Aviso sobre esta traducción

Este libro es una traducción automática del texto original en inglés, realizada con herramientas de traducción automatizada. No ha sido revisado ni corregido por el autor ni por ningún otro ser humano. Por lo tanto, pueden presentarse errores, imprecisiones, frases poco fluidas o problemas de formato. La edición original en inglés sigue siendo la versión autorizada.

JUDAÍSMO ZEN

Avi Sion , Doctor en Filosofía .

© **Avi Sion , 2008-9.**

Protegido por las convenciones internacionales de derechos de autor.
Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de ninguna manera,
ni almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, sin el
permiso expreso del autor-editor,
salvo en el caso de citas breves con la debida atribución.

Publicado por primera vez en 2008-2009.
Por Avi Sion en Ginebra, Suiza.

ISBN: 978-1495939433

Abstracto

El judaísmo zen es una reflexión sincera sobre las tensiones entre la razón y la fe en el contexto del conocimiento actual, y sobre la necesidad de incorporar la meditación zen al judaísmo.

Este trabajo también aborda algunas cuestiones de ética y teodicea.

Este libro se basa en la obra más extensa del autor, ***Reflexiones lógicas y espirituales*** .

Nota del autor

Los hombres sabios reflexionan sobre sus pensamientos;

Los tontos las proclaman. (H. Heine [1])

No tengo ningún deseo ni intención de debilitar o destruir el judaísmo; al contrario, deseo fortalecerlo y preservarlo. Pero considero que los hechos objetivos y la lógica rigurosa deben tenerse en cuenta de manera imperativa; no se pueden ignorar, como algunos pretenden. A menudo es necesario retroceder, pero retroceder no es derrotar. Se puede ganar mucho adoptando una actitud zen ante esta necesaria adaptación a la realidad. Es decir, contemplando las verdades desagradables como un meditador contempla el cambio y la perturbación: imperturbable, sereno, sin resistencia, con ecuanimidad.

---

[1] De *Gendanken und Einfalle* (cita encontrada en internet en Beliefnet.com). Incluyo esta cita anticipándome a las críticas que, con razón, podrían dirigirse contra mí por escribir este texto, que es una mezcla de lógica, ciencia, judaísmo y budismo. Quizás debería añadir estas confesiones personales: admito mi falta de autoridad en alguna universidad, yeshivá o monasterio zen; mi falta de fama y reconocimiento general como académico o escritor; mi falta de erudición, conocimiento talmúdico o profundidad meditativa. Soy simplemente un buscador sincero que comparte honestamente sus pensamientos.

Contenido

1. Dios y la Creación 5
2. La Torá y la fe 11
3. Texto bíblico y comentario 22
4. Tradición frente a innovación 38
5. El patrimonio rabínico 45
6. Ilógica judía 50
7. Meditación judía 63
8. Ilustración sin idolatría 75
9. Buena gente 82
10. Un mundo de misericordia 88
11. Comprender la injusticia 92
12. Perdón 100
13. Acciones y reacciones 106
14. Apéndice 1 Números redondos en las estadísticas de la Torá 113
15. Apéndice 2 La oración en la incertidumbre 145
16. Anexos (2009) 163
17. Lógica en defensa del sionismo 177
18. El milagro de las luces de Janucá 191

Referencias 204

1. DIOS Y LA CREACIÓN

La idea de Dios . La existencia de Dios se sugiere por la existencia del alma individual que cada uno de nosotros intuye en sus cogniciones y voliciones, así como por diversos argumentos intelectuales [2]. La idea de Dios es filosóficamente razonable, como *extrapolación y explicación del* hecho intuido del alma; pues así como las instancias dispersas de la mente y la materia requieren lógicamente alguna unificación monista, también lo requieren las instancias dispersas del alma; y, de hecho, estas diversas unificaciones deben, a su vez, unificarse finalmente entre sí.

La idea importante que hay que tener en cuenta aquí es que el alma *personal* , con sus facultades de conciencia, voluntad y valoración, no puede explicarse haciendo referencia a un *ser impersonal.* Fundamento espiritual del Ser, desprovisto

[2] Descrito y analizado en trabajos anteriores míos. Véase principalmente: *Lógica judía* , capítulos 2:4 y 14:1-2, y apéndices 10 y 11. *Ilógica budista* , capítulo 10. *Fenomenología* , capítulo 9. *Voluntad y conceptos causales afines* , capítulos 1:1, 2:1-4 y 15:2-3. *Meditaciones* , capítulos 5, 6, 8 y 33.

de poderes similares y mayores de conciencia, voluntad y valoración, que es la tesis atea budista, y aún menos de un postulado exclusivamente materialista.

La idea de un Dios vivo y personal, con supuestos grados extremos de esos mismos poderes (es decir, omnisciencia, omnipotencia y perfección moral), parece una inferencia lógica a partir de nuestra propia existencia finita. Es más que una simple extrapolación: es una explicación, sin la cual el hecho introspectivo y evidente de un alma personal sigue siendo sorprendente e inexplicable.[3]

La idea de Dios parece perfectamente razonable e inevitable para quien reflexiona con claridad sobre los milagros de la existencia, la variedad y el cambio, la conciencia, la causalidad y la voluntad en este mundo. Sin tal fascinación, es decir, si uno, con ingenuidad, da todo esto por sentado y no se sorprende, está intelectualmente atado a algún tipo de ateísmo. El teísmo (es decir, el monoteísmo, la creencia en Dios) es producto del asombro metafísico.

Si uno se hace suficientes preguntas y busca respuestas creíbles, es probable que llegue a creer en Dios. La incredulidad depende de mantener la mente cerrada al tema, es decir, de una especie de mutismo forzado.

La idea de la Creación . Justificar la idea de Dios no justifica por sí solo la idea de la Creación como tal, y mucho

[3] Nótese la similitud y la diferencia entre este argumento a favor de la existencia de Dios y el que propuso Descartes.

menos una visión particular (como la del Génesis) de la secuencia de eventos involucrados en la creación. Filosóficamente, la Creación es un tema aparte, que requiere que presentemos evidencia y argumentos adicionales. En este contexto, argumentaríamos , en primer lugar , que, así como los humanos tenemos poder cognitivo y volitivo sobre la materia, por analogía o extrapolación, el alma superior que se presume es Dios posee tales poderes, y en un grado mucho mayor.

Este es un argumento a favor del concepto de creación divina, es decir, de la posibilidad de que Dios tenga tal poder sobre la materia. Pero, por supuesto, no es lógicamente suficiente por sí solo para establecer la existencia de la creación divina. Por otro lado, la insuficiencia de este argumento para probar la creación tampoco la refuta.

Además, la analogía es imperfecta, ya que mientras nosotros solo podemos reorganizar la materia existente de diversas maneras, presumimos que Dios la creó *de la nada* (o al menos a partir de la no materia). Sin embargo, esta imperfección puede explicarse sugiriendo que las almas individuales son demasiado pequeñas y débiles para producir materia, aunque son capaces de creaciones mentales (imaginación), mientras que el alma universal de Dios es lo suficientemente grandiosa y poderosa como para producir tanto materia como mente. En términos de lógica causal: una causa completa puede producir efectos que una causa parcial no puede.

También podríamos argumentar que en cada pequeño acto de voluntad humana (o animal) interviene cierto grado de creación. Es decir, el acto de querer puede concebirse como el movimiento de la materia por parte del espíritu humano, que le inyecta nueva energía. Este aporte energético puede considerarse equivalente a la creación, puesto que, en última instancia, energía y materia son una sola cosa. Desde esta perspectiva, la gran creación del mundo material por Dios puede concebirse por analogía con los pequeños actos creativos que intervienen en nuestra voluntad cotidiana.[4]

Otro argumento que podríamos proponer para reforzar la idea de la creación sería el monismo. Esta filosofía se basa en la necesidad lógica de una unidad última entre las sustancias o dominios que constituyen el mundo de nuestra experiencia: materia, mente y alma. Al conceder esta unidad fundamental, la distancia ontológica entre Dios (como fundamento común de todas las almas) y la materia y la mente percibidas se reduce considerablemente, lo que hace que la creación sea más aceptable para la razón.

Además, podemos aducir el hecho observado de la impermanencia de los fenómenos materiales y mentales para apoyar la hipótesis de la creación. ¿Cómo? La impermanencia no implica lógicamente la creación, por supuesto, pero la sugiere en cierta medida si admitimos que subyacente a la impermanencia fenoménica se encuentra la

---

[4] Para un análisis detallado de la naturaleza y la mecánica de la voluntad, consulte mi obra *Volición y conceptos causales afines* .

permanencia del reino espiritual. Esto se refiere a la permanencia de la sustancia espiritual de la que están hechas nuestras almas individuales, es decir, se refiere a Dios, el Alma raíz suprema, y no a nosotros, los humanos, como espíritus individualizados.

Si lo impermanente surge de lo Permanente, podría decirse que lo Permanente es el fundamento o la causa de lo primero. Esta relación causal puede postularse como una de creación, si consideramos que el Alma universal eterna posee (al igual que nosotros, e incluso más) *una personalidad* , con facultades de cognición, voluntad y valoración, como se argumentó anteriormente.

Dos actos de fe . Sin embargo, tanto la idea de Dios como la de la Creación dependen de la fe. Los argumentos presentados a su favor, y cualquier otra razón similar que pudiéramos proponer, constituyen únicamente elementos inductivos; no bastan para ser declarados prueba irrefutable. Tal prueba absoluta parece inconcebible para intelectos limitados como el nuestro: solo Dios podría saber con certeza que existe y que creó el resto del mundo.

Esto puede y debe ser admitido libremente por todos los defensores de estas ideas monoteístas, para evitar cualquier impresión que sus oponentes puedan dar de que la falta de pruebas concluyentes equivale a una refutación. Pues los defensores del ateísmo suelen usar esta falacia para engañar a los crédulos, sugiriendo que, dado que el monoteísmo no puede probarse de forma definitiva, la tesis opuesta debe ser

cierta. ¡Tal argumento ignora o descarta el hecho de que el ateísmo es igualmente imposible de probar de forma definitiva!

En cuanto a la postura intermedia del agnosticismo, no es reprochable, ya que tanto el monoteísmo como el ateísmo se basan en cierta medida de fe. Pero la suspensión del juicio no es la única postura que la razón puede recomendar, pues entonces casi todo lo que consideramos conocimiento quedaría relegado a un limbo intelectual similar. Los seres humanos, por su naturaleza, están obligados a tomar decisiones y actuar ; si realmente evitaran hacerlo, simplemente desaparecerían. Por lo tanto, el agnosticismo no se da en la práctica: quienes teóricamente lo adoptan deben, sin embargo, inclinarse diariamente hacia una u otra postura (la de los creyentes o la de los ateos), lo admitan o no.

2. LA TORÁ Y LA FE

El relato de la Torá . Los relatos sobre Dios y la Creación que se encuentran en la Torá (la Biblia judía) u otros documentos religiosos no están garantizados por los argumentos filosóficos ni los actos de fe previamente indicados. Creer en estos relatos religiosos requiere *actos de fe adicionales* , ya que incluyen detalles descriptivos que no se encuentran en el relato básico propuesto por la mera teología.

Así pues, es racionalmente posible creer en Dios y la Creación sin necesariamente descreer en la cronología del Big Bang , ni en la Evolución de las Especies, ni en otras teorías científicas más modernas que contradicen la interpretación literal del relato bíblico del mundo y la humanidad. Del mismo modo, inevitablemente existirá cierta divergencia entre las leyes morales, sociales y espirituales promulgadas en los libros sagrados y aquellas que la razón podría considerar convincentes.

Cada caso debe considerarse individualmente, sin prejuicios y con una mente abierta. Esto no significa que la razón siempre discrepe de la fe. Nuestros libros sagrados, transmitidos por nuestros antepasados, están llenos de sabiduría y bondad, y tienen el poder de seguir inspirándonos por generaciones. La pobreza espiritual de los seculares, su profundo materialismo y la estrechez de miras de sus perspectivas vitales son evidentes. Sin embargo, la razón debe tener la oportunidad de evaluar la situación y expresar su opinión, incluso, en ocasiones, discrepar. Corresponde entonces a cada persona tomar sus decisiones y asumir los riesgos que ello conlleva.

El argumento tradicional de que la revelación divina está garantizada por el hecho de que fue presenciada por Moisés y los profetas, o por el pueblo de Israel reunido al pie del Sinaí y en otros tiempos y lugares, o por sabios posteriores, es, por supuesto , *un argumento circular* . Nosotros (la gente común de hoy) todavía estamos obligados a aceptar por fe algo que alguien más afirma (o se dice que) experimentó; esta es evidencia de segunda mano, no de primera mano para cada uno de nosotros. Por supuesto, también sigue siendo posible que si no creemos (por fe), suframos graves consecuencias (ya sea en esta vida o en la otra); por lo tanto, cada persona debe decidir en qué creer.

La Torá es, por supuesto, en su totalidad esencial para el judaísmo. Poner la Torá en duda, incluso parcialmente, como se hace aquí, es comprensiblemente considerado por muchos como herejía. A nadie le gusta ser tildado de hereje, pero

ignorar (desestimar, descartar) hechos evidentes y argumentos lógicos no es una postura aceptable. Es aceptable tener fe en algo no probado (es decir, que no se ha demostrado que exista), pero la fe en cosas refutadas (es decir, que se ha demostrado que no existen) por la experiencia y/o la razón es difícil de justificar. Uno tiene que Mantén siempre la objetividad y el buen juicio ; esa es nuestra dignidad y honor como seres humanos. Dios, sin duda, respeta y no rechaza el amor a la verdad y la integridad intelectual.

