

PEDRO ASTORGA GUERRA *

MEDITAR LA TORAH EN LA HISTORIA Y LA HISTORIA DESDE LA TORAH

Sal 1 y 2 desde una lectura intertextual-canónica (I)

Fecha de recepción: octubre 2008.

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2008.

RESUMEN: El presente artículo es un estudio de Sal 1 y 2 desde una lectura intertextual-canónica. Una lectura de este tipo exige principalmente un estudio literario de ambos Salmos para ver si contienen algunos vínculos intertextuales que los pongan en mutua relación. En segundo lugar, combinando la lectura intertextual con la canónica, surge la pregunta por la función de estos Salmos colocados al inicio del Salterio para la interpretación del mismo. Finalmente, Sal 1 y 2 también tienen relación con otros textos relevantes del canon veterotestamentario, posibilitando un más amplio entendimiento de aquéllos. En la segunda parte de este artículo se estudiará la recepción e interpretación que han tenido estos dos Salmos en el Nuevo Testamento.

PALABRAS CLAVE: vinculaciones textuales, motivos, Torah, justo, rey.

To meditate the Torah in the history and the history from the Torah: Intertextual-canonical reading of Ps 1 and 2 (I)

ABSTRACT: The present article is a study of Ps 1 and 2 from an intertextual-canonical reading. A reading of this kind demands principally a literary study of both Psalms

* Profesor de teología bíblica en el Seminario Conciliar Mayor de Durango, México; pag_semi@yahoo.com

to see if they contain some intertextual links that put them in mutual relation. Secondly, combining the intertextual reading with the canonical reading, the question arises for the function of these Psalms placed to the beginning of the Psalter for the interpretation of the same one. Finally, Ps 1 and 2 also have relation with other relevant texts of the Old Testament canon, making possible a more wide understanding of those. In the second report of this article we will study the reception and interpretation that these two Psalms have had in the New Testament.

KEY WORDS: intertextual links, meditation, Torah, just, king.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se estudian Sal 1 y 2 desde una lectura intertextual-canónica. Esta lectura tiene las siguientes características. En primer lugar, entendemos por «lectura» algo distinto a aproximación y a interpretación. Es verdad que en toda lectura ya hay cierta aproximación e interpretación, pero cuando hablamos de «lectura» lo que queremos poner de relieve es el acto de leer. La lectura cualificada de Sal 1 y 2 genera resonancias de otros textos en quien lee. La pregunta que surge a continuación es si las resonancias que aparecen pueden aportar algunas claves de interpretación del texto que se lee¹. A nuestro modo de ver, la lectura de Sal 1 y 2 produce ecos que están en relación con algunos textos del canon de la Biblia y que pueden ofrecer algunas claves para su interpretación.

En segundo lugar, la intertextualidad que consideramos no es la que ve los textos tan profundamente interrelacionados que desaparecen los límites entre ellos, pierden su significado y reconocen al lector como al único capaz de crearlo. Tampoco creemos que los textos sean bloques cerrados sin ninguna relación con otros textos, aunque reconocemos la importancia del sentido de un texto tal cual está y sin relación con otros². De hecho, en el presente artículo se realiza el análisis literario de Sal 1 y 2 tal cual están. Se verá, sin embargo, que el análisis literario es precisamente el que

¹ Sobre autores, autoras y sus posturas, cf. R. WARNING (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid 1989.

² Sobre las diferentes perspectivas puede verse en P. TULL, *Intertextuality and the Hebrew Scriptures*: CR 8 (2000) 59-90. Un estudio interesante sobre la intertextualidad en la poesía es J. E. MARTÍNEZ, *La intertextualidad literaria (Base teórica y práctica textual)*, Madrid 2001.

pone en relación ambos Salmos. Más aún, no sólo entre ellos, sino también con otros textos del canon. De ahí que se pueda hablar del canon bíblico como intertextualidad objetiva³.

La lectura intertextual de Sal 1 y 2 se hace, por tanto, con un amplio rango de posibilidades. Por ejemplo, se tienen en cuenta desde las alusiones deliberadas o más o menos señaladas (Sal 1 en relación con Jos 1,8 y Mal 3,22), incluso citas explícitas (Sal 2 en el NT), hasta los ecos más sutiles entre textos (Sal 1 en relación con Sal 42-43; 73; 90; o Sal 2 en relación con Sal 41, 72, 89 y 132). Respecto a la intencionalidad que pueda estar detrás de esta intertextualidad, creemos que hay que atribuirla tanto al texto como a la recepción o lectura del mismo⁴. Por ello es necesario descubrir las repeticiones, no sólo de sonidos y palabras, sino también de frases y motivos que producen vinculaciones entre los textos, así como la transformación que se verifica cuando esas repeticiones son asimiladas en nuevas estructuras, situación que se da claramente cuando Sal 2 es releído en el Nuevo Testamento.

En tercer lugar, la lectura intertextual-canónica que proponemos es la que reconoce en la intertextualidad un medio por el cual se ha sostenido la coherencia del corpus canónico en su desarrollo⁵. Es decir, si Sal 1 y 2 están al comienzo de la tercera parte de la Biblia Hebrea, entonces hay que ver sus posibles vinculaciones con algunos textos que ocupen un lugar destacado en el canon y de qué manera puede enriquecerse la comprensión de estos dos Salmos. Por canon se entiende el proceso de formación⁶ y la forma final⁷ de un conjunto de libros que la comunidad cris-

³ Cf. G. STEINS, *Die Bindung Isaaks im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (HBS 20), Freiburg im Breisgau 1999, 45-83, esp. 54.

⁴ Cf. J. M. CLAASSENS, *Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology*: JBL 122 (2003) 127-144, esp. 129-133 y 142.

⁵ Cf. B. S. CHILDS, *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*: ZAW 115 (2003) 177.

⁶ Cf. J. A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; *Canon and Community. A guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984. J. A. Sanders ha denominado su método como *Canonical Criticism*. El autor lo entiende como el estadio final después de haber utilizado los métodos histórico-críticos y se pregunta sobre todo por la función canónica del desarrollo de las tradiciones bíblicas.

⁷ B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, a lo largo de toda su obra presenta las consecuencias hermenéuticas de la forma final del texto como *Canonical Shape* a la hora de estudiar los libros del canon hebreo. Otro

tiana aceptó como revelación de Dios. No obstante, ponemos la atención sobre todo en la forma final del «canon cristiano» para percibir un posible significado teológico⁸.

El Texto Masorético (TM) presenta cierto número de libros y en un orden determinado. La Septuaginta (LXX) tiene otros libros y otro orden, y los testimonios externos (tanto judíos como cristianos) varían también sobre el número y colocación de los libros. Si tal es la situación, es preciso tomar una decisión. Nosotros tenemos en cuenta TM porque es el que la comunidad judía mantiene como normativo. Ciertamente que también son normativos la Misná y el Talmud, pero el simple hecho de que no los hayan unido con la Biblia Hebrea indica que tienen un estatus distinto⁹. Además, seguimos el «canon cristiano» aceptado por la Iglesia católica que incluye 46 libros del Antiguo Testamento (TM más algunos de LXX) y 27 del Nuevo Testamento.

Ya que Sal 1 y 2 encabezan el Salterio, conviene entonces ver su relación con otros Salmos que ocupen un lugar estratégico en el Salterio. Sal 1 está al principio del Salterio y su propuesta fundamental es proclamar dichoso al hombre que medita la Torah. Sal 42-43, 73 y 90 comienzan el segundo, el tercero y el cuarto libro del Salterio respectivamente (antes hay una doxología que señala una separación). Si se entiende la recitación del Salterio como una meditación de la Torah, se puede ver que Sal 42-43, 73 y 90 reflejan las dificultades que encuentra el hombre del Sal 1 en esta meditación. Asimismo, ya que Sal 1 señala a la Torah como aquello que debe meditar el hombre dichoso, eso quiere decir que recuerda y actualiza la propuesta de Yahveh que aparecía en el libro de Josué (1,1-9), primero de los *Nebiim*; y la que finalizaba el de Malaquías (3,22-24), escrito final de los *Nebiim*. Con esto se está señalando la importancia de la meditación de la Torah en la Biblia. Ya sea que se hable de la Torah de Moisés o de la Torah de Yahveh, el hecho es que se invita a

autor, G. Steins, valora también esta forma final, y considera el canon como la instancia de sentido y el contexto privilegiado de interpretación, de la intertextualidad y de la recepción. Cf. G. STEINS, *Die Bindung Isaaks im Kanon (Gen 22)*..., 4.

⁸ B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, aplica este principio a todos los libros de la Biblia hebrea y los resultados son muy diversos en cada uno de ellos. De todos modos, no creemos que sea necesario dejar a un lado *ipso facto* el estudio histórico-crítico de los textos, pues también aquí hay significado teológico.

⁹ De todas formas esto se puede matizar. Cf. J. NEUSNER - S. GREEN, *Writing with Scripture. The Authority and Uses of Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*, Minneapolis 1989.

meditar la Torah. Más difícil es saber a qué contenidos de la Torah se está haciendo referencia, pero si aquí la ambigüedad es pretendida, entonces quizás se refiera a meditar los primeros cinco libros de la Biblia como parte primordial de la Biblia¹⁰, a los *Nebiim* como palabra profética y Palabra de Yahveh que recuerda y actualiza la Torah, y a los *Ketubim* como sabiduría cuya fuente es la Torah de Yahveh.

Respecto al Sal 2, que también encabeza el Salterio y cuya propuesta está más en relación con la historia de Israel, se han elegido textos que igualmente son importantes en la estructura del Salterio (y que tienen relación con los *Nebiim*). Sal 41, 72, 89 y 132, quizá con un contexto histórico muy concreto en su origen, presentan en su forma final algunos elementos que permiten hablar de la importancia de David como rey por excelencia de Israel y de la esperanza mesiánica que engendró la promesa que Yahveh le hizo (2Sam 7). Sal 2 también manifiesta la importancia de Sión para el establecimiento del rey y de la revelación de Yahveh, motivo también importante en los libros proféticos. Además, como aspecto a destacar es que así como en Sal 1 y 2 están presentes tanto la Torah como la historia en su vertiente profética y escatológica, lo mismo se puede decir del final de Malaquías. Se puede pensar que quizás los textos quieren mantener en tensión dos líneas teológicas muy importantes de la Biblia: la Torah y la profecía.

En una segunda parte de este artículo se estudiará la recepción e interpretación de Sal 1 y 2 en NT. Aceptamos que NT no es un mero comentario a AT. Más bien, teniendo en cuenta NT y la tradición de la Iglesia¹¹ consideramos a AT como un testigo de Cristo y a Cristo como Palabra viva que se interpreta desde la escrita (Lc 24,25-27) e interpreta la escrita (Lc 24,30-34). Precisamente por esto estamos obligados, por una parte, a ver en qué forma estos dos Salmos pueden rememorar y actualizar a Cristo. Y, por otra, de qué manera la manifestación de Dios en Cristo

¹⁰ El autor que ha acentuado la importancia de la Torah y cómo los demás libros de la Biblia son como un multicomentario a ésta, es N. LOHFINK, «La muerte en la frontera. La misión de inacabada de Moisés y los contornos de la Biblia», en *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos*, Bilbao 2002, 15-33, esp. 23-24; Íb., *Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung*: ThPh 71 (1996) 481-494.

¹¹ Quizás la lectura canónica sea una oportunidad para ver qué tradición y qué tipo de exégesis aparece en ella para escuchar, estudiar, dialogar y confrontar los textos bíblicos. Al fin y al cabo, «canon» no es sino un concepto ligado a la Tradición.

Jesús durante su vida, y sobre todo en su muerte y resurrección, ha significado un nuevo comienzo en la continuidad con AT¹².

