

5. “¿Qué es el ser humano...?” (Sal 8,5)

Ecós de una antropología bíblica desde la tradición orante de Israel

1. Antropología en la Biblia: el Sal 8 como texto fundamental

La reflexión antropológica bíblica se articula con distintos lenguajes, que permiten al lector adentrarse en ella desde perspectivas diversas. Así, en las primeras páginas de la Biblia (Gn 1-3) aparece una antropología narrativa, cuyo lenguaje deja entrever que el ser humano se realiza en una historia, con sus dramas y tensiones. En la literatura sapiencial se puede reconocer una antropología práctica, orientada a la formación de personas sabias, que sean capaces de ubicarse con éxito en el mundo. Y en los Salmos emerge una antropología orante: el ser humano que se pregunta por sí mismo frente a Dios.

Es en esta última línea donde se inscribe el presente trabajo. El Salmo 8, un poema tan estudiado y orado, sigue brillando en el universo de la Escritura como uno de los textos fundamentales donde se aborda la pregunta por el ser humano y su lugar en el mundo.¹ A partir de una nueva mirada a la estructura del poema, nos preguntamos por el alcance y sentido de su antropología.

¹Véase, por ej., H. IRSIGLER, “Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament”, en *Vom Adamssohn zum Immanuel. Gastvorträge Pretoria 1996*, ATSAT 58, St. Ottilien, EOS, 1997, 1-48, 3, con abundantes referencias

2. Salmo 8: traducción y estructura

Podemos presentar la estructura del Salmo² como un doble movimiento que articula la gloria de Dios y la gloria del ser humano, de la siguiente manera:

I. La realeza de Dios en el cielo y su proyección a la tierra

A)² **¡Yhwh, Señor nuestro, qué imponente es tu Nombre en toda la tierra,**

¡tú que pusiste tu majestad sobre el cielo!

B)³ Con la boca de los niños y los lactantes fundaste un baluarte

a causa de tus adversarios: para someter al enemigo y al vengador.

C)⁴ Si veo tu cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que fijaste,

⁵ ¿qué es el ser humano,

para que te acuerdes de él,

el hijo de hombre, para que te ocupes de él?

II. La realeza del ser humano en la tierra y su proyección hacia Dios

C')⁶ Sí, lo privaste de poco comparado a (un) Dios;
de gloria y esplendor lo coronas;

⁷ lo pones a gobernar las obras de tus manos;
todo lo pusiste bajo sus pies:

B')⁸ las ovejas y los bueyes, todos ellos,
y también los animales salvajes,

⁹ las aves del cielo y los peces del mar,
cuanto atraviesa los senderos de los mares.

A')¹⁰ **¡Yhwh, Señor nuestro, qué imponente es tu Nombre en toda la tierra!**

bibliográficas respecto de reflexiones antropológicas basadas en Sal 8,5, "¿Qué es el ser humano?".

²Para otras propuestas de estructura, cf. P. AUFFRET, "Qu'est-ce que l'homme, que tu t'en souviennes? Étude structurelle du Psaume 8", *Science et esprit* 54 (2002) 25-35; G. BARBIERO, *Il regno di Jhwh e del suo Messia*, Studia biblica 7, Roma, Città Nuova, 2008, 127; H. SIMIAN-YOFRE, "¿Qué es el hombre? El Salmo 8, una meditación de Génesis 1-2", *Revista bíblica* 71 (2009) 181-191.

Se trata, entonces, de una estructura en espejo, pero que deja en el centro la pregunta por el ser humano. Hay un movimiento descendente, que parte de la gloria de Dios en el cielo que se proyecta sobre la tierra (parte I), y un movimiento ascendente que -a partir de la contemplación de la función real del ser humano sobre la tierra vuelve a glorificar a Dios.

Algunas correspondencias de esta estructura son más evidentes, como la gran inclusión que une vv. 2a.10, enmarcando el Salmo y dándole una perspectiva teologal: el gran referente de toda la alabanza es Yhwh. Hay otras indicaciones que sugieren una relación, como la de la “obra³ de tus dedos” (*ma’ăšê ’ešbē’ôtêkâ*, v. 4) y las “obras de tus manos” (*ma’ăšê yādêkâ*), ubicando al ser humano en el contexto del “hacer” divino. La relación entre las partes B y B’ es menos evidente, pero quedará clara con la explicación correspondiente, y permitirá comprender mucho mejor las demás afirmaciones.

3. La majestad de Dios y la tierra (vv. 2.10)

*¡Yhwh, Señor nuestro, qué imponente es tu Nombre en toda la tierra,
tú que pusiste tu majestad sobre el cielo!*

¡Yhwh, Señor nuestro, qué imponente es tu Nombre en toda la tierra!

Una de las características que dan fuerza al poema es el recurso continuo a la polaridad (cielo-tierra, Dios-ser humano, animales salvajes-animales domésticos, etc.).⁴ En estas secciones A y A’ la polaridad fundamental es la de cielo-tierra. El acento, sin embargo, está puesto sobre la tierra, que se repite en la inclusión.

El nombre que se le da a Dios es Yhwh, denominación típica de Israel. Pero, curiosamente, está referido no solo a Israel sino a “toda la tierra”. En efecto, si bien el término *’ereš* puede designar también el país, al estar contrapuesto a “cielo” y calificado con el indicador de ‘la totalidad (*kōl*) solo puede indicar la tierra. El horizonte de la reflexión es cósmico (“toda la tierra”), pero li-

³En TM, *ma’ăšê* está en plural, “obras”, pero refiere a *šamayim*, “cielo”, que en hebreo es plural.

⁴Quien llamó la atención sobre esto fue G. T. M. PRINSLOO, “Polarity as Dominant Textual Strategy in Psalm 8”, *Old Testament Essays* 8 (1995) 370-387.

gado a la perspectiva nacional (Yhwh). Ya desde este momento se integran en el Salmo la creación y la historia. Una historia de la que va emergiendo la idea de Yhwh, no solo como divinidad nacional, sino como rey de toda la tierra.

La dimensión real está sugerida por el vocablo *'ādîr*, “imponente”, uno de los términos que se usan solo con la divinidad o con el rey, junto con *hôd*, “majestad” (v. 2b). Otros términos de este grupo incluyen *kābôd*, “gloria”, y *hādār*, “esplendor”, que encontramos en v. 6. Los dos primeros están atribuidos a Dios y los restantes al “hijo de hombre”, el ser humano. El Dios que se alaba desde el comienzo hasta el final del Salmo es un Dios rey del universo, al que luego se asociará el ser humano.