Quizás la solución al problema actual de la creciente brecha entre la descripción de la naturaleza según la Torá y la ciencia secular reside en adoptar una postura idealista platónica y afirmar que la Torá terrenal, aunque concreta, es un reflejo imperfecto pero valioso de una "Torá celestial" ideal. Esto implicaría que los profetas, y en particular Moisés, comprendieron la Torá celestial, pero al intentar plasmarla por escrito en la Tierra, tendieron a incorporar algunas de las creencias culturales de su época y lugar. No hubo un intento consciente de añadir nada a la Torá, sino simplemente una disposición natural de todos los seres humanos a expresarse en función de la sensibilidad y las categorías propias de su entorno y período histórico.

Esta perspectiva ya existe en cierta medida en el judaísmo, pero quizás sea necesario adoptarla de forma más radical si queremos reconocer con franqueza y respeto los descubrimientos y avances científicos, sin dejar de conservar los fundamentos morales, espirituales e incluso rituales del

judaísmo. El mismo enfoque puede utilizarse para explicar y trascender los errores fácticos del Talmud. Otras religiones pueden argumentar de forma similar y, asimismo, adaptarse al contexto cambiante del conocimiento humano.

No basta con afirmar, como algunos hacen [5], que la religión y la ciencia son dos ámbitos separados: uno que se ocupa de cuestiones morales y espirituales y otro de acontecimientos y leyes naturales, pues este enfoque no se centra suficientemente en las dificultades psicológicas que conlleva. A quien cree en la Torá literal le resulta difícil separar las afirmaciones sobre la naturaleza y la historia de su mensaje moral y espiritual. Se requiere una justificación más profunda para permitir *el pensamiento crítico con la conciencia tranquila* .

Además, dudo mucho que podamos mantener tan separados los ámbitos del " ser" y el "deber ser", o que sea prudente intentarlo. Lo cierto es que nuestras creencias éticas dependen en gran medida de nuestras creencias aléticas. Lo que creemos que debemos hacer depende considerablemente de cómo nos percibimos y concebimos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea. Estos dos ámbitos del interés humano están relacionados , y el estudio de sus relaciones precisas existe y se denomina lógica deóntica o deontología.

Por esta razón, cuestiones aparentemente puramente morales, espirituales o rituales pueden resultar poco convincentes para una mentalidad moderna. La práctica de los sacrificios de animales es un buen ejemplo. Maimónides expresó con razón

---

5 Por ejemplo, Gould en *Rocas de las edades* .

sus dudas sobre la conveniencia de retomarlos en el futuro. Si examinamos la historia de las religiones, encontramos que tales prácticas son comunes en muchas culturas diferentes, como la de la India o la de Sudamérica. Este tipo de culto individual o colectivo con animales probablemente se heredó de nuestros ancestros prehistóricos comunes. Sin duda, diversas creencias supersticiosas están implicadas, al menos de forma subconsciente.

Otra práctica dentro del judaísmo bíblico que parece tener profundas raíces chamánicas es el conjunto de ritos (descritos en Levítico, *tazria-metsora*) utilizados para eliminar la «plaga de la lepra» en personas, ropa y hogares. Estas prácticas antiguas y obviamente obsoletas pueden ser cuestionadas desde una perspectiva científica, incluso si su contenido es religioso en lugar de naturalista. Si nos encontráramos con tal aflicción, simplemente la identificaríamos como un hongo (o lo que sea) y buscaríamos un antídoto material. Por lo tanto, no es preciso representar el problema como una simple dicotomía entre el ser y el deber ser.

Transmisiones poéticas de sabiduría. Algunas partes de la Torá pueden interpretarse literalmente, pero no todas. Ante las graves discrepancias entre relatos como los de la Creación y el Diluvio y las correspondientes explicaciones científicas e históricas, debemos aprender a no leer literalmente tales pasajes de la Torá. Los rabinos insisten en esta interpretación literal y basan todo su sistema de

concepción del mundo en esta premisa. Sin embargo, lógicamente nos vemos obligados a considerarlos de ahora en adelante como *invenciones poéticas* . Fueron compuestas libremente, en algún momento, por algún ser humano, con la intención de dar forma concreta a alguna creencia abstracta y de impartir alguna enseñanza.

Los poetas en cuestión expresaron lo que, en su opinión, cuando relataron o escribieron las historias, parecía un escenario probable, o al menos uno que (aunque quizás parcialmente ficticio) servía para ilustrar las enseñanzas que deseaban transmitir. Sin duda, hubo una acumulación de creencias a lo largo del tiempo, es decir, una transmisión de generación en generación de fragmentos de la historia, que luego se repitieron y desarrollaron hasta que la historia adquirió la forma que conocemos. De hecho, el proceso de elaboración no terminó con la escritura de la Torá (cuandoquiera que esta ocurriera), sino que continuó con más desarrollos y adornos en el Midrash, en el Zohar, etc.

Este es un discurso mítico, presente en todas las culturas. No debe tomarse como una verdad literal, sino como un indicio de verdades más abstractas. Así, lo importante en el relato de la Creación no es la narración precisa que se ofrece en el texto, sino la afirmación de que Dios creó el universo en su conjunto y a la humanidad en particular . Los descubrimientos científicos del Big Bang, de los 13.700 millones de años de existencia y evolución del mundo desde entonces, de los 4.500 millones de años de edad de la Tierra, de todas las especies de vida que han surgido en ella en los

últimos 4.000 millones de años, de la evolución muy reciente de especies similares al hombre, quizás hace unos 2 millones de años, ninguno de estos descubrimientos y teorías científicas desplaza lógicamente la afirmación de Dios y la Creación.

De igual modo, las historias de Adán y Eva, Caín y Abel, el Diluvio Universal y muchas otras contienen *lecciones morales atemporales y universales* sobre la humildad (no comer del fruto del Árbol del Conocimiento), sobre el asesinato («¿Acaso soy responsable de mi hermano ?»), sobre el pecado y su castigo (la generación del Diluvio Universal), etc. Siguen siendo *esencialmente* ciertas, aunque no *literalmente* . Compárese, por ejemplo, la idea bíblica del tabú primordial del Árbol del Conocimiento con la doctrina budista que sostiene que la raíz de la desgracia humana reside en un afán ilusorio por alcanzar un conocimiento superficial que, en realidad, es la esencia de la ignorancia.

Las narrativas concretas suelen ser más conmovedoras e inspiradoras que las exposiciones abstractas y áridas. Incluso después de años de leer y releer algunas historias de la Torá y el Naj, todavía me siento profundamente conmovido. Lágrimas de tristeza y alegría brotan de mis ojos cuando la sunamita, que acaba de perder a su hijo pequeño, acude al profeta Eliseo en busca de ayuda (2 Reyes 4:8-37). Una y otra vez , cada Purim, la historia de Ester despierta en mí toda la gama de emociones. Tales historias nos muestran la belleza de los seres humanos y cómo se comportan. ¿Cómo podríamos conocer, de otro modo, las posibilidades

espirituales que se abren ante nosotros? Rara vez, o nunca, nos encontramos con personas tan inspiradoras en la vida real.

Mientras temamos abandonar las lecturas literales de la Torá (o la Biblia cristiana, o el Corán, etc.) cuando la ciencia lo hace lógicamente necesario, estaremos atrapados en un universo fundamentalista que inevitablemente causará conflicto y sufrimiento. Con una mente más abierta, podemos leer nuestro libro sagrado como poesía y aprender de él la sabiduría que realmente pretende transmitir.

La práctica de la fe . El término «fe» se entiende como referido principalmente a la creencia, generalmente a una creencia que va *más allá* de las recomendaciones de la razón, y en algunos casos *en contra* de esas recomendaciones.

La fe que simplemente trasciende la razón, o que se atreve a llenar los vacíos de conocimiento que la razón deja de lado, es razonable; es decir, se mantiene dentro de los límites de la racionalidad en un sentido más amplio. Por ejemplo, tener fe en Dios y en la Creación no es contrario a la razón; pues si bien la razón no prueba estas creencias, tampoco las refuta.

Pero la fe contraria a la razón se encuentra en una posición epistemológica más débil . Por supuesto, la razón puede equivocarse, por lo que no es del todo impensable adoptar posturas antiracionales. Sin embargo, aunque empíricamente es cierto que la razón a veces se equivoca, no se deduce que sea muy probable que se equivoque en el caso particular en

cuestión. Por ejemplo, no creer que nuestro planeta tenga una historia de unos 4.500 millones de años y que las especies animales hayan evolucionado durante ese tiempo, es llevar la fe demasiado lejos.

En la religión, la fe se considera generalmente una virtud; otorga mérito espiritual. Esto se debe a que, como cualquier virtud, como cualquier fuente de crecimiento o progreso espiritual, acerca (o se cree que acerca) *a Dios* (sea cual sea la concepción que se tenga de él). Tener fe es comparable a un sacrificio: implica sacrificar, en cierta medida, la cautela intelectual o la incredulidad. Es también un acto de humildad y modestia.

La fe religiosa implica un conjunto o sistema de *creencias* , es decir, una postura voluntaria de la facultad cognitiva en diversos aspectos. Pero va más allá. Implica también un conjunto de *actitudes e intenciones* , es decir, un posicionamiento y una orientación de la facultad de la voluntad; y, además, implica un complejo de *vínculos emocionales* . Y, por supuesto, de estas condiciones previas surgen *pensamientos y acciones específicos* .

Es decir, tener fe (por ejemplo, en Dios [6]) no se limita a dirigir la facultad cognitiva en una dirección determinada, sino que implica, de forma más amplia, las facultades volitiva y emocional. Se ponen en juego los tres aspectos de la psique humana: la cognición, la voluntad y la valoración.

---

[6] Por poner otro ejemplo: para los budistas, el acto básico de fe estaría relacionado con la posibilidad de liberarse de la rueda del karma.

Adoptar una fe supone someterse a exigencias prácticas en todos estos ámbitos.

Dentro del judaísmo, por ejemplo, esto quizás esté implícito en la declaración [7]: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas» (Deut. 6:5), si interpretamos «tu corazón» (heb. *levavcha*) como referente a las valoraciones, «tu alma» (heb. *nafshecha*) como referente a las percepciones, y «tu fuerza» (heb. *meodecha*) como referente a las voluntades. El «todo» (de tu corazón, alma y fuerza) pretende enfatizar la necesidad de coherencia en todas las actividades.

Al hacer suya esta declaración de fe, el judío (y, por supuesto, la judía) resuelve que su corazón latirá con valores e inquietudes judías; que la atención de su alma se dirigirá hacia observaciones y estudios intelectuales compatibles y relevantes para el amor a Dios; y que utilizará sus facultades físicas, mentales y espirituales en esfuerzos apropiados para esos fines.

Pero esto no debe interpretarse como una invitación a mentirse a uno mismo, a los demás ni a Dios. Tampoco a distorsionar la verdad ni a ignorar hechos y argumentos que son obviamente (o al menos aparentemente) relevantes y creíbles. La honestidad sigue siendo fundamental. La fe es comparable a un salto al vacío: tal salto puede ser valiente,

---

[7] Lo cual, por supuesto, forma parte de la crucial oración *Shemá Israel* . En la tradición también se encuentran otras interpretaciones además de las aquí propuestas.

pero también insensato. Hay que encontrar el justo medio, tanto en esto como en todo.

Cabe señalar, en cualquier caso, que es posible practicar con tenacidad *las mitzvot* (preceptos religiosos) incluso sin creer realmente en su origen divino. Mi intención aquí no es disuadir a los judíos de la práctica de ninguna de las mitzvot. Cada persona es responsable de sus propias decisiones. No me culpen por sus decisiones.

3. TEXTO BÍBLICO Y COMENTARIO

Sobre los comentarios bíblicos . Analizando los comentarios del *Midrash* o de diferentes personalidades rabínicas (talmúdicas o posteriores) en relación con cada pasaje de la Torá. (o *Chumash* , es decir, los Cinco Libros de Moisés) u otras partes del *Tanaj* (la Biblia judía en su conjunto), parece evidente que cada una de ellas está *llenando imaginativamente lagunas narrativas o proponiendo resoluciones de aparentes contradicciones en el texto* .

A menudo, el lenguaje utilizado en el texto bíblico es lo suficientemente ambiguo como para que sean posibles muchas interpretaciones incluso de la trama principal, incluso antes de intentar desarrollarla con detalles adicionales. Esto se denomina *Hagadá* , o narración de historias .

Las distintas interpretaciones lingüísticas, los adornos narrativos o las explicaciones de inconsistencias o

dificultades no siempre son armoniosos entre sí , aunque cada rabino intenta construir una línea de razonamiento internamente coherente (llamada *shitah*). Sin embargo, todas son igualmente respetadas e incluidas como verdaderas en la tradición; este ejercicio mental se justifica diciendo que «la Torá tiene setenta facetas» (sin considerar las implicaciones epistemológicas y ontológicas de tal proposición).

Siempre que parezcan creíbles [8]en diversos aspectos (por ejemplo, que inspiren desde el punto de vista homilético o que revelen aspectos psicológicos), tradicionalmente se aceptan como posibles verdades y, por ende, como ciertas en algún sentido, es decir, como una faceta de la verdad absoluta. Por supuesto, también deben ser compatibles con la doctrina y los valores judíos. Así, por ejemplo, los héroes deben ser representados de forma positiva; incluso si se les muestra fallando momentáneamente, debe haber una moraleja en ese fallo.