Somos conscientes de las dificultades que entraña una lectura de tipo canónico. Hay críticas a G. Steins, N. Lohfink, y B. S. Childs que es preciso tener en cuenta. Fue precisamente B. S. Childs quien consideró el método de G. Steins de «Lectura canónica-intertextual» como una teoría muy creativa pero cuyos resultados eran problemáticos. Por ejemplo, hasta qué punto la afirmación de que el significado de un texto no es intrínseco sino relacional, dinámico y cambiante contradice la comprensión del canon. Además, si bien es cierto que las relaciones entre Gn 22 con Gn 12,1-9 y 21,1-21 son más claras, G. Steins parece forzar las que se dan entre Gn 22 y Ex 19,24¹³.

W. Groß critica sobre todo a N. Lohfink por limitarse a reconocer únicamente el significado teológico de un texto cuando se considera canónicamente, mientras que todo lo demás sería pura descripción bíblica¹⁴.

No obstante, creemos que las mayores críticas y los puntos que hay que seguir reflexionando proceden de J. Barr y fueron dirigidos sobre todo contra B. S. Childs. J. Barr ha explicado su postura primero en un artículo¹⁵ y luego en un libro¹⁶. En primer lugar, ha criticado a B. S. Childs porque utiliza la palabra «canon» vagamente, es decir, a veces en el sentido de los límites de la Escritura, y otras como la forma final de un libro¹⁷. En nuestro estudio quizás la palabra «canon» siga estando sin definición precisa. Lo que hemos dicho es que con ella nos referimos tanto a la lista de libros, como a su proceso de formación, aunque poniendo el énfasis en su forma y estructura final.

Otra crítica que ha hecho J. Barr es que el canon no fue un concepto importante para el hombre bíblico, sino que pertenece a una situación bíblica posterior. De hecho, fue la autoridad de los sucesos, de las tradi-

¹² Un ejemplo claro de esta concepción es B. JANOWSKI, «“Verstehst du auch, was du liest”? Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel», en F.-L. HOSSFELD (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Freiburg im Breisgau 2001, 150-191, esp. 182-183.

¹³ Cf. B. S. CHILDS, *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*, 173-184.

¹⁴ Cf. W. GROß, «Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?», en F.-L. HOSSFELD (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?...*, 110-149.

¹⁵ Cf. Childs' *Introduction to the Old Testament as Scripture*: JSOT 16 (1980) 12-23.

¹⁶ *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983.

¹⁷ Cf. Childs' *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 13.

ciones y de las personas la que posibilitó la Escritura. Este autor afirma también que la Torah nunca fue «canonizada», sino que más bien llegó a ser autoritativa en la esfera religiosa y legal. Respecto a los Profetas, fue literatura nacional con autoridad religiosa que se unió a la Torah en una posición menos dominante. En la liturgia judía la Torah es central, de los Profetas sólo se leen partes, los Salmos tienen su importancia y otros textos como los *Megillot* sólo son leídos en fiestas importantes. En el ámbito legal sucede lo mismo: la fuente de la prueba de la *halacha* es la Torah. Además, no está claro por qué el libro de Henoc no está entre los reconocidos en el canon si es tan parecido a Daniel, y se duda de la existencia del concilio de Jamnia, e incluso del canon Alejandrino. El autor añade que NT tampoco está interesado en estas cuestiones, de tal manera que, cuando se aplica una categoría post-bíblica al NT como la del «canon», se hace decir a Pablo lo que no quiso decir e incluso se llega a situaciones irresolubles: interpretar a Pablo desde los Evangelios o a los Evangelios desde Pablo¹⁸.

Si bien es cierto que hay muchas cuestiones que quedan por resolver, nos parece que toda comparación entre la situación bíblica y el contexto canónico debe conducir a un diálogo crítico más que a oposiciones. Se puede aceptar que una interpretación canónica parte del supuesto de que hay un «libro-canon» y las partes se ven como un todo, mientras que en tiempos bíblicos no se tenía un «libro-canon», sino unos «rollos»¹⁹ y, por tanto, se estaría falseando la intención de los textos que habrían sido escritos para ser leídos como partes y no como un todo. No obstante, si lo que había eran «rollos», la cuestión que surge es por qué en ciertas partes de los «rollos» hay referencias fundamentales que los ponen relación. Quizás ya en tiempos bíblicos se intentó vincular los «rollos» y esto posibilitó que más tarde, a la hora de contar con el «libro-canon», se viese con más claridad la intencionalidad en la forma y estructura de los textos.

En este trabajo no podemos hacer un estudio histórico-crítico de cada texto que utilizamos²⁰. Simplemente queremos destacar lo que una lec-

¹⁸ Cf. J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, 51-67.

¹⁹ *Ib.*, 57.

²⁰ Parece que J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, 66-67, esperaría este tipo de trabajo, pues para él tanto los métodos histórico-críticos como el canónico son importantes y discernibles y, por tanto, no sólo el canónico es el autoritativo. J. BARR, *Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture*, 16, critica a B. S. Childs porque reconoce una historia en la cual Dios ha estado activo a favor de Israel, pero cuyo sig-

tura intertextual-canónica puede aportar para una comprensión de Sal 1 y 2. Reconocemos que no todos los textos bíblicos pueden obtener mayor luz del contexto canónico, e incluso, creemos que cuanto más concreto sea un texto o una cuestión, más difícil es la aplicación del método canónico²¹. Pero Sal 1 y 2, a nuestro modo de ver, sí que pueden ser interpretados en relación con otros textos del canon, pues generan una amplia red de resonancias que creemos son legítimas y, por eso, podemos hablar de cierta guía hermenéutica del canon para interpretarlos. Sin esto, pensamos que Sal 1 y 2 perderían buena parte de su riqueza y significación²².

1. ESTUDIO LITERARIO DE SAL 1 Y 2

Sal 1 comienza con un macarismo dirigido a un hombre cuyo *ethos* es descrito a continuación mediante tres rasgos negativos y dos positivos. La disposición, por tanto, es asimétrica. Para ver qué es lo que quiere resaltar el poema, es preciso dejarse guiar por las connotaciones espacio-temporales de los verbos. De esta forma puede verse una figura de escalera:

«que no ha andado según consejo de impíos,
ni en camino de pecadores se ha parado,
ni sentado en junta de cínicos» (v.1).

Las tres repeticiones de la partícula «no» más un verbo en perfectivo expresan en forma negativa la realidad espacio temporal de la que no par-

nificado es visible sólo a través del canon y no a través de lo que Isaías o Amós hicieron y dijeron en su propio tiempo y espacio. Dice además que si B. S. Childs trabajase realmente la forma canónica, debería prestar una atención igual a todas las partes, y menos a las etapas finales de su evolución.

²¹ No creemos, como dice J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, 67-68, que el canon no ofrezca ninguna guía hermenéutica, aunque estamos de acuerdo que el canon no dice si los Evangelios sinópticos deben ser entendidos a la luz del Evangelio de Juan o viceversa, o si una ley que está en el Levítico debe interpretarse a la luz de la que está en el Deuteronomio o viceversa.

²² De hecho en su artículo de 1980, J. BARR, *Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture*, 17, reconoce que en ciertos casos el método canónico sí que ofrece algunas nuevas posibilidades. Por ejemplo, añadidos finales que los canonizadores hicieron a los libros como Dt 5-11, el cántico de Ana y la conclusión de Oseas. Y termina diciendo: «Los valores de la lectura canónica pueden obtenerse de mejor forma donde puedan ser combinados con otros modos de lectura y corregidos por esos otros modos» (p.23).

ticipó el hombre del Sal 1. La repetición tiene un valor literario en cuanto que manifiesta movimiento y progresión: no caminó, no se detuvo y no se sentó. Aquí aparecen tres acciones que reflejan la vida diaria del hombre. Todo hombre camina, o está en pie o está sentado. Sin embargo, esto no describe totalmente al hombre dichoso; para el salmista son más importantes las dos afirmaciones en positivo que vienen a continuación (la figura de escalera simula un clímax):

«sino que en la Torah de Yahveh su complacencia
y su Torah medita día y noche» (v.2).

En primer lugar, aparece la partícula «sino», que señala una contraposición con lo anterior. La sigue una oración nominal. No hace falta, en principio, ningún verbo para describir el primer rasgo positivo del hombre dichoso. Implícitamente está el verbo «ser», pero ya queda de relieve que la acción no ocupa el primer lugar. El hombre no camina, no se detiene y no se sienta, sino que su complacencia está en la Torah de Yahveh. Antes de «hacer» es preciso situar la complacencia, es decir, posicionar el deseo en algo concreto. El paralelismo sintético (repite Torah y añade nuevos contenidos) sitúa esta complacencia en la «meditación de su Torah día y noche»²³. La preposición «en» se está refiriendo a la Torah como objeto del deseo y como objeto de meditación. Allí está la fuerza del poema. El Salmo, por lo visto hasta ahora, no está proponiendo una alternativa así sin más, los tiempos verbales ponen de relieve que el hombre no ha realizado las acciones enumeradas y sí que se complace en la Torah y la medita día y noche.

A continuación el salmista expresa plásticamente lo dicho anteriormente. Las imágenes son el mejor recurso literario para describir la felicidad del hombre. Las que se presentan en este poema se encuentran en un plano correlativo en el que «el espíritu se asoma y descubre o establece relaciones entre seres diversos, armonizando y unificando la pluralidad»²⁴:

²³ Se puede entender el pronombre «su» referido tanto a Yahveh como al hombre. La Torah no sólo es de Yahveh, sino también del hombre que la medita. Medita tanto la Torah que la hace suya. Quizás el hecho de que el Salmo comience con la primera letra del alefato hebreo y termine con la última pone esto de relieve (dichoso comienza con aleph y perecerá con taw): quien medita la Torah se hace justo. Con todo, el pronombre «su» lo aplicamos a Yahveh.

²⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la palabra II. Interpretación literaria de textos bíblicos*, Madrid 1987, 118.

«Pues resulta *como árbol plantado junto a corrientes de agua*, que a su tiempo da su fruto y cuyo follaje no se marchita. Todo cuanto emprenda tendrá éxito.

No así son los impíos, sino *como tamo que dispersa el viento*» (v.3-4).

El *ethos* del hombre dichoso se compara con un árbol; mientras los malvados lo son con la paja. No hay oposición más contrastante. La imagen trae a la conciencia todo el ámbito de estabilidad/vida que rodea al árbol plantado junto a corrientes de agua y, por el contrario, el de pasajero/muerte que está en torno a la paja arrebatada por el viento:

- a) Estabilidad del árbol frente a la inestabilidad de la paja.
- b) Corrientes de agua que nutren al árbol frente a un viento que arrebató la paja.
- c) Frutos a su tiempo frente a nada que ofrece la paja.
- d) Follaje que no se cae frente a la paja que está en el suelo.

Si antes se encontraba asimetría en la descripción del hombre dichoso con tres rasgos en negativo y dos en positivo, ahora aparece otra asimetría, pero a favor de los positivos: tres imágenes para describir al hombre que medita la Torah (árbol plantado junto a corrientes de agua, que da frutos a su tiempo y cuyo follaje no cae) y dos para hablar de los malvados (como paja, que arrebató el viento). El salmista, en este caso, mediante imágenes, ha hecho una descripción contrapuesta del hombre dichoso y de los malvados.

A continuación aparece: «Todo cuanto emprenda tendrá éxito» (v.3). Como dice L. Alonso Schökel, esta frase tiene el inconveniente de explicar innecesariamente la imagen y tiene la ventaja de su tono categórico²⁵. Por un lado, la imagen habla por sí misma y esto hace superflua la explicación. Sin embargo, por otro, esta frase es una referencia cruzada intertextual con Jos 1,8. En aquel pasaje también aparece el verbo «tener éxito (šlh)» en relación estrecha con el cumplimiento de la Torah. Si en los dos primeros versículos el salmista mostró el «ser» del hombre dichoso, con esta explicación lo que hace es presentar el «hacer». Para Sal 1 hay una vinculación estrecha en el ser dichoso meditando la Torah y el hacer que prospera. Es decir, no se trata de un mero hacer por hacer, sino de una actuación vinculada y enraizada en la meditación de la Torah.

²⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*, Estella (Navarra) 1992, 136.

Quien es malvado, pecador y arrogante no medita la Torah y, por tanto, no prospera.

