

**¿QUÉ ES EL HOMBRE?
EL SALMO 8, UNA MEDITACIÓN DE GÉNESIS 1-2***

En su brevedad, este salmo no es sencillo. ¿Se trata de un himno de alabanza a la gloria de Dios que exalta al hombre por encima de los otros seres de la creación, o bien de una reflexión sapiencial sobre la posición del hombre frente a Dios o incluso de un texto polémico que quiere poner al ser humano a la altura divina, casi en contraste con él?

El texto se presenta claramente organizado. Después del epígrafe del v. 1, se suceden cuatro pequeñas secciones que se corresponden de modo casi quiástico (A-B-B'-A):

A – vv. 2-4: alabanza del poder de YHWH

B – vv. 5-6a: el poder de YHWH y la situación del hombre

B' – vv. 6b-9: la situación del hombre

A – v. 10: alabanza del poder de YHWH

Los vv. 2.10 tienen en común la expresión de admiración “¡Oh, YHWH, Señor nuestro, qué majestuoso es tu nombre en toda la tierra!”. El v. 2b, sin embargo, añade una precisión: “...que canta¹ tu magnificencia más que los cielos!”. La importancia de la alabanza del poder de YHWH

* Una primera versión de este texto fue publicada en eslovaco en *Studia Biblica Slovaca* 1 (2009) 105-115.

¹ Leyendo la forma *qal* del verbo *tnh* (atestiguado solamente en Jue 5,11; 11,40, con sentidos diversos). En todo caso, el imperativo de *ntn* del TM no tiene sentido.

no puede hacernos olvidar que se trata de un texto pensado, meditado, dicho o escrito por el salmista. El esfuerzo por entrever el pensamiento del salmista detrás de sus palabras es el hilo conductor de nuestra lectura.

En efecto, ya la primera expresión *yhwh 'ādōnēnū* (v. 2a), habitualmente traducida “YHWH Señor nuestro”, contrariamente a lo que se podría imaginar, aparece sólo en este salmo y en Ne 10,30 hablando de los mandamientos de “YHWH nuestro Señor”. En vez de la expresión mucho más común y frecuente “YHWH nuestro Dios”, “nuestro señor” connota la relación de dependencia del siervo frente a su dueño o del súbdito frente a su gobernante, una relación en la cual el inferior no tiene ningún derecho frente al superior.

En el v. 2a, el *nombre* del Señor recibe el título de “majestuoso”. El término *'addîr* (27 veces incluyendo singular y plural) implica el sentido de autoridad, nobleza y responsabilidad, y se aplica a una vasta cantidad de sujetos, desde el pastor de ovejas hasta YHWH, tres veces confrontado con las “montañas eternas” (Sal 76,5), con las aguas (Sal 93,4) y las naves majestuosas (Is 33,21). En Sal 93,4, por ejemplo, *miqqōlôt mayim rabbîm 'addîrîm // 'addîr bammārôm yhwh*: “más que el rumor de aguas caudalosas, más que las majestuosas rompientes del mar, es majestuoso el SEÑOR en las alturas”. En cambio, en Ez 17,23 *'addîr* se aplica al cedro (*'erez 'addîr*) sin comparación con YHWH.

Además, el empleo de “majestuoso” en el v. 2a en una exclamación (“¡cuán majestuoso...!”) también prepara el sentido de la proposición de relativo del v. 2b, que interpretamos en modo comparativo. El antecedente del relativo es “la tierra”, la cual “canta tu magnificencia más que los cielos”. La *Traduction Œcuménique de la Bible* es una de las pocas traducciones que ofrecen este sentido, optando también por el verbo *tnh*: “Mieux que les cieux, elle chante ta splendeur!”.

Esta interpretación del v. 2b da una cierta luz para entender el v. 3: no sólo la tierra supera al cielo en dar gloria a Dios, sino que, sobre la tierra, son los niños pequeños y los lactantes, entre los seres humanos, los que destruyen al enemigo. Si se supone que la contraposición entre cielos y tierra continúa aquí, y puesto que niños pequeños y lactantes pertenecen a la tierra, no tendría sentido referir estos términos a los astros y las estrellas (una identificación de la mitología, que quizá se refleja en el nombre de la “vía láctea”).

