



Movimiento, diálogo y tiempo en Salmos 42–43. Su trasfondo en Génesis 1–2*

Enrique Sanz Giménez-Rico^a

Pontificio Istituto Biblico, Pontificia Università Gregoriana, Roma

<http://orcid.org/0000-0002-2324-1232>

RECIBIDO: 10-07-25. APROBADO: 29-10-25

RESUMEN: Un cuidadoso estudio exegético y teológico de la estructura retórica y de los niveles gramatical, sintáctico y semántico de Salmos 42–43 permite resaltar en ellos la importancia del deseo de Dios y de estar con él en su morada, así como la dinámica que los atraviesa y los tres principios en que se apoya: movimiento, diálogo y tiempo. Los tres aparecen también en Génesis 1–2, en donde la relación con Dios y la presencia de Dios en su santuario destacan sobremanera. Una lectura conjunta de ambos textos, realizada desde el método de la intertextualidad, permite percibir en los salmos un buen número de elementos característicos del relato de la creación y algunos matices particulares, así como confirmar algunas conclusiones a las que conduce ese cuidadoso estudio exegético y teológico de Salmos 42–43. La primera, que el estudio intertextual de los textos mencionados destaca la centralidad de Salmos 42,9 en Salmos 42–43, centralidad también resaltada por numerosos análisis exegéticos de ambos salmos. La segunda y tercera, que el camino que recorre su orante está lleno de momentos tristes y alegres de su pasado, presente y futuro, pero atravesado por el profundo deseo de Dios, siendo de ese modo un recorrido pleno.

PALABRAS CLAVE: movimiento; diálogo; tiempo; deseo de Dios; Génesis 1; Salmos 42–43; intertextualidad

* Artículo de reflexión.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: esanz@biblico.it.

*Movement, Dialogue, and Time in Pss 42–43.
A Background in Gen 1–2*

ABSTRACT: A careful exegetical and theological study of the rhetorical structure and of the grammatical, syntactic, and semantic levels of Psalms 42–43 highlights the importance of the desire for God and for being with him in his dwelling, as well as the dynamic that runs through these psalms and the three principles on which it is based: movement, dialogue, and time. These three principles also appear in Genesis 1–2, where the relationship with God and the presence of God in his sanctuary stand out prominently. A joint reading of both texts, carried out through the method of intertextuality, makes it possible to perceive in the psalms a significant number of elements characteristic of the creation narrative, along with certain distinctive nuances, and to confirm some of the conclusions reached by the careful exegetical and theological study of Psalms 42–43. The first is that the intertextual study of the aforementioned texts underscores the centrality of Psalm 42:9 within Psalms 42–43, a centrality likewise emphasized by numerous exegetical analyses of these psalms. The second and third are that the path traversed by the psalmist is filled with sorrowful and joyful moments from his past, present, and future, yet is permeated by a profound desire for God, thus constituting a journey marked by fullness.

KEYWORDS: movement; dialogue; time; longing for God; Genesis 1–2; Psalms 42–43; intertextuality

CÓMO CITAR:

Sanz Giménez-Rico, Enrique. “Movimiento, diálogo y tiempo en Salmos 42–43. Su trasfondo en Génesis 1–2”. *Theologica Xaveriana* 76 (2026): 1-25. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx76.mdt5>

Introducción

No es nueva la pregunta por la unidad de Sal 42-43. Muchos autores la responden afirmando que, aunque la redacción del salterio los dividió en dos, ambos salmos eran en su origen uno solo¹. Esta colaboración comienza con un análisis de Sal 42-43, realizado desde el estudio de carácter filológico del texto masorético (מ), de la organización poética y retórica de las tres unidades de Sal 42-43, basada en el análisis retórico, y de las frases y palabras individuales en sus niveles gramatical, semántico y sintáctico. En una segunda parte, se estudia la relación entre Génesis 1-2, en especial el primer relato de la creación, y Salmos 42-43. Se hace utilizando el método de la intertextualidad, que “se propone descubrir las conexiones que, en virtud de las semejanzas de léxico, de estilo o de contenido, pueden establecerse entre un grupo de textos dentro de un contexto bíblico más o menos delimitado”². En las dos partes señaladas se trabaja desde estudios exegéticos y teológicos de calidad, que siguen una o varias de las metodologías indicadas. Finalmente se presentan en un último apartado tres conclusiones a las que conducen los apartados precedentes, en especial el tercero de ellos, que permiten confirmar el valor de Sal 42-43 en el Salterio.

Estudio de Salmos 42 y 43

Salmos 42,2-6

La primera parte del Salmo 42 se abre con una imagen de gran fuerza expresiva: el clamor angustiado de una cierva sedienta que busca agua allí donde solía hallarla, pero ahora sin éxito. Se trata de una sed intensa y persistente que, en el plano simbólico del salmo, se proyecta hacia Dios³. Esta idea queda subrayada, por una parte, por el uso reiterado del nombre divino en Sal 42,2-3, asociado a una “נפש” (garganta), que lo

¹ Asumimos este principio y las principales razones que lo sostienen. Al respecto, véanse: Gianguerrino Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio* (Gregorian Biblical Press, 2016), 20-21; Dieter Böhler, *Psalmen 1-50* (Herder, 2021), 775-776; Anja Marschall, *Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch* (Mohr Siebeck, 2024), 88; Roland Meynet, *The Psalter. Book Two (Ps 42/43-72)* (Peeters, 2021), 20; Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi I (1-50). Commento e attualizzazione* (Dehoniane, 1985), 758-759; Sarah Riegert, *Die “Ich-Sphäre” des Beters. Eine anthropologische Untersuchung zur Selbstreflexion des Beters am Beispiel von Ps 42/43* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 77; Klaus Seybold, *Die Psalmen* (Mohr Siebeck, 1996), 174; Germana Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43* (Cittadella Editrice, 2003), 19-20; Jean-Luc Vesco, *Le Psautier de David traduit et commenté (I)* (Cerf, 2006), 391.

² Fernando Millán, “Biblia e intertextualidad: una aproximación”, *Scripta Theologica* 48 (2016): 364.

³ Las citas bíblicas se toman del texto masorético (מ) de *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, siguiendo la edición de Karl Elliger y Wilhelm Rudolph (Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77).

anhela y desea contemplarlo; y, por otra, por la presencia de la partícula “אֵל” tras el verbo de clamar, la cual enfatiza la orientación relacional de la “garganta” hacia Dios, destinatario y término de ese grito. El término “נֶפֶשׁ” puede expresar deseo y anhelo, y suele entenderse como el centro vital de la persona. De hecho, en Sal 42–43 se observa una estrecha identificación entre la “נֶפֶשׁ” y el orante mismo, cuya voz expresa un profundo anhelo de Dios⁴.

En Sal 42,3, la “נֶפֶשׁ” manifiesta su sed del Dios vivo, fuente de su existencia, cuya presencia se experimenta de manera privilegiada en la peregrinación al templo, espacio capaz de colmar la carencia expresada en Sal 42,3b: “¿Cuándo vendré y veré el rostro de Dios?”. Esta carencia remite al anhelo de un contacto con Dios que, no obstante, en dicho versículo se percibe como silencioso, distante e incluso ausente en la experiencia vital del orante.

Por su parte, en Sal 42,4, las lágrimas se convierten en alimento tanto de día como de noche, y expresan en clave negativa lo que anteriormente había sido formulado en términos positivos. Estas lágrimas dan voz al dolor provocado por el silencio, la distancia y la aparente ausencia de Dios. Se trata de una nueva referencia temporal —complementada por la expresión “todo el día”— que intensifica la dimensión del sufrimiento del salmista ante la lejanía divina. Este versículo constituye “el momento más bajo del salmo, cuando el orante (נֶפֶשׁ, *nephesh*, garganta) parece abandonarse a la depresión”⁵. El drama se ve acentuado, además, por la pregunta final: “¿Dónde está tu Dios?”, que irrumpe con fuerza en la experiencia del orante, ya provenga de sus adversarios o de sus propias dudas interiores. Con todo, el deseo de Dios no se extingue, sino que persiste en medio de la dificultad y la oscuridad⁶.