Se alaba el “nombre” de Dios, que simboliza a Dios mismo en cuanto puede ser conocido por el ser humano. Es Dios en su relación con la creación y en su actuar histórico. Ese “nombre” es imponente “sobre la tierra”, que es donde se revela.

A su vez, la invocación del nombre divino lleva a pensar en el cielo, símbolo de la divinidad. Allí pone⁵ su majestad (Sal 104,1-2), que crea el orden en el mundo. No se trata, con todo, de un orden estático y tranquilo, sino del fruto de una lucha entre Dios y el caos, como se ve, por ej., en el citado Sal 104 y también en Sal 29,4-6:

La voz de Yhwh sobre las aguas / el Dios de la gloria trueno /
Yhwh sobre las muchas aguas.

La voz de Yhwh con fuerza / la voz de Yhwh con esplendor.

La voz de Yhwh que desgaja los cedros / Yhwh desgaja los
cedros del Líbano.

⁵No entramos en la discusión sobre la expresión *'āšer-^tnāh*, que ha dado tanto que hablar, como se puede ver, por ej., en J. A. SOGGIN, “Textkritische Untersuchung von Ps. VIII VV. 2-3 und 6”, *Vetus Testamentum* 21 (1971) 565-571. Asumimos la solución que entiende la forma *tⁿnāh* con valor de perfecto de *nātan*, “dar”, “poner”. Así, por ej., F. DELITZSCH, *A Commentary on the Book of Psalms, I*, Foreign Biblical Library, New York, Funk and Wagnalls, [1887], 193; H.-J. KRAUS, *Los Salmos, I: Sl 1-59*, Salamanca, Sígueme, 1993, 282-283; J. L. MAYS, *Psalms. A Bible commentary for teaching and preaching*, Interp., Louisville, 1994, 66.

Cuando en nuestro Salmo se llega a la repetición final (v. 10), donde nuevamente se alaba la majestad del nombre de Yhwh, ya se habló del ser humano, que será quien en la tierra mantiene sujetas las fuerzas del caos y del mal, protegiendo la vida. Hay una correspondencia marcada por la estructura: La realeza divina en el cielo se proyecta hacia la tierra, en la creación (salvación del caos) y en la historia (salvación de las fuerzas de destrucción), cuyo agente principal es el ser humano, como representante divino sobre la tierra. A su vez, la realeza del ser humano sobre la tierra se proyecta hacia el cielo, en una alabanza. Veamos todavía cómo funciona el resto del poema.

4. El dominio sobre las fuerzas hostiles (vv. 3.7b-9)

Como se dijo arriba, la relación entre estas secciones (que designamos aquí como B y B') no es tan evidente.⁶ Tampoco es fácil ver la relación del v. 3 con su versículo anterior ni con lo que sigue. Todo esto ha llevado a muchos a proponer cambios o a considerar el versículo un añadido tardío.⁷ Un primer elemento en común es el de la polaridad: en el primer caso, niños de pecho/enemigos, y en el segundo caso, ser humano/animales.

⁶Algunas hipótesis son muy ingeniosas. Así, por ej., J. KRAUT, "The Birds and the Babes: The Structure and Meaning of Psalm 8", *Jewish Quarterly Review* 100 (2010) 10-24 -quien por otra parte hace una notable propuesta estructural para el Salmo-, relaciona (20-21) los niños y lactantes (v. 3) con los pájaros y los peces (v. 9) porque los niños pequeños hacen sonidos inarticulados (comparables a los de los pájaros) y los lactantes abren y cierran la boca (movimiento comparable al de los peces)...

⁷H. H. SPOER, "The Reconstruction of Psalm VIII", *Journal of Biblical Literature* 22 (1903) 75-84, por ej., proponía una reconstrucción del Salmo tomando partes (!) del Sal 19. Ya J. MORGENSTERN, "Psalms 8 and 19a", *Hebrew Union College Annual* 19 (1945-1946) 491-523, 493, notaba al respecto del v. 3: "No two translations and no two interpretations agree. Each is distinguished only by the unique, complex and patently forced character of its argument". H. GUNKEL, *Die Psalmen. Übersetzt und erklärt*, HK.AT II/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926⁴, 29, proponía quitar los lactantes, *metri causa*.

4.1 Los labios de los niños de pecho y los enemigos (v. 3)

*Con la boca de los niños y los lactantes fundaste un baluarte
a causa de tus adversarios:
para someter al enemigo y al vengador.*

El versículo no presenta verdaderos problemas textuales ni de traducción, sino más bien de interpretación: qué significan los “niños y lactantes”, a quién se refiere con “enemigo y vengador”, y qué relación tienen unos con otro.

Sobre los niños y lactantes, se han propuesto las más variadas interpretaciones:⁸

- Se trata de seres mitológicos, como se encuentran en la mitología cananea. En Ugarit, por ej., se habla de seres como “dioses... que maman de los pechos de Athiaratu”.⁹
- En la ideología real egipcia se presenta al faraón como un niño. El texto podría estar aludiendo a una figura monárquica.¹⁰ Pero aquí se trata de un grupo. ¿Habría que pensar, entonces, en una “democratización” de la función real?
- Algunos autores remiten a la simplicidad de los niños.¹¹ La idea no es mala,¹² aunque es un tanto moderna. Los

⁸Para un elenco más completo, cf. BARBIERO, *Regno di Jhwh*, 132-133.

⁹Así, ya C. SCHEDL, “Psalm 8 in ugaritischer Sicht”, *Forschungen und Fortschritte* 38 (1964) 183-185, citado –y desestimado– por M. DAHOOD, *Psalms, I: 1-50*, AncB 16, Garden City, Doubleday, 1966, 50, y retomado recientemente por M. S. SMITH, “Psalm 8:2b-3: New Proposals for Old Problems”, *Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997) 637-641, para quien el Salmo evoca un conflicto cósmico en el momento de la creación.

¹⁰Cf. M. GÖRG, “Der Mensch als königliches Kind nach Ps 8,3”, *Biblische Notizen* 3 (1977) 7-13; luego Irsigler, “Psalm 8”, 28-29, lo aplica a cada ser humano.

¹¹Cf. por ejemplo, A. WEISER, *The Psalms. A Commentary*, OTL, London, SCM Press, 1962, 141-142.

¹²BARBIERO, *Regno di Jhwh*, 145, descarta el motivo de la simplicidad de los niños porque no se aplica a los lactantes. Aunque, como hacía notar, entre otros, F. BAETHGEN, *Die Psalmen. Übersetzt und erklärt*, HK.AT II/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, 20, la lactancia se podía extender hasta los tres años, cf. 2 Mac 7,27.

textos que refieren a los niños en la Biblia no acentúan ese aspecto.

