ejemplo, a M. Dahood a buscar la enmienda (1970, p. 290).

²¹ C.f. Sal 78,72.

²² C.f. Sal 73,23-24; 63,9; 77,21; 78,72; Is 51,18.



y conducido por su diestra. El texto del Salmo no habla de un control autoritario de Dios ni mucho menos de una actitud hostil de parte de Dios.

El v.10 se introduce con la conjunción *gam*, que supone una conexión con lo anterior en dos sentidos: por una parte, el hecho de que también allí – en los lugares remotos que el salmista ha descrito en el v.9– el Señor está presente; por otra, que dónde ya ha dicho que estaba presente –v.8–, también allí lo guiaría y lo sostendría con su diestra. Su viaje imaginario está dirigido a confirmar *ad absurdum* la omnipresencia benéfica de Dios. Ni en el plano vertical ni en horizontal ninguno de los lugares más remotos que el orante describe se sustrae de la presencia de Dios que satura el entero cosmos.

Diversos textos bíblicos, con mayor o menor cercanía al Salmo 139, describen la omnipresencia de Dios: Am 9,1-4; Jr 23,24; Job 11,8-9; Pr 15,11; Sir 16,18-19; Abd 4. El uso del verbo «escapar» en el v.7 que daría a toda la tercera parte la idea de una persecución de la que el salmista verdaderamente intenta librarse, ha acercado el texto a la historia de Jonás. Aun así, el texto no sugiere ni una misión que supere o que sea rechazada por el salmista, ni terror de frente a un Dios controlador y opresor. El poeta, a través de bellas imágenes confiesa la providencia de Dios, caracterizada por su omnisciencia y su omnipresencia.

¹¹Si dijera: «que al menos la tiniebla me engulla,
que la noche sea la luz en torno a mí»,
¹²tampoco la tiniebla es oscura para ti,
la noche es clara como el día:
tal la oscuridad como la luz.

El Segundo fragmento de la tercera parte presenta un tanto enigmáticamente la relación entre el Señor y el salmista en el marco de la luz y la tiniebla, del día y la noche. El primer segmento inicia con un verbo en primera persona que tiene por sujeto implícito al orante. Según nuestra interpretación el verbo continúa la lista de situaciones hipotéticas que había iniciado en el v.8 y que dominan toda la parte. Si esta comprensión es correcta el segmento en cuestión es una nueva subordinada condicional que se apoya en la principal constituida por el versículo siguiente, la cual tiene a Dios como protagonista implícito.

El paralelismo del primer segmento no es claro, aunque sin duda exista. En efecto, el verbo *šwp* y la preposición *b'd*, ambos con el sufijo de primera persona singular, suponen una determinada relación. El verbo *šwp* es de difícil interpretación, pero el paralelismo con *b'd* orienta a interpretarlo en el sentido de algo que rodea o encubre. En cuanto a la tiniebla, la luz y la noche, se proponen al menos tres posibles explicaciones: a) sentido temporal; b) sentido ligado a la comprensión; c) sentido relacionado con la vida/muerte.

a) La recurrencia, sobre todo, de los términos «día» y «noche» puede hacer pensar que el poeta quiera ampliar sus afirmaciones sobre la omnipresencia de Dios también a nivel temporal. No habría ningún momento del día –de ningún día– en el que el Señor no



estaría presente. Por eso, el salmista en el v.11 se imagina oculto por la tiniebla de la noche, la cual lo envuelve como normalmente la luz lo circunda a pleno día. A su vez, esta comprensión temporal invita a considerar el inicio de la creación, cuando sobre la faz de la tierra no había sino tinieblas, hasta que Dios creó la luz y, separando una de la otra les dio por nombre «día» y «noche»²³. Finalmente, sobre todo considerando los vv.13-16, se puede pensar que el orante está haciendo referencia al inicio y el fin de su vida, ambos márgenes señalados por la oscuridad del seno materno y la oscuridad del Sheol²⁴.

b) Más seguidores tiene la interpretación de la luz y de la tiniebla ligadas a la capacidad de visión, y por tanto en relación al conocimiento. L.C. Allen (1983), en particular, se refiere a un conocimiento dirigido a juzgar los actos del hombre, que son siempre visibles a Dios aun cuando realizados en medio de la oscuridad nocturna²⁵. Dios ve en la tiniebla, que es para Él lo mismo que la luz, es decir, algo totalmente manifiesto y descubierto. Para Dios no existen secretos, todo sucede frente a sus ojos, los cuales penetran hasta las tinieblas del corazón humano²⁶. Si se subraya la continuidad con el v.10 se puede inferir que Dios guía el salmista también en medio de tinieblas²⁷.

c) Finalmente el Sheol es descrito por Job (10,18-22) como tierra de sombras y tinieblas, de oscuridad y desorden, donde la luz es como las tinieblas²⁸. El salmista retomaría la idea del reposar en el Sheol del v.8, lugar desprovisto de luz y vida. Sin embargo, la presencia de Dios se extiende aún en el abismo de la muerte y la luz de su visión y conocimiento penetra en la más profunda oscuridad.

El segundo segmento inicia con la conjunción *gam*, como en el v.10, introduciendo una oración conclusiva. Esta constatación es de cierta importancia, porque invita al lector a considerar este fragmento según la estructura, un tanto más clara, de los vv.9-10. Esto significa que, así como el v.9 se resuelve en el v.10, así también el v.11 en el v.12. El poeta propone una nueva hipótesis, que en forma de pregunta podría sonar: ¿qué sucede de noche, escondido en la tiniebla o engullido por la muerte? En este punto, al igual que en el v.10, Dios se hace presente, sea porque acompaña al orante en todo momento, sea porque ve sin necesidad de luminosidad (oscuridad y luz son lo mismo para él), sea porque la oscuridad de la muerte no puede con la Luz que da la vida.

²³ C.f. referencias a Dios como Creador del día y la noche: Gn 1,2-5; Is 45,7; Jr 33,25 y como quien los gobierna: Job 38,12-15; Am 5,8; Sal 74,16.

²⁴ C.f. Job 3, donde pide que el día de su concepción se vuelva tinieblas, deseando la muerte y el nacer viene descrito como «ver la luz». Otros textos que vinculan la luz y la vida: Sal 36,10; 49,20; 56,14; 58,9; Job 33,28.30.

²⁵ El malvado que actúa en la oscuridad: c.f. Job 24,13-17; Sal 10,7-10; Is 29,15; Ez 8,12-13 y Dios que ve en lo oculto: c.f. Job 12,22; 34,21-22; Sal 10,11-14; 90,8.

²⁶ C.f. Job 28,11; Dn 2,21-23; Si 23,19.

²⁷ C.f. Job 29,3; Sal 23,4; 56,14; 89,16; Is 42,16; Mi 7,8.