En una primera lectura, el Salmo 8 parece concentrarse en la contemplación del universo, como sugieren la presencia del cielo (3x), de

la luna y de las estrellas, de los pájaros y peces, del mar (2x), de la tierra, de los rebaños, ganados y bestias. Este solemne encuadre se vuelve escenario con la presencia de los seres humanos, niños pequeños y lactantes.

De niños y lactantes juntos se habla en varios lugares. En Joel 2,16 se indica así la universalidad de la convocatoria del pueblo para una liturgia penitencial (ancianos y jóvenes, niños pequeños y lactantes). En 1 Sam 15,3; 22,19; Jr 44,7; Lm 2,11, niños pequeños y lactantes están incluidos en la descripción de la totalidad de la masacre de los habitantes, anunciada o realizada, junto a otras categorías: hombres y mujeres, ancianos y jóvenes o bien diversos animales.

Con este trasfondo, la presencia de los niños pequeños y lactantes del Salmo 8 suena como un dar un vuelco total a todos los sufrimientos ligados a guerras, invasiones, muerte violenta de seres humanos. El poder que el Señor establece por medio de ellos debería ser la fortaleza de los débiles. El término no significa fortaleza en el sentido de torreón o construcción para la defensa. Tal sentido lo tiene, en cambio, *mā'ōz*, que se refiere habitualmente a la fortaleza de defensa. El sustantivo *'ōz* se aplica solamente dos veces, casi como un adjetivo, a una torre (*migdāl*) explícitamente nombrada. Su carácter habitual es, sin embargo, fuerza, energía, poder, algunas veces como cualidad humana (el rey David baila con *'ōz* delante del arca), pero más frecuentemente como cualidad definitiva de Dios que él puede comunicar al rey, a su mesías o al templo.

Fundar su poder a partir de la “boca de los niños pequeños” tiene sentido si se interpreta como un ejemplo comparativo: hasta ellos podrían oponerse y reducir a silencio las bravatas del enemigo que clama venganza.

El “enemigo” (*'ōyēb*, en singular y sin artículo) tiene una connotación particular, como si se refiriera a un enemigo poderoso de Dios mismo, en una concepción casi dualista. Si se piensa que el Salmo 8, con su cercanía de vocabulario a Gn 1–2, es una cuasi meditación sobre el relato de la creación del hombre, no sería imposible ver en este “enemigo” la serpiente antigua (cf. Gn 3).

La expresión *'ōyēb ūmitnaqqēm* vuelve a aparecer literalmente sólo en Sal 44,17: “por la voz de quien insulta y blasfema, ante el enemigo que clama venganza”. El desarrollo de este texto, a diferencia del Salmo 8, es bastante claro. En los vv. 1-9 el orante recuerda con agradecimiento los actos de salvación realizados por Dios para su pueblo.

A una situación tal se opone ahora la visión de un Dios que ha abandonado a su pueblo frente a sus enemigos (vv. 10-17). El pueblo no llega a comprender ni reconocer cuál puede ser la culpa que ha conducido a Dios a esta actitud (vv. 18-27). Todo esto lleva al salmista a una reacción casi de acusación para con un Dios que “duerme” y ha olvidado a su pueblo.

Es curioso que en los dos salmos se utilice el verbo *nqm* (vengarse) que, en la mayor parte de los pasajes donde aparece y en diversas formas, es el castigo actuado por la justicia divina o por la justicia humana en la legislación sobre crímenes precisamente establecidos (excepciones son Ez 25,12.15, la venganza de Edom y de los filisteos).

El *hitpael* de este verbo aparece en los Salmos 8 y 44 (participio, forma masculina) y en Jer 5,9.29; 9,8 (imperfecto, femenino, predicado del sujeto *napšî*, “mi alma”, referencia de YHWH a sí mismo): “¿no me vengaré yo de una nación como ésta?”, después de una enumeración de pecados del pueblo.