- Otro tanto vale para la idea de referir la imagen a los gritos de los niños, que consiguen lo que quieren mediante ellos.¹³ La escena, común en las familias actuales, es poco verosímil en la antigüedad.
- Más interesante podría ser la propuesta de ver en estos “niños y lactantes” la representación de la “descendencia de la mujer” que aplastará la cabeza de la serpiente, según Gn 3,15,¹⁴ aunque la relación terminológica entre los textos no es muy cercana.

En los pasajes que mencionan a los niños con los términos *’ôlêl* y *yônêq* se trata de los más débiles de la población, que en caso de guerra son exterminados (cf. 1 Sam 15,3; 22,19; Jer 44,7; Lam 2,11; 4,4; Joel 2,16). Especialmente significativo es lo que se encuentra en el libro de las Lamentaciones, donde se puede reconocer una tradición que presenta a Sión destruida que llora por sus hijos que se mueren de hambre:

Mis ojos se consumen en lágrimas,
me hierven las entrañas;
mi bilis se derrama en la tierra
por la herida de la hija de mi pueblo:
desfallecen sus niños y lactantes
en las plazas de la ciudad. (Lam 2,11).

La lengua del niño de pecho se pega de sed al paladar;
los niños pequeños piden pan: no hay quien se lo reparta (Lam 4,4).

A partir de estos textos, Beyerlin¹⁵ propone que la expresión evoca una tradición posexílica referida a los miembros de la “co-

¹³ Así, F. CRÜSEMANN, “Die Macht der kleinen Kinder. Ein Versuch, Psalm 8,2b.3 zu verstehen”, en F. CRÜSEMANN – R. KESSLER – C. HARDMEIER (eds.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments FS H.W. Wolff*, München, Chr. Kaiser, 1992, 48-60.

¹⁴ Cf. E. C. BISSELL, “The ‘Protoevangelium’ and the Eighth Psalm”, *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 6 (1886) 64-68.

¹⁵ W. BEYERLIN, “Psalm 8. Chancen der Überlieferungskritik”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 1-22,

munidad de Sión". Despojados de sus centros tradicionales de poder como el templo y la monarquía, el Salmo propondría un nuevo "lugar" para la manifestación de la gloria de Yhwh, que sería la alabanza de sus pobres. En la misma línea, Zenger ve aquí al "grupo más débil e indefenso en el pueblo de Yhwh, que en medio de su entorno hostil se mantiene en la alabanza a Yhwh, ¡incluso como respuesta a la persecución y opresión por parte de los enemigos!"¹⁶ Si bien es verdad que la imagen en los textos paralelos no tiene un uso metafórico sino concreto,¹⁷ el Salmo toma la imagen para darle un sentido metafórico,¹⁸ que se puede referir –como se ha propuesto–¹⁹ a los "pobres de Yhwh", víctimas del abuso de los poderosos. El contexto del Salterio –en las lamentaciones individuales anteriores (cf. Sal 3–7) y en las súplicas posteriores (cf. Sal 9–14)– muestra a los pequeños sufriendo el acoso y la explotación de los malvados.²⁰ Por otra parte, la metáfora del niño pequeño se usa en Sal 131 para referir al mismo orante. La imagen estaría contrastando a los más débiles de la comunidad con los más poderosos, los "adversarios y rebeldes", con una victoria de los primeros sobre los segundos.

¹⁶F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen, I: Psalm 1–50*, NEB.AT 29, Würzburg, Echter, 1993, 79. Además de los textos que refieren a los niños como víctimas de guerras, llama la atención sobre el texto de Joel 2,16, donde los "niños y lactantes" son convocados a la asamblea cultural para pedir la salvación de los enemigos y para "invocar el nombre de Yhwh" (cf. 2,26; 3,5).

¹⁷Por esta razón decarta O. KAISER, "Erwägungen zu Psalm 8", en K. SEYBOLD – E. ZENGER (eds.), *Neue Wege der Psalmenforschung. Für W. Beyerlin*, HBS 1, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1994, 207–221, 210 n. 14, los paralelos invocados por Beyerlin.

¹⁸Sobre la imagen como referida a la debilidad y vulnerabilidad, cf. tb. H. J. KEENER, "YHWH's Subversive Order: Reconsidering the Structure and Thematic Development of the Eighth Psalm", *Perspectives in Religious Studies* 40 (2013) 321–335, esp. 331.

¹⁹KAISER, "Psalm 8", 213; BARBIERO, *Regno di Jhwh*, 133.

²⁰En esta línea, cf. M. E. TATE, "An Exposition of Psalm 8", *Perspectives in Religious Studies* 28 (2001) 343–359, 343–34; A. PASSARO, "La potenza di Dio e la gloria dell'uomo. Lettura unitaria dei Salmi 7 e 8", en E. BONS – A. PASSARO (eds.), *Dai Salmi al Salterio. Orientamenti per le letture nuove*, Scripturae 4, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2014, 201–207.

Sobre la boca como instrumento de poder,²¹ baste recordar Is 11,4, donde se dice del “retoño del tronco de Jesé”:

Juzgará a los débiles con justicia
y sentenciará con rectitud para los pobres de la tierra;
herirá al violento con la vara de su boca
y con el sople de sus labios hará morir al malvado.

Como se ve, esta figura mesiánica –que también puede ser leída en sentido comunitario–²² está en relación con una justicia y un derecho que se ejercen en favor de los pobres y débiles. La boca, como instrumento de sentencia, es capaz de herir y matar al malvado y salvar la vida de los débiles.

En el contexto de los Salmos, la boca es el órgano con el que estos “niños de pecho” –los pobres– invocan el nombre del Señor (v. 2). Aquí la fortaleza (‘ôz)²³ sería la misma alabanza (véase la traducción de la LXX por *ânon*, “alabanza”) de los pobres que rezan los Salmos. La imagen se completa cuando, en Sal 149, el lector encuentra a los pobres haciendo de su alabanza una “espada de dos filos” (Sal 149,6), con la que son derrotados los poderes de la tierra y sometidos a la única soberanía de Yhwh.

Al decir “tus adversarios” –los de Yhwh–, hay que referirlos en una lectura canónica a los malvados (Sal 1,4) o los “reyes de la tierra” (Sal 2,2), los que se oponen a la autoridad de Dios. Los “niños” son quienes se refugian en Dios (Sal 2,12) y aman la torá (Sal 1,2).

El contraste entre la fragilidad del lactante y la fuerza del “enemigo y vengador” (cf. Sal 44,17, para referirse a los enemigos extranjeros) crea una imagen paradójica: la fuerza de la fragilidad. La grandeza de Dios se manifiesta en la tierra en el hecho

²¹Cf. KEENER, “Subversive Order”, 331, citando a Ø. LUND, “From the Mouths of Babes and Infants You Have Established Strength”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 11 (1997) 78-99.

