

SILENCIO Y ESPERANZA EN EL SALMO 38

Los salmos son esencialmente comunicación, y como tal suponen una relación entre diversos interlocutores, sea en forma de oración, de enseñanza, de exhortación o de reflexión. Sin embargo, no es raro encontrar referencias al silencio como actitud de alguno de los participantes en ese proceso comunicativo: silencio de Dios, silencio del orante, silencio de los enemigos¹... A veces el contexto permite reconocer con suficiente facilidad el sentido que dicho silencio tiene en un salmo determinado. Muy frecuentemente, en cambio, no resulta tan sencillo identificar claramente qué se quiere expresar con la actitud de silencio.

Un caso muy particular donde se ve la dificultad de interpretar el significado de una actitud silenciosa se encuentra en Sal 38. En el centro de esta oración, normalmente clasificada como una «lamentación individual», se encuentran dos frases que remiten a esta experiencia de mutismo vivida por el mismo orante del salmo. Los vv. 14-15 insisten: «Pero yo soy como un sordo, no oigo; como un mudo que no abre la boca; sí, soy como un hombre que no oye, en cuya boca no hay réplica». ¿Se trata aquí de una parte de la descripción de su situación angustiosa o de una actitud que el

¹ Entre los muchos estudios sobre el tema del silencio en la Biblia, véanse, por ejemplo, S. RAUEISER, *Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Odo Casel, Gustav Mensching, Rudolf Otto, Karl Rahner, Wilhelm Weischedel und Bernhard Welte*. Frankfurt, 1996, pp. 69-80; P. BARRADO, «El silencio en el Antiguo Testamento. Aproximación a un símbolo ambiguo», en *EstB* 55 (1997), pp. 5-27; S. J. BÁEZ, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*. Roma, Teresianum, 2000; S. GILLMAYR-BUCHER, «Wenn die Dichter verstummen. Das Schweigen in den Psalmen», en *Theologie und Glaube* 93 (2003), pp. 316-332; P. TORRESAN, «Dumah, demamah e dumiyah. Il silenzio e l'esperienza del sacro nella Bibbia Ebraica», en *BeO* 46 (2004), pp. 85-101; G. EIDEVALL, «Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study», en *VT* 72 (2012), pp. 159-174; B. BECKING (ed.), *Reflections on the Silence of God. A Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor* (OTS 62). Leiden-Boston, 2013.

orante asume voluntariamente? En el segundo caso, ¿qué querría expresar con esa actitud? El presente trabajo dará argumentos para proponer una respuesta a estas preguntas².

1. Propuestas explicativas del silencio en Sal 38

Un repaso a las principales explicaciones que se encuentran en los distintos autores da una idea de la pluralidad de interpretaciones que permiten las frases mencionadas del Sal 38:

1.1. Un silencio no voluntario

Algunos autores interpretan el silencio del orante como una situación que se le impone, no algo que él elige. Hay dos interpretaciones principales dentro de esta modalidad.

– *Interpretación física.* El silencio de Sal 38 es en este caso interpretado como parte de la descripción de los sufrimientos³. Callar no es una decisión para el orante, sino un dato de su realidad. Se encuentra en un estado tan deplorable de su existencia que ya no puede reaccionar. Es incapaz de oír o de hablar, es decir, de comunicarse con el mundo que lo rodea; eso le crea una situación de aislamiento que se suma a su dolor físico.

En el plano psicológico, esta «sordomudez» es experimentada como un estado de carencia y como una fuerte disminución de las condiciones de una vida plena⁴. Frente a un entorno que se presenta como agresivo, el orante se ve imposibilitado para ofrecer resistencia a lo que le sucede. En esa situación de impotencia solo le queda esperar que Dios intervenga en su favor.

² Las conclusiones del estudio de este salmo fueron presentadas como parte de un trabajo mayor en E. R. RUIZ, «El silencio en el primer libro del Salterio (Salmos 1–41)», en *RevBib* 67 [2005], pp. 31–83; 163–178. Por motivos de extensión no fue posible entonces presentar una argumentación completa ni una visión más detallada del salmo. Ambas cosas se completan en este nuevo estudio.

³ Cf., por ejemplo, F. LINDSTRÖM, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (CB.OT 37). Estocolmo, 1994, p. 248: «The function of his various organs of communication is also gone: eye (v. 11b), ear (vv. 14a.15a), and mouth (vv. 14b.15b)».

⁴ Así, S. GILLMAYR-BUCHER, «Wenn die Dichter», p. 324: «Er/Sie erfährt dabei das Verstummen als Mangelzustand und als eine starke Minderung eines erfüllten Lebens».

El límite de esta interpretación es que no muestra claramente la relación del mutismo del orante con el contexto: los enemigos, la respuesta de Dios.

– *Interpretación metafórica.* La expresión de los vv. 14-15 puede interpretarse también en sentido metafórico, ya no como referida a un silencio real, sino a una situación interior, espiritual. El orante siente la ausencia y lejanía de Dios (cf. v. 22) como algo terriblemente pesado, que lo aplasta. Esa ausencia divina está puesta en evidencia por el sufrimiento del orante y el distanciamiento de sus amigos y parientes, que lo deja en poder de los enemigos. El silencio es metáfora de toda esta situación de impotencia⁵.

Esta interpretación tiene a su favor que las tres expresiones de los vv. 14-15 son dichas en forma de comparación: «Soy *como* un sordo / un mudo / un hombre que no escucha...». De hecho, el salmo mismo es expresión de que el orante puede decir algo, no está totalmente incomunicado; y la mención de los enemigos supone también que es capaz de escucharlos.

Queda por ver, con todo, si las otras interpretaciones logran explicar mejor la totalidad del poema. Puede haber una mudez determinada, por ejemplo respecto de algunas personas o temas, pero que no sea necesariamente una mudez total.

1.2. *Un silencio voluntario*

Este grupo de interpretaciones ve en el silencio del orante una actitud asumida voluntariamente, a la que se le atribuyen distintas motivaciones.

– *Interpretación ritual.* Algunos autores⁶ tienden a ver en Sal 38 un representante de las oraciones que se rezaban en los ritos penitenciales que

⁵ Esta interpretación se encuentra en el interesante artículo de H. SPIECKERMANN, «Schweigen und Beten. Von stillem Lobgesang und zerbrechender Rede im Psalter», en F.-L. HOSSFELD / L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (eds.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS E. Zenger* (HBS 44). Friburgo, Herder, 2004, pp. 567-584, 574: «... der Vergleich mit dem Taubstummen ist wie die Leidensschilderung nicht Zustandsbeschreibung, sonder metaphorische Verdichtung der Erfahrung der Ferne Gottes und der Nächsten sowie des Ausgeliefertseins an die Handlanger des Todes». Cf. también J. H. COETZEE, «Liggaamsymbolisering in Psalm 38», en *Skrif en Kerk* 31 (2000), pp. 517-529.