En Sal 44,17 la construcción es clara: la voz de quien insulta y blasfema es la de los enemigos políticos y militares concretos que amenazan la ciudad y el pueblo del Señor. Así como la imagen de los niños pequeños y lactantes que cantan la alabanza de Dios daba un vuelco total a aquella otra de los niños asesinados, así ahora aquel enemigo triunfante de Sal 44,17, que clamaba venganza, es reducido al silencio en el Salmo 8.

El carácter de transición del v. 4 hacia el v. 5 se refleja en la sintaxis. En efecto, el v. 4 parece incompleto. *Kî* al inicio, como temporal (cuando) o condicional (si), requeriría una apódosis que no está presente. Como causal (porque) no tendría sentido en relación al v. 3. Se podría suponer un vago sentido causal –que queda implícito y debería ser explicitado– que introdujese el v. 5: “Cuando / si / porque si miro el cielo... [se me da por pensar]”.

Los vv. 5-6 comienzan una nueva unidad sintáctica y son una expresión de admiración, como indica el *māh* inicial, que sin embargo puede tener sentidos diversos. El problema aquí es determinar qué tipo de admiración es esta.

Māh (150x), además de sentidos particulares que aquí no nos interesan, puede significar en sentido neutro una interrogación objetiva: “*qué* ha sucedido, *qué* ha sido dicho”. Esta interrogación simplemente espera una respuesta objetiva.

Māh puede expresar, sin embargo, también el estupor negativo de alguien involucrado en una situación. En Ex 16,7.8 Moisés y Aarón consideran que no tienen responsabilidad alguna en la situación del pueblo ya que solamente obedecen órdenes del Señor: “y nosotros *qué somos* para que ustedes murmuren contra nosotros”. No es una pregunta, es más bien la respuesta al comportamiento del pueblo.

Māh, finalmente, puede expresar admiración ante un hecho o persona: Sal 31,20 (“*qué / cuán* grande es tu bondad”); Sal 104,24 (“*qué / cuán* numerosas son tus obras”); Sal 119,97 (“*cuánto* amo tu ley, Señor”).

No es evidente si la admiración expresada en Sal 8,5 es positiva o negativa. En efecto, con una formulación semejante, Sal 144,3 expresa un sentido “negativo”. En una oración que pide la ayuda divina para vencer al enemigo y obtener la abundancia de la tierra, David, el orante, para convencer al Señor recurre al argumento de que aquellos enemigos que deben ser castigados son solamente meros hombres; nadie, pues, que pueda oponerse a la voluntad de Dios. Sería una pérdida de tiempo de parte del Señor preocuparse de ellos:

¿Señor, qué es un *hombre* (*māh-’ādām*) para que [tú] lo reconozcas,
un *hijo de hombre* (*ben-’ēnōš*) para que lo tengas en cuenta?

La actitud de desprecio del orante para con sus enemigos queda confirmada por el siguiente v. 4: “El hombre es como un soplo; sus días, como sombra que pasa”.

Sal 8,5 tiene semejanzas con el Salmo 144 en cuanto que están presentes los mismos sustantivos, con una inversión en el uso de *ben*, “hijo de”: en vez de *’ādām* y *ben-’ēnōš*, el Salmo 8 emplea *’ēnōš* y *ben-’ādām*. Pero la mayor diversidad se encuentra en el uso de los verbos.

¡Qué es el *hombre* (*māh-’ēnōš*) que te acuerdas de él
y el *hijo del hombre* (*ben-’ādām*), que de él así te ocupas!

Sal 144,3 recurre a *yd’* (aquí, “reconocer”) y *ḥšb* (“pensar, tomar en consideración, tener en cuenta”) mientras Sal 8,5 utiliza en cambio *zkr* (“recordar, acordarse de”) y *pqd*, para el cual muchas traducciones, pensando quizás en el Salmo 144, traducen *ad sensum* “te ocupas de él”, “te preocupas por él”.

Mientras la traducción propuesta para Sal 144,3 está justificada y es casi obvia, como ya hemos notado, no ocurre así con el Salmo 8. El verbo *pqd* (presente 304 veces en el AT) tiene un sentido preciso en la

forma causativa (*hifil*): ordenar, confiar, poner en manos de, asignar. Las formas pasivas o reflexivas reflejan la forma activa correspondiente. La dificultad se presenta, por el contrario, en la forma simple (*qal*) que aparece en el salmo y que incluye sentidos diversos tales como: “faltar” (i. e., no estar presente) y, quizá por asociación semántica, “buscar”, “dar una mirada”, “convocar a rendir cuentas” y hasta “vengarse” (1 Sam 15,2).