La tragedia del orante se hace más honda cuando mira al pasado (Sal 42,5) y recuerda cómo entraba alegre en el templo de Dios, donde este estaba presente e inaccesible en su trascendencia. Es una acción pasada y continua, fundada en una mención que había ya aparecido en Sal 42,3.

Sal 42,6 presenta la primera aparición del refrán que cose Sal 42–43. Retoma cuatro raíces de Sal 42,5: Dios, garganta, gracias, agitar; la quinta es la partícula “sobre”, acompañada de “mi”. Expresa una conversación del orante consigo mismo y es el inicio del diálogo interior que recorre todo el salmo. Los verbos traducidos por encorvarse/abatirse y agitarse subrayan su pena. Ella está, sin embargo, acompañada

⁴ El término “נֶפֶשׁ” no se traduce por “alma”; sí por “garganta” del orante, el órgano de la vitalidad y del deseo; también por persona, por yo profundo y consciente.

⁵ Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, 31.

⁶ Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 146.

de una espera o esperanza, expresada tanto por el verbo esperar, que significa mantenerse firme en una situación de sufrimiento, como por su objeto: Dios. Pues bien, a diferencia del abatirse/agitarse sobre sí mismo, el orante se abre a esperar en Dios, que será salvación cuando salga y se eleve hacia él.

Salmos 42,7-12

Sal 42,7 conecta con Sal 42,6, puesto que en ambos pasajes se usan los términos “Dios” (אֱלֹהִים), “*nephesb*” (נִפֶּשׁ), “abatir” (שִׁיחַ). También, con Sal 42,5, por el empleo del término “recordar” (זָכַר). Ello no es un artificio retórico, sino la expresión de un movimiento circular del sentimiento y de la oración⁷. Sin embargo, Sal 42,7-12 marca un cambio con la anterior unidad textual, pues se abre y se cierra con una referencia a “mi Dios” (אֱלֹהֵי). Además, en este pasaje se observa una reiterada mención de Dios, que en algunos casos subraya de manera explícita la relación del orante con la divinidad.

Cuatro términos forman una inclusión en Sal 42,7-12: “mi Dios” (אֱלֹהֵי), “mi alma” (נַפְשִׁי), “encorvarse/abatirse” (שִׁיחַ), “sobre mí” (עָלַי). En el primero de estos versículos, el orante se postra con la mirada dirigida al suelo, inmerso en el sufrimiento, evocando el recuerdo del Jordán y de los Hermones, regiones alejadas del templo. Mediante esta referencia espacial, expresa simbólicamente su lejanía respecto de Dios. Por su parte, Sal 42,8 presenta una cuidada articulación fonética⁸ que comunica dicha distancia divina a través de la imagen, ya conocida, del agua, ahora en su dimensión destructiva. Si en Sal 42,5 el orante avanzaba sereno entre las muchedumbres en dirección al templo, en Sal 42,8 la situación se invierte radicalmente: Dios, a través de sus cascadas, irrumpe sobre él. El Dios percibido como lejano se aproxima entonces al orante no para salvarlo, sino para arrastrarlo con sus marejadas y olas, convirtiéndose paradójicamente en agente de su muerte.

En claro contraste con Sal 42,7-8 está Sal 42,9, que ocupa un lugar central en Sal 42–43. Sobre todo, por el uso del nombre divino Yahveh⁹, presente aquí por primera y última vez en el salmo¹⁰. En él el orante sale hacia Dios y se abre a él, manifestando un deseo futuro. El versículo presenta una importante dimensión temporal y de totalidad

⁷ Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 233.

⁸ Alonso y Carniti destacan la belleza poética del texto hebreo, que parece imitar el fragor de las aguas mediante el uso de la onomatopeya [Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti, *Salmos I. Traducción, introducciones y comentario* (Verbo Divino, 1993), 706].

⁹ Riebert, *Die “Ich-Sphäre” des Beters*, 134.

¹⁰ La forma verbal y el léxico de Sal 42,9 son otros elementos que sostienen el citado contraste (Strola, *Il desiderio di Dio*, 261).

(día y noche). En la primera parte del salmo, el día y la noche eran para el orante el tiempo de las lágrimas. Ahora, sin embargo, es el tiempo de la lealtad divina, de su cuidado particular con el desconsolado y de la respuesta de este. Así, por la mañana Dios manda su fidelidad o lealtad (חסד). La afirmación es potente en la medida en que evoca el importante pasaje de Éxodo 34,5-7 y pone en relación el nombre de Dios (יהוה) con una de sus características principales (חסד), cuya traducción puede incluir estos aspectos: fidelidad, lealtad y benevolencia¹¹.

Durante la noche, en cambio, es el orante quien, tras haberse replegado sobre sí mismo en Sal 42,5.7 y haber abierto una puerta de esperanza a la acción divina en Sal 42,6, vuelve a abrirse a Dios mediante un canto y una súplica ininterrumpidos en medio de la oscuridad. Esta actitud constituye su respuesta a la gracia de Dios: “su canto es el canto dirigido a Dios... canto y oración del orante al ‘Dios de mi vida’”¹². Esta última expresión, única en toda la Biblia, remite a la profundidad y centralidad de la esperanza que sostiene al orante¹³.

Sal 42,10-11 da continuidad a la oración iniciada anteriormente. El orante, atravesado por sentimientos diversos, eleva su clamor y se atreve a interpelar al Dios-roca, en quien debería poder refugiarse ahora que se siente acosado por las aguas¹⁴. La imagen de la roca evoca solidez y estabilidad, pero también altura: la del Hermón, del cual huye, y la de la montaña santa, a la que anhela llegar (Sal 43,3). Sin embargo, en este contexto, el Dios-roca parece haberse olvidado del orante, que ha evocado su memoria en dos ocasiones (Sal 42,5.7) y que anteriormente caminaba gozoso hacia el templo (Sal 42,3.5). Esta experiencia de olvido divino le provoca una profunda tristeza.

Con todo, es precisamente a este Dios-roca a quien el orante se dirige desde el dolor más hondo causado por sus adversarios o enemigos, quienes, de día y de noche, lo hieren con la pregunta: “¿Dónde está tu Dios?”. De este modo, el orante expresa su cercanía con Dios, al que confiesa como “su roca, su Dios” (Sal 42,10-11), pues la salvación frente a la acción de Dios no se alcanza huyendo de Él, sino acercándose aún más a su presencia¹⁵.

El salmo concluye con el mismo estribillo de Sal 42,6. Incluye cuatro términos que conforman una inclusión con Sal 42,7. Eso sí, Sal 42,12 presenta una diferencia con Sal 42,6: Dios, mi Dios, es ahora la salvación del orante.

¹¹ Bernard Renaud, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34* (Cerf, 1998), 194-195.

¹² Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, 40.

¹³ Ravasi, *Il libro dei Salmi I (1-50). Commento e attualizzazione*, 71.

¹⁴ Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 28.

¹⁵ Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, 41.

Salmos 43,1-5

Esta tercera estrofa del salmo es un punto de llegada del orante, que alivia su sufrimiento, y que, confiado y esperanzado en Dios, le manifiesta su cariño¹⁶. Como en Sal 42,7-12, está enmarcada por los términos Dios y mi Dios¹⁷.

Es interesante que en ella aparezca ocho veces el nombre divino. A él se abre el salmista, quien ahora ni se lamenta ni se dirige a sí mismo. Así lo resalta el escaso uso de términos o partículas que en Sal 42 expresan esa vuelta del orante sobre sí mismo.

El salmo puede dividirse en dos secciones: Sal 43,1-2 y Sal 43,3-5. Su inicio presenta un versículo estructurado en forma de quiasmo, en el que el orante suplica a Dios que le haga justicia, lo defienda y le conceda la salvación. Esta súplica se articula mediante tres verbos pertenecientes al campo semántico de la justicia relacional, los cuales describen de manera progresiva la acción divina en favor del orante: proteger, auxiliar y liberar. Asimismo, Sal 43,2 está construido también en forma quiasmática y funciona como un paralelismo sinónimo del versículo anterior. En él se retoma una oración semejante a la de Sal 42,10, en forma de protesta dirigida a Dios —su Dios y su fortaleza— por no defenderlo frente a sus enemigos.