⁶ Cf. especialmente E. S. GERSTENBERGER, *Psalms, Part 1 with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14). Grand Rapids, Eerdmans, 1988, pp. 160-165; sigue en parte la argumentación de K. SEYBOLD, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99). Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, 1973, pp. 98-106; aunque este autor presenta un análisis mucho más profundo y completo del salmo. Si bien sostiene que el salmo presupone elementos rituales, no lo considera una simple fórmula de recitación cultual.

se harían en Israel para pedir la curación de una enfermedad. Dando por supuesta la relación entre la enfermedad física y el pecado personal como su causa, el orante pedía por su salud a través de un rito penitencial; el perdón de los pecados traería también el restablecimiento de la salud. Este ritual⁷ constaría de las siguientes fases: a) vestirse de penitencia; b) momento de silencio⁸; c) ayuno y vigilia; d) llanto ritual en alta voz; e) confesión de las culpas y pedido de perdón, con doxología. A este contexto ritual aludiría el «andar sombrío» (v. 7), que sería el caminar con vestido de penitencia, así como la referencia a estar «molido totalmente» (v. 9), que estaría relacionado con el ayuno⁹. Con respecto al tema del silencio, la serie de frases introducidas con *kî*, «porque» (vv. 16-19), que siguen al texto en cuestión serían indicio de una actitud no habitual, asumida por propia decisión y que necesita ser fundamentada¹⁰.

No obstante, no todos están de acuerdo en que el salmo presuponga una situación ritual para su correcta comprensión¹¹.

– *Interpretación sapiencial*. La enseñanza sapiencial tradicional proponía como modelo de vida la persona que era capaz de callarse y hablar a su debido tiempo como opuesto al necio o al imprudente (cf. Prov 12,16.23; 17,28; 30,32-33...). Esta actitud, que se suele reconocer en Sal 39,2-3, también sería la del orante de Sal 38. Frente a los enemigos que lo asaltan con agresiones y maledicencias, tal vez comentando el pecado que habría originado semejante enfermedad o el pronto desenlace de la misma, el orante asume una actitud virtuosa de no devolver la agresión para no «pecar con la lengua»¹².

⁷ Para una explicación detallada con citas bíblicas que ejemplifican cada fase, cf. K. SEYBOLD, *Gebet*, p. 83.

⁸ Es común hacer referencia aquí al artículo de N. LOHFINK, «Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?», en VT 12 (1962), pp. 260-277. Si bien esta propuesta estudia más bien los rituales de lamentación, incluye también un rito penitencial comunitario.

⁹ Claro está que ninguna de las expresiones mencionadas tiene una segura –y mucho menos necesaria– referencia a un contexto ritual.

¹⁰ La serie de *kî*, con todo, no necesariamente indica una necesidad de fundamentación; ya que, como es sabido, dicha partícula hebrea puede ser interpretada de diversas maneras, aun dentro de una misma serie. Habrá que controlar en este caso concreto la función de cada una de estas partículas.

¹¹ Cf. F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Die Psalmen*. I. *Psalms 1–50* (NEB.AT 29). Würzburg, Echter, 1993, p. 240; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. I. 1–50. Bolonia, 1997, p. 693. El mismo K. SEYBOLD, *Gebet*, p. 104, parece ver esto.

¹² Así, por ejemplo, K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15). Tübinga, Mohr, 1996, pp. 160-161. Este autor parece haber cambiado aquí su opinión (cf. nota 188); incluye

– *Interpretación espiritual.* Por último, una serie de autores¹³ tiende a interpretar el silencio de Sal 38 como expresión de una actitud de confianza del orante. Frente a los enemigos que hablan de ruina y murmuran fraudes todo el día (v. 13), el orante no responde nada (vv. 14-15), sino que confía a Dios su salvación y su respuesta (v. 16).

A esta lista de propuestas podríamos agregar la solución de quienes adoptan varias de estas interpretaciones al mismo tiempo¹⁴.

Por un lado, esta variedad tan llamativa da cuenta de la dificultad de circunscribir el significado de una actitud que se caracteriza justamente por lo que *no dice*. Por otro lado, no se puede excluir en un comportamiento por demás ambiguo una posible plurisemia intencional¹⁵.

De todos modos, hay sentidos que se excluyen mutuamente. Si el orante, por ejemplo, está físicamente impedido de hablar, difícilmente se puede considerar su silencio como una actitud libremente asumida. Además, siempre resta la pregunta de qué quiere decir este silencio en este texto concreto. Una excesiva pluralidad equivale a no querer expresar nada, como un cuadro de tela en blanco, donde cada uno estuviera invitado a proyectar sus propias imágenes mentales. Sería por demás sugestivo, pero, en realidad, una tela en blanco no es aún un cuadro. Y el Sal 38 presenta

ahora la teoría de que el «pecado de la lengua» sería pronunciar palabras mágicas rituales para expulsar los demonios de la enfermedad; F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen I*, p. 244: «Es handelt sich dabei um ein Nachwirken des alten Ideals des "Schweigers" (vgl. Ps 32,3-5)». Es llamativo que aluda Hossfeld a Sal 32, que está lejos de representar claramente el ideal del sabio silencioso; en él, en efecto, el silencio es visto más bien como negativo.

¹³ Así ya H. GUNKEL, *Die Psalmen*. Gotinga, 1968, p. 162; cf también A. ANDERSON, *The Book of Psalms. I. Psalms 1-72* (NCBC). Grand Rapids, 1972, p. 306; G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41* (ÖBS 16). Frankfurt, Peter Lang, 1999, p. 596.

¹⁴ Se puede ver, por ejemplo, G. RAVASI, *Salmi I*, p. 702; K. SEYBOLD, *Psalmen*, p. 160. Así también ya N. H. RIDDERBOS, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau. Mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41* (BZAW 117). Berlín - Nueva York, Walter de Gruyter, 1972, p. 282. En parte, la interpretación de R. BRANDSCHEIDT, «Macht Sünde krank? Der Zusammenhang von Krankheit und Schuld nach Psalm 38», en *TTZ* 124 (2015), pp. 1-19, se puede considerar una combinación de una imposibilidad física con una lectura espiritual.

¹⁵ «Ambivalent ist das Schweigen in Ps 38,14f: geschieht es, weil der Beter durch Krankheit und Feindbedrängnis zum Schweigen gebracht wurde, oder ist es schon das Schweigen einer „geduldigen, alles Geschehen Jahwe anvertrauenden Verhaltensweise“ [Kraus]?», se pregunta C. E. KUNZ, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*. Friburgo-Basilea-Viena, 1996, p. 93.

muchas «pinceladas» que de algún modo deben orientar hacia alguna interpretación¹⁶.

2. Estructura de Sal 38

Siendo el texto mismo el primer referente y criterio de una interpretación adecuada, conviene considerar su estructura para ver qué indicios de interpretación ofrece. En este punto, y no casualmente, también hay una diversidad de opiniones muy grande, según cada estudioso. Con todo, no tiene caso presentar aquí una exposición de cada una de las propuestas, que por otra parte pueden encontrarse en los distintos comentarios. En cambio resulta importante presentar al menos sintéticamente una propuesta de estructura que tenga un claro fundamento en el texto y que permita entenderlo respetando lo mejor posible los diversos elementos.

