

EL SALMO 88 Y EL ENIGMA DEL SUFRIMIENTO HUMANO

Eleuterio Ramón Ruiz

1. Introducción

En el conjunto del Salterio, el Salmo 88 es considerado normalmente como el salmo más tenebroso, la lamentación más lacerante¹. A tal punto es así que muchos se resisten a rezarlo, porque parecería casi blasfemo. Sin embargo, no solamente la tradición judeo-cristiana lo ha conservado en el canon, sino que incluso la liturgia cristiana lo ha utilizado ampliamente como referido a Cristo mismo en su pasión. La intuición orante de la Iglesia ha percibido en este poema una verdadera oración, una expresión que nace de la fe.

El presente estudio presenta una lectura exegética del salmo, orientada a poner en evidencia cuál es su planteo de fondo, más allá de las frases que, aisladas de su conjunto, pueden ser consideradas comunes. A partir de un análisis de la estructura y del contenido del mismo, se busca profundizar en el proceso de fe que está reflejado en él. Dado que dicho proceso está centrado en una experiencia de sufrimiento, su análisis permitirá descubrir cuál es el mensaje que el salmo ofrece frente a lo que podemos llamar el “enigma” del sufrimiento humano.

Una vez analizado el salmo, y a fin de comprender mejor su mensaje, en la segunda parte del estudio se hace un trabajo comparativo con otro texto, el Sl 86, que aborda la misma problemática desde una perspectiva distinta. Léidos uno frente al otro, ambos textos se iluminan recíprocamente y permiten entrar un poco más en el misterio del dolor visto desde la fe.

2. El texto en traducción

Título	¹ Canto-salmo de los hijos de Coré. Para el director de coro. Sobre “enfermedad y sufrimiento”. Poema contemplativo de Hemán el nativo.
Parte A	² ¡SEÑOR, Dios de mi salvación!
a) Invocación inicial	De día clamé, de noche estoy frente a Ti. ³ Vaya a tu presencia mi oración;

¹ Cf. G. RAVASI, *Salmi*, 805, con una lista de definiciones que los exégetas han ido acuñando para nuestro salmo.

¡extiende tu oído a mi grito!

**b) Descripción
de la situa-
ción...**

⁴ Porque saciada de males está mi alma,
y mi vida llega al Šeol.

⁵ Me cuentan entre los que bajan a la fosa,
soy como un hombre sin fuerza.

⁶ Estoy libre*... entre los muertos;
como las víctimas, los que se acuestan en la tumba,
de los cuales ya no te acuerdas
aunque ellos de tu mano fueron arrancados.

**...y Causante
(narración)**

⁷ Me pusiste en la fosa más profunda,
en tinieblas, en abismos.

⁸ Sobre mí se apoyó tu furia,
todas tus olas has hecho pesar.

Selah

⁹ Has alejado de mí a mis conocidos,
me hiciste una abominación para ellos.
Encerrado, no puedo salir.

¹⁰ Mi ojo languidece de aflicción.

Parte B

**a) Invocación
recordada**

Te invoqué, SEÑOR, cada día.
Extendía hacia ti mis manos.

**b) Cuestiona-
miento central**

¹¹ ¿Acaso por los muertos harás maravillas?

¿Se alzarán los espíritus para darte gracias?

Selah

¹² ¿Se cuenta en la tumba tu amor,
tu fidelidad en el lugar de la destrucción?

¹³ ¿Se conocen en la oscuridad tus maravillas,
o tu justicia en la tierra del olvido?

Parte A'

**a) Invocación
recordada**

¹⁴ Pero yo, SEÑOR, hacia ti clamé.

En la mañana mi oración iba a tu encuentro.

**b) Cuestiona-
miento lámáh,**

¹⁵ ¿Por qué, SEÑOR, rechazas mi alma,
ocultas tu rostro de mí?

**descripción
y narración**

¹⁶ Pobre soy, y moribundo desde mi juventud;
soporto tus terrores, desfallezco.

¹⁷ Sobre mí pasaron tus furores,
tus terrores me exterminaron.

¹⁸ Me rodearon como el agua todo el día;
todos a una me cercaron.

¹⁹ Has alejado de mí amigo y compañero.
Mis conocidos son las tinieblas.

2.1. Notas filológicas

En el v.6, “estoy libre” traduce el problemático **קָפְשִׁי**. Los cambios propuestos² recurren a reconstrucciones hipotéticas. La búsqueda de posibles raíces afines en ugarítico y en árabe lleva a varias traducciones posibles: “lugar de podredumbre” (refiriéndose a un leprosario) o “mi reclusión”, o “mi depósito”³. De todos modos, el texto invocado como apoyo, 2 Re 15,5 // 2 Cr 26,21, es problemático en sí mismo, ya que tampoco se sabe con certeza qué significa allí **בֵּית הַקְּפָשִׁית**; y se puede retrotraer al sentido de “libertad” o “separación”, como lo entendió la Vulgata⁴. Más sencillo es partir del significado básico de “libre”, o “liberado”, aplicado normalmente al esclavo dejado en libertad (Dt 15,12: “Si se vende a ti tu hermano hebreo o hebrea, trabajará para ti durante seis años y en el año séptimo lo dejarás irse libre, **וְהִשְׁלַחְנוּ קָפְשִׁי מֵעִמְךָ**; cf. también Dt 15,13.18; Jr 34,14). En Job 3 una situación de sufrimiento extremo lleva a mirar la muerte como un lugar de liberación: **קָטַן וְגָדוֹל שָׁם הוּא וְעָבַד קָפְשִׁי מֵאֲדָנָיו** (Job 3,19). Este uso resulta muy sugestivo para nuestro salmo: como el esclavo de Job, el hombre sufriente tiene en la muerte una liberación de sus penas. El uso acumulativo en ambos textos del vocabulario de la muerte y de las tinieblas apoya ulteriormente esta traducción. La misma ha sido ya propuesta con anterioridad⁵. Si bien es cierto que un aspecto de Job 3,19 es presentar la muerte como la nivelación de las desigualdades de esta vida, no se agota allí el sentido del lamento. A Job no le preocupan las desigualdades sociales. La muerte es vista como un descanso para el que está agotado de sufrir, como el personaje del libro. Es la única “liberación” que le queda. Este sentido irónico de “liberación” es el que utiliza nuestro orante para expresar en una paradoja su situación.

² Cf. G. RAVASI, *Salmi*, 814: *xábaštî* = “soy unido a (los muertos)”; *xúšabî* = “debo habitar” (Lm 3,6).

³ “Lieu de pourriture”, P. GRELOT, “*Xofšî*”, 261; “ma geôle (ou: ma réclusion)”, 263. Para esto postula una raíz **קָפַשׁ** II con sentido de “lier, rattacher”; “mein Lager(statt)”, E. HAAG, “Psalm 88”, 151, siguiendo a NÖTSCHER y otros, en base al paralelo de Ez 27,20.

⁴ Vg traduce “in domo libera” o “in domo separata” respectivamente en 2 Re y en 2 Cr. La LXX no ayuda, porque se limita a transliterar el término.

⁵ F. DELITZSCH, *Psalms*, 22: “a freed among the dead”; pero con la explicación de que la muerte es liberación de los lazos de la vida, 25. P. GRELOT, “*Xofšî*”, 259, la descarta, porque en Job aparece el adjetivo en términos de contraste “pequeño” - “grande”, “señor” - “esclavo”; contraste que en nuestro salmo no existe.

En el v.8 no es necesario cambiar עָנִיתָ por אָנִיתָ (לִי), como propone el aparato crítico de la BHS siguiendo la LXX⁶. Se puede tomar כָּל־מַשְׁבָּרֶיךָ con sentido instrumental: “con todas tus olas me has oprimido”⁷; o alternatively, considerar este segundo verso como dependiente del עָלַי inicial, y las olas como el objeto directo de la acción del verbo עָנָה III⁸, lo cual da como traducción: “sobre mí... has hecho pesar todas tus olas”.

La forma verbal אָפַיְנָה (v.16) es un *hapax*. Por el contexto de la frase y por su semejanza con la raíz פָּוַג, se suele traducir por “desfallezco”, atribuyéndole la raíz פָּוַן⁹. Esta traducción encuentra apoyo en la LXX, ὁχλορέτης = “estar en gran dificultad, duda, desesperación”, y en la Vg “conturbatus sum”. A nivel gramatical, sería una forma de cohortativo, pero que no está utilizado con otro sentido diverso del *yiqtol* común, como sucede en otros casos¹⁰. Un apoyo suplementario se podría encontrar en Sl 90,9. Allí la forma פָּוַן, según la indicación del acento masorético, se debe interpretar como proveniente de la raíz פָּוַה, “volverse a”, “dirigirse a”; en cuyo caso la traducción se hace difícil. Si se lee פָּוַן, de la raíz פָּוַן, tenemos un sentido más claro: “todos nuestros días desfallecen bajo tu cólera”.

Por último, queda el tema de la traducción de los tiempos verbales, que en poesía siempre presenta sus dificultades. Esto resulta especialmente discutible en nuestro salmo en lo que se refiere a las “invocaciones” (v.2-3.10bc.14). En general los autores optan por un presente, que interpreta los *qatal* como una acción que se continúa en el momento de la oración y los *yiqtol* como una acción habitual. En el

⁶ Así, A.A. ANDERSON, *Psalms*, 627; H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 383.

⁷ L. ALONSO-SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1131, explica: “*wkl mšbryk*: instrumental” (aunque traduce en forma semejante a la mía: “me arrojas tus rompientes”, 1129); A. BONORA, “Angoscia”, 207: “con tutte le tue onde mi abbatti”; M.E. TATE, *Psalms*, 394: “you have squashed (me) with all your waves”.

⁸ Así, E. HAAG, “Psalm 88”, 151: “und alle deine Wogen hast du [auf mich] heranbranden lassen”; allí explica que la forma עָנִיתָ es utilizada sin sufijo por motivos de métrica y aprovecha del עָלַי del principio del versículo.

⁹ H.-J. KRAUS, *Los Salmos II*, 289: entiende un *hapax* de la raíz פָּוַן = “quedarse perplejo / yerto”. L. ALONSO-SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1131: deriva la raíz פָּוַן del árabe أَفَّع = “delirar”; también F. DELITZSCH, *Psalms*, 27-28, quien explica que la noción básica de أَفَّع de “hacer estrecho”, “agotar” se transfiere a la de una debilidad o debilitamiento del intelecto, y lo apoya también en la traducción de la LXX. A.A. ANDERSON, *Psalms*, 630, traduce “I am helpless”, por el contexto.

¹⁰ Cf. GK § 108g y los ejemplos allí citados.

caso del v.3 parece evidente, por su ubicación al inicio de la frase, que **סִבֹּן** es una forma *yusiva*. En los demás casos, he seguido un criterio de coherencia exegética.

3. Forma Literaria y “Gattung”

3.1. Estructura y forma literaria

Si en todo texto es importante determinar la estructura literaria a fin de entender su funcionamiento interno, en nuestro salmo esto se vuelve aún más importante, dado que su particular empleo de imágenes ha sugerido explicaciones considerablemente diversas. Por otro lado, partiendo de un empleo en cierta medida mecánico de los principios de la crítica de las formas gunkeliana, se ha llegado a postular la falta de un final en el mismo¹¹, por lo que habría que “completarlo” con partes de otros salmos de lamentación¹². Pretendo mostrar en esta sección que el salmo tiene una unidad en sí mismo y que esta unidad muestra signos de haber sido concebida intencionalmente. Al mismo tiempo, el estudio de la estructura permitirá identificar los elementos fundamentales que orientan hacia una recta comprensión de su contenido.

Entre los estudios de la estructura de nuestro salmo, cabe mencionar el estudio de AUFFRET¹³, quien desarrolla siguiendo los principios del análisis estructural un impresionante estudio de las relaciones que entran en juego en este texto. El artículo contribuye sin duda a probar la unidad del texto¹⁴ y la necesidad de interpretarlo mediante una visión de conjunto de todos sus elementos. De todos modos, la manera de trazar tan minuciosamente el juego de relaciones en dicho estudio no parece que resulte en una mayor comprensión del texto. Al menos no se preocupa el autor por mostrar las incidencias de dicho análisis en la explicación del salmo.

¹¹ Cf. H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 382: “Doch ist sehr wahrscheinlich, daß der Psalm am Schluß verstümmelt ist”.

¹² Así, R. C. CULLEY, “Psalm 88”, 300.

¹³ P. AUFFRET, “Les Ombres”.

¹⁴ Así lo entiende el autor, quien afirma que las estrechas relaciones entre las diversas sub-unidades dan al texto un aspecto “sinfónico” en el cual ningún versículo se puede entender sin tener en cuenta sus relaciones con los demás, P. AUFFRET, “Les Ombres”, 37.