A continuación, el poema hace explícitas las consecuencias del *ethos* manifestado. El poema presenta una bifurcación sucesiva y la antítesis muestra un cambio de situación:

«Por eso no han de erguirse los malvados en el juicio
ni los pecadores en la asamblea de los justos» (v.5).

La asimetría intencionada obliga a poner la atención en el colectivo «justos». Quizás todo hombre que medita la Torah se hace justo y es lo que aquí se pone de relieve. Pero más importante es caer en la cuenta de la contraposición entre los justos y los malvados. Antes se dijo que el hombre que medita la Torah tiene estabilidad y vida, mientras que los malvados son como paja y están en ámbito de muerte. Ahora, mientras los justos están en asamblea, los malvados y pecadores no se levantan en ella.

Sal 1 termina en el versículo 6 con otra referencia al grupo de los justos y lo hace nuevamente en contraposición a los malvados:

«Pues Yahveh está conociendo el camino de los justos,
en tanto que el camino de los justos perecerá» (v.6).

En este caso, quien provoca la asimetría es Yahveh. Él es el sujeto de la primera afirmación, mientras que «camino» el de la segunda. Esto queda de manifiesto incluso en la repetición de «camino», que en un caso es objeto y en el segundo sujeto. También se ha buscado una contraposición entre los verbos: mientras que un camino está siendo conocido (atendido, cuidado), el otro perece. Desde el comienzo del Salterio se está diciendo lo más importante: Yahveh está conociendo²⁶; Yahveh se da cuenta de lo que sucede a los justos; en definitiva, que Dios está cerca y se da a conocer. Por tanto, quien medita está también en un ámbito de revelación de la Palabra²⁷. En cambio, el camino de los malvados no tiene fundamento y conduce a la muerte. Por tanto, la vida está en meditar la Torah.

²⁶ Según P. JOÛON - T. MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, Estella (Navarra) 2006, 432, el participio expresa el aspecto durativo con mayor intensidad que *yiqtol*. También subraya la acción presente, es decir, alguna acción que está teniendo lugar en el momento en que se habla.

²⁷ Cf. P. BOVATI, «Je ne sais pas parler» (Jr 1,6), en: P. BOVATI - R. MEYNET (ed.), *Ouvrir les Écritures* (LeDiv 162), Paris 1995, 31-52, esp. 46-48.

En este Salmo, como en el Deuteronomio, se invita a elegir la vida (Dt 30,15-20)²⁸. Con esta convicción debe comenzar su camino quien medita los Salmos. Se trata de un camino de vida que un hombre ya ha recorrido y que por eso lo propone. Por tanto, ninguna indiferencia es posible, no se trata de estar ante dos caminos de igual proporción y beneficio. El camino que se propone es único: meditar la Torah día y noche. De esta forma es como Yahveh conoce el camino de los justos. De ahí que podemos decir que meditar el Salterio implica introducirse en una relación con la Torah y con Dios y, de este modo, disponerse a ser reconocido como justo.

Si se lee detenidamente Sal 2, parece que se descubren distintas voces. L. Alonso Schökel distingue entre el *diálogo* como género literario y el *diálogo* como procedimiento de estilo²⁹. A este último creemos que se refiere Sal 2, pues presenta algunos elementos que lo caracterizan. Por ejemplo, las preguntas del inicio un tanto sorprendidas y las intervenciones de distintos personajes para resolver las cuestiones planteadas. No obstante, quizás el interés principal no esté en las repuestas, sino en el diálogo que se origina con las preguntas. El diálogo es el que desvela algo más que meras repuestas. En este caso, da pie para pensar qué pretenden las naciones, quién es y qué hace Yahveh, quién es y qué hace el ungido, qué interés tiene el salmista, etc.

El Salmo comienza con una pregunta que tiene una doble perspectiva. Por un lado, su tono sorprendente se puede entender en relación con el final del Sal 1. Allí Yahveh ha aparecido como quien está conociendo el camino de los justos y, por tanto, la pregunta inicial apuntaría al absurdo que entraña el levantamiento de las naciones. Por otro, esta manera de preguntar introduce en la escena a las naciones y pueblos, reyes y príncipes; y, en cierta forma, posibilita que tengan palabra. Esto aparece en el versículo 3: quieren romper las ataduras y las cuerdas de Yahveh y de su ungido. He aquí la descripción de la situación:

«¿Por qué se alborotan las gentes y los pueblos meditan vaciedades,
conciértanse los reyes de la tierra y los gobernantes conspiran a una
contra Yahveh y contra su ungido?».

²⁸ T. A. LENCHAK, *Choose Life!: A Rhetorical-critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20* (AnBib 129), Roma 1993, 241.

²⁹ L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la palabra II...*, 197.

Los paralelismos sintéticos están bien trabados y la belleza de expresión verbo + sujeto + sujeto + verbo, en dos ocasiones, obligan a centrar la mirada en los personajes: naciones, pueblos, reyes y príncipes. Estos personajes que se amotinan, que meditan, que se levantan, que conspiran (dos verbos relacionados con la acción explícita y dos en relación con el pensamiento) tienen un doble frente: «Contra Yahveh y contra su ungi-do» (Sal 2,2).

Después el salmista concede voz a estas naciones, pueblos, reyes y príncipes: «Rompamos sus ataduras y arrojemos de nosotros sus cuerdas» (Sal 2,3). El diálogo ha comenzado y con él la tensión dramática: a la queja del salmista responde otra queja en paralelismo sinónimo.

Enseguida el salmista apela a Yahveh. Si la poesía bíblica se caracteriza por algo es porque es fundamentalmente religiosa: «Los poetas inspirados tenían la misión de legarnos un repertorio para hablar de Dios y a Dios»³⁰. En este caso, el salmista habla de Dios al modo humano: está sentado, se ríe y, sobre todo, habla. Dios tiene también sentimientos como la cólera y aparece con trazos de soberano, de juez. Finalmente, aparece la imagen de Dios como refugio. Quien se burla, quien habla, quien se encoleriza, quien es juez y soberano es también el refugio. Quizás esta última imagen tenga un peso especial en Sal 2, pues al final el salmista proclama dichosos a todos los que se refugian en Él (v.12). Ya que estas palabras están al final del Sal 2, probablemente tengan la función de recapitular todo lo anterior. Incluso, quizás este macarismo vincule Sal 2 con Sal 1 y ofrezca una perspectiva de lectura de todo el Salterio³¹.

El salmista, además de describir a Yahveh, le ofrece la oportunidad de hablar. Las palabras de Yahveh transportan a una dimensión espacial distinta de la de las naciones, pueblos, reyes y príncipes que permanecen en el plano de la tierra. En Sal 2,4 Yahveh aparece sentado en

³⁰ *Ib.*, 121.

³¹ Cf. J. F. CREACH, *Yahweh as Refuge and the Edition of the Hebrew Psalter* (JSOT.S 217), Sheffield 1996. Este autor profundiza mucho más en este tema y argumenta sobre todo en los capítulos IV y V de su libro que colecciones recientes y grupos de Salmos temáticamente organizados fueron combinados con algunos Salmos individuales (1, 2, 90, 91, 92, 94) en torno al concepto central de «refugio» con el propósito editorial último de instruir a los lectores en una vida de total dependencia de Yahveh.

los cielos, en Sal 2,6 es en un monte santo donde instala a su rey. El poema no concentra la mirada ni en la tierra, ni en el cielo, sino en un monte, lugar intermedio entre el cielo y la tierra, espacio que quizás es propicio para la revelación de Dios. Asimismo, es una imagen que sitúa al rey como intermediario entre el cielo y la tierra precisamente «instalado» por Dios.

A continuación aparecen las palabras del rey. La figura utilizada por el salmista es un *hysteron proteron*, que consiste en invertir el orden de las palabras con respecto al orden natural de las acciones³². En este caso, la filiación es lo importante y por eso está al principio. Ahora puede verse con más claridad cómo hay un paralelismo temático con lo anterior (Sal 2,6): el rey no es dios sino hijo de Dios y lugarteniente de él en la tierra: «Pídeme y daré los pueblos como tu herencia y los confines de la tierra como tu posesión» (Sal 2,8).

Finalmente interviene de nuevo el salmista. Después de todo lo dicho («ahora»: partícula de continuidad). ¿Qué hay que hacer?:

«Ahora pues, reyes, *actuad* prudentemente,
dejaos corregir jueces de la tierra,
servid a Yahveh con temor, *alegraos* con temblor, *besad* al hijo».

Se pueden destacar los siguientes rasgos: aparecen cinco verbos en imperativo. Las acciones que se ordenan hay que realizarlas ahora. Si no se ejecutan, entonces puede surgir la cólera. También aparecen aliteraciones consonánticas que tienen quizás la función de contrastar las diversas posturas: «*Servid* (‘bedû)» / «*perezcan* (tō’bedû)»; «*actuad* prudentemente (hašekîlû)» / «*arrojemos* (naselîkâh)»; tener temor (yire’âh)», / sentir los efectos del fuego (yibe’ar).

Concluyendo, en Sal 2 se pueden distinguir cinco movimientos. En el primero es el salmista quien expone la situación del levantamiento de las naciones (v.1-2). En el segundo se concede la palabra a los rebeldes (v.3). En el tercero se hace lo propio con Yahveh (v.4-6) y en el cuarto con el ungido (v.7-9). Finalmente, el salmista retoma la palabra y expresa su exigencia final (v.10-12).

³² Cf. E. ZURRO RODRÍGUEZ, *El hysteron-proteron en la poesía bíblica hebrea*: EstB 58 (2000) 399-415.

2. VINCULACIONES TEXTUALES Y MOTIVOS COMUNES ENTRE SAL 1 Y 2

Las vinculaciones textuales son las siguientes:

1,2 Y su Torah <i>medita</i> día y noche...	2,1 Y los pueblos <i>meditan</i> lo vano...
1,1 <i>Dichoso</i> el hombre...	2,12 <i>Dichosos</i> todos los que se refugian en Él.
1,6 Y el <i>camino</i> de los malvados perecerá.	2,11 No sea que se encienda su ira y perezcan en el <i>camino</i> .
1,2 Y su Torah <i>medita</i> día y noche...	2,7 Tú eres mi hijo yo te he engendrado <i>hoy</i> .
1,3 Que a su tiempo <i>da</i> su fruto...	2,8 Pídeme y te <i>daré</i> los pueblos en herencia.
1,5 Por eso, no se levantarán los malvados en el <i>juicio</i> ...	2,10 Dejaos corregir <i>jueces</i> de la tierra.

La primera correspondencia textual se da en la utilización del verbo «meditar». Mientras se dice que dichoso es el hombre que medita la Torah de Yahveh, los príncipes meditan el mal contra Yahveh y contra su ungi-do. La segunda es la inclusión entre el macarismo del comienzo del Sal 1 y el macarismo del final del Sal 2. La tercera se da en la mención del mismo verbo «perecer» unido a «camino». La cuarta está en la aparición tanto del día en Sal 1, como del hoy en Sal 2. La quinta está en la mención del mismo verbo «dar» en ambos Salmos. Finalmente, la sexta es la expresión «juicio» y «jueces». Las correspondencias textuales entre ambos Salmos, unas más fuertes y claras que otras, junto a otras que ahora enumeramos, sugieren que probablemente fueron vinculados conscientemente como pórtico del Salterio.

Los motivos comunes son los siguientes:

1,5 <i>Asamblea</i> de los justos	2,2 Los gobernantes <i>conspiran a una</i>
1,1 Ni se <i>sentó</i> en <i>junta de cínicos</i>	2,4 El que <i>está sentado</i> en el cielo <i>se ríe de ellos</i>
1,2 En la <i>Torah</i> tiene su complacencia y en su <i>Torah</i> <i>medita</i> día y noche	2,7 Voy a proclamar el <i>decreto</i> de Yahveh
1,6 Pues Yahveh <i>está conociendo</i> el camino de los justos	2,6 Yo <i>establecí</i> a mi rey en Sión

El primer motivo que vincula ambos Salmos es la «asamblea»³³. Así como en Sal 1,5 se habla de una asamblea de justos, así también en Sal 2,2 se habla de una conspiración de los príncipes. Mientras que la asamblea de justos parece ser un consejo de quienes viven según la Torah, la reunión de príncipes es más bien conspiración contra ésta. Cuando el salmista cede la palabra a los rebeldes, esto queda claro: no quieren ataduras ni cuerdas.