En una primera aproximación textual, varios indicios literarios orientan hacia una división ternaria. Como muchos autores reconocen, el salmo está enmarcado por dos invocaciones a Dios para que intervenga (vv. 2.22-23), y en ambos casos se encuentran imperativos negativos con la partícula 'al, «no». La invocación a Dios abre entonces la primera parte del salmo (vv. 2-9) y cierra su parte final (vv. 17-23). La sección central (vv. 10-16) está a su vez caracterizada por tener una invocación al inicio (v. 10) y otra —con tres expresiones distintas para referirse a Dios— al final (v. 16). La primera sección y la tercera tienen además en común el vocabulario del pecado (vv. 4-5.19) y el procedimiento de iniciar las frases con la partícula *kî*, tres veces en cada una de ellas. A su vez, la parte central tiene elementos en común, sea con la primera, sea con la tercera. Dispuestos estos componentes¹⁷ en forma que se puedan visualizar fácilmente se obtiene lo siguiente:

¹⁶ Como claramente afirma S. J. BÁEZ, *Tiempo de callar*, p. 105: «Solamente a partir del contexto es posible determinar en cada caso las motivaciones concretas que provocan el silencio».

¹⁷ Se toman en cuenta aquí los elementos más importantes. Una presentación que tuviera en cuenta exhaustivamente todas las recurrencias de palabras quitaría claridad al esquema.

	En común A y A'	Elem. estructurantes de la sección	En común A y B	En común B y A'
A	² <i>Yhwh 'al...</i> ³ <i>kî...</i> ⁴ <u>mi pecado</u> ⁵ <i>kî...</i> <u>mis culpas</u> ⁶ ⁷ ⁸ <i>kî...</i> ⁹	<i>nada hay intacto</i> totalmente <i>nada hay intacto</i> totalmente	me reprendas (<i>ykh</i>) TODO EL DÍA	
B	¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ <i>kî</i>	<i>'ādōnāy</i> no oigo - boca no oye - boca <i>Yhwh...'ādōnāy</i> <i>'ēlōhāy</i>	TODO EL DÍA réplica (<i>ykh</i>)	me abandona <i>lejos</i> (<i>rḥq</i>) <i>mal</i>
A'	¹⁷ <i>kî</i> ¹⁸ <i>kî</i> ¹⁹ <i>kî</i> <u>mi culpa</u> <u>mi pecado</u> ²⁰ ²¹ ²² <i>'al... Yhwh</i> <i>'ēlōhay 'al ...</i> ²³ <i>'ādōnāy</i>			<i>mal</i> me abandones <i>te alejes</i> (<i>rḥq</i>)

Esta división tripartita¹⁸ se encuentra apoyada por otros elementos que se pueden observar en la construcción del salmo. Si tomamos en cuenta el vocabulario que se refiere a la persona en su dimensión corporal, lo encontramos distribuido de la siguiente manera:

- A: carne – huesos (4) – cabeza (5) – lomos – carne (8) – corazón (9)
 B: corazón – ojos (11) – garganta/vida (*népeš* 3) – boca (14) – boca (15)
 A': pie (17)

La sección A contiene una enumeración más general, con órganos que aluden a la fragilidad humana. La mención del corazón sirve de nexo para pasar en la parte B a un vocabulario más centrado en la toma de decisiones y en la comunicación; para terminar en A' con una única alusión a un órgano de movimiento que simboliza la conducta, el resultado de la acción humana.

Pasando del nivel lexical al nivel del contenido, los temas se encuentran distribuidos de la siguiente manera:

- La primera parte se centra en la descripción de la situación de debilidad del orante, que probablemente se trate de una grave enfermedad física, si no se interpretan metafóricamente todos los elementos mencionados¹⁹, y en el tema de la culpa personal.
- La segunda, a su vez, enmarcada en la confianza en Yhwh, a quien el orante se dirige y de quien espera respuesta, tiene como contenido fundamental la relación conflictiva del orante con su entorno: los amigos y allegados que se alejan; los enemigos que hablan mal de él; y él, que no oye ni responde.

¹⁸ La estructura propuesta por R. BRANDSCHEIDT, «Macht Sünde krank?», p. 5, divide en dos cada una de nuestras secciones A, quedando: a) vv. 2-3: pedido para que se aparte la ira divina; b) vv. 4-9: descripción del sufrimiento; c) vv. 10-15: admisión de impotencia y abandono en el Señor; b') vv. 16-21: confesión de confianza; a') vv. 22-23: pedido para que se acerque la salvación divina. La parte central prácticamente coincide con la nuestra, solo que, al dejar fuera el v. 16, no se ve dónde encuentra en esa sección el «abandono» en el Señor.

¹⁹ La interpretación metaforizante que ofrece, por ejemplo, H. SPIECKERMANN, «Schweigen», p. 574, tiene la ventaja de permitir una apropiación del salmo por parte de una persona que esté padeciendo casi cualquier tipo de sufrimiento en el que vea reflejada la ausencia de Dios. Sin embargo, el recurso a la interpretación metafórica como única lectura reduce el salmo a una serie de expresiones tan generales que terminan perdiendo su fuerza expresiva. En la vida humana, como en la composición literaria, lo más particular y único de una experiencia resulta lo más significativo, y por tanto lo que tiene alcance más universal.

- La tercera parte une los elementos fundamentales de las dos partes anteriores, pero mirando más hacia lo que sucederá en el futuro: la posibilidad de caer o de que el Señor intervenga en su ayuda.

La estructura del salmo podría ser delineada entonces de la siguiente manera:

Título (v. 1)

A) *El enfermo y su pecado* (vv. 2-9)

- Invocación a Yhwh (v. 2)
- Sufrimientos y pecado del orante (vv. 3-9)

B) *El enfermo y su entorno hostil* (vv. 10-16)

- Invocación a Dios (v. 10)
- El enfermo abandonado y hostigado (vv. 11-13)
- El enfermo y su no respuesta (vv. 14-15)

– Invocación a Dios (v. 16²⁰)

A') *Futuro del enfermo confiado a Dios* (vv. 17-23)

- Sufrimiento, pecado y enemigos del orante (vv. 17-21)
- Invocación a Yhwh (vv. 22-23)

3. Contenido del salmo

En esta sección se presentará brevemente el contenido de cada una de las partes del poema, de modo que nos permita entender las referencias al silencio presentes en él.