Otro intento digno de mención es el de PAWLOWSKI¹⁵, quien, si bien admite que se puedan considerar como estructurantes las tres invocaciones de vv.2-3.10bc.14, prefiere ensayar una estructuración en base a los “motivos” sobre los que giran las imágenes utilizadas en el Salmo. Encuentra tres motivos fundamentales: la tumba, la muerte y el aislamiento social. Viendo que los tres motivos se repiten en dos momentos del Salmo, lo divide en dos partes: A) vv.4-10a; y B) vv.11-19. Ambas partes están precedidas por una introducción–petición (vv.2-3 y v.10bc). Esta división, que por un lado sirve para hacer un estudio detallado de los motivos literarios aludidos, no capta el dinamismo del salmo, que termina reduciéndose a una consideración sobre la muerte y la posibilidad o no de la oración en esa circunstancia. El salmo tiene un dramatismo mucho más candente y su cuestionamiento es mucho más radical.

Sigue siendo preferible, por tanto, retomar y profundizar la división clásica en tres partes¹⁶, que considera como elementos estructurantes las invocaciones mencionadas. A nivel formal, las tres invocaciones contienen elementos comunes: el uso del nombre de YHWH; un verbo que indica clamor, en primera persona singular del *qatal* (v.2 זָעַקְתִּי יְהוָה , v.10b קָרָאתִי יְהוָה , v.14 $\text{שָׁוַעְתִּי יְהוָה}$), con una indicación de dirección marcada por una preposición unida al sufijo singular masculino de segunda persona (v.2 בְּגִידִי , vv.10c.14 בְּאֶזְרִי); y una indicación de tiempo (v.2 לַיְלָה - יוֹם, v.10b בְּכַל־יוֹם , v.14 בְּבִקְרִי)¹⁷.

Las tres partes definidas a nivel sintáctico en el salmo son: A) vv.2-10a; B) vv.10b-13; A') vv.14-19. Podemos distinguir dentro de cada parte la sección a) la invocación propiamente dicha; y la sección b) introducida por un *incipit* que en cada caso es distinto: v.4 בְּיָדַי , v.11 יְהוָה , v.14 לְקִרְבִּי ¹⁸. En cada una de las tres partes hay un pasaje marcado por el vocabulario desde la situación de “día” –en la sección a)– a la de “tinieblas”¹⁹ –en la sección b)–. En la sección b) de las partes

¹⁵ Z. PAWLOWSKI, “Reality of Death”.

¹⁶ Cf. L. NEVEU, *Psaumes*, 36-39; J. TRUBLET - J.-N. ALETTI, *Approche Poétique*, 85-86; E. ZENGER, “Korachpsalmen”, 180-181.

¹⁷ El hecho de que en v.18 haya otra mención de tiempo, o que en v.15 se repita el nombre de YHWH no cambia las cosas; lo que cuentan no son las palabras aisladas, sino la forma que toman cuando combinadas en una frase, como es nuestro caso; contra Z. PAWLOWSKI, “Reality of Death”.

¹⁸ Tomo esta idea del *incipit* de L. L. MANICARDI, “Perché, Signore”, 64-65, aunque él no considera una estructura concéntrica A - B - A', sino tres series paralelas: A-B, A'-B' y A''-B'' respectivamente.

¹⁹ Lo hacen notar J. TRUBLET - J.-N. ALETTI, *Approche Poétique*, 86.

A y A' se puede distinguir una “descripción” de la situación actual (vv.4-6; v.15) y una “narración” de lo que ha venido sucediendo hasta el presente y que ha causado esta situación (vv.7-10a; vv.16-19)²⁰.

Las partes A y A' están claramente relacionadas a nivel de contenido, porque en ambas se describe la situación del orante, y se acusa a Dios como causante único de dicha situación. A nivel de vocabulario también se corresponden por la repetición de términos como נַפְשִׁי (vv.4.15), מַחְשָׁבִי (vv.7.19), עָנִי/עָנִי (vv.10a.16), y especialmente la idea de que Dios ha alejado del orante los amigos y conocidos מִיָּדְעֵי... מִיָּדְעֵי (vv.9.19). De todos modos, la repetición de motivos también se da en la parte central, que retoma las imágenes de la tumba y de los muertos de la parte A. Precisamente una de las características de este salmo es ser a la vez notablemente uniforme en cuanto a ideas y variado en cuanto a los vocablos utilizados para expresarlas.

Las partes externas, A y A', describen la actividad de Dios: una actividad de opresión dirigida contra el orante. Dios despliega todos sus “furores”, hace pesar su ira sobre este ser humano que se hunde, impotente y solo, en los abismos de la muerte. En la parte central, B, se menciona la actividad que Dios *no hace*, representada por sus atributos tradicionales: אֱלֹהִים, חֶסֶד, אֱמוּנָה, צְדָקָה. Al contrario de lo que se esperaría según las fórmulas usuales (cf. Sl 33,4-5; 40,1; 100,5), el orante no ensalza los atributos de Dios, sino que recurriendo a hábiles preguntas retóricas muestra lo cuestionable de dichos atributos, que en su caso no se verifican. Normalmente se interpretan estas preguntas como un recurso para convencer a Dios de la necesidad de intervenir salvíficamente, porque de lo contrario se estaría privando de alguien que lo alabe y cuente sus maravillas; se habla incluso de un *argumentum ad Deum*²¹. Creo que esta explicación parte, consciente o inconscientemente, de una precomprensión del salmo que lo encua-

²⁰ Es más adecuada al salmo esta terminología, tomada de la diferenciación de GUNKEL entre “Erzählung” y “Schilderung” según la presenta H.J. BOECKER, “Psalmen”, que la de “descripción” y “causa”, muchas veces utilizada. En efecto, en la parte A' b) la descripción de la situación y la causa (Dios) están entremezcladas.

²¹ W. GROSS, “Gott als Feind”, 52, retomado por E. ZENGER, “Korachpsalmen”, 181: “YHWH soll erkennen, daß sein Eigeninteresse es ihm verbieten müßte, den Beter frühzeitig in die Scheol zu verbannen; er beraubte sich dadurch selbst eines Verehrers und Zeugen seiner Macht”. Si bien no estoy de acuerdo con esta interpretación, ni con el supuesto de que el problema sea morir antes de tiempo (“frühzeitig”), que no está indicado en el texto, considero no obstante válidas muchas de las expresiones de W. GROSS, “Ein Schwerkranker betet”, en cuyo artículo encuentro apoyo a mi interpretación.

dra en el género de la “lamentación individual”, que tendría como finalidad (única?) lograr el cambio de situación para la persona que ora. En nuestro salmo, como es admitido por todos, no hay una súplica identificable. Lo más cercano a ella son las expresiones del v.3, donde el orante simplemente pide ser escuchado, nada más. Por tanto, estas preguntas tienen que estar orientadas a algo distinto. Al parecer, se trata de poner en evidencia una contradicción: el “Dios de mi salvación” (v.2) se manifiesta como el que descarga sobre mí su furor; y que en última instancia, estando ya casi a punto de morir (vv.4b-6b), me abandona totalmente (v.6cd).

La estructura manifiesta así el dinamismo interno de este salmo. Las narraciones y descripciones de las partes externas del mismo dan lugar a las preguntas de la parte central que pone en cuestionamiento el actuar de Dios. A su vez, estos interrogantes profundos vuelven la descripción o narración de los padecimientos más contundente aún: el sufrimiento sin respuesta es una herida abierta. La estructura concéntrica, compacta, cerrada, refleja en sí misma la situación interior del orante, “encerrado, sin poder salir” (v.9c)²².

Los motivos que aparecen una y otra vez en las tres partes marcan un ritmo repetitivo, no para decir siempre lo mismo, sino para profundizar cada vez más. En efecto, se nota una evolución en el pensamiento, que va desde una simple presentación de la situación (A), pasa por la puesta en evidencia de la contradicción (B), y llega hasta la pregunta por el sentido (A’ con el lacerante לָמָּה , “¿por qué?”).

El salmo se presenta como una comunicación entre dos personas: el orante y su Dios. No podemos hablar de “diálogo”, porque no sólo no se menciona una respuesta sino que expresamente se alude a la negativa de Dios a responder: “esconde su rostro” (v.15). De todos modos, se mencionan otros “actores”, entrelazados en el discurso con el mismo orante: los muertos. Ellos son la única presencia cercana, opuesta a la lejanía de los conocidos y de los amigos.

El análisis de la distribución de los personajes mencionados en las secciones b) del salmo muestra lo siguiente: en la parte A aparecen el orante, los muertos como aquellos entre quienes él que se encuentra, y Dios como el destinatario de su oración. En la parte central B, luego de la invocación, el orante desaparece y el centro lo toman los muertos y su no-relación con Dios. En la parte A’ ya no se mencio-

²² Cf. L. MANICARDI, “Perché, Signore”, 67: “Questa struttura circolare, chiusa, sembra riprodurre la situazione senza vie d’uscita dell’orante: «non uscirò»”.

nan los muertos, sino nuevamente el orante, solo con su historia de padecimientos, y Dios que se esconde. El único personaje que aparece en las tres secciones b) es Dios, lo cual muestra su centralidad temática en el salmo.

A b)	Dios	orante	muertos
B b)	Dios	---	muertos
A' b)	Dios	orante	---

A partir de estos elementos de estructuración que hemos detectado en nuestro salmo, podemos constatar que nos encontramos frente a un texto fuertemente unificado y claramente organizado²³.

3.2. Género literario

A partir de las investigaciones de Gunkel sobre los distintos géneros literarios o “*Gattungen*” en los salmos, se ha tratado de ubicar cada uno de los componentes del Salterio en uno u otro género determinado, con mayor o menor éxito. El Sl 88 ha sido ubicado constantemente en el género de los salmos de *lamentación individual*, con distintas variantes en la formulación²⁴. Los elementos comunes con dicho género son la invocación a Dios (v.2a) y la descripción orante de la situación de sufrimiento (vv.4-10a.16-19). Al mismo tiempo se suele repetir la lista de los elementos que “le faltan”, y que serían típicos de este género: la confesión de pecados, la descripción de los enemigos y su acción hostil, el contenido concreto de la petición, la promesa de acción de gracias...²⁵. Una vez identificados esos elementos faltantes, se trata de explicar su ausencia utilizando la imagi-

²³ Así piensa también E. HAAG, “Psalm 88”, 152: “Gegen die literarische Einheitlichkeit dieses Textes lassen sich keine ernsthaften Einwände erheben”.

²⁴ “Klagepsalm aus tiefster Not”, H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 382; “Klage des einzelnen”, C. WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen* (Göttingen 1977), 139; “Klagegebet eines Todkranken mit stark reflexivem Einschlag” K. SEYBOLD, *Psalmen*, 344; “having the features of the individual laments”, M.E. TATE, *Psalms*, 398; “una súplica”, L. ALONSO-SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1132.

²⁵ Ver, por ejemplo, esta lista en L. ALONSO-SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1132; las explicaciones que da, centradas en la situación de un enfermo que ora *in articulo mortis*, no las comparto.

nación. El Sl 88 es uno de los casos en el que el recurso a un género literario no hace más que complicar la comprensión, en lugar de ayudar a la misma.

Como hemos visto al estudiar la forma del salmo, se trata en efecto de una lamentación y es hecha por un individuo. Además, utiliza frases y motivos comunes al Salterio. Desde este punto de vista no se ve su originalidad. Esta aparece más bien si se considera la organización de los elementos, y se atiende más a *lo que dice* y no a *lo que no dice*. Comencemos entonces por preguntarnos de qué habla el salmo en realidad. A partir de allí, trataremos de determinar cuál es su *tema* central y cómo se presenta en las distintas partes.

4. Exégesis del Salmo 88

4.1. El problema del tema central

Una pregunta fundamental que se impone a la exégesis del Sl 88 es la de su tema central. La variedad de respuestas dadas manifiesta que el mismo no resulta obvio. La mayoría de los autores entiende que el tema principal en el salmo es *la muerte*. El salmo discutiría la realidad de la muerte como fin de la existencia humana, en un contexto donde falta una idea de resurrección o de vida más allá de la muerte²⁶. A favor de esta interpretación está la repetida mención de los muertos, la imagería de la tumba, el abismo y las tinieblas. Una variante de esta explicación propone que el tema es cómo rezar frente a la realidad de la muerte. El salmo sería entonces un testimonio de que es posible orar delante de una realidad que se vive como drástica y sin sentido²⁷.

De todos modos, el orante de nuestro salmo no se presenta como una persona que sufre *porque sabe que tiene que morir*. Se presenta como alguien que, de hecho, sufre desde hace tiempo (v.16), de modo que su alma está “saciada de males” (v.4); ha debido soportar los “furores” de Dios (v.17). Son todas expresiones que hacen referencia a sufrimientos concretos que ha soportado (cf. la variedad de verbos que hacen alusión a este “soportar”, como נָשָׂא v.16, סָמַךְ v.8, עָנָה *Pi*).