Sin embargo, en este contexto, el orante suplica a Dios que su luz y su verdad lo conduzcan hasta la montaña y el altar (Sal 43,3). Lo hace no desde la desesperación, sino movido por el deseo fundamental de reencontrarse con Dios. Se trata de una petición de gran densidad teológica, en la que Dios es presentado, por una parte, como luz, un término que —como en otros pasajes bíblicos (Nm 6,25; Sal 34,6; 44,4)— remite al rostro de Dios, a su persona y a su benevolencia¹⁸; y, por otra, como verdad o fidelidad, conceptos que en numerosos textos del Antiguo Testamento acompañan a la “חסד”, ya mencionada en Sal 42,9. Ambos términos forman una endiádis que expresa la acción salvadora de Dios. Así, el orante pide que la luz verdadera de Dios lo guíe hasta su morada/montaña.

El verbo traducido como “guiar” (בִּוֵּא) en Sal 43,3 aparece también en Sal 42,3, aunque en un contexto marcado por la angustia. De este modo, el orante de Sal 43,3 pide a Dios que lleve a cumplimiento el anhelo angustioso expresado previamente en Sal 42,3. Por otra parte, dicho verbo se utiliza en numerosas ocasiones del Antiguo

¹⁶ Marschall, *Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch*, 138.

¹⁷ Son numerosas las conexiones de Sal 43 con Sal 42. Al respecto, véase: Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, 21; Böhler, *Psalmen 1-50*, 776-777; Ravasi, *Il libro dei Salmi I (1-50). Commento e attualizzazione*, 761-764; Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 56-65.

¹⁸ Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, 49-50; Böhler, *Psalmen 1-50*, 788; Ravasi, *Il libro dei Salmi I (1-50). Commento e attualizzazione*, 773.

Testamento para referirse a la acción de Dios que conduce a su pueblo hacia la tierra prometida. En este sentido, la súplica para que Dios guíe al orante hasta su morada o montaña puede entenderse como una petición para ser conducido, simbólicamente, a la tierra prometida.

Sal 43,4 completa el versículo anterior. Presenta cuatro repeticiones de la partícula de salida “לָא”, traducidas como “hacia”. Lleva también a término el deseo angustioso de Sal 42,3. El orante ve ahora próximo un futuro feliz junto a Dios, alabándole con el arpa en su altar.

Sal 43 concluye retomando el refrán o estribillo de Sal 42,6.12, que en Sal 43,5 se articula explícitamente en torno a la esperanza. Esta esperanza se funda en un Dios estrechamente vinculado al orante, a quien este confiesa como “mi Dios”, y que se revela como aquel que lo salva de la pena y de la tristeza.

Síntesis final

Movimiento, diálogo y tiempo

Movimiento, diálogo y tiempo son tres términos que recogen de manera sintética el desarrollo anterior y que configuran nuestro siguiente apartado.

Michael P. Maier destaca la importancia del movimiento y los verbos de movimiento en Sal 42–43. Resaltan el desplazamiento del orante en dirección al lugar de la alegría y la vida que Dios regala, en particular en Sal 43¹⁹.

El movimiento es físico, interior y emocional:

Sal 42–43 es el canto elegíaco del silencio de Dios y de la lejanía del templo [...] Canto que presenta su clímax en Sal 43, siguiendo un movimiento o progresión hacia el monte santo, el domicilio de Dios, el altar, y Dios mismo²⁰.

Se trata de un movimiento que, según Gianfranco Ravasi, inicia el orante con un grito de necesidad, continúa con la esperanza de salvación y culmina con un cercano mi Dios, cuya más bella expresión es el repetido refrán de Sal 42–43. Por su parte, Germana Strola afirma que este movimiento consiste en “tratar de pasar de vivir la ausencia de Dios o carencia a experimentar su presencia o plenitud, ya deseada en Sal 42,3b”²¹.

¹⁹ Michael P. Maier, “Israel und die Völker auf dem Weg zum Gottesberg. Komposition und Intention der ersten Korachpsalmensammlung (Ps 42–49)”, en *The Composition of the Book of Psalms*, ed. Erich Zenger (Peeters, 2010), 655.

²⁰ Ravasi, *Il libro dei Salmi I (1–50). Commento e attualizzazione*, 760–761.

²¹ Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42–43*, 106.

El movimiento emocional está operado por un diálogo interior en todo el salmo. Se trata de una voz interna en la que está presente Dios, quien va conduciendo al orante en Sal 42–43. El diálogo expresa el drama de este último por la presencia y la ausencia de Dios: de un Dios cercano, a quien anhela su deseo, y de un Dios distante, el que se aleja en las olas de la muerte. Ello hace que aquel se mueva entre el desaliento, la confianza y la esperanza²². Diálogo que, sin embargo, tiene un valor sanador, en especial en el refrán: por tres veces el dolor produce lamento, pero cada vez está domado por una voz que llama a una mayor conciencia y vida²³.

Dichos movimientos encuentran una expresión similar en las categorías temporales pasado – presente – futuro, que unen las tres estrofas de Sal 42 y Sal 43: canto nostálgico del pasado (Sal 42,2-6), mirada al presente y a la circularidad del día y de la noche (Sal 42,7-12), proyección al futuro y a la espera (Sal 43,1-5). El orante vive con dolor su presente y con dificultad su futuro. Por eso vuelve sobre su *garganta* (Sal 42,5) y mira al pasado. Ello aumenta, por una parte, su dolor y su aislamiento en el presente por la oposición entre la muchedumbre alegre y gozosa del antes y el yo aislado del ahora. Por otra, sin embargo, le llena de vida. Primero, porque la memoria conduce al corazón de la experiencia humana y crea la propia identidad del sujeto: ejercitar la memoria posibilita volver a encontrar el sentido de sí mismo hoy y en el futuro. Segundo, y en línea con lo anterior, porque el pasado lo sostiene en el futuro: hay esperanza de que llegue una recuperación, si Dios se la concede²⁴.

Deseo, presencia y ausencia de Dios

Se añaden dos aspectos complementarios al punto anterior. Por un lado, el dolor que causa en el orante la ausencia sentida de Dios: “el modo de presencia de Dios es su ausencia sentida, que, a diferencia de la no sentida o consciente, es un modo de estar presente en la conciencia, causando ansia y dolor [...] Se diría que Dios se comunica más intensamente haciendo sentir su ausencia”²⁵.

Por otro lado, la relevancia de la llegada al templo y de Sal 43. Este tiene un protagonista especial, Dios, guía de referencia y meta a la que llegar²⁶, a quien el orante

²² Alonso y Carniti, *Salmos I. Traducción, introducciones y comentario*, 618-621; Stroala, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 215.

²³ Alonso y Carniti se inspiran en el exegeta alemán del siglo XIX, F. Delitzsch (Alonso y Carniti, *Salmos I. Traducción, introducciones y comentario*, 619).

²⁴ Barbiero, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, 31; Stroala, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 174-179.

²⁵ Alonso y Carniti, *Salmos I. Traducción, introducciones y comentario*, 619.

²⁶ Ravasi, *Il libro dei Salmi I (1-50). Commento e attualizzazione*, 772.

presenta dos importantes peticiones (Sal 43,1 y Sal 43,3). En la última le invoca para que le conduzca al santo monte en el que él habita. Con ello se hace real su presencia y se aproximan el ser y el mundo de Dios y el deseo más profundo del orante.

El deseo de Dios por parte del orante tiene un peso importante en Sal 42–43. Así se ha indicado en cuatro ocasiones: Sal 42,3 (grito de la garganta); Sal 42,8 (el abismo llama al abismo); Sal 42,9 (respuesta a Dios del orante por medio de un canto y una oración); Sal 43,3 (concentración de la voz del orante en Dios). Los pasajes señalados parecen hablar de una doble progresión: (1) del deseo de Dios a su cumplimiento; y (2) del deseo del orante a la acción conductora de Dios.