El segundo motivo es la vinculación que se establece entre «asiento de cínicos» (1,1) y «reír» (2,4). Parece ser que se trata de hombres que comparten rasgos con los fatuos y con los insensatos, a los que se opone la risa de Yahveh que está sentado en el cielo.

El tercer motivo que vincula a ambos Salmos es que así como el hombre dichoso medita la Torah de Yahveh, así también el ungido proclama el decreto de Yahveh. Se trata de un término habitual en el vocabulario de la alianza y que aparece también en Sal 119. Esta relectura hace del rey-mesías del Sal 2 un modelo de sumisión a la Torah³⁴.

Finalmente, un cuarto motivo que vincula a ambos Salmos es la cercanía y la distancia de Dios. Dios está conociendo el camino de los justos, está tan cerca que se da cuenta de todo lo que sucede. Al mismo tiempo, esto no es impedimento para que aparezca como lejano y su actuación se verifique solamente ungiendo a su rey en Sión, su montaña santa. Quizás se puede decir que la variable *lugar* desarrolla el modo de ser de Dios. Desde su montaña santa, que en Sal 2 es Sión, Dios actúa y se autorrevela como quien está lejano (habita en un lugar lejano = montaña) y cercano (puede descender = montaña)³⁵.

Después de ver las vinculaciones textuales y los motivos comunes de ambos Salmos se puede decir que, por lo menos, hay elementos suficientes para estudiarlos conjuntamente. Además, ninguno de ellos tiene en TM un título, como si lo tiene Sal 3 y la mayoría de los Salmos, indi-

³³ Los tres primeros motivos son presentados por G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41* (OBS 16), Frankfurt am Mainz 1999, 36.

³⁴ J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question* (CRB 46), Paris 2000, 126-127; J. L. SKA, *La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole* (Es 32,16). *Autorità, rivelazione e ispirazione nelle leggi del Pentateuco*: RStB 12 (2000) 7-23.

³⁵ Enrique Sanz habla de ella en Ex 19,1-24,11. Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (UPCo-Estudios 84), Madrid 2002, 345-354.

cio de que probablemente fueron considerados un pórtico al Salterio. La pregunta que surge entonces es por el tipo de relación que se da entre ellos y su posible significado para la comprensión del Salterio.

3. SAL 1 Y 2: UN PÓRTICO EN TENSIÓN

El análisis literario ha sugerido una vinculación entre Sal 1 y Sal 2. Ahora bien, desde el punto de vista del contenido no está tan claro que formen simple y llanamente una unidad.

Sal 1 tiene como perspectiva fundamental la «espiritualidad basada en la Torah»³⁶. El hombre que se complace en la Torah pone su deseo en ella³⁷, de tal forma que allí está su interés y complacencia. Sal 1 no comprende al hombre sino en una orientación fundamental hacia los mandatos de Dios. Lo cual equivale a decir que todas las decisiones individuales deben estar integradas en el modo de vida indicado por la Torá de Yahveh³⁸.

En segundo lugar, este Salmo, al centrarse en la meditación de la Torah, propone una «síntesis de toda la Escritura religiosa en su conjunto»³⁹. Si se está de acuerdo con la datación de Sal 1, 19 y 119 en la segunda mitad del siglo III a.C., propuesta por R. Albertz⁴⁰, entonces es posible pensar que la meditación de la Torah puede referirse al documento fundamental homónimo: Torah o Pentateuco canónico. Pero si se sigue la datación propuesta por B. Duhm, que fija el Salmo 1 en el siglo I a.C.⁴¹, hay un espectro más amplio de consideración. La meditación de la Torah sería casi sinónimo de «Sagrada Escritura», autoritativamente válida⁴². H.-J. Kraus, sin dejar a un lado las interrogantes sobre si se refiere al Deute-

³⁶ Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. 2. *Desde el exilio hasta la época de los Macabeos* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 1), Madrid 1999, 770-781.

³⁷ Cf. F. BROWN - S. R. DRIVER - C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. *Whit an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, s.v. *həpēs*, Oxford 1974, 343.

³⁸ Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento...*, 776.

³⁹ *Ib.*, 772.

⁴⁰ *Ib.*, 771.

⁴¹ Citado por H.-J. KRAUS, *Los Salmos. Salmos 1-59, I* (BEBi 53), Salamanca 1993, 183.

⁴² *Ib.*, 185.

ronomio, al Pentateuco, o incluso al canon (parcialmente) completo⁴³, afirma que el concepto de Torah «incluye en todo caso, e incluso primordialmente, el rollo escriturario del Salterio»⁴⁴.

Sal 2 tiene como centro el establecimiento del rey en el monte Sión. La descripción y las diferentes voces que intervienen dan una vivacidad que no tenía Sal 1. En este último daba la impresión de que el hombre dichoso no se encontraba directamente con los malvados, pecadores y cínicos. En cambio, Sal 2 sí que tiene más perspectiva de acción en la historia. Los reyes y príncipes meditan lo vano contra Yahveh y su ungido (Sal 2,1-2). Aquí sí hay un enfrentamiento directo con Yahveh y su ungido. Asimismo, si Sal 1 dejaba en la ambigüedad la perdición del camino de los malvados (Sal 1,6), aquí sí que se hacen afirmaciones más claras sobre la posible destrucción de los reyes y príncipes que se opongan al ungido de Yahveh (Sal 2,9-12).

Si las perspectivas de ambos Salmos son diferentes, resta ver en qué forma pueden vincularse a la luz de las correspondencias textuales y motivos comunes vistos antes. J.-M. Auwers lee Sal 2 a la luz del contexto deuteronomico del Sal 1 y habla del rey Mesías como modelo de sumisión a la Torah⁴⁵. R. Cole confirma una tesis ya propuesta por J. F. Creach de que el hombre justo comparado con un árbol del que habla Sal 1 es el rey divinamente elegido, instalado en el templo santo en la montaña de Sión⁴⁶. Otros, como G. Barbiero, hablan más de mutua relación e influencia. Mientras que Sal 1 estaría marcado por la perspectiva escatológica del Sal 2, en cambio, Sal 2, por la sapiencial del Sal 1⁴⁷.

A nuestro modo de ver, e inclinándonos más por la mutua relación entre los Salmos, creemos que ambos tienen el siguiente objetivo: por un lado, proclamar dichoso al hombre que medita la Torah en la historia e invitar a toda persona a hacer lo mismo. Por otro, ver de qué

⁴³ Dice H.-J. KRAUS, *Los Salmos. Salmos 1-59, I* (BEBi 53), 186-187: «Si el término *tôrâh* señala así las Sagradas Escrituras como el medio y el testimonio de la revelación divina, entonces hay que rechazar todo intento de estrechar y rebajar la *tôrâh* al concepto de «ley», y hay que desechar todo juicio sobre «nomismo judío».

⁴⁴ *Ib.*, 186.

⁴⁵ J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psalter...*, 357.

⁴⁶ Cf. R. COLE, *An Integrated Reading of Psalms 1 and 2*: JSOT 98 (2002) 76. Cita el estudio de J. F. CREACH, *Like a Tree Planted by the Temple Stream: The Portrait of the Righteous in Psalm 1,3*: CBQ 61 (1999) 34-46.

⁴⁷ Cf. *Das erste Psalmenbuch als Einheit*, 41.

forma la misma historia ofrece las posibilidades para que la Torah no sea algo muerto, sino expresión viva y renovada de la voluntad de Yahveh. Más aún, quizás al hilo de la meditación del Salterio se puede ir descubriendo que en último término ni la Torah ni la historia tienen la última palabra, sino Yahveh, quien se ha dado a conocer a través de la Torah y de la historia, y a quien se puede conocer precisamente a través de ellas. Por eso, y con justa razón, se termina proclamando dichosos a todos los que se refugian en Él (Sal 2,12), y no en la Torah o en la historia.

4. SAL 1 Y 2 EN EL SALTERIO: LA DICHA DE MEDITAR LA TORAH EN LA HISTORIA

Sal 1 proclama dichoso al hombre que tiene su complacencia en la Torah de Yahveh y su Torah medita día y noche. La palabra hebrea «dichoso» sólo se encuentra en la Escritura alrededor de siete veces⁴⁸ fuera de las que aparecen en el Salterio (25 veces)⁴⁹, Proverbios (7)⁵⁰, Job (1)⁵¹ y Qohelet (1)⁵². Ahora bien, esta palabra no basta por sí sola para que un macarismo se pueda considerar una forma literaria. Más bien hay que verla en relación con otros elementos que configuran el macarismo: 1) término hebreo «dichoso»; 2) la persona cuya condición se considera envidiable; 3) la causa remota, y 4) la causa próxima de la felicidad⁵³. En el caso de Sal 1 se pueden reconocer los cuatro elementos del macarismo:

«Dichoso el hombre... (1 y 2)
sino que en la Torah de Yahveh su complacencia
y en su Torah medita día y noche (3)
Todo cuanto haga tendrá éxito (4)».

Ahora bien, si se tiene en cuenta todo el Salmo se puede ver que los elementos 3 y 4 están más desarrollados. Según J. R. Busto Sáiz, este desarrollo es la manera en que el macarismo fue transformado en un

⁴⁸ Dt 33,29; 1Re 10,8; Is 30,18; 32,20; 56,2; Dn 12,12; 2Cro 9,7.

⁴⁹ Sal 1,1; 2,12; 32,1ss; 33,12; 34,9; 40,5; 41,2; 65,5; 84,5ss; 89,16; 94,12; 106,3; 112,1; 119,1ss; 127,5; 128,1ss; 137,8ss; 144,15; 146,5.

⁵⁰ Prov 3,13; 8,32, 34; 14,21; 16,20; 20,7; 28,14.

⁵¹ Job 5,17.

⁵² Ecl 10,17.

⁵³ Cf. S. BARTINA, *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma*: EE 34 (1960) 57-88.

nuevo género literario que servía a la relación social de la meditación y la instrucción. En el caso del Sal 1, se buscaba instruir utilizando la descripción del comportamiento del justo⁵⁴. Esta instrucción tenía en cuenta, además, algunos rasgos de la tradición sapiencial israelita, por ejemplo, la vinculación entre sabiduría y éxito (Prov 3,13-20; Eclo 14,20-27), entre sabiduría y temor de Yahveh (Prov 1,7; 8,34-35) o entre hacer el bien y tener éxito (Sab 3,31-14)⁵⁵. De alguna manera todo esto aparece condensado en la descripción que hace Sal 1 del hombre que medita la Torah y tiene éxito.

La palabra hebrea «complacencia (ḥepes)» tiene básicamente dos significados. El primero de ellos es el que expresa la delicia, el deleite o el gozo del hombre por la revelación de Dios⁵⁶. Y, según el paralelismo que se establece en Sal 1,2, el deleite y el gozo se concretizan en la meditación de la Torah. El segundo significado de «complacencia» es «tarea»⁵⁷. Teniendo también en cuenta el paralelismo, se puede decir que la tarea del hombre respecto a la Torah es precisamente meditarla. Si se consideran ambos significados, quizás se está cerca de la comprensión de este término. Puede decirse que no se trata de un mero desear, que nace y muere en el corazón. Más bien se trata de querer algo en concreto y casi contemporáneamente estar haciendo algo en relación con lo que se desea. Quizás el término que mejor ayude a entender la intención del salmista sea el de complacencia⁵⁸. El hombre dichoso sería el que se complace en la Torah de Yahveh y que lo manifiesta meditando su Torah día y noche. Por tanto, aunque la complacencia implica gustar, gozarse y deleitarse, es preciso que se verifique concretamente esta complacencia (peso de la preposición «en»). No basta complacerse por complacerse, sino complacerse meditando.