²⁶ Así, por ejemplo, L. ALONSO-SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*; A. BONORA, “Angoscia”; L. MANICARDI, “Perché, Signore”; E. ZENGER, *Dein Angesicht*; en parte G. RAVASI, *Salmi*.

²⁷ Cf. Z. PAWLOWSKI, “Reality of Death”.

v.8). Estos padecimientos se transforman en un problema crucial ante la cercanía de la muerte. Cabe preguntarse todavía por qué.

Una respuesta clásica a este interrogante ha sido la que parte de la doctrina de la retribución. La misma postulaba una interdependencia necesaria de la acción con su correspondiente consecuencia: el pecado con su consecuencia de castigo; la justicia con su corolario de “premio” o bendición concreta. El problema de esta doctrina es que no puede explicar la situación de una persona justa que, en lugar de recibir su merecido premio, recibe sufrimientos. El caso típico tematizado y elaborado teológicamente es el de Job. Dado que en nuestro salmo no hay una confesión de culpa, se tiende a suponer una situación semejante. Sería nuestro orante un justo que cuestiona a Dios la razón de su sufrimiento. Se ha intentado incluso ubicar este texto dentro de un género literario que proviene de su comparación con Lm 3: “*Gerichtsklage des leidenden Gerechten*”²⁸. Varios elementos sugieren esta posibilidad: la posición privilegiada del cuestionamiento en la parte central del salmo y la pregunta “¿por qué?” en la tercera parte; la repetida insistencia en la oración persistente que se ha venido haciendo, lo cual habla de una persona piadosa; y sobre todo la referencia constante a Dios en todas las partes del salmo: de los tres personajes mencionados (Dios, el orante, los muertos) solamente Dios aparece en las tres partes del salmo.

El problema de esta interpretación es que se basa una vez más en algo que el salmo *no dice*. Al menos, el *tema* del orante no es su inocencia. F. LINDSTRÖM ha relativizado la excesiva influencia otorgada al tema de la retribución al explicar los salmos de lamentación²⁹. En este caso el recurso a la retribución dificulta la comprensión del salmo. La respuesta al problema del tema central del salmo se debe buscar en una lectura exegética del mismo.

²⁸ E. HAAG, “Psalm 88”, 156, explica que esta forma de lamentación no trata primariamente de la presentación de los sufrimientos de un individuo particular, sino de la elaboración y el cuestionamiento orantes de una experiencia de sufrimiento que representa un peso para la fe del creyente. Esta forma presupone que se reconozca en el sufrimiento una expresión de la ira divina que juzga (“des göttlichen Gerichtszornes”) y pone al creyente en grave tribulación.

²⁹ F. LINDSTRÖM, *Suffering and Sin*. La impostación de este trabajo me parece también excesiva, y parte “a priori” de la idea de que los salmos más antiguos no tenían la idea de la conexión entre enfermedad y pecado. En algunos casos lo puede demostrar claramente, como es el del Sl 88, pero en otros debe recurrir a una cuidadosa “cirugía exegética” a fin de “purificar” los salmos de supuestos agregados tardíos. Se nota, sin duda, la influencia de su teología evangélico-luterana desde la cual reflexiona (cf. p. 463-465).

4.2. Lectura exegética del salmo

Por el contexto del salmo, podemos suponer que el “momento existencial” del mismo es la noche: hay un vocabulario de “tinieblas” que se repite en vv.7.13.19, unido a la simbología del sepulcro (קִבְרוֹ en vv.6.12, בֹּרַחַי en vv.5.7). La noche con sus “terrores” (v.16) es el “presente” del orante. El pasado es la oración que elevó durante todo el día, extendiendo sus manos al Señor (v.10), ya desde la mañana (v.14); probablemente es algo que ya venía haciendo desde hace tiempo (“cada día”, v.10b). Desde ese pasado, el salmo llega hasta este presente en el que el orante está frente a Dios y le dirige su oración–lamentación (v.2), introducida en el v.3 con dos frases más o menos convencionales de súplica (cf. Sl 17,1; 102,2).

La invocación inicial da el tono a toda la oración. Es una persona que probablemente ha hecho una experiencia de la salvación de YHWH en su vida: lo llama “Dios de mi salvación”³⁰. Esa experiencia ha iluminado su existencia, dándole esperanza y fuerzas para seguir clamando durante el largo tiempo de su prueba. Fue el “día” de su clamor. Hasta que llegó la “noche”, el momento en que todo se oscureció, sus certezas se desdibujaron y con ellas el rostro de su Dios. Una vez más, desde la oscuridad más absoluta, desde el abismo del sinsentido, vuelve a elevar su grito orante. ¿Qué le pide a Dios? Su petición se reduce al mínimo: que al menos lo escuche. No le pide que lo salve ni que le responda, como Job. Al menos, que lo escuche. Tiene algo importante que decirle, como si fuera la expresión de su última voluntad.

El resto de la primera parte (vv.4-10a) es importante porque nos explica en qué consiste su situación (el וַיִּשָׁאֵן reúne un valor de explicación y de introducción). Se reúnen dos cosas que no pueden estar juntas: ha sufrido hasta hartarse, y en esa situación está llegando al final de su vida. Las imágenes son elocuentes: la palabra שִׁנְיָהוּ, que al mismo tiempo indica “garganta” y “alma”, habla de lo que permite

³⁰ En esto me aparto de quienes piensan que el orante decididamente no habría hecho experiencia de la salvación de Dios y estaría solamente repitiendo otro título aprendido. Cf., p. ej. W. GROSS, “Gott als Feind”, 57: “...obgleich er bisher von ihm kein Heil erfahren hat und, da sein Leben dem Ende zueilt, auch kaum erfahren kann”. El título exacto usado en v.2a no se encuentra en otra parte. Aparece הַמְּנִי שְׁוֹעֵתִי (Sl 62,2), אֱלֹהֵי יְצוּרֵי שְׁוֹעֵתִי (Sl 89,27), עֵז שְׁוֹעֵתִי (Sl 140,8), y la más cercana, אֱלֹהֵי יְשׁוּעָתִי (Is 12,2).

vivir al hombre, en todo el sentido de la palabra³¹. Su garganta / vida, en vez de estar saciada de bienes (שבע se usa normalmente sólo para algo positivo³²), lo está de infortunios: רעותה connota males concretos (por el femenino) y abundantes (el plural). El se siente como ya en el Šeol, como un muerto en vida. Es más: ya lo cuentan entre los muertos.

Hablar de los muertos es hablar de una situación desconocida para nosotros, los que aún estamos vivos. Nuestro orante utiliza para ello dos recursos: uno es el vocabulario típico del “más allá”, propio de su cultura; el otro es mencionar “en negativo” aspectos conocidos e importantes de esta vida. En el primer caso, aparecen términos como “Šeol”, “fosa” (בֹּר se puede traducir simplemente “pozo”), “sepulcro”, “profundidades”, “abismos” (estos dos últimos términos tienen connotaciones míticas). Se trata de entrar en –o más exactamente, “bajar a”– una dimensión oscura, una manera de existencia como de “sombras”.

Pero lo más característico de los muertos es que se trata de una situación sin retorno. Son seres “sin fuerzas” (v.5b, en una paradójica expresión donde combina la raíz גבר, “ser fuerte, poderoso” con la expresión “sin fuerzas”). Un elemento que parece positivo es el de la libertad (v.6a). Pero una vez más la paradoja nos sorprende, al unir el adjetivo “libre” con la realidad que lo hace inútil: la muerte. Este uso tan extraño del adjetivo, que ha llevado a infinidad de propuestas de corrección³³, muestra una vez más la carencia de sentido que reconoce en su situación. En esa “realidad en negativo” que es el mundo de los muertos, un elemento decisivo es la no-relación. Dios ya no se “acuerda” de ellos (el verbo זכר con Dios como sujeto tiene claras implicaciones salvíficas³⁴): no hay una actuación de Dios en favor de ellos. Están fuera del alcance de la acción liberadora de Dios: están “arrancados” de su mano (v.6b).

Con el v.7 la lamentación se transforma en una directa acusación a Dios. Él es el que puso al orante en la fosa. YHWH, que debería ser el apoyo del fiel³⁵, “apoya” sobre él su furia. La acción opresiva de

³¹ H.-J. KRAUS, *Los Salmos II*, 291, ve aquí una tendencia hacia el sentido de “garganta”, tal vez por la asociación con el verbo “saciar”.

³² Cf. Sl 16,11; 65,5; 22,27; etc.

³³ Ver discusión en pp. 211-211.

³⁴ Cf. Gn 8,1; 19,29; Sl 8,5; 25,6. También puede “acordarse” Dios de los pecados para castigarlos: Sl 25,7.

³⁵ El verbo סמך con YHWH como sujeto se utiliza normalmente para indicar un apoyo de protección, cf. Sl 3,6; 37,17.24; 54,6; 71,6; 119,116; 145,14.

Dios es descrita con la imagen de las “olas”, las aguas devastadoras que se abaten sobre la persona (cf. Sl 42,8; Jon 2,4). No son “las olas” como símbolo de peligro (2 Sam 22,5) sino “tus” olas (v.8). El origen de estos sufrimientos que lo llevan a la muerte es visto en el mismo Dios; ¡el Dios que debía ser salvador!

Continuando con la acusación, pone a YHWH como el causante del aislamiento en el que se encuentra. No acusa a los conocidos de haberse alejado. Es el Señor quien los alejó, quien transformó al enfermo en una abominación tremenda (v.9a, plural intensivo de הִתְעַבְּרָה ³⁶). No es extraño que no aparezca en nuestro salmo el tercer personaje común a los salmos de lamentación, “los enemigos”. Aquí ocupa su lugar el mismo Señor, que es vivido como un enemigo.

Ante semejante fuerza de opresión, el hombre se siente “encerrado”, no tiene fuerzas para salir de esa situación (vv.9b-10a). Sin necesidad de imaginar una especie de prisión o leproso, basta continuar la serie de metáforas para entender que se trata de un estado interior de cerrazón, de percibir que todas las salidas han sido obstruidas. La aflicción (אֲכַזְבֵּן) le impide ver una salida, una luz. Su ojo (עֵינֵי , en otro deliberado juego de palabras) languidece, toda esperanza se apaga.

La parte central del salmo se abre con una invocación, o mejor, con el recuerdo de su invocación constante, “cada día” (v.10b). Fiel y perseverante, el orante ha invocado a YHWH día tras día, extendiendo sus manos en un gesto elocuente de pedido de auxilio³⁷. El recuerdo de esta invocación funciona una vez más como contraste, y elimina la posibilidad de que Dios “no se haya dado cuenta”.

En el v.11 comienza la serie de preguntas retóricas, que fundamentalmente cuestionan el actuar de Dios. Se supone que tendría que haber hecho algo mientras este ser humano estaba en vida y con posibilidades de curarse. Este actuar es ilógico, porque impide que se cumpla la finalidad del hombre, que es alabarlo. Los muertos no alaban (Sl 6,6; 115,17; Is 38,18-19; Sir 17,27-28). Por tanto, al morir

³⁶ Así, L. ALONSO-SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1131; la LXX y la Vg lo tienen en singular.

³⁷ Normalmente para “extender la mano” se usa el verbo שָׁלַח o נָתַח con יָד . El uso de שָׁטַח en esta expresión es único (además, es el único uso de este verbo en *Piel*), pero hay varios casos de la expresión פָּרַשׁ כַּף (Ex 9,29.33; 1 Re 8,22.38.54; 2 Cr 6,12.13.29; Esd 9,5; Sl 44,20; Is 1,15; Jr 4,31), que sería muy afín a la nuestra.

en estas condiciones, el orante no está realizando la razón básica de su existencia (Sl 150,6).

A nivel estilístico llama la atención la variación del vocabulario que produce el contraste evidente entre los atributos de YHWH y las imágenes del “reino de la muerte”. El efecto es por acumulación: a cada una de las características salvadoras de YHWH (maravillas 2x, amor, fidelidad, justicia) se le opone una realidad de muerte que la niega (muertos, “sombras”, tumba, “lugar de la destrucción”, oscuridad, olvido)³⁸. El muerto está fuera del ámbito de acción de Dios. Dios ya no realiza sus acciones salvíficas³⁹, y el muerto ya no puede⁴⁰ realizar la acción de gracias. Esta dimensión del “ya no”, del “demasiado tarde”, aparece en el trasfondo de las preguntas, haciendo más pesada aún la denuncia.