²²Cf. W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 1-12*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2003, 324.

²³El término significa “fuerza”, pero unido al verbo *ysd*, “fundar, establecer”, gana el sentido de una fortaleza defensiva, cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario*, I: *Salmos 1-72*, Estrella, Verbo Divino, 1994, 209.219 “baluarte”.

de fundar un baluarte con lo más frágil. Con esta fragilidad se somete (*Hi. de šābat*) al enemigo.

Detrás está la imagen del rey en el Oriente cercano antiguo: la tarea del rey era, entre otras cosas, someter a los enemigos para garantizar la paz. Así, cuando en el Sal 110,1, Yhwh le dice al rey: "Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies", la imagen del rey egipcio sostenido por la divinidad y con sus pies apoyados sobre un escabel donde se ven representados los enemigos (Fig. 1),²⁴ resulta elocuente como ayuda para comprender el simbolismo implicado en la imagen:

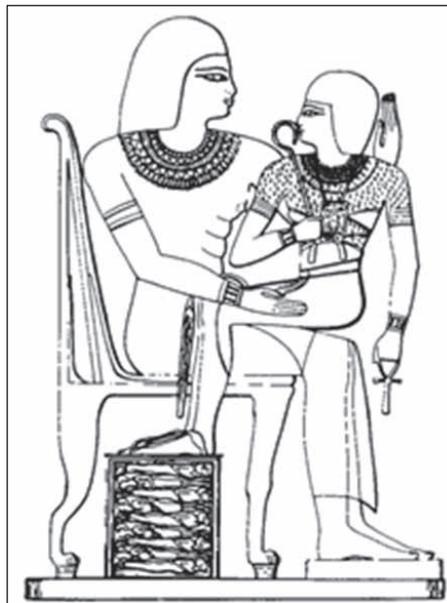


Fig. 1

²⁴Tomado de O. KEEL, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1997, 255; la pintura representa a Tutmosis IV (1422-1413 a.C.). Cf. tb. M. GÖRG, "Alles hast Du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,2", en E. HAAG - F.-L. HOSSFELD (eds.), *Freude an der Weissung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß, SBB 13*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1986, 125-148, 131-133.

El sometimiento de los enemigos se hace normalmente por la fuerza, como supone Sal 2,9. En Sal 18 el rey alaba a Dios por haber podido ganar la batalla y se jacta:

Persigo a mis enemigos hasta alcanzarlos,
no me vuelvo hasta que sean aniquilados;
los aplasto y no pueden levantarse,
quedan abatidos bajo mis pies (vv. 38-39).

Pero aquí este “rey” somete no con la violencia (cf. Sal 2) sino con la alabanza. Se produce una resignificación del “someter”, que reconoce una fuerza en lo que aparentemente es la debilidad y pequeñez. Reencontramos esta espiritualidad de la pequeñez²⁵ en textos como Mt 18,3: “...si ustedes no cambian o no se hacen como niños, no entrarán en el Reino de los Cielos. Por lo tanto, el que se haga pequeño como este niño, será el más grande en el Reino de los Cielos...” (cf. Mt 11,25).

4.2 Sometimiento de los animales (vv. 7b-9)

...todo lo pusiste bajo sus pies:
las ovejas y los bueyes, todos ellos,
y también los animales salvajes,
las aves del cielo y los peces del mar,
cuanto atraviesa los senderos de los mares.

El v. 7 funciona como una suerte de bisagra: si el primer estico, con la referencia a las “obras de tus manos”, lo conecta con la sección anterior (C') relacionada estructuralmente con la mención de las “obras de tus dedos” del v. 4 (C), el segundo estico introduce la sección siguiente (B'), donde está la lista de los animales puestos debajo de sus pies. Queda por ver el sentido de este sometimiento y su relación con la parte B, de los niños y lactantes.

La sumisión de los animales “bajo sus pies” retoma y completa la imagen que en v. 3 estaba solo sugerida, a partir de la representación de la función real en el antiguo Oriente cercano.

²⁵Los comentaristas suelen recordar aquí también la idea paulina de la fuerza de la debilidad (cf. 1 Cor 1,27; 2 Cor 11,30; 12,10); cf. por ej. KRAUS, *Salmos*, I, 224.

Así, por ej., la caza del león no era para el rey un simple deporte, sino un deber sagrado, como custodio de la vida. El rey recibe de la divinidad el rol de custodiar y mantener estable el orden cósmico, sometiendo a los enemigos y a las fuerzas caóticas de la naturaleza, y protegiendo de esta manera al pueblo. La fig. 1 mostraba el sometimiento de los enemigos. Las siguientes (fig. 2 y 3)²⁶ muestran el de los animales salvajes:



Fig. 2



Fig. 3

²⁶Cf. KEEL, *Symbolism*, 59. Las figuras reproducen sellos cilíndricos de época neo-asiria (s. IX-VII a.C.). El pie sobre el animal más débil expresa dominio, que significa protección frente al animal más fuerte (cf. 1 Sam 17,34-36). En la fig. 3 el rey tiene alas, lo cual le otorga carácter mítico.

Los animales salvajes eran considerados enemigos del hombre, y personificaciones de las fuerzas de caos que amenazan el orden.²⁷ Así, cuando en Lv 26,6 se quiere especificar la bendición divina para quienes cumplan los mandamientos, el Señor promete:

Yo aseguraré la paz en el país
y ustedes descansarán sin que nadie los perturbe:
alejaré (*šbt*) del país los animales dañinos
y ninguna espada asolará la tierra.

El verbo *šbt* Hi., “hacer cesar”, “hacer desaparecer”, usado en Sal 8,3, se refiere aquí a los animales, como también en Ez 34,25, cuando describe la protección del pastor respecto de las ovejas:

Haré desaparecer (*šbt*) del país a las bestias feroces.

El cántico de Moisés de Dt 32, cuando describe el castigo divino a Jacob, dice:

Enviaré contra ellos los dientes de las fieras (*b^ehemôt*, cf. Sal 8,8)
y el veneno de reptiles que se arrastran sobre el polvo. (Dt 32,24)

Según la típica representación mesopotámica, era tarea del Dios o del rey combatir los animales feroces y proteger el animal doméstico (fig. 3). Esto mismo se encuentra en Egipto respecto del faraón, cuyo dominio sobre las fuerzas caóticas de la naturaleza muestra su capacidad de mantener el orden, como representante de la divinidad (fig. 4).²⁸

²⁷GÖRG, “Alles hast Du gelegt”, 132-137.