Afirma G. Strola que el deseo de Dios en Sal 42–43 no constituye únicamente un anhelo idílico, sino también la expresión de una experiencia de contradicción que invita a recorrer un itinerario antropológico de carácter pedagógico. El deseo es, por una parte, la manifestación de una tensión orientada hacia la vida y hacia Dios (dimensión positiva). Por otra parte, es la expresión de una carencia —en este caso, de Dios—, que conlleva la consiguiente necesidad de invocación y espera (dimensión negativa)²⁷.

Con todo, puede afirmarse aún más. En párrafos anteriores se ha señalado la relevancia del diálogo interior y de la voz íntima que atraviesan Sal 42–43. En estos salmos, los diversos sentimientos del orante —el grito, el canto, las lágrimas, el abatimiento y la nostalgia— se articulan de manera circular en torno al deseo, que se orienta a la búsqueda del rostro de Dios. Las emociones y los afectos constituyen así el ámbito propio de la oración; el deseo, por su parte, es la fuerza y la voz que resuenan en el interior del orante, integrando, ordenando y orientando su mundo interior agitado.

El deseo es entonces la voz existencial de la oración, que anhela estar junto a Dios en su templo, con su consiguiente cumplimiento, y que integra con y en esperanza la contradicción que expresan las lágrimas, la angustia y el abandono. Es, en definitiva, el dinamismo esencial del vivir²⁸.

El segundo elemento de la progresión señalada en Sal 42–43 es el paso del deseo del orante a la acción conductora de Dios. El orante expresa su deseo por medio de la palabra: la que grita (Sal 42,3), la que llama (Sal 42,8), la que canta y ora (Sal 42,9). Palabra intensa y urgente en Sal 43,1-3, debido al uso de varios imperativos con un destinatario concreto, Dios, cuya acción e intervención salvífica se esperan. La urgencia y la intensidad en dirigirse a Dios y la esperada actuación de este como la verdadera luz

²⁷ Así lo ilustran, por ejemplo, las lágrimas de pan (Sal 42,4).

²⁸ Los últimos párrafos sobre el deseo recogen algunas de las ricas reflexiones de todas estas páginas de Germana Strola (Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 68-405).

despejan el camino del orante, quien ve en Dios al agente que puede llevar a plenitud su anhelado deseo. Acción que, por lo señalado en líneas anteriores, puede paragonarse a la realizada por Dios en favor de su pueblo cuando lo conduce a la tierra prometida.

Los relatos de creación y Salmos 42–43

Conectamos el primer relato de la creación y algunas referencias puntuales del segundo con Sal 42–43 desde las tres categorías utilizadas en la primera parte de nuestro último apartado. Lo hacemos, además, mencionando las referencias concretas y explícitas presentes en los textos objeto de estudio en este apartado que ahora comienza. Ambos quedan recogidos de manera conjunta.

El movimiento

El movimiento y el santuario

Georg Fischer destaca una importante dinámica en Génesis 1: “hay un movimiento hacia adelante que amolda el texto del relato: las criaturas van siendo cada vez más y van constituyendo un universo”. Además, Jean-Pierre Sonnet afirma que “la creación de Gn 1 es una acción que se desarrolla progresivamente, en una secuencia ordenada, en la que se bosqueja un propósito”²⁹. Se trata entonces de un movimiento con un propósito, que culmina con un todo pleno e integrado: el universo. Su protagonista es Dios, quien, por medio de la conocida fórmula “sea...”, habla y actúa con el ser humano y las criaturas, acompañándolos muy de cerca (Gn 1-11)³⁰. De manera particular con el varón y la mujer, quienes ocupan un destacado lugar en la creación por su relación con Dios y con los seres creados (Gn 1,26–2; 2,7; 5,22.24; 6,9).

Un Dios que actúa desde su libertad, que lleva adelante un plan organizado con inteligencia y que respeta al mismo tiempo el valor de la diferencia de cada criatura, tal y como destaca el repetido uso del verbo “separar” (בָּרַךְ).

Así pues, la palabra creadora de Dios, motor de su movimiento, vincula e integra todo lo que existe; a la vez lo separa, concediendo a cada cosa su particularidad³¹.

Hay, además, en el comienzo de la Biblia otro movimiento que va desde los relatos de la creación hasta el final del libro del Éxodo, donde la gloria de Dios

²⁹ Georg Fischer, *Genesis 1-11* (Herder, 2018), 121-122; Jean-Pierre Sonnet, “El origen de las especies: Génesis 1 y la vocación científica del hombre”, *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010): 250.

³⁰ Solo en Génesis 1,1-2,3 aparece 35 veces el nombre de Elohim, siendo en 33 sujeto. Es la palabra más presente y central en dicha unidad textual.

³¹ Fischer, *Genesis 1-11*, 130; Sonnet, “El origen de las especies: Génesis 1 y la vocación científica del hombre”, 250-252.

desciende/llena el santuario/tabernáculo (Ex 40,34). En efecto, Génesis 1,1-2,3, Éxodo 39,32-43, y Éxodo 40,33 están conectados, lo cual permite hacer esta doble afirmación: que el encuentro de Dios con Israel en ese lugar es la plenitud de la revelación de la creación; que Dios reina y es soberano de la creación y establece su residencia en medio de su pueblo en el santuario³². Se trata de un descenso que atraviesa situaciones varias narradas en el Génesis y en el Éxodo: pecado humano, diluvio, promesas a Abraham y a sus descendientes, liberación de Israel y alianza con él.

Un mensaje similar está presente en estas referencias de los dos primeros capítulos de Génesis: el árbol de la vida (Gn 2,9), el río Gihón (Gn 2,13), la plenitud del agua (Gn 2,13). Evocan el templo de Jerusalén, donde puede experimentarse la acción creadora de Dios³³.

Por su parte, Sal 42-43 está en estrecha relación con el segundo movimiento mencionado, el de Génesis 1 hasta Éxodo 39-40. Desde el principio de Sal 42, el deseo del orante es llegar al santuario y alabar a Dios (Sal 43); lo es en la pena por la ausencia de Dios y en la alegría por su presencia. A él le pide que su verdadera luz allí lo conduzca (Sal 43,3). De esa manera, el orante de Sal 42-43 implora a Dios que haga posible llevar a cabo un movimiento parecido al que él realiza en Génesis y Éxodo. En este caso, sin embargo, teniendo al orante como protagonista, lo cual parece concederle rasgos propios del Dios creador.

El movimiento y la relación

El relato de la creación se inaugura con una imagen visual y auditiva de gran fuerza simbólica —cielo, tierra y espíritu— en la que se percibe un mundo desértico y deshabitado (תהו ובהו), acompañado del viento impetuoso de Dios. A esta escena inicial le sigue otra igualmente poderosa: la de la palabra creadora, caracterizada por su armonía visual y su suavidad sonora y auditiva. Este contraste expresa la doble relación de Dios con las criaturas: por un lado, la que se establece mediante una palabra suave y generadora, que confiere a cada ser su existencia y su identidad en relación con Dios, con

³² Joseph Blenkinsopp, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* (Verbo Divino, 1999), 281-282; David M. Carr, *Genesis 1-11* (Kohlhammer, 2024), 92; Félix García López, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Verbo Divino, 2012), 86-89 y 102; Félix García López, *Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Verbo Divino, 2016), 89-90; Jean-Louis Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos* (Verbo Divino, 2018), 154-155; Jean-Louis Ska, "La structure du Pentateuque dans sa forme canonique", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001): 337-338; Peter Weimar, "Sinai und Schöpfung. Composition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte", *Révue Biblique* 95 (1988): 337-385.

³³ Fischer, *Genesis 1-11*, 108.

los demás y consigo mismo; por otro, la orientación hacia la plenitud, pues el relato del origen no solo narra un comienzo, sino que anticipa también la utopía del final³⁴.

Sal 42–43 se abre también con una escena de fuerte impacto visual y auditivo: una cierva desbocada eleva un grito desgarrador. Desde el inicio, el texto coloca a Dios en el centro (Sal 42,2–3): como ya se ha señalado, su nombre aparece en cuatro ocasiones en estrecha relación con la “נפש” (*nephesh*), que se orienta hacia Él, lo anhela, tiene sed de su presencia y desea contemplarlo.