²⁸ C.f. Sal 88; Job 17,13; 18,18 27,20; Pr 20,20; Sam 2,9; Qo 11,8. Explica H. Ringgren (2003, p. 319): «l'estrema sventura che può colpire un uomo è la morte. Il regno dei morti (*šē'ōl*) è un regno di ombra e di tenebra, tanto che "tenebra" diventa il termine poetico per indicare il regno dei morti».



De estos posibles sentidos, la última interpretación es menos inmediata y se han de preferir las otras dos que, a su vez, pueden requerirse mutuamente. En efecto, si aún sigue resonando la pregunta retórica del v.7 –como es evidente para los vv.8-10– entonces la temática sigue siendo las hipótesis irreales de lugares o situaciones donde Dios no podría estar o penetrar. Puede pensarse que en el presente fragmento se trataría de la imposibilidad de sustraerse a la visión de Dios (b) durante las tinieblas nocturnas (a). De todas formas, teniendo en cuenta la próxima referencia al seno materno (v.13), con su correlato de la profundidad de la tierra (v.15) su vinculación con el Sheol y la temática vida/muerte no puede ser descartada.

La tercera parte se presenta con una riqueza inmensa de bellas imágenes y polaridades: cielo-Sheol; el margen de la aurora-el confín del mar; tiniebla-luz; noche-día. El poeta constata usando estas figuras extremas que no hay lugar ni situación donde ocultarse, esconderse, huir de Dios. Podría interpretarse que la imagen inicial es la del v.8, donde el salmista se imagina ascender al cielo y acostarse en el abismo. Del primer movimiento ascensional toma la imagen del sol y cubre el haz espacial en todos los puntos cardinales²⁹; por otra parte, con el segundo movimiento descendente, el orante se instala en el Sheol y contempla el arco final de su vida terrena –haz temporal–, cuando las tinieblas lo aplasten bajo tierra en el reino de los muertos. En todas estas situaciones Dios está presente y actuante: vv.8-12.

4. La cuarta parte (vv.13-16):

¹³En efecto, Tú has creado mis entrañas,
me has tejido en el seno de mi madre.

¹⁴Te doy gracias porque fui escogido portentosamente;
tus obras son maravillosas
y mi alma lo sabe perfectamente.

¹⁵No se te escondía mi osamenta
cuando fui hecho en un lugar oculto,
y fui recamado en lo más profundo de la tierra.

El primer fragmento de la cuarta parte está constituido por tres segmentos. El primero de ellos, bímembre, evidencia un claro paralelismo: por una parte el verbo *qnh*, cuyo significado principal es del ámbito comercial (comprar), pero que aparece con el sentido de generar (Gn 4,1; Dt 32,6; Pr 8,22) o crear (Gn 14,19.22), por otra un verbo más poético y específico, *skk*, que como primer sentido indica clausurar, trancar, proteger³⁰; pero que se halla en algunos pasos en el contexto de la formación de una vida bajo la metáfora del tejer (Pr 8,23; Job 10,11; posiblemente Sal 2,6). Cierta relación existe también entre las entrañas *klyh* y el seno *bʿn*, y la posición inicial y final de Dios implícito en el «Tú» con el que inicia el versículo y la madre del salmista.

²⁹ Si en el v.10^a se entiende la mano como la izquierda, ella puede indicar el norte, la diestra indica el sur. Así, entre los vv.5.10 se enumeran los cuatro puntos cardinales como en Job 23,8.

³⁰ C.f. por ejemplo: Es 25,20; Jc 3,24; Ez 28,14.

En cuanto a los riñones y al seno, es interesante que ambos son usados como sede de sentimientos o emociones y de los pensamientos. Probablemente el poeta ha escogido usar esta terminología para significar no sólo el hecho de ser creado por Dios desde lo más interno materialmente considerado, sino además porque siendo su obra conoce también su intimidad psicológica y moral. Esta profundidad del conocimiento de Dios fue ya mencionada en el v.4, cuando el salmista reconoce que el Señor sabe de antemano las palabras que sus labios aún no han pronunciado.

El vientre materno es el lugar de la obra creadora de Dios, de algún modo pertenece a Él, pues tiene poder para abrirlo y para cerrarlo³¹. El uso del verbo «tejer» implica que la acción que Dios realiza en el interior del seno materno es sumamente especializada y artesanal³².

Siguiendo la explicación de L. García Ureña (2004) la metáfora indica que el tejer en cuanto gestar «supone concebir la gestación del ser humano como la elaboración de un tejido», es decir, «como el pasar el hilo de la trama por la urdimbre hasta tener configurada, tejida la persona». Apoyándose en el texto de Job 10,11 y más adelante en Ez 37,6, el autor explica que «*huesos y nervios* hacen pensar en la *urdimbre* del telar, pues la urdimbre está constituida por un conjunto denominado lizos. En cambio, *la piel y la carne* corresponderían a la *trama* que se hacía pasar entre los lizos». El telar donde Dios teje la vida humana sería el seno materno. Evocando todas estas imágenes se puede deducir que el salmista reconoce que no es producto de la casualidad, sino que es querido y deseado por el amor originario de Dios.

El segundo segmento cambia la tonalidad, ya que describe el efecto de gratitud y maravilla que la consideración de la obra prodigiosa de la propia creación genera en el orante³³. Desde el punto de vista poético, se destaca el uso de dos participios que exaltan el obrar de Dios: *nôrā'ôt* y *nīplā'im*³⁴. Con el participio *nôrā'ôt* se describen diversos aspectos de la obra divina subrayando su realidad tremenda y numinosa. Con *nīplā'im*, se realza la excelsitud de Dios, su grandeza inconmensurable que se manifiesta también en sus obras.

El verbo *plh*, de raíz casi idéntica a *pl'*, da el sentido profundo de la acción de gracias del salmista: ser distinguido, separado, escogido³⁵. El vínculo entre creación y

³¹ Por ejemplo, Job 3,10; Jr 1,5; Sal 22,11; Is 66,9.

³² Ya se ha mencionado la posible acepción de *šwr* en el v.5 como modelar o formar, incluso al modo de un alfarero.

³³ Frecuentemente la acción de gracias del orante es en relación a las obras maravillosas *nīplā'im* que el individuo ha experimentado y ahora confiesa. Cfr: Sal 9,2; 26,7; 40,6; 71,17; 86,10.

³⁴ Para usos paralelos de los dos participios: Sal 106,22; 145,5-6; Ex 34,10.