²⁸Cf. O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, FRLANT 121, Göttingen, 1978, 135, fig. 76, reproducida en Barbiero, *Regno di Jhwh*, 148, fig. 8. Muestra al faraón cazando al hipopótamo.

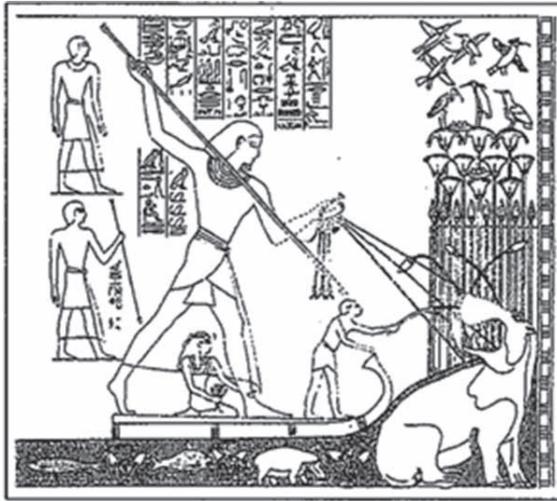


Fig. 4

Esta idea de la función del rey se traslada a todos los seres humanos, tanto en nuestro Salmo como en los relatos de los orígenes. Así, dice el Señor en Gen 9,2:

Vuestro temor y miedo estará sobre todos los animales de la tierra,
y sobre todas las aves del cielo,
en todo lo que reptá por el suelo,
y en todos los peces del mar:
han sido puestos en vuestras manos.

Esta referencia a los relatos de los orígenes muestra que la lista cuádruple de Sal 8,8-9 se inspira en Gn 1,26, aunque el orden es invertido. En Gn 1 tenemos los animales del mar, luego los del cielo y finalmente los de la tierra, más cercanos al ser humano. Hay un proceso de preparación para la llegada del ser humano, que tiene la misión de gobernarlos. En cambio aquí el orden es tierra (v. 8), cielo y mar (v. 9): se parte del ser humano y se va en círculos concéntricos hacia lo más lejano, que para la cultura de Israel es el mar, donde habitan los *tannîm*, los monstruos marinos.²⁹

²⁹De hecho, el Targum lee en v. 9: "... los peces del mar y *Leviatán*, que atraviesa los senderos del mar". Según Job 40,25, *Leviatán* es uno de los monstruos marinos que domina Yhwh. Algunos lo identifican con el cocodrilo, aunque la identificación no es clara. V. MORLA ASENSIO, *Job 29-42*, CNBJ,

El discurso de Yhwh en Job 38–39 presenta 10 especies salvajes que Él controla, como “Señor de los animales”. En todo el cercano oriente antiguo, el señor de los animales es la divinidad o el rey, como su representante (cf. fig. 4). En Gn 1 esto se aplica a todo ser humano. Y en Salmo 8 el ser humano, con semejante misión de dominio, es presentado paradójicamente frágil como un niño de pecho.

Como se ve, la correspondencia entre las partes B y B' es mucho más profunda de lo que aparecía a primera vista, y demuestra la pertinencia de la imagen de los niños y lactantes, que no son un agregado circunstancial ni disruptivo, sino parte del mensaje profundo del poema. Ahora bien: tanto la contraposición de los niños de pecho con los enemigos de Yhwh, como la imagen del sometimiento de los animales, hablan de un contexto de conflictividad para el Salmo. La vida del ser humano sobre la tierra no es una existencia pacífica, sino una vida frágil y amenazada, tanto por las fuerzas de la naturaleza –que superan muchas veces las propias fuerzas–, como por los otros seres humanos que, erigiéndose en dioses, se transforman en enemigos de Dios y de los más pequeños. El escenario de este himno de alabanza no es la contemplación apacible de un mundo estático sino la experiencia dramática de la violencia que amenaza el mundo, y desde la cual la alabanza se comprende como una fortaleza capaz de acallar todas las fuerzas de destrucción.

5. La “obra de las manos” de Dios, en manos del hombre (vv. 4–5.6–7)

Las dos secciones tienen en común la mención de la “obra de tus dedos/manos”, que alude a la creación como acción de Dios, obra suya. Pero esta obra de Dios es confiada a las frágiles manos del ser humano. Vemos en detalle el desarrollo de la idea.

Bilbao, Desclée, 2010, quien descarta esa identificación (219), propone que la figura provendría de un mitema arcaico que lo describía como un dios, algunos de cuyos rasgos habrían luego pasado a incorporarse al mismo Yhwh (218). Aquí aparece como una creatura formidable, pero creatura al fin. Sobre el orden de presentación de los animales, cf. R. WHITEKETTLE, “Taming the Shrew, Shrike, and Shrimp: The Form and Function of Zoological Classification in Psalm 8”, *Journal of Biblical Literature* 125 (2006) 749-765.

5.1 La mirada al cielo (v. 4)

Si veo tu cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que fijaste

Dentro de la naturaleza, el cielo es especialmente “de Dios”.
Así, reza el Sal 115,16:

Los cielos, son los cielos de Yhwh;
la tierra se la ha dado a los hijos de Adán.

El cielo es ámbito divino, que ha creado con sus “dedos”. La mención de los dedos evoca la delicadeza del artista, que fija en su lugar cada estrella. Si bien la tierra también es obra suya, se la ha confiado al ser humano, es el ámbito más natural de su acción.

El cielo está asociado a la idea de “infinito”, como espacial (Sal 57,11: “porque tu amor es grande hasta los cielos, tu verdad hasta las nubes”) y temporal (Sal 89,30: “estableceré su descendencia para siempre, y su trono como los días de los cielos”).

Si tenemos en cuenta la referencia a “tu cielo” y la distinción que hace Sal 115,16, encontramos un aspecto positivo, ya que la tarea del hombre queda delimitada, así como también su ámbito de dominio; pero también hay un aspecto de límite: el ser humano no es Dios (v. 6). En palabras de Qohélet (5,1): “Dios está en el cielo; tú, en la tierra”.

La relación con Gn 1 es, una vez más, evidente: la mención de la fijación de los astros en el cielo es anterior a la aparición en escena del ser humano. Pero vale la pena tener en cuenta que quien habla aquí es ya un ser humano que “ve” el cielo: no es el relato de la creación hecho por un narrador omnisciente y externo, sino el relato de una experiencia hecha por un ser humano, un “niño de pecho” que está cantando y elevando su voz admirada.

La contemplación del cielo desencadena la pregunta antropológica, que se destaca del resto del poema.

5.2 La pregunta por el ser humano (v. 5)

¿Qué es el ser humano (’ēnôš), para que te acuerdes de él,
el hijo de hombre/de Adán (ben-’ādām), para que te ocupes de él?