3.1. Primera parte: *el enfermo y su pecado* (vv. 2-9)

Según una interpretación común, la situación grave que describen estos versículos estaría vista por el orante a la luz de la enseñanza tradicio-

²⁰ El v. 16 en realidad cumple una función de gozne entre la parte B y la parte A'. Con la parte A' lo une el *kî* inicial, que desencadena la serie de oraciones con el mismo *incipit* (vv. 16-19), además de que los tres nombres de Dios reaparecen en el final de A' (vv. 22-23). Sin embargo, el tema de la confianza en la respuesta de Dios completa lo indicado en v. 10 y aclara la mudéz de los vv. 14-15. Esta doble función permite que algunos autores opten por ponerlo en la tercera parte. Ambas opciones son posibles.

nal, según la cual el pecado tiene una relación directa de causa-efecto con respecto a la enfermedad²¹. Sin embargo, la mención en los vv. 2-4 de Yhwh como el causante de esta situación y los verbos utilizados en v. 2 orientan hacia una interpretación más matizada. Se puede ver un texto que comparte una teología muy semejante –además de varios elementos lexicales– en Is 1,4-6²²:

¡Ay, nación pecadora (*hōîē'*), pueblo pesado de culpa (*kébed 'āwôn*)
semilla de malvados, hijos de perdición! [...]
¿Dónde podéis ser todavía golpeados, si seguís contumaces?
La cabeza toda está enferma, todo el corazón languidece.
De la planta del pie a la cabeza no hay en él cosa sana (*ên-bô m'ētôm*):
golpes, magulladuras y heridas frescas,
ni cerradas, ni vendadas, ni ablandadas con aceite...

En este caso, las heridas corporales sí son claramente metáfora de los castigos infligidos por Dios a su pueblo rebelde²³, y la idea es que los mismos deberían servir para que estos hijos contumaces²⁴ se convirtie-

²¹ Por ejemplo, K. SEYBOLD, *Psalmen*, p. 160: «... [der Beter], der die Ursache seines Leidens kennt: "Sünde" (4) und "Torheit" (6, vgl. 69,6) und der "Grimm" (vgl. 69,25; 102,11), den sie bei JHWH ausgelöst haben»; M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*. I. 1–50. Montreal, Bellarmin, 1996, p. 660; G. RAVASI, *Salmi I*, p. 695: «... la malattia è riconosciuta come frutto di un peccato»; este autor, sin embargo, reconoce la terminología pedagógica en las raíces *ykh* y *ysr*, p. 700.

²² El oráculo abarca los vv. 2-9: tiene una obertura con una acusación de Yhwh (vv. 2-3), un «¡ay!» (v. 4), una pregunta retórica (vv. 5-6) con su interpretación (vv. 7-8) y una conclusión (v. 9). El oráculo se centra en la temática del pueblo; cf. W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 1-12* (HThKAT). Friburgo, Herder, 2003, p. 68.

²³ ¿A qué momento histórico se refiere? El texto presenta una imagen que supone castigos ya ocurridos; y, si se tienen en cuenta los vv. 7-8, que lo interpretan aplicado a Jerusalén sitiada en medio de una tierra devastada, se puede pensar en momentos críticos como la invasión de Senaquerib (701 a. C.). La perspectiva del texto actual parece suponer la situación (pos-)jexlica (cf. v. 9), aunque esto no es necesario, cf. G. FOHRER, «Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)* (BZAW 99). Berlín, Alfred Töpelmann, 1967, pp. 148-166, 155-156. En todo caso, las experiencias históricas de destrucción son interpretadas como un castigo de Yhwh hacia sus hijos rebeldes.

²⁴ La imagen usada (vv. 2.4) es la de los hijos, aunque los castigos tan duros y la falta de cura a las heridas hagan pensar en un esclavo rebelde que es castigado, cf. B. S. CHILDS, *Isaiah*. Louisville, Westminster John Knox, 2001, p. 78; otra interpretación en J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19). Nueva York, Doubleday, 2000, p. 183, siguiendo la línea targúmi-

ran²⁵. El dolor no es un simple castigo, sino una corrección, signo de un Dios que es padre y quiere el bien de su pueblo.

De conocer el autor de Sal 38 este texto de Isaías, se podría decir que lo está tomando como base para interpretar la enfermedad del orante. Al menos en esa línea apuntan los elementos lexicales comunes a los dos textos: si bien el vocabulario del pecado (raíz *ḥṭ* y término *‘āwôn*) es muy común, no sucede así con la asociación de *‘āwôn* con la raíz *kbd*, que solo ocurre en Sal 38,5 e Is 1,4; otro tanto vale para la expresión *ên-m^etôm b^e* (Sal 38,4.8; cf. Is 1,6). En todo caso, en el actual estado de ambos textos, la referencia es ineludible²⁶ y por demás esclarecedora.

La situación de deterioro del enfermo es tal que la imagen metafórica de Is se vuelve una descripción real y vívida de lo que el orante sufre. Está físicamente afectado²⁷: la carne, dos veces mencionada, expresa su debilidad externa, y los huesos fracturados, sin *šālôm* (v. 4), su deterioro interno. Todavía camina (v. 7), pero encorvado y sombrío.

El peso de esta enfermedad es inmediatamente interpretado como una corrección (raíces *ykḥ* y *ysr*; v. 2²⁸) de Yhwh, que pide que no sea hecha con ira²⁹. La ira, en efecto, puede llevar a que el castigo sea definitivo, y

ca. Las imágenes duras nacen de una experiencia histórica (cf. vv. 7-8) que se intenta leer teológicamente.

²⁵ Más allá de las interpretaciones diversas que el texto permite en cuanto a las referencias históricas, los autores coinciden en que el texto apunta a provocar una conversión; cf., por ejemplo, W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 1-12*, p. 73.

²⁶ Llama la atención que casi no sea tenida en cuenta en los comentarios. Algunos aluden a Is 1,6, como, por ejemplo, C. A. BRIGGS / E. G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalms I* (ICC). Edimburgo, T. & T. Clark, 1907, p. 337, o más recientemente F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen I*, p. 243; G. RAVASI, *Salmi I*, p. 701, pero sin sacar mayores consecuencias.

²⁷ Para una interpretación detallada de los sufrimientos físicos, discutible en algunos aspectos, véase T. COLLINS, «The Physiology of Tears in the Old Testament. Part II», en *CBQ* 33 (1971), pp. 185-197, esp. 188-191.

²⁸ Estos verbos, muy utilizados en la literatura sapiencial para indicar la corrección del padre o del maestro (cf. Prov 3,12; 13,24; 19,18; 20,30, etc.), suponen que hay algo que reprender. Así, por ejemplo, F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen I*, pp. 239.243; contra H. SPIECKERMANN, «Schweigen», pp. 573-574 y anteriormente F. LINDSTRÖM, *Suffering*, pp. 245-246. Ambos autores recurren a un procedimiento de crítica literaria para reconstruir el supuesto salmo original, del cual han eliminado todas sus referencias al pecado. No corresponde aquí discutir cada una de sus propuestas. El v. 2 en sí mismo muestra que el tema de la culpa no se puede quitar del salmo sin dejarlo gravemente mutilado. Si hay algo que este orante no silencia es su pecado.