La relación entre el orante —identificado con la *nephesh*— y Dios resulta particularmente rica y dinámica. La *nephesh* clama, llama, canta y ora a Aquel que puede guiarla y conducirla. El deseo constituye la expresión más elocuente de esta relación: es voz/palabra que anhela la cercanía de Dios en el templo, así como la comunión con el otro y con los otros. Este deseo se manifiesta tanto en las lágrimas y la angustia provocadas por la lejanía o la ausencia divina como en la esperanza y la promesa de plenitud asociadas a su proximidad y presencia.

La dimensión relacional e integradora del deseo se manifiesta también en dos términos que este conecta y articula, y que caracterizan el movimiento interior del orante en Sal 42–43: la ausencia y la presencia de Dios. Ambos conceptos, aunque distintos y dotados de una dinámica propia —a la manera de las criaturas en el relato de la creación— poseen una notable densidad teológica tanto en sí mismos como en su mutua relación y en su referencia a Dios. Tan intensa es esta dinámica que, como ya se ha señalado, la ausencia de Dios adquiere incluso un valor extraordinario, comparable al de su presencia.

La presencia divina, por su parte, se encuentra fuertemente acentuada a lo largo de ambos salmos, siempre en relación con la morada de Dios, lugar en el que este se hace accesible sin dejar de ser misterio trascendente e inabarcable. En Sal 42,5 dicha presencia aparece vinculada a la memoria, la cual —como se ha indicado— posibilita la construcción y vivencia de la propia identidad, abierta a un futuro que Dios puede conceder. De este modo, la presencia adquiere en Sal 42–43 una fuerza singular, al quedar asociada tanto al pasado como al futuro, así como al valor identitario que reviste la memoria.

En definitiva, resulta posible aproximar y poner en diálogo Génesis 1 y Salmos 42–43 desde la perspectiva de las dos dimensiones señaladas: la relacional y la

³⁴ Al respecto, pueden verse: Paul Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques* (Cerf, 1992), 164–166; Karl Löning y Erich Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien* (Patmos Verlag, 1997), 18–20; Xavier Pikaza, *Antropología bíblica. Tiempos de gracia* (Sígueme, 2006), 34; Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Sal Terrae, 1988), 37–39 y 47–49; Sonnet, “El origen de las especies: Génesis 1 y la vocación científica del hombre”, 247–249.

integradora. Desde este enfoque, puede atribuirse al deseo una dimensión propiamente divina, en la medida en que, al igual que la palabra en Génesis 1, posee una capacidad relacional e integradora que articula vínculos, genera sentido y orienta hacia la plenitud.

El diálogo: colaboración e imitación

Se ha señalado que el movimiento ordenante de Dios en la creación se realiza a través de la palabra. Génesis describe la materia prima de la tierra como desértica y deshabitada (תָּוֹהוּ וָבֶהֱמוּהָ); sin embargo, incluso en esta condición inicial, Dios entra en relación con ella mediante su espíritu (Gn 1,2). En la Biblia hebrea, este término designa un viento huracanado y arrollador, expresión del poder destructor de Dios³⁵. No obstante, la acción divina en el origen de la creación no se manifiesta de manera violenta, sino salvífica, pues se expresa y se hace efectiva a través de una palabra creadora de encuentro y de relación, que remite ante todo al deseo del otro³⁶. Se trata de una palabra a la vez trascendente y distinta de las criaturas, las cuales aparecen inicialmente mezcladas, pero a las que Dios llama al orden y a la plenitud³⁷.

Entre todas sus criaturas, Dios dirige de manera particular su palabra al varón y a la mujer (Gn 1,26–28; 2,21–25). Estos son creados a imagen y semejanza de Dios, es decir, a la vez semejantes y distintos de Él. Entre Dios y el ser humano se establece un diálogo personal que procede de Dios y alcanza al varón y a la mujer, quienes responden con la aceptación del acto creador. Esta dimensión dialógica parece quedar confirmada por cuatro indicios textuales: (1) el uso del plural “hagamos” en boca de Dios, que presupone un interlocutor (Gn 1,26); (2) el empleo del término “semejanza” en Génesis 1,27, que expresa la relación de parecido entre dos realidades no idénticas; (3) la bendición personal dirigida por Dios al ser humano en Génesis 1,28, que inaugura un diálogo explícito; y, (4) el descanso divino en el séptimo día (Gn 2,2–3), que abre un espacio en el que el ser humano puede colaborar o cocrear con Dios. De este modo, tras seis días de actividad creadora, Dios cesa en su tarea sin retirarse, dejando lugar al ser humano para que continúe y lleve a plenitud la obra de la creación³⁸.

³⁵ Carr, *Genesis 1-11*, 62-63.

³⁶ André Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Cerf, 2007), 29-30; André Wénin, *La Bible ou la violence surmontée* (Desclée de Brouwer, 2008), 43.

³⁷ Pikaza, *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, 33.

³⁸ Paul Beauchamp, *Pages exégétiques* (Cerf, 2005), 114; Yves Simoens, *Homme et Femme. De la Genèse à l'Apocalypse. Textes – Interprétations* (Facultés Jésuites de Paris, 2014), 31-35; Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, 34-36.

Además del varón y la mujer, los relatos de la creación se refieren también al “ser viviente” (נֶפֶשׁ חַיָּה), de manera progresiva en Génesis 1,21.24.30 y 2,7.19. Este concepto presenta varios rasgos significativos:

- Se trata de un ser vivo, distinto de las demás criaturas.
- Ocupa un lugar destacado dentro del conjunto de la creación (Gn 1,21).
- Puede comprenderse y traducirse como “garganta” por la que circula el soplo de vida y, en este sentido, es equivalente a vida y a persona.
- En Génesis 2,7 se establece una relación particularmente estrecha entre los términos “ser humano” (אָדָם) y “ser viviente” (נֶפֶשׁ חַיָּה). En este pasaje, el “ser viviente” (נֶפֶשׁ חַיָּה) aparece como un ser pleno de vida y vitalidad, semejante al resto de las criaturas, en conexión con ellas y con Dios, de quien procede. En él, sin embargo, Dios insufla un aliento de vida específico³⁹, de modo que puede considerarse un protohumano⁴⁰.

Se ha dicho que, al comienzo del Génesis, Dios, por medio de su palabra, posibilita que cada una de sus criaturas sea a la vez similar y distinta de las otras: porque todas salen y proceden de Dios, y porque todas poseen su propia particularidad.

Se ha destacado ya la centralidad del varón y la mujer en los relatos de la creación, así como la del “ser viviente” (הַיָּה שֶׁנֶּפֶשׁ), término estrechamente vinculado a ambos y que, en cierto sentido, como su complemento, puede equipararse a la noción de persona. En este marco, conviene recordar que Dios establece una relación particular tanto con el varón y la mujer como con el ser viviente o persona, relación que estas criaturas acogen y que comprende dos dimensiones fundamentales: la colaboración con Dios y la imitación de su obrar.

La colaboración del ser humano con Dios se articula en tres momentos significativos: (1) Génesis 1,26 —“hagamos al ser humano”— que expresa una acción creadora compartida; (2) la cocreación abierta por el descanso divino en el séptimo

³⁹ Aliento de vida es un término que se aplica solo a Dios y al ser humano y que puede traducirse por capacidad de conocer y de juzgar, libertad creadora.

⁴⁰ Pueden verse con mayor desarrollo todos los aspectos mencionados en: Böhler, *Psalmen 1-50*, 775-782; Carr, *Genesis 1-11*, 120; Fischer, *Genesis 1-11*, 123-187; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Mohr Siebeck, 2019), 51-58; Bernd Janowski, “Die lebende naepa. Das Alte Testament und die Frage nach der «Seele»”, en *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation*, ed. Eberhard Bons, Jan Joosten y Regine Hunziker-Rodewald (De Gruyter, 2015), 136-137; Gianfranco Ravasi, *El libro del Génesis (1-11)*. (Herder/Ciudad Nueva, 1992), 66; Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme, 1982), 92; Claus Westermann, *Am Anfang. 1. Mose (Genesis). Teil I. Die Urgeschichte Abraham* (Neukirchener Verlag, 1986), 33; Claus Westermann, *Genesis I (1-11)* (Neukirchener Verlag, 1974), 188.

día (Gn 2,2–3); y (3) Génesis 2,7, donde el ser humano recibe de Dios su aliento de vida. Los dos primeros momentos ya han sido interpretados. En cuanto al tercero, cabe señalar que en hebreo el término “aliento” pertenece a la misma raíz semántica que “palabra”, lo cual permite comprender por qué, en Génesis 2,19–20, el ser humano, tras recibir el aliento divino, coopera con Dios mediante el uso de la palabra al poner nombre a las bestias del campo y a las aves del cielo⁴¹.