³⁵ El único texto en el que el verbo tiene un uso semejante (también al nifal) es Ex 33,16. Es cierto que se habla de la separación de todo el pueblo, pero Moisés es tratado individualmente. La compañía del Señor es lo que distingue Moisés y su pueblo de todo el resto.



vocación recuerda a Jr 1,5 e Is 49,1-5, aunque con otros términos³⁶. El sustantivo *ma'āseh* se encuentra nuevamente relacionado a *nôrā'ôt* y *niplā'im*, pues puede hacer referencia a las gestas de Dios, su obrar maravilloso en la creación y en la salvación³⁷. En efecto, considerando el propio nacimiento e historia personal, el orante reconoce que Dios realiza proezas semejantes a las de la creación universal y de las obras salvíficas a favor de su pueblo. De un grandísimo valor poético es también la consideración del sustantivo *ma'āseh* referido a las obras en cuanto fruto del trabajo de un artista. En efecto, el oficio del tejedor (*ma'āseh ḥōšēb*)³⁸ y del recamador (*ma'āseh rōqēm*)³⁹ son trabajos artesanales cuyo producto es llamado genéricamente *ma'āseh*. El salmista ubica esta acción de gracias en medio de dos imágenes de Dios como tejedor y recamador de la vida humana, ilustrando de este modo el precioso trabajo de elaboración dedicada y delicada que Dios efectúa en cada una de sus obras y que el poeta reconoce en su propia existencia.

Finalmente, en 14^c, el tenor de los sentimientos del orante desarrolla lo dicho en el v.6, aunque de un modo diverso y complementario: mientras que entonces formulaba la sublimidad del conocimiento de Dios indicando la propia incapacidad para abarcarlos, ahora expresa que sabe acerca de lo maravillosas (y por tanto siempre incomprensibles) que son las obras del Señor. El salmista manifiesta así una perfecta actitud de humildad, reconociendo la propia grandiosidad en cuanto creatura de Dios, y al mismo tiempo su límite, pues reconoce que la consideración de estas realidades va más allá de su propia capacidad. El prodigio de la creación ha dejado huellas en sus creaturas a través de las que un alma contemplativa es capaz de experimentar la presencia de Dios ya desde el misterio del propio origen.

El último segmento del presente fragmento es trimembre y presenta todos sus verbos en voz pasiva⁴⁰. Evidentemente la mirada se concentra sobre el salmista en cuanto recibe pasivamente las acciones del agente divino. Hay un cierto paralelismo entre los verbos del segundo y tercer miembro, posiblemente usando un verbo más genérico primero (*'āsāh*) y luego uno más específico, poético y metafórico (*rāqam*). El campo semántico de la ocultación se verifica en el verbo *khd* y de los lugares *sēter* y *tahtī 'āreš*.

Los huesos o miembros son la sustancia base del cuerpo y en cuanto tal pueden ser usados como una metonimia por la persona del orante. En cuanto refieren a la omnisciencia de Dios –pues no se le esconden– es evidente que aquí son usados metafóricamente para indicar la parte más profunda de la persona, fundamento del equilibrio físico y psíquico. Aun así, este sentido depende de la acepción física principal

³⁶ El Salmo puede ser entendido en sentido de una predestinación del orante (c.f. Conrad, 2007, pp. 128-129).

³⁷ Comenzando desde la creación, donde Dios ve que todo lo que había hecho era muy bueno (Gn 1,31; 2,2-3: como verbo; Sal 8,4, por ejemplo, como sustantivo); siguiendo con el obrar salvífico de Dios en el Éxodo (Ex 34,10; Dt 11,7; Jos 24,31; Jc 2,7.10; Sal 92,5-6; 143,5). Ver también el Sal 145, donde, además del sustantivo *ma'āseh* (vv.4.9.10.17), se usan los participios *nôrā'ôt* (v.6) y *niplā'im* (v.5).

³⁸ Ex 26,1.31.

³⁹ Ex 26,36.

⁴⁰ Nótese particularmente la intencionalidad del poeta en este propósito al utilizar la forma *pual* de *'āsāh*, única recurrencia en la Biblia.



que el salmista está tratando: Dios lo ha creado, ha generado de modo inconcebible⁴¹ su osamenta y por eso no se le esconde nada de su persona⁴². En Job 10,10 la acción de tejer de Dios está en relación con los huesos y los nervios, por lo que se ve una relación estrechísima con el v.13 de nuestro Salmo: pues tanto las entrañas como la osamenta manifiestan el interior físico de la persona, que desde el momento de la concepción Dios teje en el seno de la madre, lugar oculto y seguro por excelencia.

El «telar» donde es producido el «tejido» del hombre por las manos artesanales del Señor es el seno de la madre, pero que en el v.15 es mencionado con los términos *sēter* y *taḥtī 'āreṣ*. El primero de estos conceptos indica normalmente sea «escondite», sea «refugio». La forma *bassēter* puede tener significado adverbial de secretamente, pero en nuestro caso es mejor mantener el paralelismo con *taḥtī 'āreṣ* que es claramente un lugar. El sentido es el de un lugar inaccesible y misterioso, que no obstante es conocido por Dios. J.G. Janzen (2015, págs. 52-53) indica que en la mayoría de los casos en que recurre *bassēter*, la situación no es sólo de escondite sino también de seguridad frente a una intervención negativa y, más aún, en relación con el santuario como lugar de refugio. Concluye el autor aplicando las mismas características al seno materno: «these details converge in such a way as to characterize the mother's womb as not only a place of origin, but also a sanctuary, the place of refuge *par excellence*» (p. 53).

En cuanto a *taḥtī 'āreṣ*, la expresión es usada para indicar el reino de los muertos, el Sheol⁴³; pero en el contexto inmediato es difícil no ver una alusión al mito de la Tierra Madre. En efecto, en otros pasos bíblicos hay expresiones que retoman este mito (Job 1,21; Ger 20,17; Qo 3,20; Sal 90,3; Sir 40,1). Es importante mencionar también el paso de Gn 2,7, donde se narra la creación del hombre a partir del polvo de la tierra (*'āpār min-hā 'ādāmāh*), al cual deberá volver a causa del pecado (Gn 3,19). Es profunda la reflexión de G.A. Danell: «there is an oscillation between the creation of primitive man and the birth of the individual one, between the lowest parts of the earth and the womb» (1951, p. 17). El poeta crea un paralelo entre estos dos vientres, el materno y el de la tierra. Pero como se ha visto, las profundidades de la tierra remiten también al lugar de los muertos, el vientre del que se ha salido y al que se vuelve; pero, ¿termina allí? El texto de Is 26,14-19 permite pensar que el reentrar en el seno de la tierra sea un signo de la esperanza de un nuevo nacimiento: «revivirán tus muertos, sus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra dará a la luz las sombras»⁴⁴ (v.19).

⁴¹ Qo 11,5: «Así como no sabes cómo el aliento de vida entra a los miembros (*'āṣāmîm*) en el seno de la mujer embarazada, tampoco puedes entender las obras de Dios, que lo hace todo».

⁴² A Dios no se le esconde la intimidad del salmista, pero él tampoco escondió las maravillas que reconoce Dios ha obrado en él. En efecto, el v.14 pone de manifiesto esta intención del salmista (c.f. Sal 78,4).