⁵⁴ Cf. J. R. BUSTO SÁIZ, «Macarismos desarrollados: Un tipo de poema sapiencial», en N. FERNÁNDEZ MARCOS - J. TREBOLLE - J. HERNÁNDEZ VALLINA (ed.), *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 349-351.

⁵⁵ Sobre la relación entre la búsqueda del bien y la prosperidad, puede verse lo que dice el *Midrash Tehillim* I,1 (W. G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms I-II*, New Haven 1959, 3): «Dichoso es el hombre» ha de considerarse a la luz de lo dicho por la Escritura en otro lugar: «Quien busca el bien, se procura favor» (Prov 11,27). (Traducción nuestra.)

⁵⁶ Cf. H.-J. KRAUS, *Los Salmos. Salmos 1-59* (BEBi 53), I, Salamanca 1993, 185-187.

⁵⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*, Estella (Navarra) 1992, 127,135.

⁵⁸ Cf. F. BROWN - S. R. DRIVER - C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon...*, s.v. *ḥepes*, Oxford 1974, 343.

El segundo miembro del paralelo: «y en su Torah medita día y noche», presenta un verbo difícil de traducir por la variedad de significados que entraña. En primer lugar, puede significar «meditar (hāgāh)»⁵⁹. A. Negoita lo entiende como estudio y entonces a lo que el Salmo exhortaría sería al estudio de la Torah⁶⁰. N. Lohfink dice que «quien meditaba lo hacía recitando en voz baja textos que conocía de memoria, mecido a la vez por el ritmo de su respiración»⁶¹. Como puede verse, en la meditación hay un trabajo intelectual interior, pues lo que se recita se estudia y se sabe de memoria, pero también hay un aspecto de manifestación y de exteriorización, pues la Torah se medita también dando vida a la palabra con la recitación.

Una comparación con otros textos bíblicos muestra que la acción de meditar tiene repercusiones externas. Aunque meditar sea una acción interna, sus frutos no se pueden quedar en el interior. Este verbo apunta también a lo que se genera dentro del corazón para llevarlo a cabo después. En algunos casos para hacer el bien, por ejemplo, cuando la lengua anuncia (hāgāh) la justicia de Yahveh y todo el día su loa (Sal 35,28; 37,30; 71,24). La lengua es la que conecta el interior de la persona con el exterior y, por eso, manifiesta lo meditado. A la luz del Sal 1 puede decirse que quien medita la Torah habla de la justicia de Yahveh y actúa según la justicia⁶². De esta forma, él puede ser reconocido como justo por parte de Yahveh (Sal 1,6). Esto es lo que expresa el paralelismo del Sal 37,30: «La boca del justo emite (hāgāh) sabiduría y su lengua profiere rectitud». Por el contrario, hay quienes traman maldad en su corazón con el fin de provocar el mal. En Sal 2,1 los pueblos «meditan o traman» lo vano o en vano, depende de si «vano» se considera sustantivo o adverbio⁶³. Literal-

⁵⁹ Cf. F. BROWN - S. R. DRIVER - C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon...*, s.v. *hāgāh*, 211. LXX traducen *hāgāh* con el verbo *meleta,w*, cuyo significado es interesarse por, meditar, pensar acerca de, estudiar, etc. Cf. J. LUST - E. EYNIKEL - K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s.v. *μελετάω*, Stuttgart 2003. Versión electrónica en M. S. BUSHELL - M. D. TAN, *BibleWorks for Windows [cd-rom]*, Versión 7.0., Philadelphia 2006, n. 5797.

⁶⁰ Cf. *hāgāh*: TWAT 2 (1977) 345.

⁶¹ N. LOHFINK, «El Salterio y la meditación», en *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos*, Bilbao 2002, 162.

⁶² F. GARCÍA LÓPEZ, *tōrah*: TWAT 8 (1995) 619, acentúa este aspecto y dice que la apropiación de la Torah tiene el objetivo de que se ponga en práctica, sobre todo con una actuación justa.

⁶³ Cf. F. BROWN - S. R. DRIVER - C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon...*, s.v. *riq*, 938.

mente se puede decir que traman algo en vano, porque queda sin efecto o traman lo vano, es decir, lo que no tiene fundamento, la mentira, lo estúpido, etc. Quien medite el Salterio se irá dando cuenta de cómo tramar lo vano estará en relación con la mentira (Sal 4,3), la injusticia y, en definitiva, con la muerte (Sal 1,6; 2,9.12). Y, en cambio, como la meditación de la Torah lo estará con la vida⁶⁴.

Un tercer significado de este verbo quizás pueda ser el de orar. Ciertamente que palabras dirigidas a Dios sólo empiezan en Sal 3, pero ya el verbo de Sal 1 puede apuntar a esto, pues «meditar» también es musitar, hablar sin emitir voz. Además, al final de Sal 72 aparece: «Acabaron las oraciones de David, hijo de Jesé». Partiendo de aquí, quizás todos estos primeros Salmos se pueden considerar como oraciones. Incluso, TM titula todo el libro de los Salmos como «oraciones». Parece entonces que la Torah de Yahveh también se puede orar. Puede ser una palabra musitada que sólo la oiga el orante y Dios a quien habla. Puede ser también clamor que brote desde lo más profundo del corazón y busque consuelo en situaciones de verdadero peso existencial. La invitación de Sal 1, por tanto, no sería sólo a meditar intelectualmente el Salterio, ni tampoco, habiéndolo meditado, a actuar en consecuencia a favor de la justicia y de la vida, sino también a orar, y a orar en serio y con radicalidad. En palabras de P. Beauchamp: «Cada vez que abro este libro resulta que soy yo el hombre abrumado por la injusticia, hambriento, enfermo, acobardado. Iba a decir: es como si Dios, en nuestra oración, no mirara ya nuestro caso particular, sino el drama de toda la humanidad actual»⁶⁵. Se trata entonces de una oración enraizada en la tierra y en camino hacia la montaña de Dios, hasta que lo escuchemos (Sal 95,7) y veamos (Sal 84,8), hasta que nos escuche (Sal 4,1) y nos vea (Sal 9,13).

La dicha que propone Sal 1 meditando la Torah coloca también a quien medita ante cierto orden del mundo. Se proclama que si se medita la Torah de Yahveh tendrá éxito. Sin embargo, lo que Sal 2 parece presentar es que el orden se ve amenazado. Quizás por eso el redactor del Salterio interpretó la dicha del hombre que medita la Torah con otra bienaventuranza: «Dichosos todos los que se refugian en Él» (Sal 2,12). De esta forma vin-

⁶⁴ Eclo 6,37 y Eclo 14,20 también ponen de relieve la relación entre meditar los mandamientos, la sabiduría y sus frutos.

⁶⁵ P. BEAUCHAMP, *Los Salmos noche y día*, Madrid 1981, 27.

culó ambos Salmos y relacionó la meditación de la Torah con la confianza en Yahveh. Sólo en la meditación de la Torah se puede conocer a Dios como refugio y sólo quien se refugia en Él medita con autenticidad la Torah.

En Sal 2 las naciones se agitan y los pueblos traman el vacío; reyes de la tierra y caudillos conspiran contra Yahveh y contra su ungido (v. 1-2). Mientras el justo del Sal 1,2 meditaba la Torah día y noche, las naciones y gobernantes en Sal 2,1 meditan lo vano contra Dios y contra su ungido. Inmediatamente después que el justo comienza su camino, tropieza con los contrarios. Teniendo en cuenta el contexto escatológico que configura este Salmo⁶⁶, hay que destacar la posibilidad de una doble respuesta al levantamiento de las naciones y gobernantes. Por un lado, Yahveh dice a su rey que le pida y le dará como herencia a las naciones, como posesión los confines de la tierra, e incluso está la posibilidad de la destrucción (v.8-10). Por otro, hay que dar también todo el peso al «ahora» del versículo 11. La orientación escatológica no implica esperar todo del futuro olvidando el presente. Así como el lector está llamado a tomar una decisión desde el comienzo del Salterio (Sal 1)⁶⁷, así también los reyes y jueces de este mundo tienen hoy la oportunidad de actuar prudentemente, de dejarse corregir, de alegrarse, de servir y de besar al hijo (Sal 2,10-11).

En Sal 42-43 el salmista está asediado por la pregunta: «¿Dónde está tu Dios?» (v.4.11). La mayoría de autores y autoras están de acuerdo en que ambos Salmos conforman una unidad, sobre todo por la repetición del estribillo en 42,6.12 y 43,5⁶⁸. L. Alonso Schökel, por ejemplo, basándose en esta triple repetición habla de una estructura dinámica del poema: «El estribillo al fin de la primera estrofa es una voz tímida y ahogada, la segunda vez es afirmación y reproche, la última vez es casi grito de triunfo»⁶⁹. El salmista, al desarrollar este drama, presenta en tres ocasiones

⁶⁶ Dice J. L. MAYS, *The Place of the Torah-Psalms in the Psalter*: JBL 106 (1987) 10: «El Salmo 2, releído como una visión del objetivo de la historia, pone la piedad de la Torah del Salmo 1 en un contexto escatológico». (Traducción nuestra.)

⁶⁷ Dice J. C. MCCANN, *The Psalms as Instruction*: Interp 46 (1992) 45: «La orientación escatológica de la forma final del Salterio —la afirmación del gobierno de Dios es efectivo *ahora* y al final será manifestado plenamente— significa que el lector está llamado a una decisión». (Traducción nuestra.)

⁶⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*, 615; H.-J. KRAUS, *Los Salmos. Salmos 1-59*, 664.

⁶⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*, 621.

una descripción de lo que hacen los adversarios. En 42,4 no aparece explícitamente quién es el sujeto del verbo, quizás sean las lágrimas. En Sal 42,11 sí que aparece un sufijo de tercera persona plural añadido al infinitivo constructo: «Con quebranto de mis huesos, me han vejado mis adversarios; al decirme todo el día: ¿Dónde está tu Dios?». Las palabras que éstos dirigen están relacionadas con el quebranto de los huesos. El orante está sometido a una opresión psico-física. Los adversarios provocan la muerte rompiendo la fuerza vital representada por los huesos precisamente blasfemando contra el Dios de Israel, es decir, negando su existencia o su capacidad de intervención salvífica⁷⁰. La opresión tiene también una dimensión teológica: ausencia de Dios (Sal 42,10; 43,2). Esta última es más dolorosa en cuanto se revela antinómica de la fórmula de fe de los versículos 9 y 10a.

Una relectura de Sal 42-43 a la luz del pórtico del Salterio permite comprender más la situación del justo. El justo que comenzó a meditar la Torah se encuentra con las lágrimas, los adversarios y los enemigos que preguntan por el principal fundamento de su fe: Dios está conociendo el camino de los justos (Sal 1,6). Al poner en cuestión la presencia de Dios quizás están más cerca del insensato que dice: «¡No existe Elohim!» (Sal 14,1; cf. Sal 39,9; 53,2; 71,22; 74,18.22; 81,3; 92,4). En cambio, la meditación de la Torah iniciada en Sal 1 revela que Dios está conociendo el camino de los justos y, en este sentido, lo que las expresiones de Sal 42-43 pedirían es que emergiera a plena luz la verdad de Yahveh.

En Sal 73 el salmista relata que por poco sus pies se extravían, nada faltó para que sus pasos resbalaran (v.2). El orante que comenzó a caminar en Sal 1 y 2 se encuentra otra vez ante un obstáculo: «Pues de los libertinos me encelé, cuando vi el bienestar de los malvados» (v.3). Aquí hay algo que contradice lo dicho por Sal 1, quien tenía que tener éxito era el hombre que meditaba la Torah y no los malvados (el sustantivo «paz» está dentro de la esfera semántica de «tener éxito»). Después de que el salmista ha visto (experiencia: v.3-12), viene la reflexión (v.16) en la que se echan cuentas y se pondera la situación, pero en vano, porque es difícil. Por eso hay que dar paso a la contemplación en la que sí se comprende: «Hasta que penetré en los santuarios de Dios y comprendí el final de aquéllos» (v.17)⁷¹.

⁷⁰ Cf. G. STROLA, *Il desiderio de Dio: studio dei Salmi 42-43*, Assisi 2003, 295-300.