²⁹ La negación recae directamente sobre el término *qsp*, «enojo», no sobre el verbo, como en v. 22. No pide a Yhwh que no lo corrija, sino que no lo haga con eno-

eso es lo que el orante quiere evitar³⁰. La acción correctiva es atribuida a la «mano» de Yhwh, que dispara certeros flechazos de sufrimiento sobre el orante (cf. Sal 32).

Ahora bien, si esta corrección supone que el orante ha pecado, se ha extraviado y necesita entonces que se le encamine nuevamente, esto lo pone frente a frente con su pecado. Él mismo está presentado como una carga tan pesada que no puede soportarla³¹. En la imagen del v. 5 se superponen y se identifican el significante (enfermedad) y el significado (pecado)³². El término *'iwwelet*, «locura, necedad», del v. 6 retoma el vocabulario de origen sapiencial³³, que recuerda la interpretación que el orante hace de su enfermedad.

De todos modos, el pecado –aún mencionado tres veces– no se transforma en el centro de la oración. El centro sigue siendo el mismo orante, que reconoce su culpa, pero continúa sufriendo y está «totalmente» (*'ad-m^e'ōd*, vv. 7.9) abatido. Esta situación de pesadumbre que acompaña su ir y venir cotidiano ya se le ha vuelto un problema. El «corazón que

jo o ira (cf. Jr 10,24). La segunda frase que completa el paralelismo no tiene la partícula *'āl* (cf. Sal 6,2), pero no hace falta agregársela, porque la primera puede entenderse como riendo toda la oración completa.

³⁰ Este matiz es, a mi modo de ver, el que no distingue R. BRANDSCHEIDT, «Macht Sünde krank?», por lo que se desluce su interpretación del poema, que por lo demás es muy pertinente. Al identificar la ira con la corrección termina estableciendo una relación demasiado directa entre la enfermedad y el pecado, casi llegando a afirmar que aquella es consecuencia de este. En efecto, la enfermedad es para la autora parte de la *conditio humana* a partir del pecado: «[...] weil Krankheit zur *Conditio humana* in einer gefallenen Schöpfung gehört (Ijob 5,6-7; 7,1; Sir 40,1), in der Urgeschichte verortet [*sic*], die ja bekanntlich neben einer Darstellung der von Gott verfügten Ordnungen für Mensch und Welt auch die Schädigungen thematisiert, die die Welt des Anfangs bleibend gebrochen haben», p. 18. Numerosos estudios recientes –y no tan recientes– muestran que una interpretación así para Gn 3 ya no se puede sostener. Cf., por ejemplo, A. TARANZANO, «El pecado de ser hombres. Algunas consideraciones acerca del relato de la “caída original”», en *RevBib* 76 (2014), pp. 17-54.

³¹ El hecho de que en Sal 38 aparezca enseguida el pecado hace que la frase del v. 2 resulte aquí más coherentemente ubicada que en Sal 6,2, donde la misma suena más a una fórmula fija y de uso genérico.

³² Para la rica simbología utilizada aquí para describir el sufrimiento, arraigada en antigua imaginería cananea, cf. G. RAVASI, *Salmi* I, pp. 696-699, y bibliografía allí citada.

³³ Cf. Prov 5,23; 12,23; 13,16; 14,1.8.17-18.24.29; 15,2.14.21; 16,22; 17,12; 18,13; 19,3; 22,15; 24,9; 26,4-5.11; 27,22. En Proverbios, el sentido es más bien la necedad, propia del que no ha sido instruido en la sabiduría. Fuera de ese libro aparece solo aquí y en Sal 69,6, en ambos casos unido claramente a la idea de pecado.

gime» (v. 9) no puede ser sino una metáfora de un sufrimiento interior que acompaña al dolor físico, y es lo que va a desarrollar en la segunda parte de la plegaria.

3.2. Segunda parte: el enfermo y su entorno hostil (vv. 10-16)

En esta parte del salmo se encuentran las referencias al silencio que necesitan ser aclaradas, según la intención inicial de este estudio. Es importante entonces prestar la suficiente atención a cada una de las indicaciones que el mismo texto ofrece.

Una nueva invocación a Dios abre la segunda parte del salmo, indicando en quién están puestas las expectativas de solución al problema. Enseguida reaparece el corazón que late fuertemente³⁴, lo que puede entenderse en un sentido real o también en sentido metafórico como expresión de la preocupación que lo embarga. ¿En qué consiste tanta preocupación?

Por un lado, sus fuerzas vitales lo abandonan. No puede ver claramente (aquí tampoco se debería excluir un posible doble sentido: sus ojos físicos efectivamente no funcionan bien, pero al mismo tiempo no ve con claridad el sentido de todo lo que pasa). En este momento de experimentar la impotencia, la incapacidad de valerse por sí mismo, se esperaría poder confiar en los demás. Un enfermo espera que los demás lo ayuden en su dolor.

Pues bien, el v. 12 se encarga de informar al lector que justamente los amigos y compañeros se mantienen a distancia de sus llagas, tal vez por temor a contagiarse. La referencia a Job y sus amigos (véase, por ejemplo, Job 2,12, con la misma expresión *mērāḥōq*) es inevitable, y permite hacerse una idea de la escena.

En el siguiente versículo –el más largo del salmo y único con tres hemistiquios–, la tensión crece: ya no solo falta la esperada solidaridad, sino que aparece el entorno en una abierta hostilidad. Estos que tienden lazos y buscan el mal para el enfermo pueden ser los mismos mencionados en el v. 12, que se vuelven –al menos así lo experimenta el orante– sus enemigos, tema frecuente en las lamentaciones (cf. Sal 41,10). Pueden ser entendidos como un grupo diferente, que completa el cuadro de incompreensión del v. 12 con la abierta hostilidad: los amigos se alejan y los enemigos

³⁴ La forma tan insólita *s^eḥarḥar* puede explicarse fácilmente como un recurso onomatopéyico.

merodean³⁵. No es fundamental para la comprensión del salmo identificar a estos enemigos.