Un claro matiz positivo y coherente con el Salmo 8 no se encuentra ni siquiera en 2 Re 9,34: Jehú ordena controlar la muerte de Jezabel, que él ha hecho asesinar, para hacerla sepultar. El sentido de “ocuparse de, preocuparse por” no parece bastante justificado. La traducción frecuente de *pqd* como “visitar” ofrece sí un sentido más positivo, pero ambiguo, porque esta “visita” puede ser para escuchar el clamor del pueblo y liberarlo pero también para castigarlo.

Este sentido explícitamente negativo aparece en el Salmo 17, una afligida oración del orante –David– que declara su inocencia (v. 3) antes de pedir la ayuda del Señor ante sus enemigos. El verbo *pqd* se halla aquí junto con los verbos *bhn* (examinar) y *šrp* (purificar). Su sentido más obvio en consonancia con los otros dos verbos sería “escrutar”:

Has examinado mi corazón, me has escrutado durante la noche,
me has sometido a purificación: no has encontrado nada.

En el Salmo 17 *pqd* implica así una difidencia de parte de Dios que quiere estar seguro del comportamiento de David antes de ayudarlo. La comparación de este salmo con Sal 8,5 nos deja, pues, en la duda.

Se podría pensar que la semejanza de las expresiones *māh-’addîr* (“cuán majestuoso”, v. 2) y *māh-’ěnôš* (“qué es el hombre”, v. 5) quiere sugerir una admiración positiva. La presencia del hombre haría que la gloria dada al Señor por los seres humanos fuese más importante que la dada por los cielos, como si dijese:

¡Qué [maravilla] es el hombre que tú te acuerdas de él
y el hijo del hombre, que de él te ocupas!

Pero el uso habitual de *pqd* desafortunadamente no parece apoyar esta interpretación, como veremos de inmediato.

En efecto, que el v. 5 no es completamente positivo parece quedar confirmado por el v. 6, que pone el acento sobre una restricción. El ser

humano puede ser tentado de querer asumir el puesto de Dios y por eso el salmista reflexiona:

Y no obstante eso, le has hecho faltar algo, comparado con los dioses.

La proposición adversativa encabezada por la locución “y no obstante” quiere poner de relieve que Dios se ha reservado en todo caso el derecho de precedencia. Una traducción de la *waw* como conjunción copulativa –y no adversativa– no tendría sentido ni en una interpretación positiva ni en una negativa, porque la proposición que sigue sería restrictiva del sentido positivo y contraria al sentido negativo.

El verbo *ḥsr* (“faltar”) en la forma intensiva (*piel*, presente dos veces sobre un total de veintidós) tiene sentido causativo y significa “hacer faltar” (no simplemente faltar o disminuir, que es el uso más frecuente de este verbo). Además del Samo 8 la forma *piel* aparece en Qo 4,8.

Qohelet reflexiona aquí acerca de la suerte de un ser humano que no tiene herederos, ni hijos ni hermanos, y sin embargo no cesa nunca de fatigarse, hasta que un día se pregunta:

ûl^omî ’ānî ’āmēl ûm^oḥassēr ’et-napšî miṭṭôbāh

¿Para quién me canso tanto y me privo [me hago faltar] de los bienes?

Y aquí retornamos al pensamiento del salmo 17 y al sentido del verbo *pqd* como “escrutar”. En efecto, el sentimiento de agradecimiento maravillado ante Dios en su relación con el hombre no es un pensamiento constante de la Biblia. Quizás el ejemplo más fuerte y claro de esta diversa actitud se encuentre en el texto de Job.

Job, en su decepción frente a su esfuerzo por hacerse escuchar y recibir una respuesta divina, expresa la duda más radical sobre la posición del hombre ante Dios y así sobre la dignidad del hombre frente al poder divino.