⁷¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos II*, Estella (Navarra) 1992, 970.

Antes el salmista se comparaba a una bestia (v.22), ahora proclama que para él lo bueno es estar junto a Dios, hacer del Señor su refugio y contar todas sus acciones (v.28). Como puede verse, en el camino de la meditación de la Torah, precisamente en las dificultades y dudas se continúa proclamando lo que se dijo al principio: «Dichosos todos los que se acogen a Él» (Sal 2,11).

En Sal 90 también se experimenta la ausencia de Dios. En este Salmo, a diferencia de los anteriores, no parece que haya una presión de los malvados contra el salmista. Más bien él está ante una situación que ya es consecuencia de haber sufrido a manos de enemigos. Sin embargo, lo que llama la atención es que el salmista atribuye a Dios lo que otros Salmos han adjudicado a los enemigos: «Alégranos con arreglo a los días que nos has afligido, por los años que vimos desventura» (v.15). El salmista, que habla por todo Israel, se lamenta: «Somos, cierto, en tu ira consumidos y en tu furor conturbados» (v.7). Ante esta situación, la estructura literaria del Salmo ofrece dos pistas de reflexión: una del ámbito sapiencial y otra del ámbito histórico.

La primera se pone de relieve en el corazón del Salmo: «¿Quién conoce la fuerza de tu ira y, conforme al temor a Ti debido, tu furor? Enseñanos a computar nuestros días de tal modo que llevemos al corazón sabiduría» (v.11-12). La segunda reflexión está expresada mediante la inclusión temática de los versículos 1 y 17: «'Adonay, Tú has sido nuestro refugio de generación en generación... ¡Y la benignidad de 'Adonay, nuestro Dios, sea sobre nosotros...». Aquí está una vinculación entre poseer un corazón sabio y la capacidad de reconocer que el Señor ha sido el refugio desde siempre. De ahí que aquí se apele a Moisés, el hombre de Dios, el testigo de que Dios ha sido refugio de generación en generación⁷²; y más adelante se vuelva la mirada a Dios que reina desde siempre y para siempre (Sal 93; 95-100)⁷³; alabándolo y recordando sus hazañas creadoras y salvadoras. El reconocimiento de Yahveh como Creador, como Salvador y como Rey de Israel, permite que al hombre que empezó a meditar la Torah en Sal 1 se le revele que no tiene otro fin que alabar a Dios: «¡Todo cuanto respira alabe a Yahveh! ¡Aleluya! (Sal 150,6).

⁷² En el Salterio sólo a él se le llama hombre de Dios, siguiendo la tradición del Deuteronomio (33,1; cf. Jos 14,6; Esd 3,2; 1Cr 23,14; 2Cr 30,16).

⁷³ Cf. J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier...*, 116.

5. SAL 1 Y 2 EN EL SALTERIO: LA DICHA DE MEDITAR LA HISTORIA DESDE LA TORAH

Desde una aproximación canónica, se puede establecer un vínculo entre la monarquía y el mesianismo⁷⁴. Puede ser verdad que Sal 2, 41, 72, y 89 originalmente hicieran alusión a hechos muy concretos y a esperanzas de salvación muy cercanas, quizás incluso pensando en la restauración de la monarquía. Sin embargo, que en la forma final del Salterio, estos Salmos ocupen posiciones estructurales (finalizando libros del Salterio) quizás esté poniendo de relieve una intención del editor(es) final(les). Probablemente ya no se espera solamente que la proclamación de los Salmos rememore el pasado, una inmediata restauración⁷⁵ o la esperanza escatológica⁷⁶, sino también una vinculación explícita a un pasado «normativo» que posibilite vivir el presente y abrirse un futuro de salvación. Quizás había una cierta concepción de que mediante la vinculación a la figura de David se podía apelar a Yahveh para que hiciera efectivas sus promesas. En cierta forma, se refleja una manera de responder según el modo en que Yahveh ha querido manifestarse: «Yo he instalado a mi rey en Sión, mi montaña santa» (Sal 2,6).

Sal 2,10 exhortaba a los reyes a actuar prudentemente o a ser sensatos. Sal 41 comienza con estas palabras: «Dichoso el sensato hacia el pobre, en el día de desgracia le salvará Yahveh». Además, la frase hebrea puede ser traducida de las siguientes formas: «Dichoso el que considera al pobre, en el día de desgracia Yahveh lo salvará», «Dichoso el que entiende qué significa ser pobre...» y «Dichoso el que considera ser pobre...».

La primera traducción acentúa el aspecto de la atención. En este caso se estaría subrayando una de las principales obligaciones del

⁷⁴ J. L. SICRE, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Estella (Navarra) 1995, 198-203.

⁷⁵ Cf. S. E. GILLINGHAM, «The Messiah in the Psalms: A Question of Reception History and the Psalter», en J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOT.Sup 270), Sheffield 1998, 210.

⁷⁶ Cf. B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, 520-521; N. FLÜGLISTER, «Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende», en J. SCHREINER (ed.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22*, Würzburg 1988, 319-384; E. ZENGER, «Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige (Ps 72,11). Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2-89», en E. OTTO - E. ZENGER (eds.), *Mein Sohn bist du (Ps 2,7). Studien zu den Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart 2002, 88-91.

rey: la de atender al pobre. Este aspecto aparecerá más desarrollado en Sal 72.

La segunda traducción manifiesta el aspecto de aprendizaje. A este respecto es interesante comparar esta frase de Sal 41,2 con el texto de Neh 8,13-14: «El segundo día, los jefes de familia de todo el pueblo, los sacerdotes y los levitas reunieron en trono a Esdras el escriba, para considerar atentamente las palabras de la Ley». Solamente estos dos textos presentan la construcción verbo + objeto directo precedido por la partícula hebrea «el». No es que queramos interpretar un texto a la luz de otro muy diferente, pero en este caso la construcción sintáctica permite decir que no basta la atención al pobre sin dejar que su situación penetre el corazón de quien medita. En cierta forma, así como se considera la Torah atentamente, así se debe hacer también con el pobre.

Finalmente, la tercera traducción pone de relieve el propio ser del rey o de quienes se identifiquen con él. Ya Sal 40,18 había anticipado que quien pronuncia esas palabras se considera como «pobre y necesitado». El David del Sal 41, por tanto, no parece ser un rey que no sufre. En este caso, es un pobre perseguido (Sal 41,3), enfermo (Sal 41,4), pecador (Sal 41,5.11), calumniado (Sal 41,6-10) inocente (Sal 41,13) y que bendice a Yahveh (Sal 41,14). Viviendo como pobre también se puede aprender de Yahveh y experimentar su salvación. Más aún, quien ha iniciado la meditación de la historia desde la Torah puede verse reflejado en lo que acontece a David y ver si en la pobreza es capaz de esperar la salvación: Yahveh le guardará y hará vivir feliz en la tierra» (Sal 41,3).

Sal 72, fin del segundo libro del Salterio, pone de relieve sobre todo el aspecto del gobierno con justicia sobre el pueblo de Dios y la bendición que pide el salmista (o el pueblo) del nombre del rey para siempre. Al mismo tiempo, se subraya el ser mismo de Dios, el único Bendito que bendice al rey y a su pueblo.

Sal 72 se puede estudiar como una composición concéntrica en la que en realidad se hace una sola petición: la justicia (v.3-4, 5-7, 8-11, 12-14 y 15-17). Mientras que las dos primeras partes tienen relación con aquello que es más propio de Yahveh, es decir, ser justo y dar justicia (sinónimo de salvación), las segundas hacen referencia al rey en cuanto mediador y representante de la justicia de Dios en medio de su pueblo. Ambas perspectivas se relacionan de la siguiente manera: Queda claro desde el versículo 1 que es Dios quien actúa, el único que puede conceder la justicia. No es el rey el que tiene la responsabilidad principal y, por tanto, quien

por su mano instaurará la justicia. Ahora bien, tampoco se pierde de vista el aspecto humano. El rey tiene que contribuir a que se haga realidad la actuación más propia de Yahveh. De ahí que entre sus acciones estén las de «juzgar», «salvar», «librar», «tener piedad» y «rescatar».

La justicia de Yahveh, de la que es mediador el rey, se puede sintetizar con la fórmula «derecho y justicia». Se trata de una frase que está presente sobre todo en textos proféticos (Is 9,7; 32,16; 33,5; 56,1; 59,14; Jer 9,24; 22,3), en algunos Salmos (33,5; 89,14; 97,2), y cuyos destinatarios son principalmente los pobres, los humildes del pueblo, los hijos de los pobres, los oprimidos, el pobre suplicante, el desdichado, el que nadie ampara, etc. Todos estos dependen únicamente de Yahveh y sólo en Él encuentran derecho y justicia.

La justicia que concede Yahveh, y a la cual contribuye el rey, está también relacionada con la tierra. Ésta se llena de injusticias cuando los hombres cometen violencias (Gn 6,5ss). Si esto sucede cuando hay violencia, entonces también cuando aparezca la justicia tiene que manifestarse en la tierra, es decir, cósmicamente: los montes traen paz, los collados justicia, la justicia cae como la lluvia, como el rocío que humedece la tierra, habrá abundancia de trigo, etc.

La justicia de la que es mediador el rey y que se hace presente en la sociedad y en la tierra, redundando en la propia persona del rey (v.8-11, centro del Salmo). Al hacer lo que caracteriza a Yahveh, el rey llega a ser el rey de reyes, pues todos los reyes de Tarsis, de las Islas y de las naciones le servirán y le traerán tributos. Esto también afecta a Yahveh, quien es proclamado como Bendito (v.18), y en la comunidad orante, que recibe el don de la justicia. El eco de Gn 12,1-3; 17,16; 18,18; y 28,14 que aparece en Sal 72,17 permite colocar a David en la estela de otras personas que pueden considerarse como lugares teológicos de la bendición⁷⁷. Apelear a la bendición del rey implica para el orante introducirse en la esfera de salvación y de cercanía de la que goza el ungido. Una bendición, además, de la que pueden gozar todas las familias de la tierra (Sal 72,17).

Sal 89 es el último del tercer libro del Salterio. Este Salmo puede dividirse en tres partes, siguiendo los tres géneros literarios que lo componen: 1) un himno (v.1-19), en el que se habla de la creación; 2) un oráculo (v.20-38), en que se establece una relación especial entre Dios y el

⁷⁷ Cf. B. RENAUD, *De la bénédiction du roi à la bénédiction de Dieu (Ps 72)*: Bib 70 (1989) 323.

rey, y 3) una lamentación (v.39-52), en la que se expresa la contradicción entre la promesa hecha a David y la realidad que se experimenta⁷⁸.

En el himno destaca la adición de los versículos 4-5: «He concertado una alianza con mi elegido, he jurado a David, mi servidor: estableceré para siempre tu semilla y he fundado tu trono por las generaciones sucesivas» (v.4-5). Estos versículos configuran desde un principio la perspectiva teológica del Salmo. Por una parte, la alianza con David es considerada como un acontecimiento fundacional, similar a la creación y, por otro, hace una reinterpretación de la promesa que aparecía en 2Sam 7. Aquí aparece el término alianza mientras que en 2Sam no se hacía mención de ella.

A partir de la alianza con David es como ha de entenderse la lamentación del salmista. La realidad experimentada en el exilio significó que Yahveh desdeñó y rechazó la alianza con David. Que Yahveh se haya encolerizado con su ungido y que haya despreciado la alianza con su siervo, ponen en entredicho la misma fidelidad de Yahveh (Sal 89, 39-40). El salmista no mira hacia dentro de sí, quizás reconoce el pecado de los reyes, sin embargo, parece que su invocación se centra en Yahveh. Ya que Él hizo una alianza para siempre, debe responder. Al final, todo parece quedar en una interrogación y una petición: «¿Dónde están, Adonay, tus antiguas mercedes que juraste a David por tu fidelidad? Acuérdate, 'Adonay, del baldón hecho a tu siervo; cómo llevo en mi seno todos los vituperios de las gentes con que tus enemigos. ¡Oh, Yahveh!, ultrajan, con que ultrajan las huellas de tu ungido» (v.50-51). Por tanto, lejos de ser una lamentación sin fundamento, aquí se apela a la promesa de Yahveh. David representa para el pueblo la mediación necesaria para la salvación. El pueblo no será bendecido si Yahveh no se acuerda de las mercedes que juró a David. Sigue siendo, como en Sal 2 y en Sal 72, la figura de David la que permite al pueblo beneficiarse de la salvación de Dios.