Sin embargo, desde un punto de vista epistemológico neutral, todos estos comentarios son meras *especulaciones basadas en una base de datos limitada y estática* : el texto escrito en cuestión. Según la lógica inductiva, estos comentarios, al ser razonablemente coherentes con los datos proporcionados y tener coherencia interna, son, en efecto, *hipótesis igualmente plausibles* . Pero esto *no* las convierte necesariamente en

[8] La credibilidad, por supuesto, es muy relativa al contexto de conocimiento y comprensión de cada uno. Hay comentarios midráshicos que me resultan hilarantemente fantasiosos, aunque me imagino que para algunas personas parecen, o han parecido (sobre todo en épocas anteriores), bastante creíbles.

verdaderas, por muy plausibles que parezcan. Tampoco *implica* que sean necesariamente compatibles entre sí.

Si limitamos nuestro juicio al texto escrito y suponemos que las diferentes especulaciones (o conjeturas) están bien formuladas, no podemos elegir entre ellas ni validarlas o invalidarlas. Sin embargo, si recurrimos a la lógica, la evidencia histórica, los avances científicos y las consideraciones filosóficas, podemos cuestionar o descartar algunas o todas, e incluso, en algunos casos, poner en duda o rechazar la base de datos misma (es decir, las afirmaciones centrales del texto escrito).

La lógica no admite la relatividad como principio realista. Si las fórmulas explicativas propuestas por diferentes rabinos entran en conflicto, no pueden considerarse todas, estrictamente hablando, verdaderas. Pueden considerarse igualmente inciertas o con distintos grados de *incertidumbre* , pero no igualmente *verdaderas* . La contradicción (si, por supuesto, existe en un caso dado) es lógicamente inaceptable. Lamentablemente, este principio de la absoluta verdad eventual no siempre se admite claramente en la epistemología rabínica.

de dónde obtuvieron su información . A veces, las fuentes históricas son evidentes y conocidas. Pero en la mayoría de los casos, ¡surge información previamente desconocida! Si esta información nunca fue mencionada por escrito por comentaristas anteriores durante cientos o incluso miles de años, ¿cómo la obtuvieron los comentaristas posteriores? Se insinúa que una transmisión oral ha preservado la

información desde el Sinaí. Pero no hay pruebas de tales afirmaciones; por lo tanto, son aseveraciones arbitrarias, meras afirmaciones sin fundamento. *Un principio no probado no puede usarse como prueba irrefutable de otras proposiciones no probadas* .

Además, cuando un comentarista interpreta un pasaje de la Torá, sus comentarios a veces guardan poca relación con el texto en sí. En tales casos (es decir, a menudo, aunque no siempre), el texto se utiliza más como pretexto o punto de partida para una digresión. La conexión entre el texto y el comentario es más una asociación de ideas que una relación de causalidad. Sin embargo, una vez realizado —incluso si este comentario no es directamente relevante ni lógicamente apropiado para el texto, incluso si es un sinsentido incoherente— se asume dogmáticamente como esencial e irrefutable. De esta manera, el texto pierde su sencillez y claridad originales y queda rodeado por una impenetrable capa de comentarios.

Además, cada comentarista aporta su perspectiva personal a sus interpretaciones. Todos comparten, por supuesto, el amor a Dios, la Torá, los judíos y Eretz Israel, así como el desprecio por los enemigos de estos valores. Sin embargo, mientras que Rashi tiende a recurrir a los milagros con más frecuencia de la necesaria lógicamente, el Ramban (quien, cabe admitir, escribió más de un siglo y medio después) es comparativamente mucho más analítico y racional en sus explicaciones de los acontecimientos.

Por ejemplo, Rashi . Sin duda, el comentarista más prolífico, influyente y querido de la Biblia (y del Talmud) ha sido Rabí Shlomo Yitzhaki, conocido como Rashi (Francia, 1040-1105). La mayoría de sus comentarios son, en efecto, esclarecedores, pero muchos (si se toman literalmente) deben considerarse fantasiosos y anticuados. Consideremos, por ejemplo, algunas de sus afirmaciones en relación con el primer capítulo del Génesis.

Al comentar sobre el uso exclusivo del nombre divino «Elokim» en este capítulo (nombre tradicionalmente asociado con la Justicia, en contraste con el nombre inefable de cuatro letras «YKVK», considerado como el atributo de la Misericordia, que aparece a partir del segundo capítulo), Rashi afirma que Dios creó el mundo basándose en la justicia estricta y luego decidió que no podía subsistir solo con eso, por lo que introdujo la misericordia. Esta explicación parece lógica, hasta que surge la pregunta: ¿es concebible que un Creador omnisciente recurra al método de ensayo y error? ¡Sin duda, Él sabría de antemano qué funcionaría y qué no! Por lo tanto, tal explicación es lógicamente insostenible [9].

Más adelante, Rashi afirma que el sol y la luna fueron creados originalmente con el mismo tamaño, pero la luna se quejó de no ser más grande que el sol, por lo que fue reducida. Esto podría interpretarse como una lección de humildad. Sin embargo, en cuanto a la historia real de estos

[9] Sforno (Italia, c. 1475 – 1550) ofrece una explicación alternativa, al asociar el Tetragrámaton con la eternidad.

astros, si bien pudo haberse conjeturado así en la época de Rashi, hoy se sabe con certeza que es falsa. Desde su formación, la luna era una entidad mucho más pequeña que el sol. Pero, además, ¿debemos creer que la luna tenía preferencias y una forma de expresarlas? ¿Estaba dotada de conciencia, libre albedrío y capacidad de hablar? En la antigüedad, la gente creía esto y les atribuía un estatus divino; pero si Rashi hubiera sido omnisciente (como algunos creen), debería haberlo sabido mejor.

A continuación, Rashi afirma que las estrellas fueron creadas como satélites de la Luna, para consolarla por la pérdida de estatus que sufrió al encogerse. Dejando de lado, una vez más, la atribución de emociones humanas a la materia inanimada, cabe señalar que hoy se sabe que las estrellas son muchísimo más grandes (y mucho más antiguas) que la Luna. Algunas estrellas son tan enormes que nuestro Sol (una estrella en sí misma) es una simple mota de polvo en comparación; y aún más la Luna (que a su vez es una mota de polvo comparada con el Sol). La razón por la que las estrellas parecen más pequeñas es simplemente que están mucho más lejos. Evidentemente, Rashi basó sus creencias en la mera observación del cielo a simple vista; no poseía ningún conocimiento especial.

Y así sucesivamente; podríamos seguir enumerando las imprecisiones y absurdidades de muchos comentarios de Rashi, y de otros comentaristas, sobre este pasaje bíblico y muchos otros. Se podría escribir un libro entero sobre este tema; pero no me extenderé aquí , pues considero que todo

lector culto y honesto es perfectamente capaz de hacerlo sin mi ayuda.

> Sin embargo, cabe señalar que, si bien el judaísmo nos enseña a hacer preguntas, no aprueba las preguntas excesivamente insistentes. Podemos indagar, pero no demasiado. Se recomienda la fe y la sencillez de espíritu; es decir, se exhorta a la ingenuidad para evitar desafíos o críticas embarazosas. Si uno insiste en obtener respuestas creíbles, se le acusa de faltas morales. Esto es un *argumentum ad hominem* **.** Una amenaza de castigo divino se cierne en el ambiente, intimidando al recalcitrante hasta someterlo. Esto es un *argumentum ad baculum* o *ad metum* **.**

Sobre el texto bíblico . Por supuesto, se puede profundizar más en el cuestionamiento de la narrativa bíblica, y muchos se atreven a hacerlo hoy en día. De hecho, en los últimos siglos se han sembrado tantas dudas sobre este documento que sería deshonesto no examinar el tema en absoluto. Algunas de estas dudas tienen motivos ocultos y son claramente debatibles; pero otras parecen difíciles de refutar.

Al analizar la obra de los comentaristas bíblicos, se les puede considerar como novelistas eficaces que enriquecen los hechos aceptados con elaboradas ficciones. Del mismo modo que hoy en día los autores de novelas históricas (o incluso los historiadores académicos, hasta cierto punto) utilizan su imaginación para plasmar en forma narrativa sus teorías

sobre acontecimientos históricamente más o menos ciertos, lo mismo ocurre con los comentaristas bíblicos.

Pero, además, la Biblia *misma* podría ser una novela, una gran saga. O quizás, como muchos sostienen, una colección de novelas, algunas de las cuales se han fusionado para que parezcan una sola. Esta gran novela incluye la historia de una familia (la familia de los Patriarcas) y una nación (los Hijos de Israel, los judíos), así como un conjunto de sus creencias (incluyendo, por ejemplo, el monoteísmo y el creacionismo), prácticas (por ejemplo, el sistema legal judío y los ritos sacrificiales) y valores (por ejemplo, la adoración a Dios y el amor a la *tzedaká*).

Algunas de las historias y afirmaciones de este libro son, sin duda o muy probablemente, ciertas, pero otras son, sin duda o muy probablemente, ficticias. Algunas han sido confirmadas parcial o totalmente por investigaciones científicas, históricas, arqueológicas y de otro tipo; pero otras han sido puestas en seria duda, si no completamente refutadas. Muchas, por supuesto, son inciertas en cualquier sentido.

Por supuesto, no todos los historiadores y críticos modernos son objetivos; algunos están motivados por una agenda antirreligiosa y no pueden considerarse fuentes autorizadas. Pero, en general , la tendencia es clara: existen razones sólidas, tanto empíricas como racionales, para dudar de los escenarios religiosos. Quienes optan por ignorar estas razones no están siendo objetivos ni honestos.

Un posible escenario para la producción de la Torá es que existían tradiciones orales fundamentales en circulación, como el origen ancestral del pueblo judío o la historia de su esclavitud en Egipto. Algunas de estas historias podrían haber sido míticas, total o parcialmente, pero otras, sin duda, eran reales. La ficción siempre se basa en algún hecho.

Estas historias fueron finalmente plasmadas por escrito por uno o más novelistas religiosos o históricos, sin duda personas bienintencionadas que buscaban consolidar la memoria colectiva. Es posible que estos novelistas transcribieran las tradiciones orales textualmente, o que las desarrollaran desde el principio.

Posteriormente, los primeros comentaristas pudieron haber integrado sus añadidos directamente en el texto, ampliándolo en cierta medida. Sin embargo, en algún momento, tales modificaciones del texto original se volvieron inaceptables, ya que para entonces el texto era suficientemente conocido como para que los cambios carecieran de credibilidad.

El comentario pasó así a otro ámbito de la tradición: primero, de forma oral, y luego, de nuevo, por escrito (como el Talmud, etc.). Con el tiempo, se llegó a considerar tan autorizado como el texto original. Un buen ejemplo, aunque tardío, de esta etapa es el *Zohar* . En este contexto, suele invocarse el argumento de la transmisión oculta.

A lo largo de este proceso de desarrollo y, por ende, transformación de la tradición, *el paso del tiempo* desempeña un papel fundamental. Cuanto más antiguos son los acontecimientos , más creíbles parecen, pues resulta más

difícil cuestionarlos. No se pueden probar fácilmente, pero tampoco se pueden refutar con facilidad. O eso parece, aunque en algunos casos creencias antiguas han sido refutadas de forma convincente en la época moderna (por ejemplo, la creencia en un mundo con menos de 6000 años de antigüedad). Del mismo modo que el vino añejo mejora su sabor, los documentos religiosos se consolidan y se vuelven más válidos con el paso del tiempo.

Pero incluso una doctrina o documento bastante reciente puede aparecer repentinamente en la historia y considerarse vinculante, siempre que se afirme que es antiguo. En 2 Reyes 22:8-13 (y en 2 Crónicas 34:14-21), se nos dice que durante el reinado del rey Josías, el sumo sacerdote Hilcías «encontró el libro de la Torá (*sefer haTorah*)» en el Templo. Tradicionalmente, este se identifica con el libro del Deuteronomio (*Devarim*).

Si esta historia es cierta, surge una pregunta obvia: ¿se trató del redescubrimiento de un documento preexistente pero temporalmente perdido, o de la introducción de un documento recién escrito bajo la apariencia de un redescubrimiento? ¿Cómo es posible que un rollo de la Torá tan crucial hubiera sido destruido en todas partes, e incluso olvidado por la mayoría de la gente, salvo una copia que Hilcías había escondido durante un tiempo o que simplemente encontró por casualidad?

Que el escenario fuera aceptado en su momento no lo prueba. Es posible que las personas involucradas fueran lo suficientemente crédulas como para creer cualquier cosa que

les dijeran. Recordemos que acababan de pasar por momentos difíciles. Muchos, tal vez ignorantes, no podían haber pensado en tales asuntos. Algunos, quizás Josías entre ellos, conocían la verdad, pero les resultó conveniente, política o de otra índole, dejar pasar el engaño sin objetar.

Así pues, en esta historia de los propios libros de historia del judaísmo, podemos tener un ejemplo de cómo un nuevo material primario *podría...* se han incorporado al flujo de la tradición. (A pesar de ello, respeto el quinto libro de la Torá como una auténtica continuación de los cuatro primeros, que no concluyen la narración con tanta claridad como este. Mi intención aquí es simplemente ilustrar un proceso, no hacer afirmaciones específicas).

Todo este proceso de evolución de la tradición se aplica igualmente bien, y en muchos aspectos de forma más evidente, a las ramificaciones posteriores del judaísmo, en particular la Biblia cristiana y el Corán musulmán [10]. El mismo curso de los acontecimientos se observa también en otras religiones, como el hinduismo y el budismo. Es la forma en que los documentos y las tradiciones religiosas se

---

[10] En cuanto al Corán, se dice que fue compilado a partir de notas dejadas por el profeta Mahoma, aproximadamente veinte años después de su muerte. Sin embargo, la edición, realizada por escribas bajo la dirección del califa Uthman (yerno de Mahoma), fue selectiva. Se informa que muchas notas fueron deliberadamente excluidas de la compilación, borradas, quemadas u ocultadas. Se dice que algunas personas fueron reprimidas por oponerse a esta edición sesgada. (Véase Bar-Zeev, págs. 24-26). En este ejemplo, vemos cómo un documento puede ser moldeado por las intenciones deliberadas (espirituales, políticas o personales) de uno o más individuos.

desarrollan naturalmente a lo largo de la historia de la humanidad.