⁴³ C.f. Ez 26,20; 31,14.16.18; 32,18.24; Is 44,23; Sal 63,10.

⁴⁴ Explica L. Alonso Schökel (1987, p. 294): «Al entrar al rocío luminoso en los entresijos de la Tierra Madre, las ánimas escogidas recomienzan la vida, la Tierra es de nuevo madre preñada y “la tierra de las sombras parirá”». En cuanto al uso del mito, explica magistralmente: «No podemos decir que el autor del poema comentado narre mitos en sentido propio. Podemos decir que el autor ha retenido del mito lo más válido y permanente, su lenguaje simbólico, y lo ha adaptado a su propia concepción religiosa», el mismo mecanismo es utilizado en el Salmo.



En paralelo con el verbo *skk* del v.13, el salmista ahora utiliza *rqm*, lexema verbal que se encuentra solo nueve veces en el A.T. y, con la única excepción del Salmo 139, el resto todos en el libro del Éxodo⁴⁵. El contexto en que viene usado en el libro del Pentateuco es el de la decoración del templo y de los vestidos de Aarón y sus hijos. Para ello se usan hilos de colores y, por tanto, el verbo es traducido como «bordar», «recamar».

Hasta aquí el primer fragmento de esta parte, que tiene su centro en la acción de gracias por lo maravillosas que son las obras de Dios y, particularmente por la predilección de la que se siente objeto delante de Él. Esta alabanza se encuentra enmarcada por dos referencias explícitas a la creación del hombre cuyo último miembro es claramente paralelo. El primer miembro del v.13 encuentra eco en los dos primeros del v.15, ya que los verbos *qnh* y *āsāh* se vinculan entre sí, aunque con una cierta progresión: mientras que *qnh* refiere a una cierta adquisición y podría interpretarse equiparable a un instante inicial como la concepción o generación, el verbo *āsāh* se encuentra más vinculado a la fabricación y supone un desarrollo del producto a partir de ciertas materias primas. Es interesante que mientras los verbos en el v.13 son en forma activa, los del v.15 poseen todas formas pasivas. Este cambio podría indicar una *sustancialización* de la persona, ya que primero viene tratada solamente como objeto de acciones, mientras que ahora es sujeto capaz de recibir y padecer las acciones que Dios realiza en él. El agente en uno y otro caso es siempre el mismo: Dios; al igual que la meta de esas acciones que es el salmista, sólo que primero considerado como objeto y luego como sujeto. El enfoque recae ahora sobre el salmista.

Otro claro paralelismo entre el v.13 y el v.15 es entre *klyh* y *šm*. En cuanto a las entrañas (literalmente «riñones»), explica D. Kellermann: «quizás el autor se ve impulsado a nombrar solo los riñones teniendo presente al embrión (que menciona explícitamente en el v.16, *gōlem*), por la forma parecida a la de un riñón»⁴⁶ (2004, p. 376). En cuanto a la osamenta es importante confrontar con el paso de la revivificación de los huesos en Ez 37,1-10: donde la formación del esqueleto es anterior a la de los músculos y la piel. Posiblemente la observación natural del proceso de gestación o, más probablemente aún, la del proceso de descomposición luego de volver a entrar en el otro vientre materno, hayan generado en el salmista la idea de la anterioridad de la formación de la osamenta. A la luz de estas consideraciones se puede pensar que en el v.13a el poeta menciona el momento de la concepción, en el v.13b el Artesano divino comienza a producir su tejido misteriosamente en el seno de la madre *bṭn 'immī*⁴⁷, cuyo resultado base será la osamenta. Posteriormente, sólo queda enriquecer esta base del tejido con hilos de colores, que serían los músculos y la carne⁴⁸. Con el verbo *rqm*, por tanto, el salmista agrega la idea de un recamado fino y delicado dando la idea del cuerpo humano como un vestido real⁴⁹.

⁴⁵ C.f. Ex 26,36; 27,16; 28,39; 35,35; 36,37; 38,18.23; 39,29.

⁴⁶ Traducción personal del italiano.

⁴⁷ Nuevamente se remite a Qo 11,5.

⁴⁸ C.f. Job 10,11, donde distingue el ser revesito de piel y carne del ser tejido con huesos y nervios.

⁴⁹ C.f. Sal 45,15.

¹⁶Embrión me veían tus ojos,
 y en tu libro estaban escritos todos
 días fueron formados
 y para él uno entre ellos.

El presente fragmento no es de fácil aproximación. Iniciando con el término *gōlem*, que aparece sustantivado sólo en este pasaje. En 2Re 2,8 aparece el verbo con el significado de enrollar un manto. Aun así, parece más cercana la referencia a Ez 27,24, donde en una situación comercial se menciona *big^llômê t^ekēlet w^eriqmāh*, en general traducido por «mantos de púrpura y recamados» (nótese también la raíz *rqm*). Podría interpretarse que la obra del Artesano tejedor y recamador se presenta toda ella enrollada, pues todavía debe terminar de formarse⁵⁰. En esta condición, desde el primer momento, acapara la atención amorosa de Dios, cuya obra contempla. Desde el inicio de la vida humana, Dios está presente cerca de ella, acompañando su desarrollo y cuidando de ella.

Podría también pensarse que lo que Dios teje no es tanto la vida humana física sino su historia, su destino⁵¹. En este sentido, el individuo apenas concebido tiene toda su historia por delante, está como enrollada y se va desplegando día a día. Esta idea haría menos forzoso el paso al tema del libro, que pareciera indicar una cierta predestinación de parte de Dios en lo que se refiere al porvenir del orante⁵². El libro, de hecho, comparte con la imagen del *gōlem* que es un rollo que se despliega (quizás signo de la historia y el destino).

El verbo *yšr* vuelve a insertar al lector en la temática creacional, pero ahora en vista de todos los días del salmista. En este sentido es más claro decir que fueron dispuestos, más bien que formados. Sea *yšr* que *ktb* se encuentran en las formas pasivas, lo que manifiesta la intención de mostrar a Dios como agente absoluto. El salmista se ubica mentalmente en su ser embrionario y reflexiona que, aunque se trata del primer día para él, ya todos le fueron predispuestos⁵³.

⁵⁰ La traducción «sustancia informe» en este sentido podría parecer más adecuada, pero se advierte el peligro de usarla a causa de una posible interpretación filosófica de la palabra «informe» con la que podría darse a entender: carente de forma sustancial y en el caso del ser humano, carente de alma espiritual, forma substancial de la persona humana. Por ello se prefiere el término «embrión» que sugiere el estadio inicial de la vida humana, lleno de potencialidad ya contenido en sí mismo y que debe desplegarse.

⁵¹ C.f. Is 38,12.