Resulta más interesante observar lo que hacen estos enemigos: la expresión *biqqēš nepeš* (lit. «buscar la vida») es muy clara y frecuente en la Biblia³⁶, e indica normalmente intentar quitarle la vida a alguien. Para lograr este objetivo «tinden lazos», le hacen trampas. Hasta aquí no se sabe si la imagen es figurada o no. El resto del versículo lo deja entrever. El segundo hemistiquio, construido quiásticamente con respecto al primero, caracteriza a los enemigos como *dōrēšē rā'ātī* (lit. «los buscadores de mi mal»), una expresión no tan común³⁷, pero igualmente comprensible: son los que buscan hacerle el mal a la persona. Estos malintencionados «hablan de ruina». El término *hawwôt* aparece varias veces en los salmos en relación con la palabra (cf. Sal 5,10; 52,4; 55,12...). El primero de estos textos es muy claro: «Que no hay en su boca lealtad, su interior es tan solo ruina; sepulcro abierto es su garganta, con su lengua halagan». Se trata de una maldad que brota desde el interior y se expresa en las palabras. Lo que dicen no es sincero, y se vuelve peligroso para el afectado. Tal vez preanuncian el desenlace fatal de la enfermedad; o, por el contrario, le dicen al enfermo que todo está bien, pero sabiendo –y dejándole entrever– que no es así. Ambas cosas no hacen sino aumentar su sufrimiento. Completa la tríada la expresión «murmuran fraudes todo el día». Si se une esta idea del fraude y del discurso de ruina con la imagen inicial de tender lazos, resulta evidente que se trata en todo este versículo de gente que usa el poder de su palabra para perjudicar al enfermo, generándole más sufrimiento y acelerando su muerte. Se puede pensar en gente que habla como los de Sal 12,5: «En nuestra lengua está nuestra fuerza [...] ¿quién nos dominará?». Retomando el contexto antes aludido de Job y sus amigos, donde las palabras de ellos se volvían una trampa para el amigo sufriente (cf. Job 13,7, y sobre todo 19,2-5), se puede imaginar otro posible ingrediente de conflicto: este entorno hostil vuelve una y otra vez a la carga con la acusación de pecado que justificaría el sufrimiento. Es cierto que, a diferencia de Job, aquí el tema de discusión no es la inocencia del enfermo, porque él mismo empezó reconociendo su culpa. Pero una cosa es reconocer el propio pecado y otra

³⁵ Así también G. RAVASI, *Salmi I*, p. 701, con múltiples paralelos.

³⁶ Cf., por ejemplo, Ex 4,19; 1 Sam 20,1; 22,23; 23,15; 25,29; 2 Sam 4,8; 16,11; 1 Re 19,10.14; Jr 11,21; 19,7.9; 21,7; 22,25... En el Salterio la encontramos además en Sal 35,4; 40,15; 54,5; 63,10; 70,3; 86,14.

³⁷ Fuera de aquí encontramos *dōrēšē rā'āh* solo en Prov 11,27, referida en general a los que buscan el mal, y en Jr 38,4, donde el profeta es acusado de buscar el mal del pueblo y no su bien.

que los demás se erijan en jueces del enfermo, cerrándole con sus palabras condenatorias toda posibilidad de recuperación y de vida.

A este entorno se enfrenta el orante de Sal 38. Tiene la opción de presentar su defensa, de intentar de algún modo justificarse, como por otra parte hace Job largamente. Cuando el lector llega al v. 14, sin embargo, se entera de cuál es la actitud asumida por este enfermo. Conviene detenerse en estos dos versículos, contruidos como un doble paralelismo³⁸:

- ¹⁴ Pero yo soy como un sordo, **no** oigo;
como un mudo que **no** abre la *boca*;
¹⁵ sí, soy como un hombre que **no** oye,
 en cuya *boca* **no hay réplica** (*tôkâhôt*).

Evidentemente, no se trata de sordera o mudez físicas, como algunos parecen entender³⁹. Tres veces está la partícula comparativa *k^e*, «como», indicando que se trata de una actitud asumida por el enfermo. La actitud es de aparente pasividad, pero en una persona que sigue conservando su libertad. En efecto, se podría traducir en v. 14a «no quiero oír» interpretando por el contexto este matiz volitivo que puede tener el *yiqtol*⁴⁰. En realidad, su actitud es la de una resistencia silenciosa. No deja que las palabras engañosas lo atrapen; o al menos eso es lo que muestra hacia fuera. Su lamento deja ver que, en realidad, sí escucha y le afectan esas palabras. Al mismo tiempo renuncia a su derecho a réplica. Esta palabra trae una vez más a la memoria el relato de Job, donde la encontramos en un contexto de defensa judicial (Job 13,6: «Oíd, entonces, mis descargos [*tôkahtî*]; atended a la defensa de mis labios»; cf. también 23,4). A diferencia de Job, el enfermo de Sal 38 decide libremente no responder, no defenderse⁴¹ y hacer como si

³⁸ No se puede fundamentar aquí *in extenso* la opción textual de aceptar los dos versículos tal como aparecen en TM. En realidad, la propuesta de eliminar alguno de los dos versículos no tiene apoyo textual serio, a pesar de que la edición BHS se pronuncie en contra del v. 15 y otros contra el v. 14, como F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen I*, p. 240. Por otra parte, el mismo salmo tiene varias repeticiones (vv. 4.8: *ên-m^etôm bib^ešârî*; vv. 7-9: *ad-m^eôd*), que, como se sabe, cumplen una función estructural y enfática.

³⁹ Cf. P. BARRADO, «Silencio», pp. 16-17; S. GILLMAYR-BUCHER, «Wenn die Dichter», p. 324.

⁴⁰ De todos modos, dado que también es posible ver aquí un sentido durativo –que por otra parte es el que corresponde claramente al siguiente verbo–, conviene dejar una traducción abierta que permita ambas interpretaciones, aun simultáneamente.

⁴¹ Reconoce aquí también el sentido forense de la raíz K. SEYBOLD, *Gebet*, pp. 99-100, cf. esp. nota 16.

no escuchara. La repetición de la idea en el v. 15 deja ver que este punto es importante para el orante, y el uso de la raíz *ykh* crea un interesante contrapunto con el v. 2: el orante acepta la repreñión de Dios, pero renuncia a usar su derecho a réplica.

Una observación más con respecto al texto de Job puede resultar esclarecedora. El proceso de Job pasa por un momento inicial de silencio (cf. Job 2,13), muy parecido al silencio ritual que describe K. Seybold. Luego rompe su silencio (cf. 3,1) para expresar su dolor y manifestar su defensa frente a sus amigos/adversarios y frente a Dios, provocándolo para que venga a explicarle lo que no se entiende. Finalmente, frente al largo discurso de Dios, y a través de él, Job llega nuevamente al silencio (cf. 40,4), pero esta vez se trata de un silencio marcado por la presencia de Dios (cf. 42,5), el silencio de una comunión que va más allá de los discursos⁴². El orante de Sal 38, en cambio, hace silencio frente a sus enemigos y habla frente a Dios. Pero en ningún momento lo hace para justificarse o defenderse de las acusaciones o «discursos fraudulentos». No se ve tanto un proceso en el salmo⁴³ cuanto una tensión entre una situación de sufrimiento que se vive como justa –aunque injustamente exacerbada por los enemigos– y una fe en Dios como salvador (Sal 38,23).