Finalmente, Sal 132 es, en cierta forma, la culminación de los cantos de subida. Por un lado, le antecede y le sigue un canto atribuido a David (Sal 131 y 133). Por otro, Sal 134, último de estos Cantos, más bien funciona como gozne entre los Salmos anteriores y los que siguen⁷⁹. Sal 132 comien-

⁷⁸ Cf. B. RENAUD, *La cohérence littéraire et théologique du Psaume 89*: RSR 69 (1995) 419-435.

⁷⁹ 11QPs^a testimonia una agrupación de Salmos en esta forma: Sal 121-132, enseguida Sal 119, esto quiere decir que Sal 132 era la conclusión de los Cantos de las Subi-

za así: «Acuérdate, Yahveh, a favor de David, de todos sus esfuerzos; cuando juró a Yahveh, hizo una promesa al Fuerte de Jacob; “No he de entrar en la tienda de mi casa... hasta que haya encontrado lugar para Yahveh, morada para el Fuerte de Jacob”». En este caso, los méritos de David están en relación a los deseos de encontrar una morada para Yahveh. El pueblo de Israel puede apelar al cumplimiento de la promesa hecha a David, porque David ni concedió sueño a sus ojos, ni sopor a sus párpados hasta que encontró lugar para Yahveh, morada para el Fuerte de Jacob (cf. v.4-5). Además, parece que hay otro motivo relacionado también con la construcción del Templo: la elección de Sión. Yahveh no sólo ha jurado a David una verdad de la que no ha de volverse, sino que también «ha elegido a Sión, la ha codiciado por residencia suya» (v.13). A nuestro modo de ver, este Salmo es una clara muestra de cómo puede comprenderse Sal 2 desde una perspectiva intertextual-canónica. Lo dicho por Sal 2 no está aislado, sino que *typos* como David y Sión siguen apareciendo a lo largo del Salterio. Además, algo importante es que desde el punto de vista de quien lee, puede descubrir que el pueblo de Israel y probablemente todas las naciones puedan verse beneficiadas de una u otra elección. Al mismo tiempo, puede reconocer una invitación a participar también de esta esperanza.

6. SAL 1 Y 2 EN RELACIÓN CON OTROS TEXTOS DEL CANON

Desde una perspectiva canónica se muestra con bastante claridad que, por un lado, el editor final o editores canónicos del Salterio han querido vincular Sal 1 con Jos 1,8; y, por otro, que han querido introducir desde el comienzo del Salterio una relación que está presente al final del libro de Malaquías: la que se da entre Torah y profecía (Mal 3,22-24).

6.1. *Sal 1 y Jos 1,8*

El libro de Josué comienza con las palabras que dirigió Yahveh a Josué después de la muerte de Moisés y antes de entrar en la tierra que Yahveh les había dado. En el siguiente cuadro se comparan estas palabras con algunas del Sal 1:

das. Sal 133,1-3 se encuentra entre Sal 141,5-10 y Sal 144,1-7, y Sal 134 entre 140,1-5 y 151A. Cf. H.-J. FABRY, «Der Psalter in Qumran», en E. ZENGER (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 144.

<i>Jos 1,8</i>	<i>Sal 1,2.4</i>
No se aparte este libro de la <i>Torah</i> de tu boca y medítalo (<i>hgh</i>) día y noche.	Sino que en la <i>Torah</i> de Yahveh tiene su complacencia y en su <i>Torah medita</i> (<i>hgh</i>) día y noche

Una primera vinculación entre ambos textos se da en relación de la meditación de la Torah con el éxito que conlleva esta acción. Una segunda vinculación está en la manera de referirse a la Torah. Mientras que en Sal 1 se invita al hombre a meditar la Torah de Yahveh, el comienzo del libro de Josué exige meditar el libro de la Torah. Posiblemente Sal 1 se refiera al mismo libro del que habla Jos 1,8, aunque con el nombre de Torah de Yahveh. Situación parecida se da también en 2Cr 34,14, que denomina «libro de la Torah de Yahveh por medio de Moisés» al libro que en 2Re 22,8 aparece como «libro de la Torah».

Estas dos vinculaciones dan lugar a las siguientes interpretaciones. Sal 1 ha adquirido una función significativa precisamente por estar a la cabeza del Salterio. Por esto, quizás la meditación de la Torah de Yahveh que propone se puede referir a la meditación del Salterio como Torah⁸⁰. Los Salmos que le siguen están en esta misma línea y se dirigen a todo hombre para que los lea, los estudie y los medite. Al mismo tiempo, precisamente leyendo, estudiando y meditando la Torah de Yahveh es como responderá a la palabra que Dios le dirige⁸¹. Desde esta perspectiva se puede entender el carácter eminentemente teológico del Salterio y la conclusión lógica a toda esta meditación: la alabanza (Sal 146-150).

Ahora bien, la meditación de la Torah es una propuesta que va más allá del Salterio. Sal 1, cuando habla de la Torah de Yahveh, quizás se

⁸⁰ Cf. B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, 513, explicita: «La Torah de Dios, que es la palabra viva de Dios, es mediada a través de su forma escrita como Sagrada Escritura. Con la palabra escrita Israel es desafiado a meditarla día y noche buscando la voluntad de Dios». (Traducción nuestra.)

⁸¹ Cf. *Midrash Tehillim* I,2: «Tú encuentras: Todo lo que Moisés ha dicho y hecho, lo ha dicho y hecho también David... Como Moisés dio a Israel los cinco Libros de la Torah, así David dio a Israel los cinco libros de los Salmos... Finalmente, como Moisés bendijo a Israel con «Dichoso eres tú. Oh, Israel» (Dt 33,29), así David bendijo a Israel con las palabras «Dichoso es el hombre»» (W. G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms I-II*, New Haven 1959, 5). El Salterio sería una respuesta en cinco libros a los cinco libros de la Torah. (Traducción nuestra.)

refiera también a la Torah, es decir, al Pentateuco. Jos 1,8 alude explícitamente al libro de la Torah que le precede, ya se trate de la Ley del Deuteronomio⁸², o de los cinco primeros libros de la Escritura hebrea⁸³. Si pensamos que ambos libros se refieren a la misma Torah, solo nos queda hacer algunas aclaraciones. Mientras que Moisés dio la Torah, Josué tiene que meditarla. Josué aparece como totalmente dependiente de la Torah de Moisés, que ha asumido un rol autoritario en su forma escrita⁸⁴. El futuro se vislumbra sólo desde aquí: «Para que procures obrar conforme a cuanto en él está escrito, pues entonces prosperarás en tus empresas y lograrás éxito» (Jos 1,8; cf. 8,34; 23,6). La prosperidad que acompaña a la meditación en el libro de Josué se verifica en la persona y acción de Josué. Probablemente quien medita la Torah en el Salterio se coloca en la estela de Moisés, siervo de Dios y en dependencia a la Torah que Yahveh ha dado por su medio. Pero también se puede dar peso a la expresión que aparece en Sal 1: «Torah de Yahveh». En Sal 1 todo hombre puede acercarse directamente a la Torah de Yahveh, la mediación de Moisés cumple su objetivo (llevar hacia Yahveh) y, de ahora en adelante, lo que se viva en la historia no sólo se interpretará desde el pasado, sino también dará lugar a nuevas perspectivas que no estaban contempladas en lo anterior⁸⁵.

6.2. *Sal 1 y 2 y Mal 3,22*

El libro de Malaquías termina con las siguientes palabras: «Acordaos de la Torah de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb para todo Israel leyes y preceptos» (3,22). A continuación de este libro, viene en TM el Salterio. Por tanto, desde una perspectiva canónica que tiene

⁸² Cf. A. VAN DER KOOLJ, «Canonization of Ancient Hebrew Books», en J.-M. AUWERS - H.-J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003, 28.

⁸³ Cf. B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, 247, fundamenta esto en el hecho de que el libro de Josué menciona eventos sagrados que no están en el Deuteronomio. Además, según él, en el canon, el libro del Deuteronomio nunca es entendido aparte de las leyes del libro del Éxodo.

⁸⁴ *Ib.*, 245.

⁸⁵ J. L. SICRE, *Josué*, Estella (Navarra) 2002, 90, incluso lo dice del mismo Josué. El cumplimiento de la Torah no es tarea mecánica; el libro hay que meditarlo «día y noche para poner por obra todas sus cláusulas». Se trata de buscar su sentido profundo, algo que el mismo Josué hace en el contexto del libro: no cumple literalmente lo ordenado por Moisés, sino que acomoda la Ley y en eso está su espíritu.

en cuenta el orden de los libros, Sal 1 puede entenderse como una respuesta a esta exhortación. Más aún, si Sal 1 es el prólogo del Salterio, entonces todo el Salterio es una respuesta a la exigencia de Yahveh al final de los *Nebiim*.

En los cuadros que de la página siguiente pueden verse algunas de las correspondencias textuales y de motivos entre Mal 3,13-24 y Sal 1 y 2 que tratamos de explicar posteriormente.

En primera lugar, es posible que haya alguna relación entre el día que viene (Mal 3,19) y la ira que manifiesta Yahveh respecto a los que se sublevarán (Sal 2,5). Sal 2 no habla de un día en particular, sino de un momento: «entonces». Creemos que lo más importante es que en ambos textos la ira está en relación con la Palabra de Yahveh (Mal 3,17.19.21; Sal 2,5). La escucha de esta Palabra no implica esperar simplemente el día que viene, o el momento en que surja la ira, sino disponerse desde ahora a hacer lo que el anuncio de la ira pretende: exhortar a ser parte de los que sirven a Yahveh (Malaquías) o de aquellos que aceptan la acción de Dios, actuando prudentemente y dejándose corregir (Sal 2).

En segundo lugar, tanto al final del libro de Malaquías como al comienzo del Salterio se señala como punto de referencia la Torah. Sin embargo, mientras que en el libro de Malaquías la Torah está unida al verbo «recordar (zKr)», en Sal 1 está junto a «meditar (hGh)». Otra diferencia clara es que mientras que en Malaquías aparece la Torah de Moisés, en Sal 1 es la Torah de Yahveh. Posiblemente el libro de Malaquías hace una alusión directa al Deuteronomio. Sin dirimir la cuestión, lo que hay que destacar es que en textos que ocupan un lugar importante en el canon hebreo aparece una referencia a la Torah: Libro de la Torah (Jos 1,8), Torah de Moisés (Mal 3,22) y Torah de Yahveh (Sal 1,2). Esta insistencia en la Torah, reflejada además en una estructura canónica, quizás quiere subrayar la importancia de la enseñanza y el aprendizaje de la Torah en la Biblia. Cada una de las tres partes en las que se divide la Biblia hebrea insiste en la reflexión sobre la Torah. Se trata de una meditación, a nuestro modo de ver, que valore la Torah sobre todo como revelación de Yahveh y, en segundo término, como medio de organización social. Por eso ni en el libro de Josué, ni en el de Malaquías, ni en Sal 1, se explicita inmediatamente de qué Torah se trata. Allí está la clave y el esfuerzo de toda meditación. A lo que se invita es a estudiar esta Torah en cada momento para entenderla también desde las circunstancias históricas. De ahí que podemos dar un paso más y decir que no sólo la historia ha

<i>Mal 3,13-24</i>	<i>Sal 1 y 2</i>
3,14 Vano es <i>servir a Yahveh</i> .	2,11 <i>Servir a Yahveh</i> con temor.
3,15 Por eso ahora <i>felicítamos</i> .	1,1; 2,12 <i>Dichoso</i> el hombre/ <i>Dichosos</i> .
3,15 Prosperan los <i>hacedores de maldad</i> .	1,5 Por eso no se levantarán... los <i>pecadores</i> .
3,16 Entonces quienes <i>temen a Yahveh</i> .	2,11 <i>Servir a Yahveh</i> con temor.
3,17 Como perdona un hombre a su <i>hijo</i> que le sirve.	2,7 Mi <i>hijo</i> eres tú, Yo mismo te he engendrado hoy.
3,18 Entre <i>el justo y el impío</i> .	1,1,4.6 <i>Justos/malvados</i> .
3,19 Todo el que <i>obra maldad</i> cual <i>rastrajo</i> .	1,4 Son los <i>malvados</i> como <i>tamo</i> que dispersa el viento.
3,20 Los que <i>teméis</i> mi nombre.	2,11 <i>Servir a Yahveh</i> con temor.
3,21 Y hollaréis a los <i>malvados</i> pues quedarán como <i>ceniza</i> .	1,4 Son los <i>malvados</i> como <i>tamo</i> que dispersa el viento.
3,22 Acordaos de la <i>Torah</i> de Moisés.	1,2 Sino que en la <i>Torah</i> de Yahveh tiene su complacencia y en su <i>Torah</i> medita día y noche.
3,24 Para que vuelva el corazón de los <i>padres</i> a los <i>hijos</i> .	2,7 Tú eres <i>mi hijo</i> .