Las preguntas de Job 7,17-18 se contraponen a la interpretación frecuente del Salmo 8 y se acercan, más bien, al Salmo 17. En una traducción un tanto libre suena así:²

² De este texto me he ocupado en detalle en mi estudio “Giobbe 13, ovvero il diritto alla difesa”, entregado a la imprenta para su publicación en otra revista hace ya algún tiempo.

¿Qué es el hombre (*māh-ʿenōš*),
que tanto lo tienes en cuenta
y a él diriges tu atención
y lo escrutas [verbo *pqd*] cada mañana
y en todo instante lo pones a prueba [verbo *bhn*]?

Después de la pregunta “¿qué es el hombre?” (cf. Sal 8,5) se nota aquí, como en el Salmo 17, la presencia de los dos verbos “escrutar” y “poner a prueba” juntos. Job se pregunta por qué Dios controla cada movimiento del ser humano.

La preocupación por el “escrutar” / “indagar, investigar” como actividad humana y como característica divina (expresada con otro verbo, *hqr*) es propia de la sabiduría³ y en modo particular del libro de Job.⁴ La resistencia sentida por Job ante el hecho de ser escrutado por Dios se manifiesta ya en la cortante réplica a sus amigos: “¿Les gustaría si él [Dios] los escrutase a ustedes?” (Job 13,9) y se sobrentiende: “así como ustedes hacen conmigo”.

Los amigos de Job están orgullosos de su capacidad de búsqueda indagatoria y de las conclusiones a las cuales llegan, y sobre esta base exhortan a Job a hacer este mismo camino (5,27; 8,8). En su larga apología final aun Job está orgulloso de haber puesto –en los viejos tiempos– su capacidad indagatoria al servicio de la justicia en favor de un desconocido (Job 29,16).

También Elihú menciona el verbo *hqr* en 32,11 hablando en tono despectivo de los amigos de Job que “van buscando las palabras” necesarias para responder. Más importante todavía es afirmar, como un reflejo de su mentalidad conformista, que Dios castiga a los poderosos y los destruye “sin indagación” (34,24). Sin pretenderlo sale así al encuentro de la protesta de Job, que se lamenta, precisamente, de ser condenado sin indagación previa.

La importancia del concepto “indagar, investigar” (*hqr*) en el libro de Job queda plenamente de relieve en el discurso sobre la sabiduría del

³ Sobre un total de 39 apariciones en la *Biblia Hebraica*, 13 pertenecen a Job, 6 a Proverbios, 4 a Salmos. Las otras 16 se distribuyen entre 12 libros bíblicos. Ver, p. ej., L. MAZZINGHI, “*Ho cercato e ho esplorato*”. *Studi sul Qohelet*, Bologna – 2001.

⁴ Job 5,9,27; 8,8; 9,10; 11,7; 13,9; 28,3,27; 29,16; 32,11; 34,24; 36,26; 38,16 (citas donde aparece el verbo *hqr* o el sustantivo de la misma raíz *hēqer*).

capítulo 28:⁵ el texto pone de relieve la dificultad para acercarse a la sabiduría. El hombre es capaz de explorar los sitios más recónditos de las profundidades de la tierra para hallar los metales preciosos (vv. 1-4), pero la sabiduría y la inteligencia ¿de dónde vienen? (vv. 12.20). Fuera del piadoso comentario del v. 28, la pregunta queda sin respuesta.

Con el trasfondo de esta concepción, se afirma la inescrutabilidad de los designios divinos profesada por Elifaz en Job 5,9, aceptada por Job mismo en 9,10, repetida por Sofar en 11,7 y retomada por Elihú en 36,26: “Dios es grande y nosotros no podemos conocerlo; incalculable [usando el sustantivo *hēqer*] es el número de sus años”. El mismo Dios hace referencia a este pensamiento cuando en su respuesta a Job (38,16) le pregunta: “¿Has sido capaz de pasearte por la profundidad del abismo (*b^ehēqer t^ehôm*)?”. También allí se emplea el sustantivo *hēqer*, de la misma raíz *hqr*, con alusión a la profundidad que pertenece a Dios y a la cual el hombre no tiene acceso.