No podemos dejar de referirnos aquí a dos textos muy cercanos a las expresiones del v. 14: Sal 39,10 e Is 53,7. El primero supone un proceso semejante al visto en la primera parte de Job: el orante calla porque confía en Dios, que es el que actúa⁴⁴. El segundo texto es el de Is 53,7, que forma parte del llamado «cuarto cántico del Siervo» (Is 52,13-53,12). Una rápida lectura al texto del Segundo Isaías muestra que la situación allí es diversa: se trata de un personaje identificado como «mi servidor» (12,13; 13,11) y presentado como un «justo» (v. 11, cf. también v. 9), que carga sobre sí las faltas de otros (vv. 5-6.11). Sin embargo, su actitud es descripta con palabras muy cercanas a las que fueron analizadas arriba: «... no abría su boca [*w^elō' yiptah-pîw*]; como un cordero llevado al matadero; como una oveja delante de los que la esquilan, muda, él no abría su boca [*ne'ēlāmāh w^elō' yiptah-pîw*]» (Is 53,7). Si bien probablemente no se pueda hablar de una dependen-

⁴² Cf. R. P. DUNN, «Speech and Silence in Job», en *Semeia* 19 (1981), pp. 99-103.

⁴³ Sí se lo puede descubrir en una lectura «canónica», teniendo en cuenta el contexto, donde el Sal 38 está incluido. Cf. E. R. RUIZ, «Silencio», esp. pp. 75.80.83.167.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 75-80.

cia literaria directa⁴⁵, esta coincidencia, además de la inmediata de Sal 39, hablan de un modelo literario fuertemente arraigado, una actitud vital frente al sufrimiento que empieza a mostrarse como cargada de sentido⁴⁶.

Volviendo a Sal 38, falta todavía saber en este texto la razón que motiva esta actitud silenciosa. A esto responde el v. 16:

kî-l'kâ yhw hōhālî 'attāh ta'āneh 'ādōnāy 'ēlōhāy
Que en ti, Yhwh, yo espero; tú responderás, Señor, Dios mío.

Esta frase está armada con un paralelismo concéntrico que deja en el centro la respuesta a la pregunta por el motivo de la actitud del orante. Se puede ver claramente distribuyendo el texto de la siguiente manera:

Que en ti,
 Yhwh,
 yo espero;
 tú responderás,
 Señor,
Dios mío.

Por un lado, el inicio y el final del paralelismo están vueltos totalmente a Dios, a quien se le dan tres títulos importantes que enfatizan en quién tiene puesto su apoyo. No confía en los demás, que le son hostiles, ni en su propia capacidad de defenderse, ni en su inocencia, que sabe no tener. En Dios (*l'kâ* en posición inicial enfática) tiene puesta su esperanza (*qatal* con sentido de una acción completa). En realidad, esta idea la había dicho ya en el v. 10, que iniciaba esta segunda parte. Pero aquí, en el centro de la pequeña estructura evidenciada en el v. 16, agrega el contenido de su espera/esperanza: «Tú responderás». Esta es la razón clara del silencio del orante de Sal 38. El orante renuncia a defenderse, porque tiene puesta toda su esperanza en «su» Dios, que sabe que responderá por él. Su actitud es una especie de salto al vacío en la fe, un cheque en blanco firmado a un

⁴⁵ La relación estrecha con el texto de Is 53,7 ha sido constatada en varios lugares, cf. H. GUNKEL, *Psalmen*, p. 162, quien supone una dependencia por parte de Is 53; G. BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*, p. 595; H. J. KRAUS, *Los Salmos. I. Sal 1-59*. Salamanca, 1993, p. 630; C. E. KUNZ, *Schweigen*, pp. 93-94.

⁴⁶ Para el tema del silencio del Siervo en Is 53,7 se puede ver el sugestivo artículo de T. LINAFFELT, «Speech and Silence in the Servant Passages: Towards a Final-Form Reading of the Book of Isaiah», en S. E. FOWL (ed.), *The Theological Interpretation of Scripture. Classic and Contemporary Readings*. Maryland, Blackwell, 1997, pp. 199-209. El silencio del Siervo en el cuarto cántico estaría en función de que la comunidad recupere su capacidad de hablar, como parte fundamental de su recuperación.

Dios que hasta ahora parece solo pensar en él para herirlo con sus flechas. Si la actitud final de Job es un silencio de quien «ve»⁴⁷, la del orante de Sal 38 es un silencio de quien, no viendo, cree y espera.

Queda por ver, al menos brevemente, si el resto del salmo confirma esta interpretación.

3.3. Tercera parte: futuro del enfermo confiado a Dios (vv. 17-23)

Como fue notado anteriormente, el v. 16 está también fuertemente vinculado con el texto que sigue. El v. 17, en efecto, trae a la memoria la oración del enfermo en la que le había pedido a Dios que no se alegraran (los verbos en plural masculino solo pueden referirse a los enemigos aludidos en el v. 13) ni se envalentonaran contra él al ver que su pie tambalea. A esta oración también espera que Dios responda. Y pronto, porque, como informa en el v. 18, ya está listo para caer. El v. 18a pone claramente la mirada en el presente y –sobre todo– en el futuro inmediato del enfermo.

Esta mirada hacia el futuro se encuentra con una constatación dolorosa: él está enfermo, a punto de «caer»⁴⁸, a pesar de que confiesa y se aflige por su pecado (v. 19)⁴⁹, mientras que sus enemigos viven y crecen, a pesar de que lo odian sin motivo (v. 20), le pagan mal por bien y lo acusan (le hacen de «satán»), a cambio de su búsqueda del bien (v. 21). Presentando esta situación paradójica y la perspectiva de que, de seguir así, solo los malvados saldrán sonriendo triunfantes, el orante prepara su última y decisiva apelación a la misericordia del Señor.

Antes de comentar la invocación final del salmo cabe aquí una palabra sobre la supuesta inocencia del orante que algunos ven aducida en los vv. 20-21, y sobre la base de la cual impugnan como expansión secundaria estos versículos⁵⁰. Baste observar que en ningún momento el orante se carac-

⁴⁷ Cf. A. M. OLSON, «The Silence of Job as the Key to the Text», en *Semeia* 19 (1981), pp. 113-119, esp. 116.

⁴⁸ No se trataría tanto de una caída en el pecado, sino más bien de un agravamiento [tal vez fatal] de la enfermedad, como lo muestran los pocos paralelos del término *šela'* en Job 18,12; Sal 35,15; Jr 20,10. Así también F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen* I, p. 245.

⁴⁹ Entendiendo él como durativos ambos imperfectos.

⁵⁰ Cf. F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen* I, p. 240: «Der gesamte Psalm läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß der Beter sich seiner eigenen Sündenschuld bewußt ist. Nun beruft sich der Beter in 20f gegenüber seinen Feinden auf seine Schuldlosigkeit...».

teriza como «justo» o inocente. Él sabe que tiene culpa delante de Dios. Esa culpa no tiene por qué ser a causa de un daño hecho directamente a estos que lo atacan. La argumentación fluye sin contradicciones, en un movimiento de intensificación creciente. Si antes había dicho que buscaban su muerte (v. 13), ahora agrega que lo odian sin motivo (v. 20), e incluso –lo cual, en esta contraposición que se notaba arriba entre la actitud del orante y la de los malos, es fundamental– le pagan mal por bien. Su inocencia no se refiere a Dios, sino a estos enemigos concretos: a ellos el orante los ha tratado bien.