Apologética . Es importante que quienes desean defender la religión no se involucren en apologéticas insensatas. Este término se refiere a un último recurso para salvar las interpretaciones literales del pasado de alguna parte del texto ante las dudas surgidas por descubrimientos o argumentos científicos recientes. Un ejemplo común es la insistencia en seis días de Creación hace unos 6000 años, y el orden de la Creación descrito en el Génesis, contrario a la creencia científica actual, bien establecida, de un universo material de al menos 13.700 millones de años con un orden de eventos posteriores propuesto muy diferente.

El comentarista apologista se resiste al cambio proyectando escenarios que solo resultan superficialmente creíbles. Si los analizamos con mayor profundidad, podemos detectar fácilmente los errores de interpretación. Por ejemplo: dadas las confirmaciones empíricas de la teoría de la evolución (que tal vez no la prueben definitivamente, pero que sin duda la hacen *inductivamente superior a cualquier otra hipótesis* propuesta hasta ahora), resulta difícil aceptar la historia de Adán y Eva sin cuestionarla.

El apologista podría ahora admitir la prehistoria y reconocer que existieron otros seres similares al ser humano en la Tierra antes de Adán y Eva, durante decenas o cientos de miles de años, pero sugiere que una familia de estos humanos fue elegida divinamente hace unos 6000 años y

recibió un alma especial que la distinguió desde entonces. Esto puede parecer, a primera vista, una reconciliación inofensiva y plausible, pero tras una reflexión, resulta insostenible.

La realidad empírica es que los estudios genéticos han demostrado claramente que los humanos actuales no *descienden* todos de una sola pareja (Adán y Eva, o quien sea) de hace unos 6000 años. Sus antepasados genéticos, aunque evidentemente emparentados, están mucho más dispersos geográficamente y son de edades muy diversas. Por consiguiente, el escenario propuesto para «salvar» el relato literal del Génesis no tiene éxito.

Un tipo particular de apologética consiste en afirmar anacrónicamente que el autor o autores y los comentaristas de la Torá *sabían desde siempre* que tal o cual afirmación histórica o científica tenía un significado metafórico, alegórico o místico, y no literal. Este es un argumento *retroactivo conveniente* que utilizan los rabinos posteriores cuando fracasan todas las demás apologéticas, para mantener la credibilidad de la Torá escrita y oral.

Sin embargo, cualquier análisis honesto de las declaraciones rabínicas del pasado evidencia que las autoridades anteriores, sin ninguna presión externa para retractarse, consideraban todas las afirmaciones como literalmente ciertas. Y, de hecho, muchas aún lo hacen hoy. En efecto, la mayoría de las autoridades, si se vieran obligadas a ello, estarían de acuerdo con el principio de que la lectura *literal* (o simple) es

siempre verdadera, incluso si se proponen significados figurados o esotéricos adicionales.

Esta reflexión es importante, porque si seguimos su lógica debemos admitir que si muchas autoridades del pasado se equivocaron con respecto a numerosas afirmaciones históricas y científicas, entonces sus afirmaciones religiosas, legales y rituales *también son* , en cierta medida, cuestionables. El hecho de que una autoridad *más reciente* haya admitido que una afirmación no es literalmente cierta no cambia el hecho de que *las autoridades anteriores* la creyeran literalmente. La psicoepistemología de los primeros defensores sigue siendo dudosa, *incluso si* los posteriores matizan sus afirmaciones con tono apologético.

Teniendo en cuenta, por ejemplo, que muchos de los autores de *midrashim fantásticos* (historias escritas en la época talmúdica) eran al mismo tiempo autoridades *halájicas* (legisladores judíos), bien podríamos preguntarnos si se puede confiar en que tales personas (que evidentemente no podían distinguir claramente entre su imaginación y la realidad) dirijan nuestras vidas (al afirmar que todas sus decisiones son de origen divino en última instancia).

Si hubieran dicho explícitamente: «Esto es, por supuesto, una metáfora; no tomen mis palabras al pie de la letra», su credibilidad habría permanecido intacta; pero normalmente no hacían tal aclaración. Y, de hecho, durante siglos, la mayoría de la gente, si no todos, interpretaron sus dichos literalmente, y muchos aún lo hacen.

Además, las posteriores exenciones de responsabilidad están formuladas de tal manera que las consecuencias religiosas parecen localizadas e insignificantes. Los rabinos modernos que admiten errores fácticos del pasado por parte de las autoridades no extraen conclusiones sistemáticas ni radicales de sus admisiones. Al reconocer las limitaciones epistemológicas de sus predecesores, no reevalúan la totalidad de las doctrinas y creencias heredadas de ellos.

Un artificio notable utilizado por los comentaristas rabínicos en tales contextos es el argumento de que "la naturaleza ha cambiado" (*nishtaneh hateva*). Ante un desacuerdo serio entre alguna declaración de la Torá o las suposiciones de quienes interpretaron la ley en el pasado con respecto a algún aspecto de la naturaleza, y el conocimiento científico actual al respecto, quienes interpretaron la ley posteriormente a veces reinterpretan la declaración de la Torá o revisan la ley, alegando que ya no es aplicable porque "la naturaleza ha cambiado", es decir, los hechos o las leyes de la naturaleza involucradas se han vuelto literalmente diferentes.

No aportan ninguna prueba de que la naturaleza haya cambiado, pero para ellos es obvio que «debe haberlo hecho», porque en su opinión la Torá o quienes tomaron las decisiones en el pasado no pudieron haberse equivocado. Esta postura, que considera a la naturaleza más susceptible al cambio que la *halajá* , es prácticamente inevitable si partimos de la premisa de que, una vez establecida la ley, queda fijada de una vez por todas. En consecuencia, quienes tomaron las decisiones son considerados infalibles y sus

decisiones, irreversibles. La única forma de eludirlas es considerar que los términos involucrados son diferentes o que las condiciones han cambiado de alguna manera.

Los comentaristas rabínicos son maestros en el arte de tejer argumentos tortuosos que dan la impresión de que todas las dificultades aparentes de este tipo se resuelven satisfactoriamente. Pero si analizamos con más detenimiento y considerando un contexto más amplio, a veces podemos encontrar su razonamiento decepcionantemente superficial, si no directamente deshonesto. La religión, debido a su rigidez inherente, lamentablemente se basa a menudo en la manipulación de la opinión.

En conclusión , no se debe basar la fe en Dios, la Creación y los valores de la Torá en una interpretación demasiado literal del texto y sus comentarios. Es importante mantener una mente abierta y flexible, receptiva a la razón y la experiencia, y dispuesta a adaptar las propias creencias según sea necesario. Hay que ceñirse a lo esencial y actuar con madurez.

En otras palabras, deberíamos *ampliar* nuestra fe y hacerla menos rígidamente ligada a un escenario particular . Podemos, y me atrevo a decir que deberíamos, seguir inspirándonos y guiándonos por la Torá, por supuesto; pero ya no podemos insistir con credibilidad en la verdad literal en todo su contenido. Del mismo modo, podemos seguir agradecidos por la iluminación que los comentaristas nos han brindado sobre el texto, pero al mismo tiempo debemos

mantener cierto espíritu crítico y estar dispuestos a ejercer un juicio independiente.

La misma actitud se aplica a la Biblia cristiana, al Corán musulmán y a otros textos religiosos y sus comentarios. Los fundamentalistas, que se niegan a adaptarse al cambiante contexto del conocimiento, perjudican a la religión, haciéndola parecer totalmente inverosímil en lugar de solo parcialmente.

4. TRADICIÓN VERSUS INNOVACIÓN

No pretendo participar en la moda de denigrar religiones, sino simplemente exponer lo que parece evidente, *dadas las numerosas y flagrantes erratas de hecho y lógica* presentes en todos esos documentos y tradiciones, y considerando el contexto histórico. Sin embargo, estas reflexiones no deberían llevarnos a abandonar por completo nuestras tradiciones religiosas. Yo optaría por una postura intermedia, ni fanáticamente religiosa ni agresivamente secularista.

Mi postura hacia la religión, cabe destacar, no es la de un opositor que busca desacreditarla y humillar a sus defensores. Prefiero una actitud zen: la de un meditador que observa con paciencia y serenidad el fluir de sus pensamientos. No espero respuestas inmediatas y definitivas a todas las preguntas. No me aferro a los resultados, sean positivos o negativos. Más bien, medito sobre las nuevas ideas que surgen y las agradezco debidamente. De esta manera, mi imparcialidad, objetividad y credibilidad se mantienen siempre.

Ninguna de las críticas a la religión debe interpretarse como una exclusión de la posibilidad de Dios del conocimiento humano. Las numerosas imperfecciones de la religión ni siquiera excluyen la posibilidad de encuentros humanos (individuales o colectivos) con Dios, como los que se cree que tuvieron lugar en el Sinaí hace unos 3300 años. Podemos mantener una mente abierta en ambos casos. No existe justificación lógica para rechazar toda «especulación metafísica» de forma automática y para siempre [11]. La especulación es una de las maravillosas facultades de la mente humana; es absurdo bloquearla dogmáticamente. Tal política solo puede empobrecer el pensamiento y el ser humanos.

El proceso de desarrollo religioso descrito anteriormente debe entenderse en su esencia, como la *transmisión de diversos valores cruciales* . No debemos desechar la tradición por completo, ni rechazarla sin más debido a sus deficiencias científicas, históricas o de otra índole. Un rechazo tan indiscriminado solo puede conducir a un callejón sin salida moral y espiritual como el que observamos hoy. Si se abandona por completo la sabiduría del pasado, solo se logrará la ruina de los valores humanos.

> En este contexto, conviene hacer un comentario sobre el antisemitismo. Una de las principales razones por las que los judíos suelen ser odiados por los no judíos (especialmente por cristianos y musulmanes, aunque

---

[11] Contrariamente a lo que han insistido Bertrand Russell y otros.

parece que este sentimiento se está extendiendo cada vez más), y por la que los judíos religiosos suelen ser odiados por los no religiosos (los llamados judíos que se odian a sí mismos), es que el judaísmo ha traído al mundo la carga de la conciencia de Dios: el «yugo del reino de los cielos».

Muchos perciben esto como una imposición artificial de deberes e inhibiciones indeseables, y quienes provocaron esta molestia (los judíos) son profundamente resentidos por ello. Por supuesto, no todos reaccionan de forma tan negativa, pero lamentablemente algunos sí. En cualquier caso, debemos tener presente que muchas de las críticas a la religión son simplemente resistencia a sus imposiciones éticas. El crítico busca maneras de liberarse de esa carga.

Peor aún, quienes se oponen radicalmente a toda religión terminan defendiendo *perversamente* lo opuesto a las virtudes y valores religiosos. Lo que era virtuoso y bueno se vuelve vicioso y malo, y viceversa. Este es el espíritu de nuestra época, nuestro *Zeitgeis* . Por ejemplo, hoy en día, muchos grupos y medios de comunicación de izquierda (algunos de ellos con participación judía) presentan a Israel como el agresor de los árabes en lugar de como su víctima. Asimismo, la homosexualidad se ha convertido en una moda en vez de ser vista como una de las prácticas más abominables para hombres y mujeres.

Más bien, deberíamos aprender a identificar la esencia de cada asunto que concierne a la tradición religiosa, su fuente espiritual. Deberíamos encontrar en ella la valiosa enseñanza de la sabiduría e ignorar las invenciones históricas y las adiciones accidentales, pues ya no tienen la importancia que alguna vez tuvieron. Los hechos erróneos y los razonamientos falsos deben reconocerse y denunciarse como tales, sin recurrir a apologéticas retorcidas ni a la hostilidad. Definitivamente, debemos rechazar lo que parezca absurdo o insostenible [12]; pero eso no significa rechazarlo todo. Separemos lo valioso de lo superfluo. Por ejemplo, reconozcamos la igual dignidad de la mujer allí donde tradicionalmente se ha puesto en duda.

---

12 Una interpretación rabínica que me resulta muy difícil de aceptar se refiere a Deuteronomio 22:6-7 (el mandato bíblico de ahuyentar a la madre ave antes de tomar los huevos de su nido). Esta ley, a primera vista, parece una lección de humanidad: no ser cruel con los animales y tener en cuenta sus sentimientos. Sin embargo, el Talmud la convierte en un mandato para tomar huevos de un nido (¡incluso si no se necesitan hoy!), para cumplir con la irracional mitzvá de ahuyentar primero a la madre. Insisten en que esta ley no debe interpretarse como una exigencia de humanidad hacia los animales, prefiriendo admitir que es inexplicable. Por supuesto, tienen que hacerlo porque defienden la visión carnívora de que los animales pueden sufrir cierto daño (sin duda, el necesario, pero no más) ya que se les permite ser alimento para los humanos. Para un lector ingenuo como yo, la ley es *condicional* : significa « *Si* buscas huevos y encuentras a la madre empollándolos, *entonces* ahuyenta a la madre antes de coger los huevos». Los rabinos la transforman en una ley *incondicional* : «Siempre que camines por el bosque y veas a una madre empollando sus huevos, *debes* apartarte de tu camino, ahuyentarla del nido y coger los huevos». ¿Qué interpretación te parece más creíble?