La tercera parte se abre con un contrastante יָשׁוּב (v.14), el cual pone una vez más de relieve la actitud del fiel, que constantemente clamó a Dios. En la mañana iba a su encuentro la oración del sufriente. ¿Por qué la mención de la “mañana”? Probablemente hay aquí una alusión a la idea de que se ha pedido justicia. En efecto, la mañana parece haber sido el momento en que tenían lugar los juicios en Israel (cf. 2 Sam 15,2)⁴¹; y por asociación, el momento de la justicia y de la intervención salvadora de Dios (cf. Is 33,2; Sl 5,4; 30,6; 143,8), en oposición a la noche y las tinieblas, momento de las injusticias y crímenes (cf. Job 24,16; Is 29,15; Sl 11,2). El orante ha estado dirigiéndose a Dios para pedir justicia. ¿Cuál ha sido la respuesta de Dios?

³⁸ El salmo no está haciendo un tratado sobre la muerte, por lo que no parece apropiado detenerse en cada una de las imágenes.

³⁹ A.A. ANDERSON, *Psalms*, 626, discute si se refiere a que Dios “no puede” actuar en el Šeol, a lo que contesta negativamente aduciendo los textos de Am 9,2 y Sl 139,8. Pero aquí no se trata de si puede o no; se asume que, de hecho, no lo hará.

⁴⁰ El *yiqtol*, usado con el hombre como sujeto, muchas veces tiene un sentido “modal”, cuya connotación es la posibilidad o no de realizar una acción. Creo que este sea el caso, por ej., en v.11 יָשׁוּב יְהוָה.

⁴¹ Esta interpretación se basa en las consideraciones de P. BOVATI, *Ristabilire la Giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (Roma 1997) 338-340. Allí también incluye y apoya la tesis de J. ZIEGLER, “Die Hilfe Gottes ‘am Morgen’”, *Alttestamentliche Studien*, Fs. F. NÖTSCHER (Bonn 1950) 281-288. Es verdad que, como afirma F. LINDSTRÖM, *Suffering and Sin*, 205, esta asociación no es evidente (“self-evident”) en este contexto; pero aún así puede funcionar como idea subyacente y por tanto significativa.

El resto de la tercera parte (vv.15-19) describe la actitud de Dios frente a esta oración del hombre. En primer lugar lo rechaza⁴², no acepta el pedido de justicia. Otra forma de decir casi lo mismo: le oculta su rostro. Como suele suceder con los llamados paralelismos sinonímicos, la segunda expresión no dice exactamente lo mismo, sino que complementa o –como en este caso– intensifica la idea. La expresión “ocultar el rostro”, cuando el sujeto es Dios, significa que abandona al ser humano, lo deja sin su protección y por consiguiente expuesto a las fuerzas del mal (cf. p. ej. Dt 31,17.18; Sl 30,8; Is 64,6; Ez 39,23). Normalmente esta actitud se entiende como castigo por el pecado (cf. Is 59,2; Ez 39,24; Mi 3,4), pero otras veces no se entiende la causa (cf. Job 13,24; Sl 44,25). Nuestro orante siente que Dios lo ha abandonado, y se pregunta, o mejor dicho, le pregunta a Dios por qué. Esta pregunta, típica de las lamentaciones⁴³, cobra aquí un valor mucho más profundo que el de una expresión acuñada. No pretende simplemente motivar a Dios para que actúe en su favor. Se trata de una pregunta real, una especie de pedido de explicación: es la pregunta por el sentido.

La respuesta a la pregunta es un silencio, en el cual el orante queda solo, con su dolor (v.16). Un estado de pobreza y opresión⁴⁴, una agonía prolongada que reconoce como fruto de cargar con los terrores de Dios. Desde su juventud ha sido objeto de una acción opresiva, que lo ha cercado (vv.17-18). Se retoma aquí, con distintas palabras, la imagen de encierro con la que había terminado la primera parte (v.9c). En su encierro, se encuentra lejos de los amigos, y sus únicos conocidos son las tinieblas (v.19). Esta última afirmación, en una abrupta frase nominal, es como el resumen o la conclusión de todo su esfuerzo orante de comprensión.

También a nosotros, lectores, el salmo nos deja en tinieblas. ¿Habrá respondido Dios? ¿Le habrá salido al encuentro como a Job, desafiándolo desde la tormenta? ¿Lo habrá curado, permitiéndole volver a alabarlo y proclamar sus maravillas? Algunos piensan que de alguna manera Dios le respondió; si no, el salmo no habría sido conservado en el Salterio⁴⁵. Sin embargo, el texto como tal no da ninguna

⁴² נַפְשִׁי, “mi alma”, funciona aquí, a nivel semántico, como paráfrasis del pronombre personal.

⁴³ Cf. Sl 10,1; 22,2; 42,10; 43,2; 44,24; etc.

⁴⁴ El término נַפְשִׁי significa al mismo tiempo “pobre”, y “afligido” o “humillado”.

⁴⁵ K. SEYBOLD, “In der Angst”, 296.

muestra de ello, ni siquiera de una esperanza cierta de ser escuchado. A pesar de lo cual, la tradición judía y cristiana lo han asumido como una manera legítima de hablar a Dios en una situación semejante⁴⁶.

4.3. *El tema central*

Retomando la pregunta sobre el tema central, se encuentra una clave de respuesta en la tensión provocada por la mención de los atributos divinos en la parte B. Partiendo de su fe tradicional, el orante enumera los atributos de Dios: su amor, su fidelidad, su justicia y su capacidad de hacer “maravillas”. Esto entra en tensión con las partes externas del salmo, donde se muestra que en la vida de esta persona concreta todos esos atributos de Dios no se verifican. Tal vez el orante ya ha experimentado a Dios como salvador. Pero en su situación presente, e incluso en un largo período de su vida que comienza ya en la juventud (v.16 מִנְעַר), esto no ocurre más. El conflicto planteado por el salmo es, entonces, entre una fe tradicional a la que él ha adherido y una experiencia concreta que la contradice totalmente. Dios no muestra su amor sino su ira. Y lo que es aún más decisivo: esta descarga de furor divino lleva al orante al límite de la muerte, cuyo umbral siente estar atravesando.

La temática de la cercanía de la muerte es la que califica sin duda nuestro salmo en su problemática. Pero no es *cualquier tipo de muerte*. Se trata de una muerte que viene luego de haber sufrido *demasiado tiempo*. Aún la clásica doctrina de la retribución admitía la posibilidad del sufrimiento de un justo como prueba pasajera⁴⁷. Ese no parece ser el problema de nuestro orante. El hecho es que se está terminando su tiempo de vida, y entonces ya nada tiene sentido. La muerte se hace dramática no en sí misma, ni por venir antes de tiempo, sino por venir a “coronar” una vida de puro sufrimiento. Entonces la vida misma carece de sentido, y la fe en un Dios que quiere el bien de los suyos es sometida a duro cuestionamiento. La imagería de la oscuridad sirve entonces ya no como simple metáfora de la muerte, sino además como expresión gráfica del estado interior de oscuridad en el que el orante, como creyente, se debate.

⁴⁶ Como concluye W. GROSS, “Ein Schwerkranker betet”, 112, un acto de oración así y el hecho de que haya sido transmitido oficialmente como texto de oración dicen más a la fe de una comunidad sobre Dios y sobre el ser humano que todo un tratado dogmático.

⁴⁷ Pienso en Tobías, en el libro de Ester, en Sir 2,1ss., Dt 8,2-6 etc.

El v.4 presenta sintéticamente las dos características de la situación del orante: “mi alma está saciada de infortunios, y mi vida ya llega al Šeol”. La unión de estos dos elementos desencadena el problema. Su fe le hace ver que el causante único de todo es, justamente, quien debiera ser su liberación. Al final, lógicamente, vuelve a quedar en compañía de las tinieblas.

La respuesta del orante a este problema es la incriminación directa a Dios. Este es sin duda el aspecto que más claramente ha puesto en relieve la exégesis del salmo⁴⁸. La lamentación (*Klage*) se transforma en acusación (*Anklage*). El interés por la propia salvación parece pasar a un segundo plano, porque la muerte ya se da como un hecho: “ya me cuentan con los que bajan a la fosa” (v.5). Las preguntas se transforman en protesta. Debilitado físicamente, desde la conciencia de su propia dignidad aún viva, alza su grito incontestable: “¿por qué?”.

Que el problema del salmo sea en primer lugar Dios, resulta también reforzado por una observación formal acerca de cómo aparece el nombre de Dios en las tres invocaciones⁴⁹. En la primera (v.2a) ocupa la posición inicial: Él es quien tiene que escuchar, como responsable de lo que sucede. En la segunda (v.10b), el orante y su grito están en primer lugar; mientras que YHWH, cuyo actuar se está cuestionando, aparece desplazado al segundo. En la tercera invocación (v.14) el Nombre se aleja ya a la tercera posición.

Aunque normalmente considerado secundario, el título también suele ofrecer indicaciones de cómo ha sido leído el salmo tradicionalmente. Entre las expresiones que encontramos en el epígrafe de nuestro salmo, se pueden identificar dos que señalarían una lectura del mismo en la línea propuesta: en primer lugar, la enigmática expresión עַל מַחֲלַת לְעֵנֹת, que contiene probablemente la raíz חלה I, “ser débil, enfermo”, y ענה III, “ser afligido, oprimido”. La traducción propuesta trata de reflejar lo que evocan estas ideas, y muestra que el título podría hacer referencia al contenido del salmo. Esto no se contradice con la posibilidad de que la expresión haya sido también

⁴⁸ “La force du psaume est de reporter *en Dieu même* le côté anormal et contradictoire de la situation”, J. TRUBLET - J.-N. ALETTI, *Approche Poétique*, 198; “Dieser Beter hat seinen Psalm als konsequente und geschlossene Anklage Gottes gestaltet”, W. GROSS, “Gott als Feind”, 57: “... bleibt unser Psalm auch an seinem Ende, was er von Anfang an ist: Protest gegen diese Art von Leben, das eigentlich Tod ist, und vor allem: massive Anklage Gottes”, E. ZENGER, *Dein Angesicht*, 72.

⁴⁹ E. ZENGER, *Dein Angesicht*, 75.

una designación de una melodía. La segunda expresión es la de מְשֻׁכָּל, que deriva del *hifil* de שָׁכַל, “prestar atención”, “comprender” o “hacer comprender” y se suele traducir como “cántico didáctico”⁵⁰ o “poema contemplativo”⁵¹. Se trata en todo caso de una raíz muy usada en el campo de la literatura sapiencial, y reflejaría una comprensión del salmo como perteneciente a dicha línea de pensamiento teológico.

4.4. *La situación del orante*

Hemos visto que la determinación del género literario del salmo no es fácil e incluso puede provocar una desviación en la comprensión del mismo. Eso no quita que uno pueda preguntarse cuál haya sido la situación originaria del orante.

Como muchos han observado, las lamentaciones no son oraciones estereotipadas representativas de situaciones de sufrimiento más o menos comunes, sino fruto de una experiencia concreta que ha provocado la oración. Al formularse la oración, sin embargo, la situación originaria es descrita con expresiones mayormente estereotipadas, lo cual sitúa la experiencia concreta en el marco de las experiencias comunes, y hace que el salmo cobre una validez universal. De ahí que resulte difícil determinar en cada salmo cuál haya sido la situación concreta que le ha dado origen. Esto sería especialmente válido en las oraciones de lamentación⁵².

En cuanto a nuestro salmo, una línea de interpretación muy antigua y retomada por algunos estudiosos recientes asignaba este salmo a una dimensión comunitaria, en la que el “yo” del salmo era el pueblo de Israel, que se dirigía a Dios durante un rito de expiación⁵³. Una variante de esta interpretación colectiva, tan original como hipotética, afirma que el Sl 88 formaría parte de la fiesta de otoño en el antiguo santuario de Dan⁵⁴. El sexto día –el penúltimo de la fiesta– se habría realizado un ritual de expiación nacional en el cual se encerraba en un pozo oscuro a un sacerdote, representando al pueblo, durante toda

⁵⁰ H.-J. KRAUS, *Los Salmos I*, 35: “sería el «cántico plasmado artísticamente», creado según los principios de la «sabiduría» (חכמה)”.

⁵¹ B-D-B-G, 968: “contemplative poem”

⁵² Cf. R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1 (Neukirchen 1998) 302, citado en E. ZENGER, “Buch der Psalmen”, 319.

⁵³ Cf. G. RAVASI, *Salmi*, 807, con un elenco de explicaciones propuestas.