La imitación de Dios por parte del ser humano se expresa en los relatos de la creación a través del encuentro con un Dios de la alteridad, cuya manifestación privilegiada es el respeto por el límite, tanto el que Dios se impone a sí mismo como el que establece para el ser humano en Génesis 1,28–30. En relación con el primero, se destacan dos aspectos ya mencionados: la potencia de su viento o espíritu no destruye lo deshabitado, que también tiene un lugar en la creación; y Dios no ejerce un dominio absoluto al crear, sino que se retira y descansa el séptimo día.

El límite impuesto al ser humano se refiere a su alimentación: puede comer de toda planta y de todo árbol que da fruto con semilla, sin necesidad de recurrir al alimento propio de los animales ni de consumirlos (Gn 1,29–30). De este modo se evitan la competencia y el conflicto entre las criaturas. Dios invita así al ser humano a actuar con dulzura, a ser “pastor de su propia animalidad”⁴² y a ejercer un dominio responsable sobre sus impulsos más destructivos⁴³.

En Salmos 42–43 reaparecen igualmente los tres elementos desarrollados en el contexto de la creación: la relación entre Dios y sus criaturas privilegiadas —el varón, la mujer y el “ser viviente” (נפש חיה)—, la colaboración entre ellos y la imitación de Dios. La dimensión relacional del deseo del orante en Sal 42–43 ya ha sido expuesta en páginas anteriores. Esta se manifiesta de manera particular en Sal 42,3, donde la “נפש” tiene sed del Dios vivo, fuente de su existencia, hacia quien desea dirigirse y acercarse; en Sal 42,9, versículo central del conjunto, donde el orante sale hacia Dios

⁴¹ Andrzej Strus, “Gn 2,4b–3,24. Structure et décodage du message”, en *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, ed. André Wénin (Peeters, 2001), 450; Wénin, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*, 58–60.

⁴² Paul Beauchamp, *Hablar de Escrituras Santas. Perfil del lector actual de la Biblia* (Herder, 1989), 85–104.

⁴³ Sobre este párrafo, véase: Beauchamp, *Pages exégétiques*, 112; Joseph Blenkinsopp, *Treasures Old and New. Essays in the Theology of the Pentateuch* (Eerdmans, 2004), 43–45; Ute Neumann-Gorsolke, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (Neukirchener Verlag, 2004), 172; Jean-Louis Ska, *Il libro sigillato e il libro aperto* (Dehoniane, 2005), 224–225; André Wénin, “L’humain face à l’animal. «Maîtrisez les animaux...» (Gn 1,28)”, *Études* 396 (2002): 636–643; André Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible* (Cerf, 2002), 29–38; Wénin, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*, 41–46; André Wénin, *El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento* (Mensajero, 2007), 63.

en el presente y en el futuro; y, finalmente, en Sal 43,1–5, donde el orante, ya aliviado, confiado y esperanzado, expresa su afecto y su cercanía a Dios.

A ello se pueden añadir, siempre en referencia a la citada dimensión relacional, algunas particularidades del término “נפש” en Salmos 42–43, en donde parece poseer todos los rasgos de una criatura como la de Génesis 1. Sobre todo, porque está en especial relación con Dios: está sedienta y tiende hacia él; espera en él; lo llama roca, fortaleza, luz, verdad; se abre a Dios y le pide que sea quien es.

La colaboración entre Dios y el orante se destaca en Salmos 42,9. Ya se ha dicho que este es un versículo importante de Sal 42–43, enmarcado por las categorías temporales día y noche, también presentes de modo relevante en Génesis 1. De ahí que Sarah Riegert resalte la conexión entre Sal 42,8-9 y Gn 1,18⁴⁴. Pues bien, en Sal 42,9 Dios manda su “חסד” durante el día. El verbo traducido por mandar lleva por sujeto a Dios (יהוה), algo único en Sal 42–43, y expresa “la soberanía y la potencia de Dios, a quien se pide que intervenga con su señorío”⁴⁵. La potencia y el señorío de Dios consisten en enviar su “חסד”, esa que, recuérdese, expresa su ser más íntimo. A ello responde el orante con un canto y una plegaria a Dios en la noche, en el dolor y la oscuridad, que, como ya ha sido señalado, son su mejor respuesta a la gracia de Dios.

Con un Dios alteridad que presenta límites se encuentra o quiere encontrar el orante de los Salmos 42–43. Se trata, recordando lo dicho al respecto en Génesis 1–2, de la expresión más cualificada de la imitación de Dios por parte del orante de dichos salmos. En concreto, en estos tres momentos: (1) no puede ver el rostro de Dios (Sal 42,3), pues es el Otro por antonomasia, y tampoco sabe cuándo sucederá; (2) sus lágrimas diurnas y nocturnas (Sal 42,4) integran el silencio, la ausencia y la distancia divinos; (3) respeta al Dios roca que se olvida de él (Sal 42,10).

El tiempo

Numerosos estudios sobre los relatos de la creación han subrayado la relevancia del tiempo y de sus diversas expresiones. Entre ellas pueden señalarse: (1) la estructura temporal de pasajes como Génesis 1,2; 1,3–5; 1,1–2,3 y 1–11; (2) la fórmula característica del primer relato de la creación —“pasó una tarde, pasó una mañana”—; y (3) la mención de los seis días de la acción creadora de Dios y del séptimo día, dedicado al descanso. El tiempo aparece así estrechamente vinculado a Dios y en armonía con su acción, hasta el punto de adquirir primacía sobre el espacio: Dios puede habitar la

⁴⁴ Riegert, *Die “Ich-Sphäre” des Beters*, 71.

⁴⁵ Strola, *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*, 270-271.

historia de su pueblo y actuar en el tiempo, incluso en ausencia de un santuario en el que hacerse presente⁴⁶.

Paul Beauchamp fue el primero en vincular explícitamente la temporalidad y la discursividad en Génesis 1. Inspirándose en esta perspectiva, Jean-Pierre Sonnet da un paso más al afirmar que “la sucesión constituye sin duda una ley del lenguaje y, en particular, del discurso narrativo, que no puede decir las cosas sino una después de la otra”⁴⁷. De este modo, la temporalidad en el Génesis aparece estrechamente relacionada con la libertad y la iniciativa de Dios.

Salmos 42–43 presentan asimismo una marcada estructura temporal, articulada en torno al pasado, el presente y el futuro. En estos salmos se manifiestan igualmente la libertad de un Dios de la alteridad, experimentada tanto en su presencia como en su ausencia, y la iniciativa divina de un Dios cuya luz verdadera guía al orante hasta su morada (Sal 43,3).

Por otra parte, resulta especialmente significativa en Génesis 1,3–5 la creación de la luz, a la que el Creador da el nombre de día. En Génesis 1–2 es única la formulación “y vio Dios que la luz estaba bien”, a diferencia de la expresión habitual “y vio Dios que estaba bien”, en la que no se menciona de manera explícita la criatura creada. La luz aparece así comprendida como alegría para el universo, procedente de Dios y situada en el origen mismo de la vida de la creación. Es la primera realidad que señala el comienzo del tiempo y se impone a la tiniebla, significando a la vez claridad y unidad de medida temporal.

La noche, por su parte, puede representar en los relatos de la creación tanto la oscuridad como una unidad de medida del tiempo. Conviene subrayar que, en cuanto medidas temporales, la luz y la oscuridad —y, de modo particular, su separación— expresan un orden y un ritmo propios de la creación: la tarde marca el final de la luz y la mañana, el final de la oscuridad⁴⁸.