Por supuesto, esta no es una tarea fácil. ¿Debería ignorar las leyes dietéticas kosher, por ejemplo? Si es así, ¿con qué fundamento, además de la conveniencia personal? Quizás, en lugar de abandonar las leyes de *kashrut* , deberíamos optar por la dieta vegetariana, más restrictiva y humana (que, por cierto, también es kosher). ¿Cómo podemos estar seguros de que nuestras intuiciones y motivaciones subyacentes al elegir son puramente espirituales? Pero este es el quid de la cuestión para la facultad humana de valoración: cómo distinguir la inteligencia y la sabiduría de la estupidez y la insensatez. Se necesitan pureza, sinceridad, intuición lúcida y lógica honesta para evitar desviarse.

Evidentemente, no pretendo defender aquí los movimientos conservadores, reformistas ni otros movimientos modernos derivados del judaísmo, por no hablar de sus variantes cristianas y musulmanas, ni de la religión pseudocientífica atea-secular que impera actualmente. Todos ellos merecen, cada uno a su manera, numerosas críticas. No abogo por una nueva construcción intelectual, una nueva pseudoespiritualidad, una mayor permisividad ni un fanatismo novedoso. Simplemente busco lo intuitivamente obvio, lo claramente cierto.

Las tradiciones que nos transmitieron nuestros antepasados espirituales nos ofrecen *pautas* . Me viene a la mente la imagen del dedo que señala la luna. No te obsesiones con el dedo, sino dirige tu atención a la luna que apunta. No permitas que la tradición te esclavice ni te oprima, sino úsala para liberarte e iluminarte. Esta puede ser una tarea muy

difícil, porque todo en el judaísmo exige una conformidad absoluta. Se requiere gran valentía para vencer esta poderosa fuerza, sin perder de vista su alcance. Para dejar que te influya positivamente, sin permitir que te domine por la fuerza.

¿Y qué si la Biblia (y cualquier otro texto similar) resulta tener, al final, aspectos ficticios? Una obra de ficción también puede inspirar. Lo importante es la transmisión de la verdad espiritual que la obra pretende y logra. Además, la ficción suele basarse en hechos. De hecho, la ficción debe basarse en algunos hechos; no existe la ficción pura. A menudo, la ficción es la mejor manera de transmitir los hechos, pues si se presentan de forma sistemática como datos áridos, pueden perder su esencia.

Si creo en Dios y deseo expresar esa creencia mediante el culto, es posible que necesite algún tipo de ambiente y contexto religioso para hacerlo de manera convincente. Podría «inventar mi propia religión» [13], pero ¿para qué reinventar la rueda, cuando tengo a mi disposición las venerables prácticas religiosas de mis antepasados judíos u otras tradiciones de las que inspirarme (quizás adaptando algunos elementos según las circunstancias actuales)? Algunas personas crean su propia religión; otras prefieren simplemente practicar el culto de maneras tradicionales.

---

13 Como recomendó Timothy Leary. Un ejemplo reciente es *El Libro de Urantia* , escrito a principios del siglo XX en Estados Unidos. Hay muchísimos más. De hecho, ¿acaso no son todas las religiones, en última instancia, invenciones de hombres y mujeres?

Lo más importante, creo, es comprender que la espiritualidad es beneficiosa, es decir, que te beneficia en un sentido profundo y a largo plazo. Tú eres el dueño de tu destino, y es absurdo descuidarlo. Asume la responsabilidad y evoluciona positivamente. Esta es una lección que el judaísmo (y religiones similares) pueden aprender del budismo (o de algunas de sus ramas).

El judaísmo tiende a imponer el cumplimiento estricto de sus leyes mediante la desaprobación y otras formas de presión social y psicológica (aunque no exclusivamente). Constituye una rutina de por vida con escaso margen para la objeción. El budismo, en cambio, ofrece la posibilidad de elegir; no te desaprueba por hacer lo incorrecto o no hacer lo correcto, sino que te recuerda amablemente que es insensato comportarse así y te aconseja que elijas la sabiduría. Este último método, más amigable, parece más apropiado en la actualidad .

5. EL PATRIMONIO RABÍNICO

Si bien la gran mayoría de los rabinos son, sin duda, personas virtuosas, entrañables y judías excepcionales, como clase profesional pueden caracterizarse como *burócratas de espíritu* [14]. Su tarea consiste únicamente en aplicar las normas y reglamentos vigentes, no en razonar ni cuestionar los dogmas.

Los rabinos son funcionarios formados para ser convencionales, para ajustarse a la Torá y a las interpretaciones pasadas y presentes de la misma generalmente aceptadas por la profesión. Se les enseña a desenvolverse dentro de ese marco básicamente fijo, a relacionar rígidamente todo lo que encuentran exclusivamente con él. Se les enseña a repetir acríticamente tópicos tradicionales o a formular nuevas justificaciones.

---

[14] El mismo comentario peyorativo puede hacerse con respecto a funcionarios similares en otras religiones.

No se les permite dudar de ningún hecho tradicional, o al menos no por más tiempo del necesario para encontrar la respuesta a su pregunta en las fuentes tradicionales, las cuales deben aceptarse por fe, incluso si parecen inexactas desde el punto de vista fáctico o lógico, o simplemente arbitrarias o descabelladas. Los rabinos no tienen autorización para investigar a fondo ni para innovar radicalmente. Si alguna vez se desvían de la tradición, sus colegas y líderes los llaman rápidamente al orden (bajo la eventual amenaza de expulsión, presumiblemente) [15].

Una consecuencia de esta educación mediocre y soporífera es que los rabinos no pueden desarrollar una valentía intelectual ni una honestidad plenas. Su perspectiva cognitiva es intrínsecamente deficiente. Son incapaces de comprender o manejar de forma práctica nuevos hechos y argumentos, o nuevas situaciones históricas, para las cuales su marco de referencia cerrado los ha dejado completamente desprevenidos.

En tales casos, responden *ignorando los hechos y los argumentos, o bien evadiendo la verdad y dilatando el proceso* . Incapaces de dar respuestas razonables, simplemente ignoran las preguntas planteadas, prometen responder más tarde pero no lo hacen, fingen dar respuestas o apelan a la confianza. Y, al no poder tomar medidas correctivas no previstas por la ley, pretenden que los

[15] Vimos un caso similar hace unos años en Israel, cuando una figura tan importante como Adin Steinsaltz se vio obligado a retractarse de ciertas cosas que había dicho por orden de otros rabinos importantes.

problemas no existen o que no son tan graves como afirman.[16]

Esto resulta demasiado evidente en muchos temas científicos, como los descubrimientos modernos sobre el tamaño y la edad del universo o la teoría biológica de la evolución [17]. También se manifiesta en las consecuencias de los avances tecnológicos modernos, como la crueldad hacia los animales inherente a la ganadería y matanza industrial, la amenaza que supone la pesca mecanizada para las especies de peces o el aumento descontrolado de la homosexualidad en la sociedad en general en los últimos años. Pero también es cierto en cuestiones mucho más banales.

La mayoría de los rabinos que he conocido se niegan a estudiar libros de filosofía, ciencia e historia modernas, no por pereza, sino por temor a descubrir errores en las creencias tradicionales. (Por otro lado, yo también he llegado a evitar las salas de estudio de la Torá, ¡por miedo a convertirme en ateo! Cuando asisto a una y veo lo poco que saben allí sobre filosofía, ciencia e historia actuales, y lo absurdos y artificiales que son algunos de sus argumentos, prefiero guardar silencio para no herir sus sentimientos, aunque me entristece).

---

16 Personalmente, todo esto me ha quedado muy claro al observar la ausencia de respuestas de los rabinos a mi libro *Lógica Judaica* .

17 Estoy seguro de que estas cosas nunca se enseñan en las yeshivás, aunque podrían considerarse momentáneamente y descartarse sin más si un estudiante hace preguntas al respecto.

Al decir todo lo anterior sobre la comunidad rabínica, no pretendo expresar ninguna antipatía personal hacia ningún individuo ni hacia la profesión en su conjunto . Tampoco tengo ningún interés doctrinal oculto. De hecho, siento un profundo respeto por mi religión y sus guardianes institucionales; lo digo con sinceridad, sin temor ni intenciones diplomáticas. Simplemente intento ser un observador objetivo y un crítico honesto.[18]

Me refiero, por supuesto, a los rabinos generalmente reconocidos como ortodoxos o tradicionales, no a los llamados [19]rabinos de los movimientos conservadores, reformistas u otros movimientos disidentes similares. Si bien el problema en el bando ortodoxo reside quizás en una rigidez excesiva (generalmente), el problema en el bando contrario es una laxitud excesiva. Esta última diluye el judaísmo a su antojo —adaptando la ley a los deseos populares del momento— hasta que pronto queda casi nada de él. Tal permisividad arbitraria es una impostura. Es necesario un camino intermedio: un camino más reflexivo y valiente, que tenga en cuenta los avances del conocimiento y la sociedad sin caer en el extremo opuesto.

Cuando los rabinos, los *poskim* , toman una decisión que parece excesivamente estricta —o, en algunos casos,

---

[18] Huelga decir que los problemas y falacias aquí enumerados no son exclusivos de los rabinos. Se pueden encontrar en otros grupos, ya sean religiosos, políticos o supuestamente científicos.

[19] Digo "supuestos" porque han usurpado un título que existía mucho antes de su llegada. Si hubieran sido honestos, se habrían llamado de otra manera.

excesivamente indulgente—, es evidente que han hecho todo lo posible por ajustarse a los preceptos del judaísmo y considerar las necesidades humanas de los judíos. No lo dudo. Podríamos decir que son víctimas del sistema. Es comprensible que teman pecar y hacer pecar a otros. El escaso margen de maniobra para el cambio es casi inevitable, dadas las circunstancias históricas y la estructura del judaísmo.

El judaísmo afirma haber sido revelado en el Sinaí, principalmente en la Torá escrita y, simultáneamente, en la ley oral (que supuestamente también fue dada en el Sinaí y transmitida íntegramente a los autores del Talmud). Ninguna de estas afirmaciones puede verificarse; e incluso cuando se demuestra que parte del contenido es fáctica o lógicamente dudoso o absurdo, no se nos permite descartarlo. Incluso si los principales rabinos se reunieran y decidieran lo contrario, siempre habría disidentes moralistas. Es dudoso que esta trágica situación pueda remediarse alguna vez. Por lo tanto, los judíos religiosos parecen condenados a sufrirla hasta el final.[20]

[20] Un encarcelamiento doctrinal similar se observa en la religión musulmana, por las mismas razones. Los seres humanos tienen una historia, y les resulta muy difícil liberarse del karma del pasado.

6. ILÓGICA JUDÍA

escribí un libro titulado *«Lógica Judaica»* . Lo titulé así porque el judaísmo implica, naturalmente, un pensamiento lógico formalmente válido (como el argumento *a fortiori*), y sus defensores rabínicos tienen una marcada tendencia a razonar. Sin embargo, en esa misma obra señalé que los rabinos también utilizan muchas formas de argumentación lógicamente inválidas, ya sea por ser non sequiturs o contradictorias. Esto se demostró formalmente, es decir, mediante X e Y: métodos cuyos resultados son tan incontrovertibles como las demostraciones matemáticas. Por lo tanto, existe una considerable dependencia de la ilógica en el judaísmo, así como de la lógica.

También demostré que la lógica rabínica es muy a menudo inductiva en lugar de deductiva. Los propios rabinos no son conscientes de esta distinción, aunque han realizado importantes contribuciones a la lógica inductiva, especialmente con el decimotercer [principio] de Rabí Ismael. Este es uno de los principios de armonización, y existen otros

válidos ; pero también hay algunos inválidos. Esto es significativo, porque una conclusión puede ser una falacia lógica en la lógica deductiva y, sin embargo, una inferencia válida en la lógica inductiva. Además, una contradicción en el discurso deductivo bien podría resolverse mediante métodos inductivos. Los rabinos, cabe reiterar, se desempeñaron excepcionalmente bien en estas técnicas lógicas más avanzadas, aunque no con la suficiente consciencia. Como resultado, no desarrollaron un sistema lógico completamente coherente y suficientemente exhaustivo.

A pesar de mis importantes contribuciones y desafíos a la lógica judaica, desde la publicación del libro he recibido escasa repercusión. Algunos académicos han respondido positivamente, pero generalmente con un evidente temor a un respaldo público explícito. Por lo general, ningún rabino me ha agradecido ni reprendido , según el caso . Si bien he solicitado respuestas locales e internacionales, tanto en persona como por correo, la respuesta ha sido uniformemente evasiva. Incapaces de responder preguntas u objeciones, evitan el tema. Lo cual, por supuesto, también es ilógico.

Falacias informales . A lo largo de los años, también he observado muchas falacias informales practicadas por los rabinos. A continuación, presento algunos ejemplos comunes que he anotado por escrito y que considero dignos de atención.