Los vv. 22-23 retoman en una especie de inclusión la invocación inicial con *'al + yiqtol*, y la completan con una petición concreta en forma positiva. Las peticiones negativas del v. 22 son importantes, porque retoman la descripción de la situación del orante en la parte central. Si su propia fuerza lo abandona (v. 11) y los amigos se alejan (v. 12), pide a Yhwh que no lo abandone ni se aleje de él, porque ahora él es su única fuerza y su único anhelo (vv. 10.16). El v. 23 completa la plegaria con el imperativo positivo *hûšāh l'ezrātî*, tan común en las lamentaciones (cf. Sal 22,20; 40,14; 70,2.6): la situación del orante es delicada, Dios no puede demorarse, porque puede ser demasiado tarde. El punto culminante del salmo, que podría resumir la actitud interna que se esconde detrás del silencio del enfermo, es la invocación a Dios como «Señor, mi victoria/salvación [*r'šû'âtî*]».

4. El silencio de Sal 38

La interpretación física del silencio queda doblemente descartada: a nivel sintáctico es claro que se trata de una comparación y no de una sordomudez real⁵¹; y a nivel de contenido resultaría paradójico escuchar a alguien que *dice* que no puede hablar –¡y no con pocas palabras!– o que se lamenta de lo que dicen sus enemigos, a los que no podría escuchar. La variante psicológica, si bien es más plausible (el enfermo puede estar tan agotado que no se siente con capacidad de argumentar en su defensa), no explica tan claramente la insistencia en el tema (repetición de la idea en vv. 14-15), y no deja de crear un contrasentido el que alguien psicológicamente tan impedido formule frases tan elaboradas.

⁵¹ En el caso de la referencia a la vista del v. 11, es menos claro si se trata de una metáfora o de una descripción de un estado físico. El contexto favorece esta segunda explicación.

Si bien la interpretación metafórica aprovecha el elemento de la comparación, le quita al salmo el realismo y disminuye sustancialmente su carga dramática. No queda claro en qué consisten concretamente los sufrimientos del orante ni a qué responde la descripción tan detallada de los dolores⁵² si todo se puede reducir al concepto teológico del «alejamiento de Dios». Podría aceptarse esta interpretación como secundaria, en la medida en que el salmo está a disposición de quien lo reza y puede apropiarse de las expresiones, entendiéndolas como imágenes literarias de cualquier tipo de sufrimiento.

Las interpretaciones que suponen una actitud voluntariamente asumida por el enfermo tienen, entonces, más probabilidades de estar bien examinadas. En cuanto a la interpretación ritual, su problema radica fundamentalmente en su carácter hipotético, que no encuentra en el salmo suficientes elementos de apoyo. El texto no excluye un posible uso ritual posterior, pero sin duda no lo presupone necesariamente⁵³. Sin dicho contexto, el salmo se explica perfectamente.

Se acerca más a la problemática del salmo la interpretación sapiencial, que tiene en cuenta la presencia de los enemigos: el silencio está claramente puesto en contraposición a ellos. Esta explicación, con todo, no incorpora demasiado el rol de Dios en este proceso. La mirada del orante de Sal 38 no está puesta en su propia virtud, sino en la ayuda divina. Además, no queda claro que el silencio sea aquí la única actitud sabia posible: de hecho, Job no se calló, y salió reivindicado por Dios (Job 42,7).

Parece, entonces, hacer justicia al texto la interpretación que recibe arriba el título de «espiritual». La situación del orante comporta sin duda una doble tensión: con respecto a los enemigos (incluyendo aquí funcionalmente a los amigos alejados), que lo juzgan y quieren su muerte, frente a los cuales opone un mutismo total; y con respecto a Dios, cuya reprensión acepta, reconociendo que la merece, frente al cual presenta una oración angustiada, pero llena de confianza. El silencio es, entonces, expresión dramática de que el orante ya no confía en sí mismo ni en sus propias fuerzas; y que, al mismo tiempo, no cree que la última palabra la tendrán sus enemigos, sino que es capaz de saltar a los brazos de un Dios que sabe que será su salvación.

⁵² Esto mismo reconoce K. SEYBOLD, *Gebet*, p. 101: «Ersterem steht im Wege, daß die verschiedenen Symptome und Situationsmerkmale im einzelnen wiederum zu konkret sind [...] und im ganzen eine so besondere Konstellation abgeben, die nicht auf viele Fälle paßt...», lo cual le lleva a asumir un «Substrat an primär individueller Erfahrung».

⁵³ Por otra parte, aun suponiendo que existieran en el salmo alusiones a un ritual penitencial, no queda claro en qué aclara eso el sentido del poema.

Un paralelo hasta aquí no mencionado, pero que sin duda puede iluminar la convicción que subyace al silencio de Sal 38, lo encontramos en Lam 3,21-33⁵⁴. Allí (como en Sal 37,7⁵⁵) se recomienda al que sufre:

Es bueno esperar en silencio la salvación del Señor.
 Es bueno para el hombre cargar con el yugo en su juventud.
 Que permanezca solitario y silencioso, cuando se lo impone.
 Que ponga su boca sobre el polvo; quizá haya esperanza.
 Que ofrezca su mejilla al que lo golpea y se sacie de oprobios.
 Porque el Señor no rechaza para siempre
 Porque, si aflige, se compadece según su gran amor.
 Porque no de corazón humilla o aflige a los seres humanos (Lam 3,26-33).

El Sal 38 significa una puerta de esperanza para muchos que aparentemente no tienen voz ni se les permite defenderse. Quienes sienten que tienen a todos en su contra, y aun a Dios mismo. La fe del orante del salmo es una invitación a asumir ese silencio de una manera distinta: transformándolo en expresión de confianza absoluta en un Dios que no abandona, que sigue siendo, a pesar de todo y más allá de todo, «mi salvación» (Sal 38,23).

ELEUTERIO R. RUIZ
 Pontificia Universidad Católica Argentina
 «Santa María de los Buenos Aires»
 eleuteruiz@gmail.com

⁵⁴ C. E. KUNZ, *Schweigen*, pp. 90-95, menciona este y otros textos en el apartado que acertadamente titula «das harrende Schweigen». Allí, más allá de la ambivalencia que encuentra en Sal 38, reconoce que el poema desemboca en el «esperar en Yhwh». Cf. también, para el tema del silencio en Lam 3, P. BARRADO, «Silencio», p. 19.

⁵⁵ Es interesante notar que tanto Sal 37 como Lam 3 son poemas alfabéticos, aunque contruidos de distinta manera (Sal 37 tiene por cada letra del alfabeto dos versículos, de los cuales solo el primero empieza con la letra correspondiente; Lam 3 tiene para cada letra tres versículos, y todos ellos comienzan con la letra correspondiente). No por casualidad Sal 38, como es sabido, si bien no sigue el artificio acróstico, denota una inspiración alfabética en la cantidad de los versículos (22, excluido el título, según las 22 letras del alfabeto hebreo).