⁵² Algunos interpretan el caso del Sal 139,16 como la única posible existencia de la idea de un libro donde el destino de los hombres está escrito. ¿No podría pensarse también en el Sal 40,8? Estos dos casos serían distintos, a nuestro juicio, de los casos en que Dios, como un escriba, anota los hechos que suceden al hombre o del libro en que están escritos los que pertenecen a la vida (c.f.: Sal 56,9; 69,29; 87,6; Ex 32,32-33; Is 4,3; 65,6; Jr 22,30; Dn 7,10; 12,1; Mal 3,16; 1 Sam 25,29; Ne 13,14; Job 19,23). En nuestro caso, se trataría de hechos escritos de antemano en el libro y que no necesariamente pertenecen a la vida futura (todos sus días fueron ya plasmados).

⁵³ C.f. Sal 31,16.



A modo conclusivo en lo que se refiere a toda esta parte, se puede indicar que mientras los vv.11-12 se referían al tiempo en cuanto al sucederse del día y la noche en el presente del orante; la cuarta parte pone en juego el tiempo histórico: desde el inicio de su existencia hasta el último de sus días, todo es conocido por Dios. El salmista sabe que desde el principio es acompañado por su presencia y que ella no lo abandonará ni siquiera en el lugar de los muertos. La historia del orante viene señalada desde el punto de vista temporal por la imagen del libro y del manto enrollado que se despliegan pero que ya contienen la totalidad de sus días, y desde el punto de vista espacial por la indicación de los dos vientres a los que su vida hace referencia: el materno y el sepulcro. Dios ciertamente conoce todo, pero no sólo ello, sino que también es artífice con el más refinado arte de la confección del hombre: conoce los secretos y derroteros de su obra como cualquier artista⁵⁴.

5. La quinta parte (vv.17-18):

¹⁷¡Qué preciosos son tus propósitos, oh Dios!
 ¡Qué numerosa es la suma de ellos!
¹⁸Si los contase, son más que arena;
 me despierto y aún estás Tú.

La quinta parte inicia con una doble exclamación anafórica⁵⁵ que subraya, como en el v.6, la sublimidad e incomprensibilidad del pensamiento divino. El verbo *yqr* hace referencia a una cosa que es preciosa, cara, de gran valor, haciendo hincapié en la calidad de los pensamientos de Dios. A su vez, podría significar el ser difícil, como pareciera ser el sentido del verbo arameo (Dn 2,11), realzando la incapacidad del orante para entenderlos. Paralelamente el verbo *šm* se refiere a un número incontable, es decir, al aspecto cuantitativo de dichos pensamientos. El término *r'ōš* puede tener el sentido de «suma» como en otros casos (Ex 30,12; Lv 5,24; Nm 1,49; 4,22; 31,49; Sal 119,160), indicando su totalidad.

Por una parte, el salmista que ha reconocido la presencia de Dios en su vida y que sabe de la omnisciencia de Dios también en lo que se refiere a su propia existencia, ahora alaba dichos propósitos por su valor y su número. Con el v.6, como se ha indicado, se comparte la alabanza de la ciencia divina, subrayando en aquel versículo la incapacidad del hombre y en este la cualidad excelsa de dicho conocimiento. Es evidente también una estrecha relación con el v.14 donde el poeta admira las maravillas que Dios ha obrado, empezando por su propia creación. De otro lado, se ve un claro contraste con el v.2, donde se indica que Dios, de lejos, conoce los pensamientos del orante, mientras que ahora él confiesa su incapacidad para penetrar en ellos e incluso para contarlos.

En el segundo segmento se amplía poéticamente la última afirmación sobre la inconmensurabilidad de los propósitos de Dios. La imagen utilizada es la clásica comparación con la arena para indicar una realidad inmensa (Sal 78,27; Gn 22,17; 32,13;

⁵⁴ C.f. Si 33,7-15; Jdt 9,5.

⁵⁵ C.f. Sal 36,8; 104,24.



41,49; Jos 11,4; Jc 7,12; Os 2,1; Jr 15,8). La idea transmitida es semejante a la del Salmo 40,6⁵⁶: «¡Cuántas maravillas has hecho tú, Señor Dios mío, ¡cuántos planes en favor nuestro!; ¡eres incomparable! Quisiera anunciarlos, pregonarlos, pero superan (*'šm*) todo número». El verbo *'šm* del segundo miembro del primer segmento se encuentra diversas veces en paralelo con el verbo *rbh* (como nuestro caso) o *rbb* o con el adjetivo *rb*⁵⁷. N. Lohfink (2006, p. 966) propone como paralelo más claro de *'šm* la expresión *'ên mispār* del Sal 40,13, por lo que también la condicional con que inicia el v.18 *'esp^erēm* con la imagen de la arena es un claro paralelo de la imposibilidad de contar los pensamientos de Dios⁵⁸.

El segundo miembro del v.18 es particularmente de difícil comprensión. Las raíces de *yqš* e *qyš*, alomorfo del primero, se distinguirían en que *yqš* hace referencia al sentido puramente antropológico del despertarse, mientras que *qyš* sería reservado en mayor medida al aspecto teológico. El sentido más inmediato de la frase es que el salmista retoma consciencia, sea despertándose, sea por otro motivo, y constata que el Señor todavía está con él⁵⁹. Si la idea que el salmista quiere transmitir es la de ser consciente, podría verse un paralelo con el último miembro del v.14: «y mi alma lo sabe muy bien»: de este modo el orante estaría refiriendo que luego de constatar todas las maravillas de la providencia divina, de su conocimiento, de su presencia, de su obra creadora, llega a la conclusión existencial, actual de que Dios aún está consigo.

Otra interpretación importante para tener en cuenta es la posibilidad de entender *qyš* con sentido de resucitar, de «despertarse de la muerte»⁶⁰. El verbo recurre otras veces con este valor⁶¹ y no sería ajeno al sentido del salmo, pues, como se ha visto, el orante atraviesa todas las instancias de la vida, desde su inicio hasta que reingresa al seno de la tierra. A la luz de esta visión, el salmista indicaría que aun cuando se alce del sepulcro, todavía estará el Señor con él.

6. La sexta parte (vv.19-24):

¹⁹Si matases, Dios mío, al malvado,
¡hombres sanguinarios, apártense de mí!

⁵⁶ C.f. Job 26,14; 36,26; 37,5.23; Si 18,4; 42,21-22; 43,27-28.30.

⁵⁷ C.f. Ex 1,7.20; Is 31,1; Jr 5,6; 30,14; Sal 38,20; 40,6; 69,5.

⁵⁸ C.f. 1R 5,9, donde la metáfora de la arena del mar es usada en relación a la sabiduría del rey Salomón.