- Los rabinos suelen dar (o aceptar) explicaciones que, en realidad, son ***pseudoexplicaciones*** . Es decir, ni por experiencia ni por razón, explican el fenómeno en cuestión; pero el mero hecho de proponerlas como discurso explicativo da la falsa impresión de que se ha dado una explicación real. Por ejemplo, al comentar Levítico 2:13, que dice: « *Con todas tus ofrendas ofrecerás sal* », Rabí Ibn Ezra sugiere que hacer lo contrario sería «una señal de desprecio» (*Soncino Chumash* , p. 611). Aquí no se nos dice por qué la sal debería tener algo que ver con el desprecio; la conexión entre estas dos cosas simplemente se afirma, como si fuera obvia una vez explicitada.[21]

  Un ejemplo aún más relevante en el contexto actual es la prohibición rabínica de que las mujeres sean llamadas a leer la Torá. Si bien consideran que esto está permitido en principio, lo prohíben porque atenta contra el "honor de la comunidad" (y no por ningún motivo relacionado con los peligros de la interacción cercana entre hombres y mujeres). Cuando se les pregunta con mayor precisión de qué manera podría verse perjudicado ese honor, es decir, qué significado exacto tiene la palabra "honor" en este contexto, no pueden dar una respuesta. Su argumento es, por lo

[21] Cabe aclarar que no estoy incitando al desprecio, sino que simplemente pregunto por qué la sal debería considerarse prueba de una actitud mental de falta de respeto. A mi parecer, no existe una relación natural evidente entre ambas cosas, por lo que una no puede explicar la otra.

tanto, circular: es deshonroso simplemente porque así lo decimos. La referencia al honor es un mero pretexto; no existe una razón real.

- Comparable a esta falsa explicación, en lo que respecta a la causalidad en sentido ontológico, es la ***supuesta prueba*** de una conclusión inevitable mediante premisas hipotéticas que, de hecho, no la implican lógicamente. Esta última práctica, que constituye una pseudoexplicación en sentido epistemológico, también se encuentra frecuentemente en el discurso rabínico. A veces, esto se debe a que los rabinos confunden el razonamiento inductivo con la deducción. Otras veces, lo justifican mediante un principio hermenéutico conocido, que puede ser lógicamente válido o no (por ejemplo, el argumento *de gezerah shavah* , basado en analogías verbales del texto). Y a veces lo hacen sin justificación alguna, inconscientemente o como un truco discursivo.

- Otro error común es ***la inconsistencia en las explicaciones o pruebas*** . Por ejemplo, los rabinos prohíben comer e incluso beber (con algunas excepciones) antes de la oración matutina, argumentando que es una falta de respeto presentarse ante Dios con el estómago lleno o en estado de embriaguez. También enseñan que la oración vespertina debe recitarse antes de la cena. Si bien la explicación parece convincente, si es cierta, ¿por qué aplicarla solo a las oraciones matutina y vespertina? ¿Por qué no se restringen con tanta severidad la oración adicional en días especiales y la oración

vespertina diaria? En estos casos, el problema radica en la falta de armonización.

- Algunas resoluciones legales (que suelen atribuirse oralmente en el Sinaí) se basan en una ***interpretación restrictiva*** de los motivos de la acción en cuestión. Esto es falaz, ya que ignora información fáctica . Por ejemplo, prohíben sentarse o permanecer de pie con la espalda recta, bajo el supuesto de que tal postura es señal de vanidad o arrogancia. Si bien este es *un* posible motivo para dicha postura, existen otros. Por ejemplo, se puede considerar (como enseña la meditación) que una postura erguida favorece el buen funcionamiento del cuerpo, expresa y mejora la agudeza mental y fomenta la fortaleza y la disciplina moral. En cambio, una postura encorvada no demuestra que se haya vencido el orgullo; puede ser fingida.[22]

---

[22] El ideal rabínico del hombre (judío) parece ser el de una criatura encorvada y apenada, encorvada por el estudio continuo de los libros sagrados en interiores y apenada por todos los pecados cometidos. Al parecer, los rabinos resentían (¿o se sentían menospreciados?) a cualquiera que mantuviera una postura más erguida que ellos. ¿Por qué pensar que Dios favorece una postura física poco saludable? Habría bastado con insistir en la humildad *mental* y en evitar el orgullo al estar frente a Él. Los rabinos se equivocaron al considerar que la postura erguida era *necesariamente* consecuencia de actitudes reprobables. No observaron que puede tener otras causas psicológicas, que son perfectamente legítimas e incluso deseables desde el punto de vista religioso. La postura física es solo el efecto superficial; lo que importa es la actitud subyacente que la origina.

- Los comentaristas rabínicos tienden ***a ignorar o para eludir silenciosamente Preguntas que no pueden responder*** . Se enorgullecen de tener respuestas para casi todas las preguntas, pero eso se debe a que se concentran solo en las fáciles. Las preguntas difíciles las ignoran , fingen no haberlas oído o evitan a quienes las formulan. Piensan o dicen que «seguramente hay una respuesta para cada pregunta, aunque yo no la conozca», refiriéndose a una respuesta que necesariamente concuerde con sus arraigadas creencias, pero, por supuesto, semejante suposición es epistemológicamente injustificable.

  Ejemplos evidentes de cuestiones difíciles son todas las discrepancias conocidas hoy en día entre, por un lado, la ciencia y la historia, y por otro, el texto bíblico y los comentarios posteriores, como la edad de la Tierra, el origen de la especie humana, etc. Pero también existen problemas internos embarazosos que ni siquiera se mencionan, y mucho menos se resuelven [23]. Un comentario que leí lo deja claro, afirmando que está «prohibido» reconocer explícitamente una contradicción textual para la cual

[23]Véase **el Apéndice 1** para un ejemplo de preguntas sin respuesta. En el Libro de los Números, donde se dice que los hijos de Israel están numerados con precisión, todas las estadísticas relativas a las doce tribus y las tres familias levitas terminan en números redondos muy improbables: generalmente en centenas y muy raramente en decenas. ¿Cómo es posible? ¿Por qué Moisés se aproximaría a los números, o por qué Dios favorecería milagrosamente los números redondos?

no se vislumbra una solución, hasta que, si es que alguna vez se encuentra, se la encuentre (la justificación dada es el decimotercer principio de R. Ishmael) [24].

- Por el contrario, los comentaristas rabínicos —en particular los del Talmud— tienden ***a inventar problemas artificiales*** . Por ejemplo, dictaminan que no se puede llamar a dos sacerdotes (*kohanim) para la lectura de la Torá (aliyah*) en primer y segundo lugar, porque la gente podría pensar que el segundo fue llamado después del primero, debido a que este último carecía de las credenciales necesarias. Sin duda, esta es una razón inventada, *un pilpul* en sentido peyorativo, ya que pocas personas pensarían tal cosa, y además, los rabinos podrían simplemente haber decretado que tal interpretación de la secuencia era incorrecta. (Cabe señalar que este ejemplo también se ajusta a la categoría de «interpretación restrictiva» mencionada anteriormente).

---

[24] Encontré este comentario, atribuido a R. Haim Soloveitchik de Brisk, en un libro titulado *Talelei Oroth* (vol. 1/Bereshith, edición francesa, pág. 184). Lo interesante es que esta supuesta regla no se *corresponde* con la decimotercera proposición de R. Ismael, pues en esta última, cuando se halla una contradicción, se adopta *la segunda* proposición hasta que se descubre una tercera que concilia las dos primeras. En la nueva formulación vemos una aceptación explícita de la ilógica consciente; la negación de algo evidente se presenta aquí como una virtud, una prueba de piedad y fe, una fuente de orgullo.

Una de las principales causas subyacentes de la mayoría de los comportamientos ilógicos mencionados anteriormente es que todo comentario, interpretación o explicación rabínica debe mantenerse dentro de ciertos parámetros tácitamente definidos . Está prohibido pensar de forma innovadora. Algunos pensamientos son tabú, más allá de los límites tradicionales de lo posible. Es mejor no formular ni intentar responder ciertas preguntas para no correr el riesgo de transgredir esos límites. En mi opinión, esto es una falta de valentía, o incluso de fe, pues si uno tiene una fe y una confianza sólidas, afronta todos los desafíos sin temor.

Me parece que nuestras religiones, el judaísmo y todas las demás, deben esforzarse por verificar y perfeccionar su lógica. Antiguamente, la mayoría de los seres humanos eran muy crédulos, pero hoy en día muchos lo son menos, y es probable que esta tendencia continúe en el futuro. Si la religión ha de sobrevivir, debe adaptarse a la evolución humana y volverse más rigurosa lógicamente. En lugar de legitimar y perpetuar ideas y hábitos absurdos, debería ser un instrumento de desarrollo e ilustración humana.

Digo todo esto, nótese bien, no por el deseo de devaluar y extinguir la religión, sino, por el contrario, por el deseo de ayudarla a sobrevivir, pues estoy convencido de que contiene mucho de bueno para los seres humanos. Las religiones son depositarias de la espiritualidad humana, de los valores más elevados de la cultura humana.

El judaísmo es como un gigantesco proyecto de ingeniería, ejecutado por innumerables trabajadores dedicados. La

estructura resultante, reconozcámoslo, parece una construcción desordenada y endeble. Tanto su narrativa como sus aspectos legales presentan numerosas contradicciones internas e imprecisiones fácticas, mucha vaguedad, ambigüedad y contenido dudoso, así como numerosas lagunas y cabos sueltos, por no mencionar innumerables añadidos y artificios inexplicables.

Todo se mantiene unido gracias a una lógica que solo puede describirse como una especie de parche, fabricado a medida a lo largo de los siglos para evitar que la frágil estructura se desmorone. Sin embargo, de ella emana una intensa espiritualidad, y esta es, por supuesto, la justificación de todo.

Torá y ciencia (*Torá umada*) . Los defensores de la ortodoxia estricta no solo incurren en fallas lógicas, sino que también renuncian a la experiencia cuando les conviene. Sin duda, preferirían estar en plena concordancia con la lógica y la experiencia, y nosotros también lo desearíamos, pero a veces se ven obligados a abandonar una u otra para mantener intactas sus presuposiciones sobre la Torá y la halajá.

Un buen ejemplo [25]de esto es el tema de la " *matzá rica* ", un pan que tradicionalmente se considera sin levadura porque se

[25] Recientemente, se extrajo información de un interesante artículo de David Kessler, publicado en *Higayon* , vol. 3 (1995): «Ensayo de revisión: *Torá y ciencia,* de Judah Landa». También ofrece otros ejemplos. Para un ejemplo más complejo, véase **el Apéndice 2** del presente libro.

elabora con jugo de fruta puro. Según las autoridades (en particular, los Tosafot), este pan no contiene levadura (no es *jametz*) siempre que no se le haya añadido agua , y por lo tanto se puede poseer y consumir durante la Pascua. Sin embargo, la ciencia moderna nos informa que el jugo de fruta es simplemente agua mezclada con fructosa, por lo que contiene aproximadamente la misma cantidad de levadura (un pequeño microorganismo fúngico) que el agua pura. Esto se puede demostrar experimentalmente y no admite dudas.[26]

Así pues, desde un punto de vista científico, la exención del estatus de jametz para la matzá rica parece basarse en un error de hecho; y los judíos que poseen y consumen este alimento durante la Pascua judía estarían contraviniendo, con permiso rabínico ortodoxo, una clara prohibición de la Torá. Sin embargo, en lugar de adaptarse objetivamente al conocimiento empírico en constante evolución, la halajá se mantiene sin cambios. Esto es comprensible, ya que negar una decisión de las autoridades competentes pondría en duda todos sus demás juicios.

Cuando le planteé este dilema al rabino principal de Ginebra, R. Yitzhak Dayan, me dio una respuesta interesante. Dijo, si mal no recuerdo, que todo lo que la halajá declara kosher o

---

[26] Un rabino me sugirió que, incluso si la cantidad de levadura es prácticamente la misma en jugo de fruta puro y en agua (o viceversa, en jugo de fruta mezclado con agua), quizás la levadura no haga levar el pan cuando está en jugo de fruta. Bueno, no es descabellado pensarlo, pero en cualquier caso es fácil comprobarlo experimentalmente. Prepara dos panes, usando cantidades iguales de harina y de ambos líquidos, y observa si levanten lo mismo o no.

jametz es y siempre ha sido así. Según entendí, quería decir que incluso si el jugo de fruta puro contiene levadura, la matzá rica sigue siendo kosher para Pésaj, porque la ley original sobre el jametz dada en la Torá *debió haber contemplado tácitamente como excepción* la levadura presente en dicha matzá rica.

En otras palabras, aunque la ley original pueda parecer general en una lectura literal, puede interpretarse a posteriori como más específica de lo que parecía. Es decir, cuando la Torá nos prohibió consumir levadura durante la Pascua, no consideró como tal, en sentido legal, todos los microorganismos que solemos llamar «levadura» presentes en la matzá. El término utilizado es el mismo, pero no designa exactamente el mismo conjunto de elementos. Para el científico, toda levadura cuenta como tal. Pero para el halajista, solo aquello que la halajá ha llegado a designar como levadura lo es en la práctica.

A primera vista , esta postura no es descabellada; de hecho, es coherente con la autoridad absoluta que la Torá parece conferir a los futuros rabinos (Deut. 17:8-13) y con el principio rabínico general de que lo que decidan los que toman las decisiones es ley, incluso si parecen considerar que lo correcto es incorrecto (véase Rashi a Deut. 17:11). También es coherente con la afirmación tradicional [27]de que

[27] Esta afirmación fue formulada, si no me equivoco, por Saadia Gaon para defender la ley oral y las interpretaciones tradicionales de la Torá frente a las críticas caraítas. Personalmente, la considero un mito: como sostengo en *Lógica Judaica,* parece históricamente evidente que la tradición ha

toda la Torá Oral fue entregada en el Sinaí junto con la Torá Escrita.

Sin embargo, cabe preguntarse si quienes tomaron la decisión (en este caso, Tosafot) habrían llegado a la misma conclusión de haber conocido entonces los datos empíricos sobre la levadura que se conocen hoy en día. Pues, no obstante, es evidente que, en su opinión, el zumo de fruta no contenía levadura mientras no se le añadiera ni una gota de agua.