La designación del ser humano –en concordancia con lo dicho en v. 3–, comienza con el vocablo ’ēnôš, que hace referencia a la

fragilidad, a la condición mortal y efímera del ser humano. Conviene recordar, al respecto, las afirmaciones del Sal 103,15-16:

¡El hombre (*'ēnôš*)! Como la hierba son sus días,
como la flor del campo, así florece;
cuando pasa por él un soplo, ya no existe,
ni el lugar donde estuvo vuelve a conocerle.

En cuanto a la expresión “hijo de Adán”, refiere en primer lugar simplemente a un ser humano –así se la suele traducir–; pero evoca además la idea de la descendencia de Adán, trayendo a la memoria el relato de Gn 2-3. Sin embargo, no parece estar presente aquí la idea de un ser humano “caído”. Los pasajes donde aparecen en paralelo *'ēnôš* y *ben-'ādām*, ponen más bien el acento en la fragilidad:

¿Quién eres tú, que tienes miedo del hombre mortal (*'ēnôš yāmūt*)
del hijo de hombre (*ben-'ādām*), puesto como hierba? (Is 51,12)
Tú haces volver el hombre (*'ēnôš*) al polvo
diciendo: “volved, hijos de hombre (*ben-'ādām*). (Sal 90,3)
¡Cuánto menos un hombre (*'ēnôš*) –un gusano–
un hijo de hombre (*ben-'ādām*) –una lombriz–! (Job 25,6)

La mención del *'ādām* podría más bien hacer referencia a la *'ādāmāh*, la tierra de la que fue sacado³⁰ y a la que volverá.³¹ Así, cuando el Sal 146 exhorta a no confiar en los poderosos, usa el apelativo de *ben-'ādām* (v. 3), y explica:

Su soplo se va, él vuelve a su barro (*'ādāmāh*),
y en ese día perecen sus proyectos. (Sal 146,4)

El contraste con el cielo, su inmensidad y su eternidad, hace ver la pequeñez del ser humano. Pero lo más asombroso es que Dios se ocupe de él. El verbo *zākar*, “recordar” tiene toda una historia en la tradición de Israel. Se trata –como en Gn 8,1 con Noé y en Ex 2,23-25 con el pueblo en Egipto– de un recordar salvífico. Que Dios “se acuerda” significa que está atento a su vida, que “conoce” sus sufrimientos y actúa salvíficamente en su favor.

³⁰No deja de ser interesante la asociación que hace Bidad de Súaj en Job 25,6 entre el humano y la lombriz, ambos relacionados con la tierra.

³¹Cf. A. APARICIO RODRÍGUEZ, *Salmos 1-41*, CNBJ, Bilbao, Desclee, 2005, 99.

El verbo en paralelo, *pāqad*, es en sí mismo ambiguo. Un significado es el de “pasar revista”, y puede acarrear un castigo (cf. Ex 32,34; Is 26,14; Jer 23,2; 49,8; Job 31,14; etc.).³² Pero aquí tiene el matiz de interesarse, ocuparse de alguien. En Jer 3,16 se dice que cuando vuelvan a la tierra

“...no se hablará más del arca de la alianza de Yahveh, no vendrá en mientes, no se acordarán (*zkr*) ni se ocuparán (*pqd*) de ella, ni será reconstruida jamás.”

Dios se manifestó a Israel como el Dios que se ocupa de su pueblo: “...Yo os he visitado (*pāqōd pāqadtî*) y he visto lo que os han hecho en Egipto” (Ex 3,16). Esta experiencia fundante se extiende aquí a todo ser humano. Dios se ocupa del pequeño y frágil ser humano...

El asombro genera la pregunta por el “qué” (*māh*, v. 5), haciendo eco del “qué” inicial (v. 2) y preparando el “qué” final (v. 10). ¿Cuál es la mejor manera de entender este “qué”? Si se lo entiende como pregunta retórica, está sugiriendo que el ser humano no tiene gran valor en sí mismo. A la luz de lo dicho antes y de los paralelos mencionados, este sentido no se puede excluir.³³ Si se lo lee como pregunta real, se espera una respuesta. En este caso, los autores suelen interpretar que los versículos siguientes representan la respuesta del mismo orante a su propia pregunta.³⁴ Pero hay una tercera posibilidad, que consiste en reconocer aquí una pregunta-exclamación que, en los tres casos mencionados, nace como reacción a lo insondable, a lo desmedido, a lo que escapa a toda lógica humana y abre al misterio. Veamos si esto es verdad.

³²Cf. W. SCHOTTROFF, “פָּקַד, *pqd*, to visit”, *TLOT*, II, 1025.

³³Así lo interpreta, por ej., R. C. VAN LEEUWEN, “Psalm 8.5 and Job 7.17-18: A Mistaken Scholarly Commonplace?”, en P. M. M. DAVIAU – J. W. WEVERS – M. WEIGL (eds.), *The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, JSOT.S 324, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, 205-215. La pregunta representaría una fórmula hecha para dirigirse a alguien superior, frente al cual el que habla se siente como “nadie” (sería la respuesta implícita de una pregunta retórica).

³⁴Así, por ej., IRSIGLER, “Psalm 8”, 9.13-14; HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen*, I, 79, combinan ambas posturas: “Die theologische Antwort (6-9) auf die rethorische Frage (4-5)...”.

5.3 La obra de Dios en el ser humano (vv. 6-7a)

Sí, lo privaste de poco comparado a (un) Dios
de gloria y esplendor lo coronas;
lo pones a gobernar las obras de tus manos.

Como se ve, el v. 6 no responde a la pregunta.³⁵ Más bien, explica cómo es que Dios se recuerda y se ocupa del ser humano. En realidad, todo lo que sigue hasta el v. 9 es un detalle de este ocuparse divino con relación al ser humano.

En general, con la traducción “lo hiciste por poco inferior a (un) Dios”,³⁶ se hace referencia a Gn 1,26-27 y la idea del ser humano como “imagen de Dios”. Ahora bien, en el cercano oriente antiguo –y especialmente en Egipto– se consideraba imagen de Dios al rey, estatua viviente de la divinidad.³⁷ Un texto neo-babilonio, en la tradición de Atrahasis, narra la creación del rey como distinto de la gente común:

“Ea empezó a hablar, dirigió su palabra a Belet Ili: «Belet-Ili, tú eres la señora de los grandes dioses. Has creado la gente común; ahora construye al rey, persona claramente superior. Envuelve todo su ser de bondad. Forma sus facciones armoniosamente, haz bello su cuerpo» ... Los grandes dioses le dieron al rey la tarea de combatir. Anu le dio la corona. Enlil le dio el trono. Nergal le dio armas.