La relevancia de la luz está presente en Sal 42,9; 43,3. El día es en Sal 42,9 el momento en que Dios manda su “חֶסֶד”. La luz, además, está unida con Dios en el

⁴⁶ Jean-Louis Ska, “Creation and Salvation (Gen 1-3)”, *Sijon* 9 (1997): 23-24; Jean-Louis Ska, *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche* (Dehoniane, 2006), 11.

⁴⁷ Paul Beauchamp, “Au commencement Dieu parle, ou les sept jours de la création”, en *Testament biblique*, ed. P. Beauchamp (Bayard, 2001), 21; Sonnet, “El origen de las especies: Génesis 1 y la vocación científica del hombre”, 250-251.

⁴⁸ Michaela Bauks, “Genesis 1 als Programmschrift der Priesterschrift (Pg)”, en *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, ed. André Wénin (Peeters, 2001), 334-345; Carr, *Genesis 1-11*, 67; Fischer, *Genesis 1-11*, 122-131; Westermann, *Genesis I (1-11)*, 155-156.

importante versículo Sal 43,3: Él es quien puede enviar la verdadera luz, su ser. La luz como vida y la noche como oscuridad del relato del Génesis están presentes en Sal 42,9:

Día y noche pueden formar un esquema antitético... El día es el momento típico de la escucha divina, en el que Dios salva... La noche habla de prueba, muerte, exilio, dolor.⁴⁹

En ese mismo versículo, ya se ha indicado, hay una conexión especial entre Dios y el orante. De día manda Dios su fidelidad y amor y de noche responde el orante a dicha oferta de gracia con su canto y oración.

Conclusión: una mirada creacional a Salmos 42–43

Las tres partes del anterior apartado de nuestra colaboración han puesto de relieve las múltiples conexiones que pueden deducirse de una lectura intertextual entre el comienzo del libro del Génesis, en especial el primer relato de la creación, y Salmos 42–43. Una mirada atenta a todas ellas nos permite hacer una última y conclusiva reflexión.

Salmos 42–43 evocan diversos elementos de Génesis 1–2:

- La palabra con sus dimensiones esenciales (relación e integración).
- La relación entre el creador y la criatura, presente en Sal 42,9, en donde la gracia divina y la correspondiente respuesta humana aparecen destacadas gracias al canto; una de día y la otra de noche.
- La luz, criatura especial tanto en Gn 1 como en Sal 42–43; en particular, en Sal 42,9.
- El orante (la “נפש”) es en Sal 42–43 una criatura que, al igual que el varón y la mujer, y el ser viviente en Gn 1–2 (נפש חיה), guarda una estrecha relación con Dios. Tanta que en dichos salmos aparece con rasgos propios de Dios.
- Esto último parece sucederle también al deseo, del que, recuérdese, es el dinamismo esencial del vivir en Sal 42–43.

Se evocan, pues, los elementos principales del primer relato de la creación y algunos del segundo, sobre todo la referencia a “נפש חיה”. Un relato sapiencial que trata de reflexionar sobre el sentido de la vida, y que invita a contemplar el mundo y a buscar en él la belleza, y a captar el fundamento que la origina.

Un relato que revela que el ser humano es agraciado con la proximidad a Dios, su creador, quien desea relacionarse con él de manera continua. A él está remitido y de él recibe un rango especial entre las criaturas, que acoge y asume. De manera que en Génesis 1–2 solo se puede hablar de Dios y del ser humano en referencia mutua.

⁴⁹ Ravasi, *Il libro dei Salmi I (1-50). Commento e attualizzazione*, 771.

Esa relación, tan decisiva en el primer relato de la creación, es la que está destacada en Salmos 42,9, que, recuérdese, ocupa un lugar central en Salmos 42–43; entre otras, por estas razones: por la conexión especial entre Dios y el orante, por su marco temporal (día y noche), por el envío por parte de Dios de su “חסד”.

Las dos primeras están resaltadas en una lectura intertextual entre Génesis 1–2 y Salmos 42–43. En los relatos de la creación destaca sobremedida la relación entre Dios (origen) y sus principales destinatarios: el varón, la mujer y el “נפש חיה”. En Salmos 42,9 aparece por primera vez en el salmo ese tipo de relación, que tiene su inicio en Dios y cuyo destinatario es el orante (נפש). Por otra parte, las referencias temporales día y noche, en especial la primera, ocupan un importante lugar en el primer relato de la creación. También en Salmos 42,9, pues es el marco en el que se integra la relación entre Dios y el orante (נפש).

De este modo, como primera conclusión, la lectura intertextual mencionada pone de relieve el lugar destacado que ocupa Sal 42,9 en Sal 42–43. Desde una perspectiva complementaria y mediante una metodología específica, confirma lo que otros estudios sobre Sal 42–43, realizados a partir de enfoques metodológicos diversos, ya han señalado.

Por otra parte, la relación de Sal 42,9 contrasta con la de Sal 42,2–8, que combina el movimiento de salida del orante (נפש) hacia Dios con el repliegue sobre sí mismo. Es el primero el que tiene la iniciativa, de modo especial desde el comienzo de Salmos 42 hasta Sal 42,8. Iniciativa que incluye el grito inicial (Sal 42,2), el deseo de ir y contemplar a Dios (Sal 42,3), la pena por la ausencia y lejanía de Dios (Sal 42,4.7–8), el recuerdo de su ida a la morada de Dios (Sal 42,5), su espera en él (Sal 42,6).

El movimiento del orante (נפש) hacia Dios del comienzo de Sal 42–43 presenta entonces una inversión de la relación que relata Génesis 1. Relación invertida que, sin embargo, cambia a partir de Sal 42,9 y se torna en aquella que es más propia del primer relato de la creación, en cuyo origen está Dios. Su culmen es Sal 43, en el que el orante ya no se repliega sobre sí mismo, sino que pide a Dios que tome la iniciativa, lo cuide, ayude y libere, y lo conduzca a su morada o montaña.

La lectura intertextual de Génesis 1 y Salmos 42–43 permite, entonces, llegar a una segunda conclusión: el camino emprendido por el orante de Sal 42–43 es el adecuado y es pleno. Lo es, en primer lugar, porque, como ya ha sido señalado, en ese camino de cambio por el que ha ido transitando la “נפש חיה” a través de su deseo, no solo no ha perdido ninguno de los rasgos más propios suyos, sino que además ha adquirido ciertos rasgos divinos. En segundo lugar, porque al final del mismo su relación con Dios es similar a la que se da en el origen de todo (Gn 1). En tercero, porque el orante de Sal 42–43 recorre un camino similar al de Dios en Génesis 1 hasta Éxodo 40.

Recuérdese que la acción creadora de Dios de Génesis 1 llega a su plenitud en Éxodo 40,34 cuando la gloria de Dios habita en el santuario, en su morada. Recuérdese también que desde el comienzo hasta el final de Salmos 42–43 el orante expresa su deseo de llegar al lugar en el que Dios habita y alcanza su plenitud cuando Dios lo conduce a su morada. Es, además, pleno por el modo como lo recorre: con determinación en Sal 42,3, con nostalgia del pasado (Sal 42,5), con esperanza (refrán de Sal 42,6.12; 43,5), con fe y confianza (Sal 43,3–4). Con otras palabras, con luces y sombras, con consuelo y con desolación, con alegría y júbilo y con lágrimas día y noche. Un modo de recorrerlo similar al de Dios entre su acción creadora de Génesis 1 y su presencia en el santuario en Éxodo 40: lleno de episodios con luces y sombras como el pecado del ser humano, el diluvio, las promesas a Abraham y sus descendientes, la liberación de Israel y la alianza con su pueblo.

Plenitud en Salmos 42–43 que, sin embargo, carece de esa secuencia, movimiento o propósito característico del primer relato de la creación. Al presentar las características del movimiento en Génesis 1, se afirmaba que se trata de un movimiento hacia adelante que incluye los tres sustantivos que se acababan de mencionar, y que hacen posible la aparición de un universo pleno e integrado. No se da, en cambio, dicha secuencia hacia adelante en Sal 42–43; sí un movimiento circular, que, mediante el deseo, integra, ordena y orienta el agitado mundo del orante. Ello no es, sin embargo, óbice para confirmar, ahora desde la óptica de la plenitud, lo dicho ya en precedencia y que sirve de tercera conclusión: que el deseo presenta rasgos propios de la divinidad por ser, al igual que la palabra en Génesis 1, relacional e integrador⁵⁰.