⁵⁹ C.f. Sal 3,6; 17,15. Bello es el comentario de P. Beauchamp (1980, p. 237): « Qui pourra limiter l'enchantement de ce vers à une seule évocation? Naissance qui nous arrache à la nuit chaque matin. Sortie des ténèbres de la prière avec une réponse de Dieu. Mais aussi, formule parfaite d'exultation nuptiale, qui nous fait rejoindre l'hymne du soleil selon le Psaume 19 : *tel un époux, il paraît hors de sa tente, il s'élançe en conquérant joyeux...* ».

⁶⁰ En efecto, así lo interpretan la LXX y la Vulgata.

⁶¹ C.f. Is 26,19; Dn 12,2; Job 14,12; 2Re 4,31.



²⁰que hablan de ti pérfidamente,
te toman en vano tus adversarios.

El primer fragmento de la última parte presenta dos segmentos centrados en el tema de los hombres malvados. A nivel semántico, el primero especifica e intensifica el término general *rāšā'* con el más ilustrativo de *'anšê damîm*. El verbo del primer miembro es ciertamente más agresivo, pero viene mitigado por tratarse de la modalidad optativa. En cambio, el verbo del segundo miembro utiliza el modo imperativo y, por tanto, manifiesta un nuevo incremento de intensidad.

El segundo fragmento, introducido por *'āšer* desarrolla y aclara los términos *rāšā'* y *'anšê damîm*, indicando su actitud mendaz, falaz, rebelde y violenta. En paralelo se indica la vanidad con que lo pronuncian y la perfidia de sus habladurías⁶². De este modo, el término genérico de «malvado» queda pormenorizado en: sanguinario, violento, calumniador, impío, adversario. Es importante notar que no se dice de ninguno de ellos que realice alguna acción directamente contra el salmista: toda su maldad se dirige a Dios. La expresión que se ha traducido por «sanguinarios», ciertamente no puede referirse a un daño hecho a Dios, pero tampoco a primera vista al propio orante. Podría pensarse que se refiere a los hombres que buscan condenarlo a la pena de muerte, y por tanto son sanguinarios, aunque no han logrado aún su cometido. Aun concediendo que esta interpretación sea válida, las indicaciones del salmista son demasiado genéricas y no parecerían referirse a un caso concreto.

Estos versículos pueden ser comparados al Salmo 104, donde recién en el último versículo se habla de los malvados y pecadores, sin referirse a un hecho concreto, sino constatando su existencia y pidiendo al Señor que dejen de existir. Es también evidente la semejanza con el Salmo 26, que es considerado un Salmo en el que un justo acusado apela a la justicia de Dios. Pero más que una acusación lo que se manifiesta es una descripción de la realidad semejante a la del Salmo 1: hay hombres justos y hay hombres malvados, un camino recto y uno errado, el salmista rechaza con todas sus fuerzas la vía de los malvados y pide a Dios que escrute su corazón para saber si su proceder es el de los justos. Por eso, en el presente Salmo, el orante no protesta por ninguna acción contra él, sino de todas las acciones que van contra el Señor y contra su diseño. El Salmo 5 es también de una terminología semejante en lo que se refiere a los malvados y es una súplica confiada contra los enemigos del salmista y de Dios: el orante se cree justo y por eso se abandona a Dios de frente a quienes no practican el bien y la justicia: deja a Dios la venganza justa⁶³ y conforma los propios deseos con los de Dios.

El poeta intenta manifestar su determinación en seguir al Señor, en primer lugar, rechazando a los malvados, como explica L.A. Snijders: «el mal que se debe evitar está

⁶² «אָנְשֵׁי לְרֵשָׁעִים» c.f. F.V. Reiterer (2009, pp. 1-17). Traduciendo «אָנְשֵׁי לְרֵשָׁעִים» por «tomar en vano» con el sentido de «pronunciar en vano» semejante a Ex 20,7, se entiende también el paralelismo con «אֵלֶיךָ יְיָ», el cual viene especificado e intensificado por la contrariedad al mandamiento de no nombrarlo en vano.

⁶³ Dios, en efecto, repaga a los que lo odian (c.f. Dt 7,11) y, por otra parte, no compete al hombre desear la muerte siquiera de sus enemigos (c.f. Job 31,29-30). C.f. también Jr 20,12.

encarnado en los hombres malvados» (2006, p. 139)⁶⁴. De este modo se da paso a la consideración del siguiente fragmento donde esta decisión es justificada y expresada claramente.

²¹¿Los que te odian, Señor, no los he de odiar?
 ¿No debo detestar a los que se alzan contra ti?
²²Con profundo odio los odio,
 enemigos se han vuelto para mí.

Los vv.21-22 repiten cuatro veces la raíz *śn'*, cuyo significado será fundamental para entender el presente fragmento y también toda esta última parte. En el primer segmento se encuentra una pregunta retórica que manifiesta un tono meditativo y que alcanza sus dos miembros. Ellos dibujan una estructura relativamente paralela en la que el verbo finito se encuentra en última posición y cuyo objeto le precede en la ubicación inicial de cada frase. Presentando en primera instancia el objeto de los verbos, que son situaciones graves: «los que te odian» y «los que se te rebelan» se espera de antemano una fuerte reacción por parte del salmista, la cual es evidente dada la formulación retórica de la pregunta.

Como resume muy atinadamente E. Peels (2008, p. 38), el verbo *śn'* es mucho más amplio que el odio en un sentido negativo afectivo-emocional: alcanza desde el descuido, rechazo o preferencia personal a una desagradable animadversión, y toda una variedad de sentimientos y actitudes en medio. El participio sustantivado de *śn'* al *piel* sirve a indicar al enemigo de Dios⁶⁵, constatación que confirma el hecho de que el orante no se refiere a quienes buscan su mal, sino a quienes rechazan a Dios. La reacción que es moralmente correcta desde la perspectiva del salmista es la de establecer una absoluta separación distanciándose del mal y de quienes lo realizan. En efecto, *śn'*, puede connotar actitudes morales y espirituales positivas⁶⁶.

En relación sinonímica con *śn'* se encuentra en el segundo miembro el verbo *qwt*, con el cual se indican diversas actitudes vinculadas a la contrariedad: probar disgusto, despreciar, aborrecer, detestar y que, a veces, puede ser acompañado de una reacción hostil. En su forma *hithpolel*, además de esta recurrencia, se encuentra en el Sal 119,158 en un sentido semejante, pues el salmista afirma detestar a los que no observan la palabra del Señor. En nuestro Salmo, el orante indica que la respuesta adecuada a la rebeldía contra Dios es su aborrecimiento y abominación. Del mismo modo, en paralelo al participio del verbo *śn'* que podría ser traducido como «tus enemigos», se haya el

⁶⁴ Traducción personal del italiano.

⁶⁵ C.f. Nm 10,35; Dt 32,41; Sal 68,2; 81,16; 83,3.