⁵⁴ M.D. GOULDER, *The Psalms*, 195-210.

una noche. El mismo rezaría durante la noche clamando a Dios, y luego por la mañana era liberado, como anuncio de la salvación dada por Dios al pueblo. La tesis ha sido recibida con no pocas reservas⁵⁵, como una posibilidad a demostrar. De todos modos, el salmo tiene varias indicaciones de un uso metafórico del lenguaje, que difícilmente pueden ser reducidas a un significado puramente material: la mención del Šeol (v.4); el “fui contado con los que bajan a la fosa”⁵⁶; el בּוֹר תַּחְתֵּי־יָוֵת, que muchas veces está asociado al Šeol (cf. Ez 26,20, que también tiene la expresión יוֹרְדֵי בּוֹר).

La mayoría de los estudiosos se inclina en cambio por una interpretación individual de la situación del orante. En este sentido, se han pensado diversas variantes de una situación que aparece como evidente: la enfermedad grave. Un análisis de los salmos de enfermedad y curación establece que el Sl 88 es “muy probablemente” un salmo en situación de enfermedad⁵⁷. Entre los signos a los que se hace referencia para estimarlo como tal, rescato: la expresión גִּנְעַ מִנְעַר, “moribundo desde la juventud” (v.16a), unida a la mención de su debilidad (v.5b); el insistente uso de la imagería del Šeol (v.4ss.), entre cuyos habitantes –los muertos– ya lo cuentan (v.5ss.); la repetida mención del aislamiento social (vv.9.19)⁵⁸. Han habido intentos de especificar más de qué enfermedad se trata; se ha hablado de lepra, especialmente por la situación de aislamiento. Pero no hay elementos suficientes para precisar el tipo de enfermedad; y no parece que una tal determinación agregue al salmo ningún elemento significativo. Es preferible respetar la amplitud con la que el mismo salmo se expresa, y comprender la enfermedad de un modo también amplio.

En este sentido es muy esclarecedora una precisión que propone F. LINDSTRÖM en su mencionado estudio. Según él, una tendencia actual en los estudiosos considera los factores psico–sociales como decisivos para el origen de enfermedades psico–somáticas y para el desarrollo de condiciones de enfermedad. Las reacciones psicológicas

⁵⁵ Cf. M.E. TATE, *Psalms*, 398-399; S.J.L. CROFT, “The Identity”, 195-196, n.66.

⁵⁶ El verbo נָשָׂא en *Nifal* significa normalmente “considerar”, “imputar”, “reconocer (como)” (se construye normalmente sin preposición, o con בָּ o לְ), lo cual implica un juicio externo, no una realidad objetiva como la de estar físicamente en el pozo. Cf. Gn 31,15; Lv 7,18; Nm 18,27.30; Dt 2,11.20; Jos 13,3; 2 Sam 4,2; 2 Cr 9,20; Ne 13,13; Job 18,3; Sl 44,23; 106,31; Pr 17,28; 27,14; Is 2,22; 5,28; 29,16.17; Lm 4,2; Os 8,12.

⁵⁷ K. SEYBOLD, *Gebet Des Kranken*, 113, evalúa esta posibilidad como “höchstwahrscheinlich”.

⁵⁸ K. SEYBOLD, *Gebet Des Kranken*, 70.

y los daños físicos son sólo una parte de la realidad de la persona enferma; síntomas que funcionan como eslabones de una cadena de experiencias que se realimentan mutuamente. La enfermedad se comprende cada vez más como un *proceso* que no sólo afecta el cuerpo o el espíritu de la persona enferma, sino que comprende una serie de elementos psico-sociales que son afectados y a su vez inciden positiva o negativamente en dicho proceso⁵⁹.

Con una visión así de la enfermedad, no tiene sentido preguntarse si se trataba de un problema físico o psicológico, y si el distanciamiento de los demás es una causa o una consecuencia. Tampoco corresponde aislar el problema en un nivel puramente espiritual, como hacen algunos autores, que ven el problema casi absolutamente en la ausencia de Dios⁶⁰. Se trata más bien de un problema complejo, en el que distintas causas confluyen en un estado de no-vida, del cual es muy difícil separar y ordenar en una supuesta sucesión cronológica las disfunciones físicas, los estados síquicos de depresión o angustia, y los procesos espirituales. Pretender esto sería desnaturalizar el texto bíblico aplicándole categorías antropológicas inadecuadas.

La determinación del tema principal del salmo no permite pensar en una oración que formara parte de un ritual establecido⁶¹, ni en una fórmula de oración de un individuo para pedir la salud. Basada quizás en la situación de sufrimiento prolongado de una persona concreta, la oración da voz a la pregunta fundamental sobre Dios que todo creyente se hace cuando se encuentra en una situación semejante.

* * *

Después de haber analizado el Sl 88 en lo que tiene de propio y original como planteo de fe frente a la experiencia del sufrimiento profundo y prolongado, cabe preguntarse si se pueden encontrar en la Biblia respuestas a dicho planteo. Conviene entonces comenzar

⁵⁹ Cf. F. LINDSTRÖM, *Suffering and Sin*, 432.

⁶⁰ Según L. MANICARDI, “Perché, Signore”, 68, en el Antiguo Testamento se concibe la vida y la muerte como fundadas sólo en la relación con YHWH: “La realtà della morte comincia, infatti, là dove JHWH tace.. Che cosa sia la vita e che cosa renda tale la morte è *determinato da JHWH soltanto*”.

⁶¹ Así, K.-J. ILLMAN, “Psalm 88”, 118-119, reportando las objeciones de M. KRIEG a las conjeturas de SEYBOLD. Concluye que es pura suposición pensar que se trate sólo de una parte de un ritual.

investigando en el resto del Salterio en busca de un planteo que pueda resultar iluminador en la reflexión creyente sobre el sufrimiento humano.

5. Una respuesta al sufrimiento: el SI 86

Por su ubicación especial en el Salterio y por sus características particulares, el SI 86 aparece como un texto especialmente adecuado para confrontarlo con el SI 88. Se podría entender como una respuesta, desde una firme fe tradicional, al problema del sufrimiento. Para que una afirmación sea respuesta se requiere un contexto de diálogo. Pondremos por tanto en relación ambos salmos, a fin de descubrir en qué niveles se encuentran o divergen, y en qué medida se puede incluso considerar al SI 86 una especie de oposición a la visión teológica “negativa” del SI 88⁶².

En cuanto al género literario, el SI 86 es reconocido mayoritariamente entre los salmos de *lamentación individual*, como sucede con el SI 88. Este elemento es decisivo para la comparación, ya que representa un punto de contacto fundamental. Su ubicación en el Salterio ha sido objeto de discusión, por encontrarse exactamente al centro de la segunda serie de salmos de Coré (SI 84-85.87-88), pero con el título “de David”. La suposición general es que se trata de un salmo “agregado” en este lugar. Los motivos están aún en discusión, dentro del oscuro campo de la investigación llamada “canónica”⁶³. Para el interés del presente estudio, sin embargo, interesa su carácter de inserción editorial y el hecho de que su ubicación lo vuelve especialmente significativo.

El SI 86 puede claramente ser identificado como un salmo “antológico”, es decir, compuesto en base a alusiones más o menos claras a múltiples textos. Los textos aludidos son mayormente del Salterio, pero también se han encontrado alusiones a libros históricos y proféticos⁶⁴. Esta característica, lejos de disminuir su valor como

⁶² La idea se encuentra en E. ZENGER, “Korachpsalmen” 189-190: afirma que el SI 86 “mit der Autorität Davids insbesondere die ‘negative’ Theologie des 88. Psalms mit der Bezeugung jener Gotteserfahrungen bestreitet, die in Ps 88 bezweifelt werden”.

⁶³ Cf. E. ZENGER, “Korachpsalmen”, 189-190; W. GROSS, “Ein Schwerkranker betet”, 113, retoma la postura de E. ZENGER, pero sin agregar nuevos argumentos. Una visión original pero aún más hipotética es la de R. RIBERA-MARINÉ, “Poema Antològic”, 99, según el cual el SI 86 habría sido insertado editorialmente en la mitad del Salterio, como uno de los “mojones” hermenéuticos del mismo.

⁶⁴ Cf. R. RIBERA-MARINÉ, “Poema antològic”, donde elenca numerosas referencias bíblicas para cada una de las expresiones del salmo. De los paralelos más evidentes, mencionamos: v.4 = SI 25,1; v.11 = SI 27,11; v.14 = SI 54,5; v.15 = Ex 34,6; v.16 = SI 25,13. Cf. G. RAVASI, *Salmi*, 775. Si bien no se puede en cada caso establecer cuál es el texto original y cuál es la cita, de todos modos un texto que recoge alusiones a tantos otros de proveniencias tan diversas no puede menos que ser considerado una composición antológica. Hay también elementos que apuntan hacia una época de composición tardía para el SI 86, como por ejemplo el uso de $\Pi\text{לָד}$ (v. 5, *hapax* con una raíz más bien tardía).

composición⁶⁵, le confiere una dimensión nueva: manifiesta un proceso de re-lectura de la tradición al interno de la misma Biblia. Al mismo tiempo, requiere del lector un esfuerzo por descubrir cuáles elementos de la tradición son corroborados por el nuevo texto y cuáles son de algún modo “corregidos” o presentados de manera distinta.

El estudio comparativo presentará en una primera sección las relaciones lexicales; no es el aspecto más importante, pero permite identificar elementos en la materialidad del texto que relacionan ambos salmos. Una segunda sección estará dedicada a una comparación entre las estructuras de ambas composiciones y su contenido.

5.1. Relaciones lexicales entre Sl 86 y Sl 88

Un análisis atento muestra una cantidad enorme de expresiones que se repiten en ambos salmos; muchas de ellas no son significativas por ser demasiado comunes, especialmente en el Salterio. Hay otras que, justamente por ser distintas, se vuelven importantes para la comparación. Otras finalmente presentan un aspecto de contraposición: no sólo dicen algo distinto, sino que expresan una afirmación directamente opuesta a lo dicho en el otro salmo. Se pueden distinguir, entonces, tres niveles de relación en las expresiones significativas: de semejanza, de simple diferencia y de oposición.

5.1.1. Expresiones semejantes

A fin de tener una visión de conjunto, se pueden elencar las siguientes expresiones que se repiten en los dos salmos:

- a) Auto-definición del salmo como תִּפְלֵהּ (86,1.6 // 88,3.14).
- b) Definición del orante como “pobre” עָנִי...אֲנִי (86,1 // 88,16).
- c) Uso de términos claves como נִפְשִׁי (86,2.4.13.14 //

88,4.15); כָּל-יוֹם (86,3 // 88,2.10); שְׂאוֹל...תִּחַתְּיָהּ (86,13 // 88,4+7).

⁶⁵ En efecto, muchos estudios han mostrado que este salmo, desde el punto de vista de su composición, no se limita a repetir frases hechas, sino que tiene una *identidad* clara y un mensaje muy definido. Cf. G. RAVASI, *Salmi*, 775-776.

- d) Acciones y atributos de Dios con las raíces **חסד** (86,2.5.13.15 // 88,12); **ישע** (86,2.16 // 88,2); **פלא** (86,10 // 88,11.13); **אמן** (86,11.15 // 88,12); **עשה** (86,8.9.10 con **נפלאות**.17 // 88,11 con **פלא**).
- e) Nombres de Dios: **יהוה** (86,1.6.11 // 88,2.10.14.15); **אלהים** (86,2.8.10.12.14 // 88,2).
- f) Verbos: de invocación, **קרא** (86,3.5.7 // 88,10); de alabanza, **ידה** (*Hi.* 86,12 // 88,11); pedido de escucha con la expresión **הפיה יהוה אונק** (86,1.≈6 **האזינה** // 88,3).

En ambos casos el orante se define a sí mismo como (*ánî* (b), con toda la carga que tiene esta expresión. Utiliza asimismo la expresión *napšî* para referirse a su vida (c); en Sl 88 es el “tema” fundamental, y en el 86 es también importante, aunque ocupa un segundo lugar. Este “pobre” en ambos casos es un orante asiduo, reza “todo el día” / “todos los días”. Los dos orantes están involucrados en una experiencia de sufrimiento que para ellos es como bajar a las profundidades del Šeol, y desde esa experiencia elevan a Dios su *t^opilláh* (a), su lamento.

Otro elemento en el que se encuentran ambos salmos es el referente principal de su oración: Dios mismo. La situación de sufrimiento pone en juego los atributos fundamentales del Dios de Israel: su amor de alianza, su fidelidad, su capacidad de obrar maravillas (d); en definitiva, pone en cuestión la identidad de este Dios en el que se cree, expresada con los “nombres” que se le aplican (e). A este Dios, tal como lo ha experimentado Israel, se dirigen la invocaciones del orante pidiendo ser escuchado (f).

Este esquema básico así delineado no tiene mucho de particular. Responde al dinamismo fundamental de la oración de lamentación. Lo importante aquí es que se parte de una base común que permite la comparación. No se pueden comparar dos realidades absolutamente diversas. Este “substrato común” permite que la comparación ponga de manifiesto los elementos divergentes, que entonces resultan especialmente significativos.