Desde hace unas décadas los estudios sobre los salmos y el Salterio se apoyan en este principio hermenéutico: el sentido potencial de los salmos no está en su primer sentido histórico, sino en formar parte del Salterio, en donde los salmos individuales adquieren un horizonte de sentido por ser parte de grupos de salmos, de partes o de todo el Salterio⁵¹. Las tres conclusiones señaladas pueden contribuir, desde una óptica particular, a continuar el trabajo de los estudiosos de los salmos y el salterio de los últimos tiempos, y realizar una lectura de Salmos 42–43 en un triple marco más amplio: el conjunto del Salterio; su segundo libro (Salterio Elohistas); la colección Sal 42–49⁵².

⁵⁰ En este marco adquiere sentido recordar que, tal y como se ha presentado de Sal 42–43, también la *nephesh*, el orante, poseen rasgos característicos de Dios.

⁵¹ Erich Zenger, “Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca”, *Rivista Biblica* 58 (2010): 5–34; Erich Zenger, “Innerbiblische und nachbiblische Leseweisen des Psalmenpaares 42/43”, en *Jewish and Christian Approaches to Psalms*, eds. Marianne Grohmann y Yair Zakovitch (Herder, 2009), 31.

⁵² Numerosas particularidades sobre dicho marco y las tres referencias indicadas pueden verse en: Enrique Sanz Giménez-Rico, *Señor, roca mía, escucha mi voz. Lectura continua y concatenada de Salmos*

Lectura que puede incluir las conclusiones presentadas y que sin duda puede ofrecer nuevos e interesantes resultados para la investigación bíblica.

Referencias

- Alonso Schökel, Luis y Cecilia Carniti. *Salmos I. Traducción, introducciones y comentario*. Verbo Divino, 1993.
- Barbiero, Gianguerrino. *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*. Gregorian Biblical Press, 2016.
- Bauks, Michaela. “Genesis 1 als Programschrift der Priesterschrift (Pg)”. En *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, editado por André Wénin. Peeters, 2001.
- Beauchamp, Paul. “Au commencement Dieu parle, ou les sept jours de la création”. En *Testament biblique*, editado por P. Beauchamp. Bayard, 2001.
- Beauchamp, Paul. *Hablar de Escrituras Santas. Perfil del lector actual de la Biblia*. Herder, 1989.
- Beauchamp, Paul. *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*. Cerf, 1992.
- Beauchamp, Paul. *Pages exégétiques*. Cerf, 2005.
- Blenkinsopp, Joseph. *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*. Verbo Divino, 1999.
- Blenkinsopp, Joseph. *Treasures Old and New. Essays in the Theology of the Pentateuch*. Eerdmans, 2004.
- Böhler, Dieter. *Psalmen 1-50*. Herder, 2021.
- Carr, David M. *Genesis 1-11*. Kohlhammer, 2024.
- Elliger, Karl y Wilhelm Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77.
- Fischer, Georg. *Genesis 1-11*. Herder, 2018.
- García López, Félix. *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*. Verbo Divino, 2012.

1-30 (Verbo Divino, 2014), 17-43; Erich Zenger, “Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion”, en *Der Psalter in Judentum und Christentum*, ed. E. Zenger (Herder, 1998), 1-57; Erich Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (Peeters, 2010), 17-65, 67-89, 199-213, 279-306 y 391-397.

- García López, Félix. *Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Verbo Divino, 20162.
- Janowski, Bernd. “Die lebende *naepaes*. Das Alte Testament und die Frage nach der «Seele»”. En *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation*, editado por Eberhard Bons, Jan Joosten y Regine Hunziker–Rodewald. De Gruyter, 2015.
- Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Mohr Siebeck, 2019.
- Löning, Karl y Erich Zenger. *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*. Patmos Verlag, 1997.
- Maier, Michael P. “Israel und die Völker auf dem Weg zum Gottesberg. Komposition und Intention der ersten Korachpsalmensammlung (Ps 42-49)”. En *The Composition of the Book of Psalms*, editado por Erich Zenger, 653-665. Peeters, 2010.
- Marschall, Anja. *Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch*. Mohr Siebeck, 2024.
- Meynet, Roland. *The Psalter. Book Two (Ps 42/43-72)*. Peeters, 2021.
- Millán, Fernando. “Biblia e intertextualidad: una aproximación”. *Scripta Theologica* 48 (2016): 357-379.
- Neumann-Gorsolke, Ute. *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*. Neukirchener Verlag, 2004.
- Pikaza, Xavier. *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*. Sígueme, 2006.
- Ravasi, Gianfranco. *El libro del Génesis (1-11)*. Herder/Ciudad Nueva, 1992.
- Ravasi, Gianfranco. *Il libro dei Salmi I (1-50). Commento e attualizzazione*. Dehoniane, 1985.
- Renaud, Bernard. *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*. Cerf, 1998.
- Riegert, Sarah. *Die “Ich-Sphäre” des Beters. Eine anthropologische Untersuchung zur Selbstreflexion des Beters am Beispiel von Ps 42/43*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Sal Terrae, 1988.
- Sanz Giménez-Rico, Enrique. *Señor, roca mía, escucha mi voz. Lectura continua y concatenada de Salmos 1-30*. Verbo Divino, 2014.

- Seybold, Klaus. *Die Psalmen*. Mohr Siebeck, 1996.
- Simoens, Yves. *Homme et Femme. De la Genèse à l'Apocalypse. Textes – Interprétations*. Facultés Jésumites de Paris, 2014.
- Ska, Jean-Louis. "Creation and Salvation (Gen 1-3)". *Sijon* 9 (1997): 22-48.
- Ska, Jean-Louis. "La structure du Pentateuque dans sa forme canonique". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001): 331-352.
- Ska, Jean-Louis. *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. Verbo Divino, 2018.
- Ska, Jean-Louis. *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*. Dehoniane, 2006.
- Ska, Jean-Louis. *Il libro sigillato e il libro aperto*. Dehoniane, 2005.
- Sonnet, Jean-Pierre. "El origen de las especies: Génesis 1 y la vocación científica del hombre". *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010): 245-260.
- Strola, Germana. *Il desiderio di Dio. Studio dei Salmi 42-43*. Cittadella Editrice, 2003.
- Strus, Andrzej. "Gn 2,4b-3,24. Structure et décodage du message". En *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, editado por André Wénin. Peeters, 2001.
- Vesco, Jean-Luc. *Le Psautier de David traduit et commenté (I)*. Cerf, 2006.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Sígueme, 1982.
- Weimar, Peter. "Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte". *Révue Biblique* 95 (1988): 337-385.
- Wénin, André. "L'humain face à l'animal. «Maîtrisez les animaux...» (Gn 1,28)". *Études* 396 (2002): 635-643.
- Wénin, André. *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*. Cerf, 2007.
- Wénin, André. *El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento*. Mensajero, 2007.
- Wénin, André. *La Bible ou la violence surmontée*. Desclée de Brouwer, 2008.
- Wénin, André. *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*. Cerf, 2002.
- Westermann, Claus. *Am Anfang. 1. Mose (Genesis). Teil 1. Die Urgeschichte Abraham*. Neukirchener Verlag, 1986.
- Westermann, Claus. *Genesis I (1-11)*. Neukirchener Verlag, 1974.

Zenger, Erich (ed.). *The Composition of the Book of Psalms*. Peeters, 2010.

Zenger, Erich. “Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca”. *Rivista Biblica* 58 (2010): 5-34.

Zenger, Erich. “Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion”. En *Der Psalter in Judentum und Christentum*, editado por E. Zenger. Herder, 1998.

Zenger, Erich. “Innerbiblische und nachbiblische Leseweisen des Psalmenpaares 42/43”. En *Jewish and Christian Approaches to Psalms*, editado por Marianne Grohmann y Yair Zakovitch. Herder, 2009.