³⁵Cf. KAISER, “Psalm 8”, 208. BARBIERO, *Regno di Jhwh*, 139.

³⁶La traducción de este primer estico del v. 6 es controversial. El término *’ēlōhīm* puede referirse a un Dios (dentro de la representación oriental antigua, como se ve en Sal 82, esp. vv. 1.6), o al único Dios, Yhwh. La LXX y otras versiones antiguas traducen “un ángel”, aprovechando la angelología desarrollada en esa época para darle al texto una salida teológicamente aceptable (algo semejante a lo que sucede en Sal 138,1); solución inaceptable para nosotros. ¿Hay que optar por una u otra? HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen*, I, 80, y BARBIERO, *Regno di Jhwh*, 121, entre otros optan –por distintas razones– decididamente por “Dios” (Yhwh). Sin embargo –como se verá más abajo–, la relación del texto con Gn 2-3 hace pensar en la posibilidad de una ambigüedad intencional. Ser poco menos que un Dios implicaría un problema para el ser humano, que quiere ponerse a la altura de Dios...

³⁷Cf. KRAUS, *Salmos*, I, 291-292; N. LOHFINK, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Die Deutsche Bibliothek, Freiburg im Breisgau, Herder, 1999, 37-41.

Ninutta le dio esplendor refulgente. Belet-Ili le dio una apariencia hermosa”.³⁸

El rey recibe, así, algo propio de cada uno de los dioses. Los dioses lo crean de un modo especial y le hacen participar, mediante los dones, de sus propias cualidades. Es la idea de la *imago dei* del rey, tomada de las tradiciones mesopotámicas y egipcias, y aplicada por Gn 1,26-27 y Sal 8 a todo ser humano.³⁹ En efecto, los atributos del v. 6 son prerrogativas de Dios o del rey. En Sal 29; 96,3.6-8; 104,1.31; 145,5.11.12; 149,5.9, etc., se usan *kābôd*, “gloria” y *hādār*, “esplendor”, para Yhwh, representado como un rey, el “rey de la gloria” (Sal 24,7-10). En Sal 21,6 se aplican ambos términos al rey humano. En Sal 8,6 el ser humano como tal es “coronado” por Dios y recibe (v. 7) el gobierno sobre la “obra de sus manos”.

En el Sal 2 encontramos la entrega del dominio al Rey-Mesías:

Pídeme, y te daré naciones como herencia,
y tu propiedad serán los confines de la tierra.
Los quebrantarás con cetro de hierro,
como una vasija de alfarero los quebrarás. (Sal 2,8-9).

En Sal 8,6 el dominio es entregado al ser humano.⁴⁰ Es importante, con todo, que se vea que el dominio humano es en nombre

³⁸Cf. J. VAN SETERS, “The Creation of Man and the Creation of the King”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989) 333-342, 337. El texto fue publicado por W. MAYER, “Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs”, *Orientalia* 56 (1987) 55-68.

³⁹Así, VAN SETERS, “Creation of Man”, 341: “With the new Babylonian text [...], it becomes virtually conclusive that the Priestly Writer has democratized the myth of the creation of the king in order to apply it to mankind in general.”

⁴⁰Cf. G. BARBIERO, “La vittoria dei ‘numeri secondi’ nel Sal 8”, en M. GUIDI-S. ZENI (eds.), *Numeri secondi. Il volto di Dio attraverso il volto dei piccoli. Scritti in onore del prof. Don Massimo Grilli in occasione del suo 70° compleanno*, Roma, 2018, 115-129, 115: “[Il Salmo 8] riprende il quadro del Sal 2, nel prologo del salterio, portando la figura del messia a livello di singolo uomo”. HOSSFELD-ZENGER, *Psalmen*, I, 80, a partir del contexto canónico, interpretan que en este ser humano que recibe la dignidad real habría que ver a los pobres, quienes, “a pesar de todas las adversidades y persecuciones, se aseguran aquí su dignidad real”.

del creador, no en nombre propio. No es un poder propio, sino confiado. Y contiene el riesgo del abuso de poder, como lo muestran los Sal 10-14.

El rey recibía de la divinidad el poder, pero era para cuidar de la vida, no para abusar de ella. A esto apunta también el verbo que se usa: *ḥsr* (*Pi.*), “privar”.⁴¹ La frase se podría traducir “le hiciste faltar poco para que fuera un Dios”. La alusión aquí es al segundo relato de los orígenes, Gn 2-3.⁴² Allí el hombre quiere superar su límite, quiere ser Dios. Y logra alcanzar una parte, que es el conocimiento (cf. Gn 3,22); pero le falta la inmortalidad –de aquí la importancia del uso en Sal 8,5 de *’ēnôš*, que alude a la condición mortal humana–. Es decir, su vida depende de Dios. Y en la medida en que acepte esta condición, su “lugar en el mundo”, va a cumplir bien el rol de “administrador” de la obra de las manos de Dios, de cuidador de la vida.

En nuestra estructura proponíamos dos momentos del desarrollo del poema: por un lado, la realeza de Dios en el cielo se proyecta sobre la tierra a través de la acción del ser humano. Pero a su vez esta acción humana sobre la tierra, en la medida en que cuida de la vida, manifiesta el “nombre” de Dios y provoca una vez más la alabanza (v. 10).⁴³ Se podría decir que, en esta proclamación orante, el estribillo inicial y el final podrían ser considerados el contenido de la alabanza de los niños de pecho. Así, la

⁴¹Un ejemplo ilustrativo del alcance del verbo puede ser Qo 4,8: “...un hombre solo, sin sucesor, sin hijos ni hermano; sin límite a su fatiga, sin que sus ojos se harten de riqueza. «Mas, ¿para quién me fatigo y *privo* a mi vida de felicidad?»”.

⁴²En esto coincidimos con SIMIAN-YOFRE, “Salmo 8”, quien sin embargo interpreta la *waw* inicial del v. 6 como adversativa. La secuencia *yiqtol* + *wayyiqtol*, donde el *yiqtol* inicial refiere una acción del pasado, indica una acción sucesiva, consecutiva o explicativa en el pasado (cf. B. K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, § 33.3.3b). Y no contradice lo dicho anteriormente, porque no es totalmente negativa.