5.1.2. Expresiones divergentes

El elenco de las expresiones propias del Sl 86 que no se encuentran en el Sl 88 se puede presentar sintéticamente como sigue:

- a) Verbos aplicados al orante: בטח (v.2), וּשְׂא נַפְשׁ (v.4), הִלֵּךְ בְּאַמְתָּךְ (v.11), כִּבְד שְׁמֶךָ (v.12), יְדָה (v.12).
- b) Cualidades del orante: אֶבְיֹן (v.1), עֲבָד (vv.2.4.17), חָסִיד (v.2).
- c) Verbos aplicados a Dios (mayormente imperativos de súplica): עֲנֵה (vv.1.7), שְׁמַר (v.2), חַנּוּן (vv.3.15.16), שְׂמַח (Pi., v.4), קָשֶׁב (Hi., v.6), יְרַחֵם (Hi., v.11), יַחַד (Pi., v.11), נִצַּל (Hi., v.13), פָּנֵה (v.16), נָתַן (v.16), עֲזַר (v.17), נָחַם (Pi., v.17).
- d) Cualidades de Dios: סֶלָח (v.5), רַב־חֶסֶד (v.5), אֵין כְּמוֹךָ (v.8), גָּדוֹל (v.10), רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶץ אֲפִים וְרַב־חֶסֶד וְאַמֶּת (v.15).
- e) Nombres de Dios: אֱלֹהֵי (vv.3.4.5.8.9.12.15).
- f) Otros personajes: כָּל־גּוֹיִם (v.9), וְדִים, עֲרִיצִים (v.14), שְׁנֵאִי (v.17).
- g) Verbos aplicados a otros: naciones בּוֹא (v.9), שָׁחָה (v.9), כִּבְד שָׁם (v.9); enemigos קוּם עַל (v.14), בִּקֵּשׁ נַפְשׁ (v.14), לֹא שִׁים... לְנִגְדָם (v.14), רָאָה... בּוֹשׁ (v.17).

El orante del Sl 86, a diferencia de su par en el Sl 88, se presenta no solamente como una persona que ora, sino como alguien que confía en Dios, que quiere aprender a caminar en su verdad, y que está dispuesto a glorificar a Dios (a). Al mismo tiempo, además de añadir a la categoría de (*ánî* la de *Jebyôn* = “necesitado”, se llama a sí mismo “siervo” de Dios y *xásîd* = “fiel”, “santo” (b). Se añade así una valoración de tipo moral y religiosa del orante, además de su condición de pobre y necesitado. Esta valoración, unida a los verbos de súplica por la partícula *kî*, se transforma en un fundamento de la petición (vv.1.2).

La diferencia mayor respecto del Sl 88 se da en la persona de Dios y en las acciones con las cuales se lo relaciona. Mientras que en el Sl 88 los verbos asociados con Dios cubren los campos semánticos de “afligir” (vv.7-9), “rechazar” (v.15), “descargar su ira” (v.17), y “alejarse” a amigos (vv.9.19), en el Sl 86 se asocian a Dios verbos más positivos como “responder”, “guardar”, “tener misericordia”, “alegrar”, “prestar atención”, “liberar”, “consolar”, etc. (c). Asimismo, se mencionan otras cualidades de Dios que no aparecen en el Sl 88, como el “que perdona”, “grande”, y la descripción de Ex 34,6 del Dios “misericordioso y compasivo...”, como quien “no hay otro” (d). También algunos de estos atributos de Dios están relacionados con las peticiones a modo de fundamentación o “motivación”, con la partícula *kî* (vv.5.10.13). En contrapartida a la auto-definición del

orante como “siervo”, se encuentra ampliamente utilizado para Dios el apelativo de *Adónáy*, “Señor” (e).

Por último, aparecen nuevos personajes que intervienen en la situación de la oración: las naciones, los enemigos definidos como “arrogantes” y “violentos”, y en general los que odian al orante (f). Las naciones son presentadas positivamente, asociadas al hecho de “venir”, “postrarse” delante de Dios y “glorificar su Nombre” (g). Los enemigos son los que se “levantan contra” el orante, buscan quitarle la vida, no tienen en cuenta a Dios. Con ellos son asociadas las acciones negativas que afligen al orante, y también son quienes se avergonzarán al ver la ayuda de Dios (g).

5.1.3. Expresiones contrapuestas

Algunas expresiones se encuentran en directa contraposición respecto de otras afirmaciones del Sl 88. Entre éstas se ubican algunos términos ya referidos entre las expresiones divergentes; aquí se consideran en cuanto expresión completa y su relación de oposición semántica respecto de otras expresiones completas. La lista es la siguiente:

- | | | | |
|----|---|---|---|
| a) | הַצִּלְתָּ נַפְשִׁי מִשְׂאוּל תַּחֲתִיָּה (86,13) | ⇔ | שִׁתְּנִי בְּבוֹר תַּחֲתִיּוֹת (88,7) |
| b) | פָּנָה אֵלַי (86,16) | ⇔ | תִּסְתִּיר פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי (88,15) |
| c) | אוֹת לְטוֹבָה (86,17) | ⇔ | שְׁבַעָה בְּרַעוֹת (88,4) |
| d) | וַיֵּרֶאוּ שָׁנָאֵי וַיִּבְשׂוּ (86,17) | ⇔ | הִרְחַקְתָּ מִיָּדַי... אֹהֵב (88,9.19) |
| e) | עֲזַרְתָּנִי וַנִּחַמְתָּנִי (86,17) | ⇔ | שִׁתְּנִי תוֹעֵבוֹת לְמוֹ (88,9) |

Las expresiones arriba señaladas presentan un claro contraste entre los dos salmos. En todos los casos se trata de acciones de Dios: como constatación de algo que Dios hace o hará (a, e, en ambos salmos; también b, c, y d en Sl 88), o como un pedido de parte del orante (b, c, y d en Sl 86).

Al Dios que hunde en el pozo profundo de Sl 88,7 se le opone la acción divina de liberar del mismísimo Šeol (a). A la pregunta sobre por qué Dios “oculta su rostro”, se le opone el pedido de “volver su rostro” (b). Mientras que en un caso el alma/garganta del orante está “saciada de males”, en el otro se pide un signo de “bondad” (c, en ambos casos con la variante femenina de la palabra). A la acción de alejar los amigos y conocidos se le opone la avergonzar a los enemigos, a los que lo odian (d). Por último, en lugar de hablar de un Dios que convierte a la persona en una abominación para los demás, se habla de una ayuda y un consuelo (e).

Todo este juego de oposiciones resulta especialmente significativo porque en cierta manera parece generar una contradicción: ¿se está hablando en ambos salmos del mismo Dios? ¿Cómo es que en uno aparece protegiendo y salvando, mientras que en el otro aparece hundiendo en el abismo, despreocupándose de quien lo implora? Cabe la posibilidad de pensar que se trata de dos situaciones tan disímiles entre sí que no se pueden comparar. En un caso sería la expresión de una persona que obtuvo ayuda de Dios y en el otro la de alguien que no la obtuvo. Dos experiencias distintas, no necesaria o intencionalmente contrapuestas.

El análisis comparativo de la estructura de ambos salmos y de su contenido muestran nuevos niveles de oposición que permitirán responder a algunas de estas preguntas.

5.2. Relaciones de estructura y contenido

Los términos e incluso las expresiones, sobre todo cuando forman parte de un repertorio más o menos estereotipado, no resultan en sí mismos decisivos a la hora de determinar su sentido. Es la *manera* en que esas expresiones son utilizadas la que les da sentido en un texto concreto. Para determinar esto el mejor camino es analizar el texto en su totalidad, desde el aspecto de estructura y contenido.

5.2.1. Estructura y contenido del Sl 86

El Sl 86 tiene una estructura bastante clara, que podemos definir concéntrica: A) vv. 1-7; B) vv.8-13; A') vv.14-17⁶⁶. No cabe aquí detenernos a detallar la cuidadosa construcción de cada una de las partes⁶⁷, sino más bien el contenido de las mismas.

En las partes A y A' se presenta la súplica y el pedido de auxilio del orante hacia Dios. Dicho pedido está fuertemente fundamentado a partir de tres aspectos: del lado del orante, su situación de pobreza y necesidad, su condición de “servidor fiel”, y el hecho de elevar constantemente su invocación a Dios (parte A); del lado de Dios, sus atributos de Dios bueno, misericordioso y paciente (parte A y A'); del lado de los enemigos, la motivación es que al verlo se avergonzarán (parte A').

⁶⁶ Así también J. TRUBLET - J.-N. ALETTI, *Approche Poétique*; 43-46, P. AUFFRET, “Structure littéraire”, 402; cf. *id.*, “Étude structurelle”; G. RAVASI, *Salmi*, 778-781. Con algunas variantes, también G. GIAVINI, “Struttura letteraria”.

⁶⁷ Para ello se pueden consultar los artículos citados.

Ambas partes externas, A y A', contienen respectivamente una afirmación general sobre Dios enunciada con el pronombre personal אֲנִי y el apelativo יְהוָה (vv.5.15). Ambas ocupan una posición central dentro de la respectiva parte y tienen en común la expresión בְּרַב־חַסְדֶּיךָ . Este uso con variaciones de la formulación de fe tradicional, también llamada la “fórmula de la Gracia”⁶⁸ (cf. Ex 34,6; Jl 2,13; Jon 4,2; Sl 103,8; 145,8; Ne 9,17), sugiere que el planteo sobre Dios –o más precisamente, sobre *cómo es* Dios– es un tema central en el salmo. Esto se ve confirmado con el análisis de la parte central.

En la parte B del salmo 86 se pueden distinguir dos secciones: vv.8-10 y vv.11-13⁶⁹. Al centro de ambas secciones está la expresión “glorificar tu nombre” (vv.9.12), o la variante “temer tu nombre” (v.11b)⁷⁰. En vv.8-10 son las naciones las que glorificarán el nombre de Dios al ver sus obras y reconocer que no hay nadie como él. En vv.11-13 el que glorificará el nombre de Dios es el orante, una vez que Dios le enseñe a caminar por sus caminos y a temer su nombre; la motivación es una esperanza cierta de que Dios lo librerá⁷¹, porque su fidelidad es grande para con él. La idea fundamental de la parte central la glorificación de Dios por sus obras salvíficas, asumida como una realidad que inexorablemente se cumplirá en la historia de los pueblos y en la historia personal del orante.

Normalmente llama la atención que una expresión de confianza tan clara como la de vv.8-13 esté ubicada al centro del salmo y no al final. Según la forma habitual de la lamentación, las expresiones de confianza y la promesa de alabanza se encuentran al final, como es el caso del Sl 35. Algunos exégetas han sugerido incluso que estos versículos se deberían cambiar al final del salmo, donde habrían estado originariamente⁷². Sin embargo, dentro de la estructura del salmo esta

⁶⁸ “Gnadenformel”, expresión usada por H. SPIECKERMANN, “Barmherzig und Gnädig”, 3. En este artículo dice a propósito del Sl 86 que “in V.5 hat der Psalmdichter sogar den Versuch unternommen, den Inhalt der Gnadenformel mit eigenen Worten wiederzugeben”, 12.

⁶⁹ La estructura quiástica de M. GIRARD, *Psaumes Redécouverts II*, 448-458, en realidad separa estas dos secciones, considerándolas partes BB. Su manejo del v.13 es cuestionable, porque lo pone tanto en la sección B como en la A, atribuyéndole un carácter de “ambivalente”, 451-452.

⁷⁰ Cf. J. TRUBLET - J.-N. ALETTI, *Approche Poétique*, 44-45.

⁷¹ Interpretando el *w^oqátal* (וְיִשְׁׁלְטֶנִּי) como referido al futuro. Gramaticalmente se puede interpretar también como un pasado, en cuyo caso se trataría de hacer memoria de una acción de liberación ya experimentada anteriormente.

⁷² G. RAVASI, *Salmi*, 777, cita en este sentido a SCHMIDT, PODECHARD, KISSANE y JACQUET.

ubicación del voto de confianza adquiere un lugar primordial y nos descubre el verdadero interés de la oración: reafirmar la fidelidad de Dios y su intervención en favor de sus fieles.