Para quienes nos aferramos a la racionalidad y al empirismo, la excepción de la matzá rica se basaba históricamente en una suposición inexacta sobre algo o un evento puramente físico. Pero (aparentemente para nosotros) los halajistas se conforman con construcciones artificiales , basadas en definiciones arbitrarias que tienen relativamente poca relación con la Naturaleza tal como se entiende comúnmente. ¿Qué distingue al agente leudante que se encuentra en el agua del que se encuentra en el jugo de fruta puro? Científicamente, nada en absoluto; están compuestos por los mismos organismos; la única diferencia entre ellos es el entorno en el que se encuentran. Pero para la ley judía, eso es suficiente para distinguirlos.

Resulta difícil demostrar que esta no fuera la intención original de la ley de la Torá si no se le otorga una credibilidad incondicional a la lectura literal. Además, cabe destacar que, en este caso, la lectura literal se abandona sin

---

evolucionado (crecido y, en menor medida, cambiado un poco) a lo largo de los siglos y milenios de la vida judía.

razón aparente: no existe contradicción con ningún otro pasaje de la Torá ni ninguna otra dificultad técnica que justifique dicha reinterpretación. Simplemente se trata de una declaración rabínica que aparece de repente en la historia de la halajá , y que desde entonces se defiende a capa y espada.

En cuanto a la afirmación de que incluso si los rabinos llaman izquierda derecha y derecha izquierda , deben seguirse sus indicaciones, esto podría justificarse con referencia *a opiniones personales, especulaciones o actos de fe* , basándose en que el juicio subjetivo de los Sabios (quienes, en principio, son más puros espiritualmente y están menos influenciados por las pasiones que los hombres y mujeres comunes) es más fiable. Pero en el caso de *hechos públicamente demostrables o leyes de la naturaleza científicamente probadas* , ningún rabino, por muy elevada que sea su autoridad halájica, puede apelar razonablemente a tal superioridad de juicio; se trata simplemente de una cuestión de verdad objetiva.

Lo que quizás se necesita aquí es comprender que juzgar cuestiones de hecho o de lógica no es, en última instancia, algo sujeto a preferencias subjetivas; nuestra actitud debe ser lo más objetiva e imparcial posible. Debemos cultivar la misma actitud y sentido de responsabilidad en todos los asuntos que si fuéramos jueces o miembros del jurado en un caso de pena capital. Porque, en definitiva, todo lo relacionado con la religión, la filosofía o la ciencia es una cuestión de vida o muerte.

7. MEDITACIÓN JUDÍA

Enseñanzas actuales . Leí el libro de R. Aryeh Kaplan sobre la "meditación judía" hace algún tiempo y me decepcionó bastante. En mi opinión, tales escritos se basan en lecturas, intelecto, ilusiones y fantasías, más que en la práctica personal real de la meditación. La meditación no puede guiarse por la ideología, sino que debe seguir siendo un proceso libre de exploración y descubrimiento. No consiste en imponer alguna idea o creencia a la mente, sino en convencerse mediante experiencias personales reales. El autor de textos sobre meditación debería escribir en primera persona y narrar lo que él mismo ha observado, en lugar de basar sus afirmaciones en autoridades.[28]

Es cierto que el *heshbon nefesh* (examen del alma) es una práctica crucial en el judaísmo. En particular, durante el mes

[28] Es cierto que, aunque soy judío (y de hecho practicante), me siento más atraído por las prácticas de meditación orientales, porque son más empíricas que racionales. Sin embargo, si lees mi obra, verás que siempre mantengo una actitud lúcida y crítica también hacia la filosofía oriental.

de Elul, previo a los días de reverencia (Año Nuevo y Yom Kipur), se nos exhorta a examinar nuestros pensamientos, palabras y acciones, y a reflexionar sobre nuestros numerosos vicios y carencias de virtud. Kaplan también menciona las prácticas de *hitbodedut* (autoaislamiento) e *hitbonenut* (autocomprensión), recomendadas por algunas escuelas jasídicas (como los jasidim de Brezlav). Pero, si bien estas prácticas son indudablemente valiosas para el crecimiento personal, ¿pueden considerarse meditativas?

Si la meditación se entiende como el aumento de la consciencia, entonces sí, tales prácticas son meditativas. Incrementan la autoconciencia de la situación y el comportamiento propios, lo que permite compararlos con las normas judías y, por ende, alcanzar la autoperfección. Pero si bien este trabajo psicológico y ético sobre uno mismo es de gran importancia, lo que, en mi opinión, lo hace parecer menos meditativo es su carácter *verbal y crítico en el judaísmo* . Por supuesto, tras las palabras y los juicios éticos se encuentran intenciones no verbales y observaciones sinceras, pero el nivel de consciencia implicado en estos procesos parece muy común.

En términos más generales, la oración fija y el estudio de la Torá (incluido el estudio del Talmud y, por supuesto, los comentarios y leyes rabínicas posteriores) podrían considerarse formas de meditación, en la medida en que implican una concentración mental sostenida. Sin embargo, también aquí la centralidad de las palabras y el juicio racional implica una especie de límite estructural. Cabe

destacar, además, el aspecto de adoctrinamiento, que supone forzar la mente a adoptar una determinada postura, que conllevan estas actividades. Aun así, es innegable que estas actividades tienen un efecto espiritual muy poderoso. Por ejemplo, en Yom Kipur se siente verdaderamente la apertura de los cielos a la oración.

En mi opinión, la meditación en su sentido más elevado se refiere a un proceso o ejercicio que aumenta significativamente el nivel de consciencia. Es decir, en lugar de tener que reprenderse y luchar artificialmente contra uno mismo para cambiar la conducta, se adquiere silenciosamente una perspectiva más elevada que propicia un cambio positivo en el comportamiento. Esto se debe a la nueva perspectiva que nos brinda la práctica de la meditación neutral (como *el zazen*), la cual permite ver, sin prejuicios ideológicos, que los antiguos deseos y valores carecían de valor y que la conducta pasada era insensata y perversa.

La meditación posibilita un salto cuántico de conciencia que nos permite trascender nuestras pasiones. Genera una profunda comprensión personal que elimina los deseos que nos llevan a actuar imprudentemente, facilitando así enormemente el autocontrol. La verdadera meditación, por lo tanto, trata *la raíz* del mal comportamiento, y no solo *su apariencia superficial* . No consiste en la autocrítica ni en la autoimposición, sino que produce soluciones profundas y duraderas a los problemas subyacentes, disolviéndolos.

Partiendo de esta base, quisiera desmentir el mito de que la meditación en este sentido exista en el judaísmo actual. No la

he visto, ni siquiera en los círculos jasídicos que he frecuentado. Si algún judío religioso practica la meditación silenciosa, es realmente muy raro. Y si alguno lo hace, cabe preguntarse cuántos de ellos han sido influenciados , directa o indirectamente, en este sentido por filosofías o religiones orientales. Probablemente se negarían a admitirlo, ya que la influencia extranjera está muy mal vista en el judaísmo.

Sin embargo, creo que los judíos del pasado practicaban la meditación silenciosa. Al leer los libros de la Biblia conocidos colectivamente como el *Naj* (los Profetas y Escritos), parece evidente que la profecía no era practicada únicamente por los grandes profetas. Existían escuelas de profecía y grupos o comunidades de profetas. Si la profecía se enseñaba y se practicaba conscientemente, es razonable suponer que implicaba algún tipo de meditación, aunque solo fuera para purificar la mente de pensamientos mundanos superfluos y dirigirla conscientemente hacia lo celestial. Kaplan, si mal no recuerdo, menciona la meditación como preparación para la profecía.

Si nos fijamos en épocas más recientes, también hay indicios de que se practicaba la meditación. En una ocasión, en Sfat, durante una visita guiada a la casa del rabino Joseph Caro, el guía me contó que los judíos místicos como Caro [29]solían

[29] J. Caro (nacido en España en 1488 y fallecido en Israel en 1575) es conocido principalmente como un importante talmudista y autor del código de la ley judía llamado *Shulján Aruj* . Pero también fue, junto con la mayoría de sus contemporáneos, especialmente en Safed, un cabalista que afirmó haber tenido numerosas experiencias místicas.

sentarse en silencio durante una hora antes de comenzar sus oraciones, para cultivar su *kavanah* y la conciencia de la santa presencia de Dios. ¡Eso sí que sería verdadera meditación, en mi opinión! Si esta práctica existió, sin duda debería recuperarse. Es muy necesaria en el judaísmo actual, que (a mi parecer) es excesivamente verboso y estresante.

¿Qué es ? La meditación silenciosa no es una pérdida de tiempo, como algunos parecen creer. Aumenta el poder de la conciencia en amplitud, profundidad e intensidad. Esto significa: en la oración, mayor honestidad, sinceridad e intensidad; y en el estudio, mayor concentración y comprensión. Asimismo, uno se vuelve más honesto consigo mismo, con los demás y con Dios, expresando con mayor convicción sus palabras, esforzándose más, fortaleciendo su determinación y disciplina, etc. Al establecer un contacto intuitivo más profundo y marcado consigo mismo, se desarrolla un mayor autoconocimiento (en un sentido no narcisista del término, por supuesto), y, por consiguiente, las intenciones y acciones se vuelven más reales, precisas y poderosas.

La meditación silenciosa puede considerarse un acto de *imitatio Dei* . Así como Dios guarda silencio o habla poco y rara vez, nosotros también deberíamos esforzarnos por hacerlo. Sin duda, hay algo neurótico en el discurso verbal excesivo, tanto en nuestro interior como en nuestras relaciones interpersonales y con Dios. Con frecuencia , las palabras ocultan la verdad en lugar de revelarla. Incluso en la

oración, suelen actuar como una cortina de humo que oculta nuestros verdaderos pensamientos, motivos e intenciones, a nosotros mismos, si no a Dios. A menudo expresan deseos o mero cumplimiento del deber, en lugar de una comprensión o creencia genuina. Al meditar en silencio sobre el aquí y el ahora durante un buen rato, nos sintonizamos con la presencia silenciosa de Dios.

Pero cabe destacar que la meditación no es un ritual religioso; se trata simplemente de «estar presente con lo que es», no tiene nada de especial [30]. Partiendo de esta base, propongo lo que podría llamarse «judaísmo zen». Si añadimos el zen (es decir, la meditación [31]) al judaísmo, mejorará notablemente [32].

Tal incorporación no supondría una amenaza para el judaísmo normativo, sino que lo enriquecería. No debemos rechazar la meditación silenciosa como una influencia extranjera, y por lo tanto, algo necesariamente contaminado y defectuoso. Eso sería realmente absurdo , como rechazar alguna técnica médica moderna simplemente porque no fue desarrollada por un judío (religioso). No cometamos la

---

30 Aquí cito a dos maestros de meditación: Paramananda, pág. 175, y Shunryu Suzuki, pág. 46, respectivamente.

31 *Zen* es una palabra japonesa que significa meditación. Proviene del chino *ch'an* , que a su vez proviene del sánscrito *dhyana* .

32 De igual modo, abogaría por el cristianismo zen y el islam zen para mejorar el tono de estas religiones hermanas o hijas. Cabe señalar, además, que la expresión opuesta al judaísmo zen, es decir, «budismo judaico», tendría un sentido diferente; significaría añadir el monoteísmo judío al budismo.

falacia *ad hominem* . Una persona presuntamente engañada a menudo tiene ideas erróneas, pero no siempre. Si bien algunas personas que pueden ser acusadas de idolatría practican la meditación, no se deduce lógicamente que la meditación sea idolatría; de hecho, no tiene nada que ver con ella.

El judaísmo ya posee muchas ideas que, de hecho, también se encuentran en otras filosofías o religiones. Esto es natural, al igual que todos respiramos el mismo aire. En algunos casos, las ideas pueden haber migrado del judaísmo; en otros, pueden haber migrado hacia él; en otros, resulta difícil determinar quién influyó en quién; y en otros, ideas similares pueden haber sido desarrolladas de forma independiente por ambas partes. No soy un experto en historia, pero a lo largo de los años he leído sobre estos aparentes movimientos de ideas o los he observado de pasada [33].

Dado que estos acontecimientos se pierden en un pasado difuso y ya no podemos determinar cuál fue primero, las ideas en cuestión hoy parecen aceptables para los judíos ortodoxos. Pueden afirmar que son de origen judío, sin temor a que se demuestre fácilmente que están equivocados. Pero se niegan a aceptar ideas nuevas de evidente origen extranjero. Esto es absurdo, porque la verdad o el valor de

---

33 Así de pasada, puedo mencionar, por ejemplo, la teoría de la «emanación», que se considera que el judaísmo heredó del neoplatonismo. Además, recientemente, en un artículo sobre gnosticismo, vi una mención a las «partículas espirituales atrapadas», lo que me recordó la teoría de los «vasos rotos» del Arizal.

una idea ciertamente no depende de su creador, sino de su propio mérito: sus cualidades intrínsecas. El sabio siempre está dispuesto y deseoso de aprender de quien tenga algo valioso que enseñarle.

En definitiva, cualquier propuesta de importación debe considerarse el efecto que pueda tener en los fieles. En la sinagoga, observo a mis hermanos judíos y reflexiono sobre cómo cada uno se beneficiaría enormemente de la meditación. Uno, para ser menos vanidoso; otro, para enojarse con menos frecuencia; otro, para encontrar más energía y confianza; otro, para bajar un poco el ritmo; y así sucesivamente. El judaísmo nos enseña muchas virtudes, pero no nos brinda las herramientas prácticas para ponerlas en práctica. La meditación proporciona los medios para el automejoramiento.