Ni siquiera Elohim ha tenido un camino fácil para llegar a la sabiduría, y hasta en el momento de alcanzarla parece que todavía no la haya comprendido, ya que debe investigarla. Elohim “entonces la vio [a la sabiduría, cf. v. 20] y la valoró, la estableció y también la investigó” (Job 28,27).⁶

La falta de respuesta acerca del origen y del carácter de la sabiduría y acerca del camino hacia ella es precisamente un argumento en favor de la posición de Job. El hombre no dispone de la sabiduría, el instrumento necesario para poder discernir entre el bien y el mal, ella está “escondida a los ojos de todo viviente” (Job 28,21), encerrada en el jardín del Génesis y el hombre no puede acercársele. El hombre nunca ha tenido la llave del jardín de la sabiduría.

Este largo recorrido nos sugiere así que el Salmo 8 no es una alabanza de Dios basada en la grandeza del hombre al cual ha sido concedido un poder real (como rey) sobre la creación. Más bien, el salmista medita sobre esta compleja relación entre Dios, el hombre y la creación, y esta meditación se basa sobre el texto de Génesis 1–2. Dios

⁵ Considerado con frecuencia como no perteneciente al nivel del texto de base. Incluso por sus contactos con Pr 8,22-31.

⁶ La traducción del verbo *spr* (aquí, “evaluar, valorar”) como “revelar” o “contar, relatar” no es compartida por todos y ni siquiera parece tener sentido. De compartirla con el hombre no se dice nada.

quería conceder al hombre el poder sobre todos sus bienes (como dirán los vv. 7-9) pero ha habido un cambio de parecer y entonces él ha querido asegurarse que el hombre no quisiese tomar su puesto. A Adán le había sido prohibido en Génesis 1-2 comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. La serpiente imaginaba, en cambio, que comiendo de este fruto el hombre llegaría a ser como un dios, y así ha tentado al hombre (Gn 3,5).

El salmista reconoce que Dios ha puesto un límite al hombre. El v. 6 es una respuesta al v. 5 así como lo hemos entendido. Dios ha hecho una “búsqueda indagatoria” sobre el corazón del hombre para saber cuáles podían ser las consecuencias de una generosidad ilimitada, y se ha decidido por poner límites. En el Génesis el hombre podía imaginar que todos los caminos estaban abiertos ante él, y Dios queda sorprendido del resultado de su creación. El salmista sabe ahora que Dios ha previsto las consecuencias y ha limitado el poder del hombre: le ha hecho faltar algo en comparación con los dioses (v. 6). Todo lo demás es admisible mientras no se olvide que solamente el nombre del Señor es majestuoso (vv. 2-10). Por eso el v. 10 ha dejado de lado la mención del canto de alabanza que proviene “de la tierra”, de los seres humanos, que aparecía en el v. 2.

La modificación de la línea de pensamiento en relación a Génesis 1-2 sugiere que el salmista es casi un “teólogo de profesión” que vuelve a proponer –y en cierto modo corrige– la teología de Génesis 1-2.

Heb 2,6-9 ha retomado también Sal 8,5-6.7:

Más aún, alguien en un pasaje ha testimoniado:

*¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él
o el hijo del hombre para que de él te ocupes?
Por poco lo has hecho inferior a los ángeles,
de gloria y de honor lo has coronado
y has puesto todo bajo sus pies...*

Pero aquel Jesús, que fue hecho por poco inferior a los ángeles, lo vemos ahora coronado de gloria y de honor...

Hebreos 2,7 ha sustituido “dioses” con “ángeles”, que sigue la versión griega del texto hebreo. En el salmo la contraposición es más fuerte porque opone *’ênôš* a *’êlôhîm*, siendo *’ênôš* el hombre en su aspecto de debilidad y hasta de culpabilidad.

Hebreos 2 reconoce en Jesús a aquel “hombre” del Salmo 8. Es quizás instructivo pensar que, antes de hablar de Jesús comparado con Moisés, y antes de introducir el tema del sumo sacerdote, Jesús es presentado como modelo o realización perfecta de este hombre débil, al cual, sin embargo, casi todo le ha sido concedido.

HORACIO SIMIÁN-YOFRE

ROMA

h-simian-yofre@biblico.it