Una característica del Sl 86 mencionada por los comentaristas merece ser tenida en cuenta al evaluar su estructuración y contenido: la abundancia de frases con fórmula repetitiva armada con *kî* + motivación⁷³. Tomando esquemáticamente las frases que siguen este modelo, se obtiene la siguiente lista⁷⁴:

1	Respóndeme	porque soy pobre
2	custódíame	porque confío en ti
3	ten piedad	porque te llamo
4	alégrame	porque me dirijo a ti
5		porque perdonas
7	te llamo	porque respondes
9-10	te glorificarán	porque eres grande
12-13	te glorificaré	porque es grande (tu amor)
17	queden confusos	porque tú me auxilias

Las cuatro primeras afirmaciones (vv.1-4) ponen la motivación en el orante. Las demás se refieren a Dios. Este esquema deja trasparentar la doble intención del salmo: presentar una visión sintética de los atributos divinos y al mismo tiempo dar una descripción básica de la recta actitud del creyente. Dado este uso claramente estructurante del *kî*, podemos pensar que se trata de *motivaciones aparentes*: la intencionalidad real de la enumeración de estas supuestas “motivaciones” es la de *señalar* elementos que resultan teológicamente relevantes dentro del mensaje del salmo.

El Sl 86 se presenta entonces como un modelo de oración de un israelita piadoso que, en medio de sus sufrimientos es capaz de elevar la vista a Yahveh, a quien reconoce como su Señor (*Adónáy*). Confiando incondicionalmente en la fidelidad de su Dios, este “pobre” es capaz de comprometerse de antemano a la alabanza; porque lo que importa es que el “Nombre” del Señor sea alabado. Desde la situación de estrechez en la que se encuentra por el dolor (*cáráh*, v.7), ensancha su mirada y descubre la grandeza de Dios, que las naciones mismas reconocerán (vv.8-10), y se motiva a sí mismo para la alegría (v.11⁷⁵) y la alabanza (v.12).

⁷³ Cf. F. ASENSIO, “El eje *kî*”.

⁷⁴ Sigo la interesante observación de L. ALONSO-SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, 1117.

⁷⁵ Es sugestiva la propuesta de G.E.W. WATSON, “Hebrew ‘to be happy’”, de hacer derivar חִי de la raíz חִיחִי (vocalizándolo חִיחִי) e interpretarlo como una expresión idiomática unido a לְבָב o a לְבָבָךְ (propongo el paralelo de Gn 49,6), que significaría “ser feliz”, “alegrarse”. En Sl 86,11, propone traducir: “So that I may walk in your truth (and) rejoice to revere your name”, 93. Tal vez en su estado original, sin la puntuación masorética, el texto permitía intencionalmente esta ambivalencia semántica.

Llama la atención que la figura de Dios para el orante del Sl 86 no entra en discusión. Sus sufrimientos no representan un cuestionamiento a la bondad o a la fidelidad de Dios. No es él quien lo hace sufrir, sino los enemigos. No hay una pregunta de “¿por qué?” (cf. Sl 10,1; 22,2; 42,10; 43,2; 44,24.25; 74,1.11; 79,10; 80,13; 88,15; 115,2), o “¿hasta cuándo?” (cf. Sl 6,4; 13,2.3; 35,17; 62,4; 74,10; 79,5; 80,5; 82,2; 89,47; 94,3), comunes en el género lamentación. Por el contrario, pareciera que los mismos sufrimientos despiertan en el orante una certeza mayor de la grandeza de Dios, de su fidelidad y su misericordia, que son repetidas constantemente.

Por otro lado, no hay una descripción detallada de los sufrimientos. Hay tres referencias muy genéricas: en la parte A el v.7 habla del “día de mi angustia”, sin definir de qué angustia se trata. En la parte A’ el v.14 menciona unos “arrogantes” y “violentos” que se levantaron contra el orante, “buscando su alma”, evidentemente con intenciones de quitarle la vida. Probablemente también en este caso se trate de una expresión genérica, figurativa, sobre todo porque hay un paralelo casi exacto del v.14 en el Sl 54,5. Por último, en la parte B se menciona una liberación de la vida “del Šeol profundo” (v.13). Todas estas expresiones, que pueden retrotraerse a cualquier experiencia básica de sufrimiento o enfermedad⁷⁶, se encuentran enumeradas aquí sin solución de continuidad, casi en forma estereotipada.

A la hora de analizar el *Sitz im Leben* del Sl 86 surgen naturalmente problemas. ¿Se trata de una oración basada en una experiencia concreta? Y de ser así, ¿qué tipo de experiencia? Ha sido propuesta una interpretación del salmo como referido al rey, por encontrarse en él expresiones similares a las cartas reales de El-Amarna y Ugarit, donde un rey pide auxilio y protección a otro soberano más potente⁷⁷. Esta explicación no ha encontrado muchos seguidores. Por otro

⁷⁶ “Die Errettung vom Tode, speziell: die Errettung aus Tod, Scheol, Grube und Wasser ist eine Ausdrucksform für den Vorgang, der sonst meistens als Errettung von Feinden, aus Not und Bedrängnis usw. dargestellt wird. Diese Ausdrucksform bezieht sich auf alle Arten der Bedrängnis, ursprünglich vielleicht nur auf Krankheit”, C. BARTH, *Errettung vom Tode*, 145.

⁷⁷ A.M. SERRA, “Appunti critici”, siguiendo a Dahood. La argumentación de que la respuesta de “todas las naciones” no puede ser consecuencia de una acción salvífica de Dios en favor de un individuo cualquiera, y por lo tanto debe tratarse del rey, no es válida. De hecho, la frase de vv.9-10 no está puesta como consecuencia de la acción de Dios sobre el individuo, sino como constatación general de la grandeza de Dios por parte de las naciones; cumple la función de motivar al orante a la confianza, no a la inversa.

lado, su posible pertenencia al ámbito del culto oficial como fórmula para obtener el perdón de Dios en el templo ha sido declarada improbable⁷⁸. La interpretación individual sigue siendo, entonces, la más común, sin que se llegue a determinar exactamente en qué consistía la situación de necesidad originaria.

Todos estos elementos así distribuidos favorecen la interpretación propuesta: más allá del origen vital que pudo haber tenido, el salmo en su estado actual aparece como una elaboración teológica que busca rescatar y reafirmar los elementos de la fe tradicional de Israel sobre Dios y sobre la recta actitud del creyente frente a él. La insistencia sobre la misericordia insinúa el pecado personal como una causa del sufrimiento, pero no se dice explícitamente. Al contrario, este orante modelo es “fiel” servidor de Dios.

5.2.2. Comparación con la estructura y contenido del Sl 88

A nivel de estructura global se nota una evidente correspondencia entre ambos salmos en cuanto al esquema concéntrico A – B – A'. En ambos casos los elementos de *lamentación* propiamente dichos se encuentran en las partes A y A', mientras que las partes B desarrollan de manera especial la perspectiva teológica característica de cada salmo. Esta relación de semejanza estructural puede ser interpretada como un indicio a nivel de composición que orientaría la lectura de ambos salmos en forma comparativa. De todos modos, ese indicio por sí solo no tiene suficiente peso, dado que la estructura concéntrica es demasiado frecuente, y ha sido identificada en numerosos salmos.

Desde el punto de vista del *contenido*, en cambio, la relación es mucho más estrecha. Se trata en este caso ya no de una semejanza, sino de una clara contraposición. Tomamos una por una las partes, primero las externas y luego las centrales. *La parte A del Sl 86* (vv.1-7) se encuentra en relación con la parte A' del Sl 88 (vv.14-19) por los términos mencionados en el análisis lexical. Pero en vez de enumerar sufrimientos, en el Sl 86 se enumeran las características positivas del orante (fiel, servidor, etc.). A la descripción de los sufrimientos que

⁷⁸ W. BEYERLIN, *Rettung der Bedrängten*, 31: lo que llama “die institutionelle Verankerung”, al final del análisis, es considerado “doch bereits aufgelöst”.

Dios le infligía al orante según el Sl 88, se le contraponen una ligera alusión de medio versículo al “día de mi angustia” (86,7) y una lista de cualidades de Dios (86,5) o de acciones salvíficas que se le pide realizar. Hay un desplazamiento del centro de atención, desde la situación del ser humano que sufre hacia la realidad del Dios que perdona y salva.

La parte A' del Sl 86 (vv.14-17), comparada con las partes A y A' del Sl 88 (vv.2-10a.14-19), presenta una oposición entre un mal presente que se constata (en el Sl 88⁷⁹) y un pedido de auxilio a Dios (en el Sl 86). El acento está puesto no en el mal presente sino en el bien que se espera recibir. Es una manera sutil de re-orientar la lamentación hacia una súplica esperanzada.

La introducción del *topos* de los “enemigos” en 86,15 hace pensar que los males no vienen de Dios sino de otra parte. Él, *en cambio*, es “compasivo y misericordioso...”⁸⁰. Este recurso a la “desculpabilización” de Dios aparece también claramente en la contraposición entre “me has ayudado y consolado” (86,17, con dos formas de *qatal* que comportan probablemente un matiz de seguridad, de prever la acción futura como ya realizada; en manera semejante al llamado “perfecto profético”) y “me hiciste una abominación para ellos” (88,9). La acción de Dios es siempre benéfica en Sl 86, mientras que en el Sl 88 es el único causante de los males que sufre el orante. Por último, se puede ver una contraposición entre la mención de la vergüenza de los que “me odian” (86,17) y el alejarse del amigo (88,19 אָהֵב, literalmente “el que ama”). Este cambio de personajes es difícil de explicar: ¿se evita simplemente mencionar a los amigos? ¿se insinúa que esos amigos no eran tales, ya que se han alejado?

Como es de suponer, la oposición mayor se encuentra en la parte B. Si el Sl 88, a partir de la situación personal, cuestionaba el actuar de Dios a través de una serie de preguntas retóricas (vv.11-13), el Sl 86, a partir del reconocimiento de las naciones, proclama la grandeza incomparable de Dios que se verifica, precisamente, a través de sus obras (vv.8-13, especialmente vv.8.10). El Sl 88 hablaba de la imposibilidad de los muertos para dar gracias a Dios; aquí el mismo orante, rescatado del Šeol, promete dar gracias. Varias de las caracte-

⁷⁹ Cf. análisis de “expresiones contrapuestas”, p. 234, letras b) y c).

⁸⁰ Esta fuerte oposición entre 86,14 y 86,15 mediante el אָהֵב impide interpretar que la actividad de los enemigos sea vista en el salmo como una consecuencia de que Dios “apartó su rostro”, como pretende W. BEYERLIN, *Rettung der Bedrängten*, 31.

rísticas que se cuestionaban acerca de Dios son aquí ampliamente reafirmadas mediante el recurso a las mismas raíces que indican “amor fiel” (אֱמוּנָה), “verdad/firmeza” (אֱמֻנָה), “acciones maravillosas” (אֱמוּנָה)⁸¹. Es así que esta segunda parte asume una forma casi hímica, oponiendo a la duda una profesión de fe incuestionable.

El siguiente esquema sintetiza el planteo de ambos salmos a modo de enunciados. Las formulaciones del Sl 86 están presentadas según la interpretación propuesta, que resulta de la comparación con el Sl 88.

Salmo 88	Salmo 86
<ul style="list-style-type: none"> – El mal que sufre el orante tiene su causa última en Dios. No se plantea el tema de la culpabilidad personal. 	<ul style="list-style-type: none"> – Dios no es el causante del mal. Las causas se deben buscar en otro lado, como en los enemigos, o incluso en la propia culpabilidad (insinuado).
<ul style="list-style-type: none"> – En el Šeol –donde el orante ya se siente entrar– Dios no intervendrá para rescatarlo. Por tanto, el actuar de Dios en este caso no es salvífico. 	<ul style="list-style-type: none"> – Dios manifiesta su poder y su salvación a través de sus obras. Hasta las naciones lo ven. Mucho más tendrían que verlo sus fieles.
<ul style="list-style-type: none"> – El orante no tiene frente a Dios ninguna prerrogativa; es sólo alguien que sufre y clama constantemente a El. 	<ul style="list-style-type: none"> – El modelo del creyente es el del “siervo fiel”, que cultiva una piedad sencilla y humilde⁸².
<ul style="list-style-type: none"> – El orante no pide nada más que ser escuchado. Su oración consiste en presentar a Dios su sufrimiento. 	<ul style="list-style-type: none"> – Más que lamentarse, hay que insistir en la súplica, confiando en que Dios nos escucha y nos responderá.

⁸¹ La única raíz que describe atributos tradicionales de Dios de 88,11-13 y que no ha sido retomada en 86,8-13 es אֱמוּנָה.

⁸² Así también E. ZENGER, “Korachpsalmen”, 189-190: habla allí de una “piedad de los pobres” (“Armenfrömmigkeit”) que determinaría el Sl 86. En la nota 42 dice que este salmo “ist stark von ‘Armentheologie’ geprägt”.

Queda de manifiesto que el contenido del Sl 86, y la forma en que el mismo está estructurado, refuerzan la posibilidad de que se trate de una oración compuesta para ser leída en relación con el Sl 88; si bien no exclusivamente, al menos en gran medida. Ambos salmos, puestos uno frente al otro, se presentan casi como el positivo y el negativo de la misma realidad. La fe tradicional israelita, cuestionada por una experiencia dolorosa como la descrita en el Sl 88, se ve fortalecida por una respuesta que no es directa, pero resulta con todo eficaz.