<i>Motivo</i>	<i>Mal 3,13-24</i>	<i>Sal 1 y 2</i>
Día que viene	3,19 Pues he aquí que <i>llegará el día abrasador</i> como un horno, y serán todos los soberbios y todo el que obra la impiedad <i>cual rastrajo</i> .	1,4 No así son los impíos sino <i>cual tamo</i> que dispersa el viento. 2,5 Entonces les habla en su enojo y en su furor los conturba. 2,11 <i>No sea que se enoje</i> y perezcaís en el camino.
La Torah	3,22 Acordaos de la <i>Torah</i> de Moisés, mi siervo.	1,2 Sino que en la <i>Torah</i> de Yahveh su complacencia y en su <i>Torah</i> medita día y noche.
La «profecía»	3,23 He aquí que <i>Yo os enviaré al profeta Elías</i> antes de que llegue el día de Yahveh grande y terrible.	2,6 <i>Yo he establecido a mi rey en Sión</i> , mi monte santo.

de meditar a la luz de la Torah, sino que también la historia puede aportar elementos para interpretar la Torah. En el caso de Malaquías, Elías; y en Sal 2, la mención de un rey y Sión.

El libro de Malaquías termina con una alusión al profeta Elías: «He aquí que Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día de Yahveh grande y terrible» (3,23). Elías es de alguna forma el representante de todos los profetas. Los sucesos del Horeb lo vincularon a la figura de Moisés (1Re 19; Sir 48,7) y la tradición de que fue levantado por Yahveh (2Re 2,1.11) probablemente lo convirtió en la figura esperada del futuro: «Fuiste señalado como el dispuesto a su debido tiempo para apaciguar la cólera antes del furor» (Eclo 48,10; Mal 3,23-24). Quizás se pueda hablar de cierta relación entre lo que se dice sobre Elías y lo que está presente en Sal 1 y 2. Así como Elías parecerá antes de que llegue el día de Yahveh, así también en Sal 1 y 2 se exhorta a meditar la Torah y a escuchar la palabra de Yahveh a fin de no caer en el juicio (Sal 1) ni la cólera (Sal 2). También destaca la mención de la figura de Elías junto a la Torah (Mal 3,22-24), situación que se da también al poner junto al Sal 1, que trata sobre la Torah, al Sal 2, más bien profético y escatológico. B. S. Childs sintetiza así las implicaciones teológicas y hermenéuticas de la forma canónica de Malaquías:

«La relación teológica entre la ley y los profetas está fuertemente ilustrada por Malaquías. El profeta usa una condenación del culto sacerdotal que es tan penetrante y crítica como alguno de los profetas del siglo VIII. Todavía la apelación final al papel normativo de la ley mosaica no sirve para limitar, ni suavizar la proclamación profética, sino más bien para reafirmar el fundamento de la existencia de Israel testificada en todo el Antiguo Testamento. La forma canónica de Malaquías testimonia la convicción de Israel de que la ley y los profetas no estuvieron en oposición uno con otro, sino constituyeron una unidad esencial dentro del propósito divino»⁸⁶.

Las afirmaciones de B. S. Childs quizás también se puedan verificar en Sal 1 y 2. Ciertamente, tiene razón este autor cuando habla de la unidad esencial entre la Ley y los Profetas, pero hay que añadir que se trata de una unidad marcada por la tensión entre dos realidades que se apoyan y se contradicen. El hombre que ha meditado la Torah sabe que ésta ha tenido que ver con un pueblo y con un rey que la han cumplido o no.

⁸⁶ B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, 497. (Traducción nuestra.)

Y, sobre todo, no sólo a la luz de lo que pudiese meditar en el *corpus propheticum*, sino en el Salterio, verá que normalmente la comprensión de la Torah varía, como si la historia, con sus confirmaciones y fracasos, obligara a descubrir qué es realmente lo esencial para Israel.

CONCLUSIÓN

El objetivo de este artículo era mostrar las vinculaciones que Sal 1 y 2 tenían con el Salterio, así como con otros libros del canon veterotestamentario y dar una interpretación que enriqueciera su comprensión desde una lectura intertextual-canónica.

1. La lectura intertextual-canónica ha mostrado las relaciones entre los primeros dos Salmos. Desde el punto de vista literario se han señalado las principales vinculaciones textuales y de motivos entre Sal 1 y 2. De acuerdo con esto, se puede hablar de estos dos Salmos como pórtico del Salterio. La diversidad de acentos, aunque con vinculaciones textuales y de motivos entre los dos Salmos, permite pensar en un pórtico en tensión. Probablemente, al colocar estos dos Salmos al comienzo del Salterio, los editores querían hacer del Salterio una meditación de la Torah en la historia y de la historia desde la Torah.

2. La lectura intertextual-canónica ha subrayado a grandes rasgos en qué consiste la dicha de meditar la Torah en la historia y la historia desde la Torah. Por una parte, muestra un posible hilo conductor entre Sal 1, 42-43, 73 y 90. Por otra, pensamos que Sal 1 y 2 proponen al lector un reconocimiento de lo que ha acontecido en la historia, especialmente con el rey David. Y precisamente, a partir de aquí, comprender su presente y abrirse al futuro (Sal 2, 41, 72, 89, 132).

Desde el comienzo (Sal 1) se propone la meditación de la Torah como el único camino para que el hombre llegue a ser justo, pero también aparecen los malvados, los pecadores y los burlones como posibles obstáculos del camino de los justos. El encuentro dramático entre ambos caminos se presenta concretamente en Sal 2 y, de ahí en adelante, pueden verse innumerables circunstancias por las cuales habrá de pasar quien medita el Salterio. La necesidad de entender la realidad y de ofrecer una respuesta a estas dificultades está en estrecha relación con una meditación que también declara dichosos a todos los que se refugian en Yahveh. Meditar la

Torah en la historia significa vivir desde la seguridad de que Dios está conociendo el camino de los justos, pero también con la constante posibilidad de que esto se ponga en duda. Después del estudio realizado diríamos que, quien realiza la meditación de la Torah (Sal 1), debe disponerse también para la prueba y el drama, pues la realidad es compleja y continuamente podrá en crisis a quien medite la Torah. Por eso la meditación ha de conducir a reconocer que, en definitiva, sólo Yahveh, sentado en el cielo, es el Señor de la historia, y que vale la pena embarcarse en la empresa de relacionarse con Él, pues, en definitiva, la meditación de la Torah tiene como fin último alabarle a Él, Dios Creador y Salvador (Sal 150).

3. Lo que significa meditar la historia desde la Torah se ilustra, en cierta forma, con Sal 2 y otros textos interrelacionados con él. Sal 2 habla de un ungido contra el que se levantan naciones y que, por tanto, si ha de reinar, ha de ser en esta situación. Yahveh responde en estas circunstancias, no rechaza el drama ni se esconde ante la problemática. Si ha de cumplir su promesa, lo tendrá que hacer también contando con la historia. Probablemente ni David ni los demás reyes llevaron a cabo con perfección la obligación de hacer justicia, pero esto no es motivo para dejar de esperar la salvación de Dios en la pobreza (Sal 41) o desistir de pedir a Yahveh que conceda justicia (Sal 72). Asimismo, que la promesa no se verifique tampoco es causa para abandonar la meditación. Ver la historia desde la Torah implica confianza y súplica a Yahveh para que cumpla y se acuerde de la alianza hecha a David (Sal 89). De ahí que lo interesante será constatar si quien medita la historia está dispuesto a rememorarla y a ver en ella una oportunidad para actuar prudentemente y dejarse corregir, como se exhortaba a los reyes. En cierta forma, es preciso que quien medite, escuche, haga suya y dialogue críticamente con la historia. No se trata, por lo tanto, de acercarse desde afuera, sino leyendo desde dentro y con implicación. Apelar a esta historia y meditarla desde la Torah significa entrar en el ámbito de la promesa y, por ende, en el de la espera de la salvación de Dios.

4. Finalmente, la lectura intertextual-canónica ha permitido ver que la meditación de la Torah (Sal 1) y la revelación de Yahveh en la historia (Sal 2) están en correlación con otros textos del Canon veterotestamentario. Sal 1 tiene vinculaciones textuales y de motivos con el comienzo del libro de Josué y el final del libro del profeta Malaquías, primero y último respectivamente de los *Nebiiim*.

El Salterio, lo mismo que los Profetas, se comprende sólo desde su relación con la Torah. Sal 1 quizás se está refiriendo a la meditación del Salterio como Torah cuando propone meditar la Torah de Yahveh, pero también puede ir más allá e invitar a meditar los primeros cinco libros de la Biblia. En este último caso, quizás está en la línea del libro de Josué, primero de los *Nebiim*, para el cual la Torah de Moisés ha asumido un rol autoritario en su forma escrita. Por tanto, se trata de un libro al que hay que volver y meditar, pues el futuro se vislumbra sólo desde aquí: «Para que procures obrar conforme a cuanto en él está escrito, pues entonces prosperarás en tus empresas y lograrás éxito» (Jos 1,8; cf. 8,34; 23,6).

De igual forma, llama la atención que tanto el final del libro de Malaquías como el comienzo del Salterio tienen a la Torah como punto de referencia. De acuerdo con esto, se puede decir que a la exhortación de «acordarse» de la Torah de Moisés (Mal 3,22) responde el Salterio con la meditación de la Torah en 150 Salmos. Es digno de destacarse también que, junto a la consideración de la Torah, está presente la profecía. Mal 3,22-24 presenta a Elías como el representante de todos los profetas y, así como él aparecerá antes de que llegue el día de Yahveh, así también en Sal 1 y 2 se exhorta a meditar la Torah y a escuchar la palabra de Yahveh a fin de no caer bajo el juicio (Sal 1) ni la cólera (Sal 2). Por tanto, hay una unidad esencial de la Torah y los Profetas, pero marcada por la tensión entre dos realidades que se apoyan y se contradicen, pues también la misma historia (Elías, Sión, rey) dan elementos para interpretar la Torah.

Finalmente, las relaciones establecidas permiten pensar que con estas vinculaciones quizás se quiere dar al Salterio el *status* de texto canónico. Probablemente también se acentúa la importancia de la Torah no sólo para la comprensión del Salterio, sino también de los Profetas. Esto no quiere decir que la lectura intertextual-canónica tenga resultados monolíticos. El estudio ha reflejado que no es nada fácil saber a qué Torah se está refiriendo el texto explícitamente. Parece que la estructura canónica propone una guía de lectura pero no da todo por establecido. Quizás el lector es quien precisamente debe ir viendo en cada parte de la Biblia de qué manera se va hablando de la Torah (Sal 1; Jos 1,8; Mal 3,22-24) y cómo es su relación con la historia que van presentando cada uno de los libros de la Biblia.