⁴³Algo semejante concluye AUFFRET, “Qu’est-ce que l’homme”, 34: “si le nom de YHWH peut être dit magnifique par toute la terre, c’est aussi grâce à l’homme auquel il a donné en partage quelque chose et de sa dignité, et de son pouvoir sur les vivants, l’homme manifestant par là dans la création, et la grandeur, et le pouvoir du Créateur”.

alabanza asombrada es la manera en que se vence la tentación de querer ser Dios, y es donde el ser humano encuentra su lugar.⁴⁴

6. Algunas conclusiones y sugerencias

El Salmo no responde directamente la pregunta sobre “¿qué es el ser humano?”. Tampoco le interesa hacerlo, sino que está pronunciando una exclamación, una expresión de asombro por no entender que Dios se ocupe de un ser tan pequeño y le dé un rol tan grande. El contraste entre la fragilidad y la grandeza del ser humano es lo que despierta el asombro y la pregunta. En cierto modo, la pregunta “salva” al ser humano de creerse Dios, lo vuelve a su lugar de “niño de pecho”, y lo abre a la alabanza, que es donde se reencuentra con su rol verdadero y desde donde recibe la capacidad de cumplirlo.

¿Podemos responder nosotros esta pregunta? Podríamos decir, en función de lo explicado, que el Salmo sugiere una suerte de respuesta como: “el hombre es el rey de la creación”, o “el representante de Dios en el mundo”, o algo así. Pero eso aludiría a funciones, y seguiría dejando sin explicación el “qué”, y sobre todo el “por qué” del cuidado divino sobre él.

La pregunta, sin respuesta, seguirá resonando en la experiencia tan humana e insondable del sufrimiento. Así, encontramos a Job (7,17-18) preguntándole también a Dios:

¿Qué es el ser humano (*'ēnōš*) para que tanto de él te ocupes,
para que pongas tu atención en él,
para que lo visites (*pāqad*) todas las mañanas
y a cada instante lo examines?

Aquí el “ocuparse” de Dios no sería para cuidarlo sino para examinarlo y castigarlo. Pero al igual que en el Salmo 8, la pregunta no es teórica sino existencial: pide que Dios lo deje un poco tranquilo. Así como era difícil entender que el Señor le dé tanta dignidad a un ser tan frágil, resulta igualmente difícil ver al “rey de la creación”

⁴⁴J. L. MAYS, “What is a Human Being? Reflections on Psalm 8”, *Theology Today* 50 (1994) 511-520, 519: “The claim of the psalm is that we can say ‘human being’ only after we have learned to say ‘God’”.

en una persona que está postrada en su lecho de enfermo, o consumida por la adicción o por la angustia. Entonces la propuesta del Salmo es, una vez más, la oración, como el modo de “dominar” esas fuerzas de mal. La misma oración de Job, aunque en tono de lamentación, es un modo de elevarse a Dios, de reconocer su dignidad a pesar de estar en el “polvo y la ceniza”. Es un “rey” capaz de hablar con Dios, de pedirle cuentas, incluso de quejarse ante él.

La relación con el Sal 2 y la ubicación canónica del Sal 8 le dan una tonalidad mesiánica. Así como el Mesías del Sal 2 tenía la tarea de someter a los pueblos vecinos para lograr la paz y defender la vida de su pueblo, el ser humano tiene la función de proteger la vida sometiendo las fuerzas enemigas. Pero lo hace no como un rey que usa la potencia física para someter, sino como un niño pequeño cuya fuerza está en la oración confiada, asumiendo su fragilidad y haciéndola oración. En ese mismo sentido⁴⁵ se puede leer la exclamación suplicante del Sal 144,3-4:

¿Yhwh, qué es el ser humano (*'ādām*) para que lo conozcas,
el hijo de hombre (*ben-'ēnōš*), para que pienses en él?
El ser humano (*'ādām*) se parece al soplo (*hēbel*)
sus días son como sombra que pasa.

Se trata de la súplica de un rey, quien –luego de expresar su confianza en el Señor– pide una intervención salvífica semejante a la descrita por el Sal 18. Para ello, se presenta débil y efímero, porque su confianza está puesta en Dios.

Al final del Salterio, en el Sal 149, los pobres harán presente el reinado definitivo de Dios y el sometimiento de los reyes de la tierra por medio de la alabanza de sus bocas.

Este contexto le da al Sal 8 una proyección escatológica: en la medida en que el ser humano, asumiendo su fragilidad, reconoce la grandeza de Dios y la proclama, va haciendo presente el reinado futuro del Señor.

⁴⁵Si bien es cierto que Sal 8 acentúa la maravilla por la grandeza de la vocación humana, mientras que aquí se subraya la debilidad, no hay una verdadera oposición, como propone Zenger en F.-L. HOSSFELD-E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, HThKAT, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008, 781: “Die Reflexion kehrt die ‘königliche Anthropologie’ von Ps 8 in ihr Gegenteil um”. El “rey” del Sal 8 es también un niño frágil...

Por último, en la Carta a los Hebreos encontramos un uso cristológico del Salmo 8 que, lejos de desdibujar la antropología del poema, la potencia y enriquece. Heb 2,8-9, comentando Sal 8,7, dice:

“Al someterle todo [al ser humano], nada dejó que no le estuviera sometido. Mas al presente, *no vemos todavía* que le esté sometido todo.” (Heb 2,8)

Hasta aquí el autor lee el Salmo como referido al ser humano; aunque introduce el aspecto nuevo del “todavía no”, que abre a un proceso histórico: si bien en su condición actual el ser humano vive sometido a fuerzas negativas (lo decíamos del enfermo, por ej.), eso puede cambiar.

Pero el autor de Heb va más allá, al comentar luego Sal 8,6 aplicándolo a Jesús:

“Pero a aquel que fue hecho inferior a los ángeles *por un poco*, a Jesús, le vemos coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, pues por la gracia de Dios gustó la muerte para bien de todos.” (Heb 2,9)

Jesús es el hombre que, sin querer escapar al sufrimiento, lo asume “por un poco (de tiempo)” y se vuelve causa de salvación “para bien de todos”. En Jesús se realiza la vocación humana en plenitud. El asume nuestra fragilidad, junto con su conflictividad, hasta el punto final que es la muerte, vencéndola “por la gracia de Dios”. La “corona” de Sal 8,6 se transforma en signo de su victoria sobre la muerte y sobre sus causantes. Pero su victoria no es para beneficio propio sino para bien de todos aquellos a los que no se avergüenza de llamar “sus hermanos” (cf. Heb 2,10-12).⁴⁶

Eleuterio R. Ruiz

UCA

⁴⁶En esta línea parece ir B. S. CHILDS, “Psalm 8 in the Context of the Christian Canon”, *Interpretation* 23 (1969) 20-31, 30: “Only when one understands man in the light of the man, Jesus Christ, can he see what God intended humanity to be—not a man who was freed from the threats of daily life, but one who himself entered for a while into the full sufferings of humanity in order to bring life to all men. [...] Because of what Jesus as the ‘pioneer of salvation’ (2:10), has done in bringing into fulfillment the new world to come, the invitation is extended for man to enter into the full honor of his rightful estate as sons of God.”