⁶⁶ En sentido genérico el odio al mal es una actitud que acompaña antitéticamente a la de amar el bien (c.f. Am 5,15; Sal 97,10) y es requerida por el Temor del Señor (Pr 8,13); y por tanto es necesario separarse de toda maldad (Sal 26,5; 101,3), reconociendo las propias culpas (Sal 36,3). Como actitudes concretas que se deben aborrecer, se mencionan como ejemplo la mentira, la falsedad y la inconstancia (Pr 13,5; Sal 119,104.113.128.163).



participio *hithpolel* del verbo *qwm* que puede ser traducido como «tus adversarios»⁶⁷: un paralelismo sintáctico y semántico muy expresivo.

El segundo segmento introduce la determinación del salmista de alejarse de los enemigos de Dios declarándoles enemigos propios. El primer miembro manifiesta un sentimiento negativo muy fuerte, ya que repite dos veces la raíz *śn'* que, a su vez, es acompañada de un genitivo⁶⁸ que califica el odio como completo, pleno. Un nuevo participio (esta ocasión del verbo *'yb*), sinónimo de los participios de *śn'* y *qwm*, es usado para referirse a los enemigos. La declaración del orante se explica por su conciencia de depender absolutamente de Dios, de estar ligado a Él por una alianza, la cual supone compartir amistades y enemistades. El odio no debe ser entendido como un deseo del mal a los adversarios, sino como una actitud de separación absoluta frente a ellos y a sus obras impías que son combatidas⁶⁹. El salmista afirma de este modo su intención de ser totalmente fiel y leal al Señor, rechazando toda complicidad con el mal.

²³Escrútame, Señor, y conoce mi corazón,
ponme a prueba y conoce mis sentimientos,
²⁴mira si [voy] por un camino tortuoso,
y guíame por el camino eterno.

El poeta cierra el Salmo con la bellísima inclusión de diversos términos de las partes extremas, a modo de marco. Pero del mismo modo como son expresivas las semejanzas con la primera parte, también lo son las diferencias. Ahora los verbos son todos en modalidad imperativa, indicando una invocación dirigida al Señor para que actúe en el mismo modo como el orante ya constató que actúa: escrutando y conociendo su interior. El poeta incluye aquí un nuevo órgano del cuerpo humano, de tantos que ya ha mencionado: la lengua, la palma de la mano, el aliento, el rostro, la diestra y la mano en general (quizás para referirse a la izquierda), los riñones (entrañas), el seno, la garganta (alma), la osamenta, los ojos y, finalmente también el corazón. Según S. Pinto (2018), *lēb* indica el corazón como órgano central que preside la capacidad de poner en movimiento los diversos miembros. De este modo, pidiendo a Dios conocer su corazón, pide que conozca todos sus movimientos, internos y externos, como los ha mencionado sobre todo en la primera parte: su sentarse y su levantarse, sus pensamientos o propósitos interiores, su deambular o recostarse y sus palabras. Con una palabra resume magistralmente lo que ha desarrollado a lo largo del Salmo. Solicitando a Dios escutar su corazón se pone un

⁶⁷ Ver, por ejemplo: Sal 59,2; Job 27,7.

⁶⁸ Una construcción semejante ocurre solo otras dos veces: 2 Sam 13,15 y Sal 25,19.

⁶⁹ C.f. Pr 8,13; Sal 26,5; 101,3-5. En términos más generales el odio a los enemigos de Dios debe compartir el mismo deseo de conversión que Dios guarda para el pecador (c.f. Ez 18,23; 33,11; Sb 1,12-13; 12,26), porque el malvado, lejos de Dios, se hace mal a sí mismo (Pr 8,36; Sal 34,22).



acento particular en la relación ética entre Dios y el salmista⁷⁰. Él ya hizo su elección, se enroló entre los que buscan seguir al Señor, lo invita a conocer su decisión y, consiguientemente, espera su recompensa⁷¹.

El primer segmento, abstrayendo el vocativo 'l, manifiesta una clara estructura paralela en la que se repite el verbo *yd'* en la segunda posición, se usan dos verbos sinónimos en primera ubicación con sufijos de primera persona y se termina con el objeto del verbo *yd'*. Fuera de *yd'*, los verbos en cuestión son *hqr* (ya presente en la primera parte) y *bhn*. Este último casi siempre tiene a Dios como sujeto y al hombre como objeto, tiene valor marcadamente poético cuyos paralelos son verbos de cognición y que tiende a indicar una aproximación intuitiva a su objeto. El sustantivo *śara p̄im* aparece solo en esta ocasión y en el Salmo 94,19, aunque muy probablemente se trate del mismo término usado en Job 4,13; 20,2. El significado varía entre «pesadillas», «preocupaciones», «pensamientos» y «afectos». Dado el paralelismo con *lēb* –y también con «pensamientos» de la primera parte– es mejor pensar en estas últimas dos posibilidades.

Finalmente, el último segmento contrapone de modo paralelo dos caminos que ocupan el lugar central en cada miembro, caracterizados opuestamente por dos sustantivos *ōṣeb* y *ōlām*. El paso del «observar» al «guiar» del segundo miembro supone una complementariedad y progresividad de una actividad predominantemente cognitiva a una efectiva sobre la vida del salmista. Él, en efecto, pide al Señor que le indique cuando no va por la vía adecuada y que lo guíe por el camino justo, teniendo presente que previamente el orante había afirmado la familiaridad que tiene Dios con todos sus caminos. El salmista se confía y abandona en el Señor y le implora que conozca su conducta de vida, para saber si las decisiones que toma lo conducirán por un camino de dolor psíquico y espiritual, es decir, por un sendero que lo aleja de su Voluntad. El camino del Señor, en cambio, es eterno, es el camino de sus mandatos y que conduce a la comunión con Dios. Lo que el orante había expresado en modo negativo alejándose del mal y sus secuaces, ahora lo solicita del Señor en modo positivo: ser guiado en el camino trazado para sí desde siempre y para siempre.

7. Interpretación conclusiva:

El análisis poético del Salmo constata desde el inicio el interés del poeta por describir y alabar la omnisciencia divina. La cantidad de verbos relativos al conocimiento que tienen al «Tú» divino como agente, la multiplicidad de polarismos que ilustran la totalidad que es objeto de su Saber, la profundidad e intimidad en la que es capaz de penetrar son las expresiones utilizadas por el poeta para delinear esta realidad.

La consideración de los vv.5.10 permite dudar frente a una interpretación judicial, *de acusa*, del Salmo. En efecto, no hay ni una específica acusación ni una declaración explícita de inocencia; la referencia a los enemigos son sólo en segunda instancia los adversarios del salmista y no menciona ningún padecimiento personal a

⁷⁰ Otros ejemplos del escrutinio de Dios de los corazones de los hombres: c.f. Sal 7,10; 17,3; 26,2; 44,22; Jr 11,20; 20, 12; Pr 17,3; 24,12.