El mensaje teológico de ambos salmos, con todo, no es totalmente contradictorio. El Sl 88 no niega las afirmaciones que repite el Sl 86, sino que las pone en cuestionamiento a partir de una experiencia personal que es real e indiscutible. Por otro lado, el Sl 86 no da una respuesta directa al problema planteado, sino que orienta el pensamiento hacia una visión más amplia que la permitida por el problema particular. Son dos perspectivas distintas y en cierto modo complementarias.

6. Conclusiones para la reflexión teológica sobre el sufrimiento

La pregunta inicial era acerca del aporte que el Sl 88 puede dar a la reflexión sobre el sufrimiento humano. ¿Se trata de un simple cuestionamiento a una doctrina tradicional o contiene además alguna respuesta? La tentación en este momento es la de “completar” el salmo, si no materialmente, al menos en la interpretación, respondiendo desde otros textos o a la luz de la pasión de Cristo⁸³. Sin necesidad de hacer esto, y dejando hablar al mismo poema, se descubren en él aportes válidos y positivos a la reflexión que nos ocupa.

Una primera respuesta que aporta el Sl 88 al tema del sufrimiento es la legitimación de la lamentación como oración digna y adecuada para una situación de sufrimiento extremo. No es la falta de fe, sino precisamente su presencia la que hace que todo se vuelva aún más oscuro. La lamentación es expresión de una fe profunda en un Dios que es salvador, pero que misteriosamente no se manifiesta como tal en esta situación concreta. La pregunta de Jesús en la cruz, su reproche al Dios que lo había abandonado, era ya válida en ese momento, antes de que la resurrección pusiera de manifiesto la respuesta

⁸³ Así, por ej., M. TATE, “Psalm 88”, 94, indicando que el lector “sabe” que Dios responderá e invitando a leer el salmo “con Cristo”; F. DELITZSCH, *Psalms*, 29: “From the Book of Job we might infer that He [God] also actually appeared to him”.

de Dios. Se podría decir incluso que la misma pregunta es ya testimonio y proclamación: afirma que es posible una respuesta liberadora, desde el momento en que lamenta su ausencia⁸⁴.

En segundo lugar, al nivel del discurso teológico sobre el sufrimiento, el salmo acentúa la dimensión de misterio, la oscuridad en la que se mueve el pensamiento humano cuando intenta penetrar los designios divinos. Es un llamado a no absolutizar nuestras respuestas, a no pretender agotar con razonamientos lineales la realidad compleja en la que se entrelazan dimensiones tan inabarcables como la fragilidad humana, el pecado, la gratuidad del amor, la encarnación histórica de la gracia.

Probablemente el autor de este poema conoce muchas de las respuestas y de las propuestas que, desde la fe de Israel, se ofrecían a la realidad del que sufre. Pero se da cuenta que, en última instancia, ninguna de ellas puede ser utilizada para “explicar” todas las situaciones posibles. Se sitúa intencionalmente en un nivel que está más allá de las categorías éticas *justo / culpable, premio / castigo*. Se trata de una relación vital, entre un Dios omnipotente y un ser humano reducido a la impotencia. Es esta relación la que experimenta una crisis, y es en términos de relación donde se busca la respuesta. Una respuesta que nunca será definitiva, al menos en esta etapa del camino que es nuestra existencia terrena. El final abierto y oscuro del salmo es una provocación a seguir buscando y a ser capaces de convivir con las tinieblas del no comprender plenamente⁸⁵.

En tercer lugar, a nivel de las actitudes concretas, el salmo 88 habla de la necesidad de cultivar un respeto profundo frente al ser humano que sufre. El dolor es un “terreno santo” donde hay que entrar a pies descalzos. Se debe permitir a la persona expresarse, poner en palabras su dolor, “derramar ante Dios” (cf. Sl 62,9) y ante el mundo ese pesar del que su alma está “saciada” (Sl 88,4), sin tratar de acallarlo con respuestas prefabricadas. ¿Significa esto acaso que no hay que hacer nada? ¿No hay que ayudar al otro cuando se puede hacer algo por aliviar el dolor? La respuesta a estas preguntas, evi-

⁸⁴ Cf. G. NEUHAUS, “Menschliche Identität angesichts des Leidens. Wonach die Theodizeefrage?”, *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage* (Hrsg. FUCHS, G.) (Frankfurt am Main 1996) 48: “Die Theodizeefrage kündigt durch ihre bloße Möglichkeit von der Möglichkeit jener Erlösung, deren Ausstehen sie gleichwohl beklagt”. El artículo es muy orientador en cuanto al *status quaestionis* de la pregunta sobre el sufrimiento.

⁸⁵ Cf. Z. PAWLOWSKI, “Reality of Death”, 173: “[the suppliant of Ps 88] warns of cheap talk of resolution which even God does not want to give”.

dente en sí misma, no forma parte del “tema” central del salmo. Se puede extraer por deducción a partir de las actitudes de los amigos que se alejan, pero no es el interés del texto: de hecho, esas mismas actitudes son leídas en el salmo en clave teológica, como efecto de la misma acción de Dios. De todos modos, la eventual ayuda no será liberadora si no asume esta actitud de respeto fundamental por el misterio del drama que el otro está viviendo, al que nadie puede dar una respuesta válida sino la que surja de la misma relación vital de la persona con su Dios.

En cuanto al Sl 86, hay que reconocer que manifiesta una dificultad frente a la lectura del Sl 88, a la que intenta dar respuesta. Esta dificultad confirma la interpretación propuesta y muestra cómo resulta difícil aceptar dentro de una visión doctrinal elementos abiertos en los que no hay respuestas claras.

Por otro lado, la “piedad de los pobres” manifestada en el Sl 86 es en sí misma una respuesta válida que conocemos en la realidad de tantas personas sencillas del llamado tercer mundo. Personas que nacen y viven en situaciones extremas, y desde allí creen y esperan en un Dios que parece haberlos olvidado, son también una expresión de fe auténtica, que pone en cuestionamiento los razonamientos teológicos de los “sabios y entendidos”. Sin necesidad de “justificar” a Dios, dando argumentos que dejarían a salvo su bondad y su justicia, la intuición de la fe les permite seguir creyendo aún en medio de la paradójica situación en la que la misma fe los coloca.

Finalmente, en su aparente ingenuidad, el salmo 86 vuelve a recordar que hay otros factores que intervienen como causantes del sufrimiento. La lectura de sólo el Sl 88 puede dejar la impresión de que todo es causado por Dios, y por tanto no se puede cambiar nada. El Sl 86 genera un balance en la reflexión, recordando que hay otros factores (los “enemigos”, la condición humana limitada⁸⁶) que causan el sufrimiento, de modo que no se puede endilgar, sin más, todo a Dios. Indirectamente tal vez, pero con gran claridad, el salmo hace levantar la vista desde la propia situación para percibir el conjunto de las causas que provocan el mal. Lo cual es un requisito previo para la toma de decisiones en cuanto al actuar.

⁸⁶ insinuada en el *yôm cárátî* del v.7.

7. Bibliografía

Sobre el Salmo 88

AUFFRET, P., “‘Les ombres se lèvent-elles pour te louer?’. Etude structurelle du Ps 88”, *EstBib* (1987) 23-28.

BONORA, A., “Angoscia e abbandono di fronte alla morte (Salmo 88)”, *Gesù e la sua morte*. Atti della XXVII Settimana Biblica (Brescia 1984) 207-217.

GRELOT, P., “𐤏𐤓𐤁𐤏 (Ps. Lxxxvii 6)”, *VT* (1964) 256-263.

GROSS, W., “Ein Schwerkranker betet. Psalm 88 als Paradigma”, *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage* (Hrsg. FUCHS, G.) (Frankfurt am Main 1996) 101-118.

———, “Gott als Feind des Einzelnen? Psalm 88”, *‘Ich schaffe Finsternis und Unheil!’*. Ist Gott verantwortlich für das Übel? (Hrsg. GROSS, W.- KUSCHEL, K.-J.) (Mainz 1992) 46-59.

HAAG, E., “Psalm 88”, *Freude an der Weisung des Herrn*. Beiträge zur Theologie der Psalmen (Hrsg. HAAG, E. - HOSSFELD, F.-L.) (Stuttgart 1986) 149-170.

ILLMAN, K.-J., “Psalm 88 - A Lamentation Without Answer”, *SJOT* (1991) 112-120.

MANICARDI, L., “Perché, Signore, mi respingi? (Sal 88)”, *ParSpVi* (1994) 61-80.

PAWLOWSKI, Z., “The reality of Death and the Fact of Prayer: Psalm 88”, *FolOr* (1992-1993) 163-176.

SEYBOLD, K., “In der Angst noch Hoffnung! Drei persönliche Zeugnisse aus den Psalmen”, *Studien zur Psalmenauslegung* (Hrsg. SEYBOLD, K.) (Stuttgart 1998) 288-304.

Sobre el Salmo 86

ASENSIO, F., “El eje *kî* en el movimiento progresivo del Salmo 86”, *Greg* 56 (1975) 527-543.

AUFFRET, P., “Essai sur la structure littéraire du Psaume 86”, *VT* 29 (1979) 385-402.

———, “L’Étude structurelle des Psaumes. Réponses et compléments I (Pss. 51, 57, 63, 64, 65, 86, 90, 91, 95)”, *ScEs* 48

(1996) 45-60.

BARTH, CHR., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (Basel 1947).

BEYERLIN, W., *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (Göttingen 1970).

GIAVINI, G., "La struttura letteraria del Salmo 86 (85)", *RivB* 14 (1966) 455-458.

RIBERA-MARINÉ, R., "Significat d'un poema antològic: Salm 86", *Tradició i Traducció de la Paraula*. Miscel·lània Guiu Camps (ed. RAURELL, F. - ROURE, D. - TRAGAN, P.-D.) (Montserrat 1993) 97-115.

SERRA, A.M., "Appunti critici sul salmo 86 (85)", *RivB* 16 (1968) 229-246.

SPIECKERMANN, H., "Barmherzig und gnädig ist der Herr ...", *ZAW* 102 (1990) 1-18.

WATSON, W.G.E., "Hebrew 'to be happy' - an idiom identified", *VT* 31 (1981) 92-95.

Sobre Salmos en General

ALONSO-SCHÖKEL, L.-CARNITI C., *Salmos II (Salmos 73-150)*. Traducción, introducciones y comentario (Estella 1993) 1129-1139.

ANDERSON, A.A., *The Book of Psalms* (Grand Rapids 1981) 622-630.

BOECKER, H.J., "Psalmen", *Altes Testament* (Hrsg. BOECKER, H.J. u.a.) (Neukirchen-Vluyn 1983) 146-165.

CROFT, S.J.L., *The Identity of the Individual in the Psalms* (Sheffield 1987).

DELITZSCH, F., *Psalms* (Grand Rapids 1980) 21-29.

GIRARD, M., *Les Psaumes Redécouverts II (51-100)*. De la structure au sens (Québec 1994) 464-471; 449-458.

GOULDER, M.D., *The Psalms of the Sons of Korah* (Sheffield 1982).

GUNKEL, H., *Die Psalmen* (Göttingen ⁵1968) 381-384.

KRAUS, H.-J., *Los Salmos I. Salmos 1-59* (Salamanca 1993) 28-46.

———, *Los Salmos II. Salmos 60-150* (Salamanca 1995) 287-295.

- LINDSTRÖM, F., *Suffering and Sin*. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms (Stockholm 1994).
- MITCHELL, D.C., *The Message of the Psalter*. An Eschatological Programme in the Book of Psalms (Sheffield 1997).
- NEVEU, L., *Au Pas des Psaumes*. Lecture organique à trois voix, vol. IV (Angers 1993).
- RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*. Commento e attualizzazione, vol. II (51-100) (Bologna 1996).
- SEYBOLD, K., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*. Untersuchungen und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen (Stuttgart-Berlin-Köln-Maiz 1973).
- , *Die Psalmen* (Tübingen 1996).
- TATE, M.E., *Psalms 51-100* (Dallas 1990).
- TRUBLET, J. ALETTI J. N., *Approche poétique et théologique des Psaumes*. Analyses et Méthodes (Paris 1983).
- ZENGER, E., “Das Buch der Psalmen”, *Einleitung in das Alte Testament* (Hrsg. ZENGER, E. u.a.) (Stuttgart 1998) 309-326.
- , *Dein Angesicht suche ich*. Neue Psalmenauslegungen (Freiburg im Breisgau 1998).
- , “Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen”, *Neue Wege der Psalmenforschung* (Hrsg. SEYBOLD, K.- ZENGER, E.) (Freiburg 1994) 175-198.