⁷¹ Dios, que conoce el corazón del hombre, recompensa según sus acciones: c.f. 1R 8,39; Sal 62,13; Jr 17,10; 32,19.



causa de ellos. Aún en el caso que se quiera ver algún indicio de persecución sufrida por el orante en la última parte, no parece adecuado considerar, a partir de esa mínima impresión, la llave hermenéutica de todo el salmo. En este sentido, quienes interpretan estos versículos con un tono amenazante, o quienes dilucidan una queja del salmista a partir de sus afirmaciones sobre la omnisciencia divina, como si se tratara del Gran Hermano, distorsionan el sentido más inmediato del Salmo: una alabanza meditativa y reflexiva del actuar de Dios en la propia vida del salmista a la luz de la omnisciencia y omnipresencia divinas.

La segunda parte, cuya importancia estructural ya fue acentuada, confirma su función de eje también a nivel poético-exegético, mostrando la trascendencia del Conocimiento divino (particularmente tratado en la primera parte) y al mismo tiempo la inmanencia de su Presencia ineludible (tema central de la tercera parte). El uso del término *pele'iy*, que reaparece en la cuarta parte con una fuerza particular, invita a considerar el Salmo un canto de las maravillas y portentos de Dios que el orante reconoce en su propia vida como efecto del infinito Poder divino guiado por su incomprensible Saber. En este punto se evidencia el altísimo valor evocativo de la poesía del salmista, cuya representación del inicio de la vida merecerán detallado análisis. Además, las características con que Dios es presentado en esta circunstancia, oscilan entre expresiones de una trascendencia inalcanzable y rasgos sumamente cercanos, delineados antropomórficamente como un Artesano de frente a su obra.

El uso frecuente del condicional proyecta al salmista en un futuro incierto en sus concreciones, pero certísimo en el hecho fundamental de la compañía de Dios en todo momento y lugar. Este razonamiento lo conduce, a través de diversas imágenes, a considerar el propio descenso al Sheol, las Tinieblas o la Profundidad de la tierra: todos nombres que pueden indicar el lugar donde los muertos descansan en camas por ellos preparadas. Aquel que con sus Omnipotencia lo ha creado y formado en el seno materno, no lo abandona en el otro seno al que todo hombre debe volver, e incluso, misteriosa y proféticamente el poeta inspirado permite sospechar que cuando despierte del sueño de la muerte, Dios estará todavía presente junto a él. Dios conoce de antemano todo el trayecto de la vida del salmista, cuyos días están escritos en un libro. Todas estas reflexiones del orante, que manifiestan una progresión entre las partes del Salmo, desembocan en una creciente admiración y consecuente abandono a la providencia divina que se expresa en el pedido por la total adecuación de su vida, pensamientos y afectos a los de Dios.



Referencias

- Aalen, S. (1988) *Grande lessico dell'Antico Testamento* (I). Paideia.
- Allen, L.C. (1983). *Word Biblical Commentary: Psalms 101–150* (pp. 248-263). Word Books.
- Alonso Schökel, L. y Carniti, C. (1993). *Salmos II, Salmos 73-150* (4ª ed., pp. 1580-1600). Verbo divino.
- Alonso Schökel, L. (1987). *Hermenéutica de la Palabra II, Interpretación Literaria de Textos Bíblicos*. Cristiandad.
- Barth, Ch. (2005). *Grande lessico dell'Antico Testamento* (V). Paideia.
- Beauchamp, P. (1980). *Psaumes nuit et jour*. Éditions du Seuil.
- Conrad, J. (2007) *Grande lessico dell'Antico Testamento* (VII). Paideia.
- Coote, R.B. (1991). Psalm 139. En D. Jobling, P.L. Day y G.T. Sheppard, (Eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday* (pp. 33-38). Pilgrim Press.
- Dahood, M. (1970). *Psalms. III. Ps 101–150* (pp. 283-299). Doubleday.
- Danell, G.A. (1951). *Psalm 139*. Uppsala Universitets Arsskrift.
- deClaissé-Walford, N.L., Jacobson, R.A., y Laneel Tanner, B. (2014). *The Book of Psalms* (pp. 962-966). Eerdmans.
- Dommershausen, W. (2004). *Grande lessico dell'Antico Testamento* (IV). Paideia.
- García Ureña, L. (2004). *He tejido mi rey (SL 2,6), la importancia del contexto*. (Vol. 62, pp. 171-184) Estudios Bíblicos.
- Girard, M. (1994). *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens. III. Ps 101–150* (pp. 434-455). Bellarmin.
- Holman, J. (1970). Analysis of the Text of Ps 139. *Biblische Zeitschrift* 14, 37-71 y 198-227.
- Hossfeld, F.L. and Zenger, E. (2011). *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101-150* (pp. 534-547). Fortress Press.
- Jacquet, L. (1979). *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale, III*. Duculot.
- Janzen, J.G. (2015). The Mother of All Sanctuaries: Deep Feminism and bassēter, “in Secret”, in Psalm 139:15. *Canadian Theological Review*, 4, 51-68.



Salmo 139 (Parte II)

- Kellermann, D. (2004) *Grande lessico dell'Antico Testamento* (IV). Paideia.
- Lohfink, N. (2006). *Grande lessico dell'Antico Testamento* (VI). Paideia.
- Lorenzin, T. (2000). *I Salmi* (pp. 508-521). Paoline.
- Monti, L. (2018). *I Salmi: preghiera e vita: commento al Salterio*. Qiqajon.
- Peels, E. (2008). I Hate Them with Perfect Hatred (Psalm 139:21-22). *TynBul* 59 (1), 35-51.
- Pinto, S. (2018). *Il Corpo in Preghiera nei Salmi*. Edizioni Dehoniane.
- Ravasi, G. (1986). *Il Libro dei Salmi: commento e attualizzazione. Salmi 101–150* III (3^a ed., pp. 787-827). Edizioni Dehoniane.
- Reiterer, F.V. (2009). *Grande lessico dell'Antico Testamento* (IX). Paideia.
- Ringgren, H. (2003). *Grande lessico dell'Antico Testamento* (III). Paideia.
- Ruppert, L. (2009). *Grande lessico dell'Antico Testamento* (IX). Paideia.
- Snijders, L.A. (2006). *Grande lessico dell'Antico Testamento* (VI). Paideia.
- Tromp, N.J. (1969). Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament. *Biblica et Orientalia* (21). Gregorian & Biblical Press.
- Vesco, J.L. (2006). *Le Psautier de David. Traduit et Commenté, II* (pp. 1290-1303). Éditions du Cerf.
- Wénin, A. (2017). *Psaumes censurés. Quand la prière a des accents violents* (pp. 145-160). Éditions du Cerf.
- Zenger, E. (2018). *I Salmi. Preghiera e Poesia*. (Vol. 4, pp. 73-81). Paideia. (Trabajo original publicado en 2011).