Meditación sobre los demás. Un aspecto de la meditación que rara vez menciono, quizás porque en esta etapa de mi vida soy más individualista que nunca, es la conciencia de los demás. En realidad, todos pensamos mucho en otras personas, aunque sea en el trasfondo de nuestra vida mental. Nuestra vida mental es muy social incluso en la soledad, aunque no nos sintamos solos. Podemos pensar en personas rememorando encuentros pasados o imaginando nuevos encuentros. En este último caso, podemos imaginar diferentes situaciones y ensayar lo que diremos o haremos en relación con la(s) persona(s) involucrada(s). A menudo, actuamos como si creyéramos en la telepatía, hablando con

personas a distancia mentalmente o en voz alta (aunque no puedan oírnos físicamente).

Siempre que pensamos en otras personas, de alguna manera, somos conscientes (aunque sea implícitamente) de ellas como entidades con consciencia, voluntad y valores propios. Este objeto de la consciencia cotidiana puede y debe convertirse en objeto de meditación. Es decir, además de ser conscientes del entorno inmediato, del propio cuerpo, de la propia vida mental, de la propia consciencia y de uno mismo , también deberíamos tomar conciencia de las muchas personas que se encuentran más allá de nuestro campo de percepción. El solipsismo es una posibilidad filosófica, pero muy improbable. No estamos solos y es imposible comprender nuestra existencia personal sin considerar sus múltiples relaciones con la existencia de los demás.

No nos referimos aquí a la materia inanimada ni siquiera a la vegetación, nótese bien, sino a otros sujetos con capacidad de consciencia. Esto significa principalmente otras personas. Pero, por extensión, también puede referirse a otros animales, aunque en menor medida, por supuesto. Y, por extensión adicional, también puede significar (para quienes tenemos fe en esto) a Dios.

La relación de nuestra conciencia con la de otras personas (o animales) puede concebirse como una red (al menos en los niveles ordinarios de conciencia). Pero la relación de nuestra conciencia individual con la conciencia universal de Dios debería concebirse más bien como la de una parte (muy pequeña) con respecto a un todo (muy grande). Podemos

suponer que la conciencia de Dios subyace y abarca la conciencia mutua de nosotros, seres inferiores. Por lo tanto, tomar conciencia de Dios es sin duda mucho más difícil, pues algo pequeño y superficial intenta alcanzar algo mucho más grande y profundo. Además, es dudoso que podamos ser verdaderamente conscientes de Dios (dentro de los límites concebibles) si Él no nos lo permite explícitamente.

Así pues, la conciencia de Dios puede considerarse un aspecto de la meditación sobre otras conciencias distintas a la propia. Sin embargo, nuestra principal preocupación aquí, al menos en las primeras etapas de la meditación, es la meditación sobre los demás. Tomar conciencia de que vivimos en un mundo de personas. Esto no es meramente un hecho biológico y sociológico, sino psicológico. Los demás influyen constantemente en nuestra conciencia de muchas maneras, y es importante percibir este impacto constante y examinar sus diversas consecuencias. Resulta asombroso, por ejemplo, la densidad de pensamientos que a veces se acumula en nuestros sueños, ¡mucho más que en nuestra vida de vigilia!

La influencia de las personas en nuestra vida, tanto interna como externa, es a veces beneficiosa, a veces perjudicial y, por supuesto, también a veces indiferente. Tenemos una gran deuda con los demás (nuestros padres, nuestros maestros, nuestros líderes comunitarios, nuestros servicios sociales, etc.) —nadie es una isla— y debemos ser conscientes de ella con humildad y sentir la gratitud que corresponde. La actitud opuesta es la vanidad y la arrogancia, cualidades muy

indeseables. Estar agradecido es darse cuenta de que uno es amado (en cierto sentido, en cierta medida) y amar (lo mismo) a cambio. Y eso significa mostrar a los demás tanta amabilidad como sea posible y apoyarlos según nuestras capacidades y en la medida de lo posible (aunque sin llegar al extremismo autodestructivo).

En cuanto a los factores negativos, es fundamental comprenderlos antes de poder neutralizarlos. A menudo, la culpa es propia; es decir, otras personas nos afectan negativamente debido a algún defecto en nuestra forma de ser, y debemos encontrar la manera de corregir nuestros errores de actitud y comportamiento. Sin duda, también suele ser culpa de la otra persona (o personas) implicadas —todos somos falibles—, por lo que nuestra tarea consiste en encontrar la forma de mitigar su impacto negativo, aunque sea evitándolos (si es posible). En cualquier caso, el meditador se mantiene atento y sereno, y busca soluciones a los problemas (a un ritmo adecuado).

Las meditaciones budistas en relación con otras personas (y, en general, con otros seres sintientes) son, por supuesto, admirables y, sin duda, muy eficaces con el tiempo para sanar muchas heridas personales y sociales. Me refiero aquí al cultivo de la bondad amorosa (*metta*), la compasión (*karuna*), la alegría empática (*mudita*) y la ecuanimidad (*upeksha*).

Creo que no son tan fáciles de poner en práctica si se llevan al extremo, pero algunas personas parecen adaptarse bastante bien a sus exigencias . Personalmente, siento que aumentan

mi sensibilidad, pero también mi vulnerabilidad. Mis intenciones pueden ser buenas, pero mi vecino puede seguir comportándose de la misma manera grosera de siempre. Yo puedo cambiar, pero los demás parecen seguir siendo los mismos y ahora ser más capaces de herirme. No es muy agradable. Por supuesto, todas estas dificultades forman parte del proceso de crecimiento espiritual, hasta que se encuentra la postura adecuada y uno se vuelve inmune.

La lección importante que se desprende de estas cuatro meditaciones es que la actitud hacia los demás puede mejorarse mediante el entrenamiento, y que tal cambio positivo en las disposiciones internas y los patrones de comportamiento transforma por completo las relaciones interpersonales. Como mínimo, mejorará nuestras relaciones. Idealmente, puede «salvar al mundo» del odio, el miedo y el conflicto, e instaurar en su lugar un régimen de amor y ayuda mutua. «Ama a tu prójimo como a ti mismo», dice la Torá (Levítico 19:18) y muchos otros libros sapienciales.

La meditación en Dios —en su presencia, sus atributos, su benevolencia hacia nosotros— es, por supuesto, una etapa más elevada y más difícil de alcanzar. Pero si en lugar de buscar a Dios solo fuera de nosotros mismos, lo consideramos la raíz de nuestra esencia espiritual —es decir, si nos vemos a nosotros mismos como «creados a su imagen y semejanza», esencialmente unidos a Él—, tal vez nos resulte un poco más fácil acercarnos a Él.

8. ILUSTRACIÓN SIN IDOLATRÍA

El yo fenoménico. Cuando los budistas hablan de la «conciencia» o la «mente», suelen referirse a lo que podría describirse como la esfera de experiencia de cada persona en un momento dado. Instante tras instante, alrededor del punto central donde se produce la cognición , existe una nube de fenómenos: sensaciones y sentimientos corporales, apariencias de imágenes y sonidos del entorno, imágenes y sonidos mentales, pensamientos verbales y no verbales, y estados de ánimo. Es importante durante la meditación (y, posteriormente, más allá de ella) ser consciente de esta totalidad de experiencias variadas y mantenerse consciente de ellas, y comprender la gran importancia que tienen en la vida.

Según los budistas, esta masa fenoménica es todo lo que realmente existe en la vida de una persona, y de ahí concluyen que no existe el yo. Esta nube fenoménica, afirman, es lo que llamamos el yo, es la totalidad del yo. Además, según la escuela Yogacara, esta nube es *solo* la

mente (ya que, argumentan, toda experiencia está necesariamente mediada por la conciencia). Pero discrepo de tales puntos de vista y afirmo que también debemos prestar atención al *centro* de esa esfera de la experiencia.

En el centro está el yo, aquel que experimenta. Este Sujeto que experimenta los objetos fenoménicos cambiantes es el verdadero significado de la palabra yo. Es una entidad no fenoménica, que no se experimenta fuera de sí misma, sino que se conoce a sí misma por intuición. Esa es el alma o espíritu. Los filósofos budistas lo niegan, pero no me convence su razonamiento. Aun así, estoy convencido de que la Iluminación es (como afirman) el objetivo central de la existencia humana: el sentido de todo.

El valor fundamental del judaísmo es, por supuesto, el servicio a Dios, es decir, el cumplimiento de los mandamientos de la Torá escrita y oral. Pero, a mi parecer, cuanto más elevado sea el nivel espiritual, mejor podrá cumplir dicha misión. La iluminación significa la perfección de la sabiduría. Por lo tanto, no hay contradicción entre estos valores. Cuanto más perfecta sea la herramienta, mejor cumplirá su función.

El valor de la Iluminación . La idea budista de la Iluminación (*boddhi*) es una de sus mayores contribuciones a la aspiración e inspiración humanas. Me gustaría que el judaísmo valorara y buscara este objetivo de forma más consciente, a través de la meditación. Por supuesto, el judaísmo jamás aceptaría la idea de que la Iluminación

convierte a uno en un «dios». Estoy de acuerdo con esta importante salvedad.

Existen importantes similitudes entre el grupo de religiones judeocristianas e islámicas y el grupo hindú-budista. Un punto en el que todas (o al menos algunas escuelas) podrían estar de acuerdo es la idea de que todos tenemos nuestro origen en un Dios infinito o Fundamento Original, y que algún día todos regresaremos a esta Fuente. De hecho, estas grandes religiones pueden considerarse enseñanzas sobre cómo prepararse para dicho regreso o cómo acelerarlo.

Ahora bien, ambos grupos considerarían que cuando un ser humano logra fusionarse de alguna manera con Dios (o como se llame la Fuente), Dios permanece inalterado, es decir, no se le añade nada. Desde este punto de vista, nunca hubo separación ni ruptura de la unidad. Sin embargo, la diferencia entre ambos grupos radica en el estatus adquirido por quien se fusiona con la Deidad. Las religiones de origen indio considerarían a dicha persona como un «dios», o incluso identificada con el único Dios; mientras que las religiones de Oriente Medio considerarían que el individuo deja de existir como entidad distinta.

océano en su conjunto, sin equipararse con él .

La práctica religiosa judía a menudo se asemeja a una carrera frenética y constante para realizar innumerables rituales. Parece diseñada para mantenerte ocupado y estresado, como si la agitación fuera prueba de devoción. Sesiones de oración programadas, algunas de ellas de varias horas de duración, obligaciones de estudio sin límite de tiempo y muchos otros

deberes exigentes llenan los días, las noches y los fines de semana de quienes siguen fielmente este camino.[34]

Si bien ese camino brinda cierta satisfacción, aunque solo sea la sensación de tener la conciencia tranquila, al haber hecho todo lo necesario de forma completa y correcta (lo cual no siempre es fácil), no se puede decir que traiga paz mental en el sentido de dejar de perseguir cosas. De hecho, algunos comentaristas se jactan de ello:

> *La concepción judía de la vida considera que el hombre… que experimenta una sensación de plenitud, de paz, de una gran luz celestial que le ha traído descanso, es alguien que se ha extraviado.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

En mi opinión, esta actitud supone una lamentable devaluación de la Ilustración. De hecho, es una especie de evasión: los rabinos, al admitir que su camino de desarrollo es incapaz de brindar la satisfacción interior y la iluminación que todos los seres humanos anhelan, presentan esta inquietud como una virtud superior a la paz.

El ingrediente que falta aquí, a mi parecer, lo que se necesita para bajar el ritmo y darnos tiempo para respirar, es la meditación en silencio y quietud. Cito aquí al místico indio

---

[34] Cabe mencionar también que, en ocasiones (por ejemplo, a altas horas de la noche durante Pésaj), la ley nos obliga a comer y dormir en horarios poco saludables, sin mencionar el consumo de alimentos y bebidas perjudiciales (carne y alcohol). Además, se presta poca atención al aire fresco y al ejercicio regular. Con demasiada frecuencia, se ignoran los ciclos naturales y las necesidades del cuerpo humano.

del siglo VI d . C. y fundador del zen chino, Bodhidharma (p. 49):

> *No pensar en nada es zen. Una vez que lo sabes, caminar, estar de pie, sentarte o acostarte, todo lo que haces es zen... Usar la mente para buscar la realidad es un engaño. No usar la mente para buscar la realidad es consciencia. Liberarse de las palabras es liberación.*

Las prácticas judías tradicionales, en general , cumplen su función: acercarnos a Dios. Lo creo sinceramente, por eso personalmente sigo practicando el judaísmo y lo recomiendo a otros judíos. Sin embargo, a veces tengo la impresión de que el judaísmo obstaculiza o bloquea la relación personal y natural con Dios.

En mi opinión, el principal problema reside en el formato de «mandamientos» de la ley judía, que da lugar a un ritualismo y legalismo excesivos y a una verborrea casi incesante. Los judíos se encuentran constantemente en la posición de esclavos que reciben órdenes perentorias bajo amenaza, en lugar de hombres y mujeres libres a quienes se les aconseja amablemente que actúen voluntariamente de forma sabia, objetivamente buena y naturalmente virtuosa. Los mandamientos parecen con demasiada frecuencia de valor incierto, cuando no contrarios a la razón; y quienes se oponen a ellos son vistos con gran desaprobación. Se argumenta que, al ser órdenes de Dios, deben ser imperativos sabios; pero su falta de sabiduría evidente en algunos casos hace que su supuesta fuente resulte dudosa para algunos.

En esos momentos, es la meditación lo que me mantiene firme en el judaísmo. Gracias a ella, no le doy mucha importancia a las imperfecciones que percibo en él y me concentro en lo que me parece esencial: acercarme personalmente a Dios.

Contra la idolatría . La idolatría está claramente prohibida por Dios. Según los Diez Mandamientos [35], Dios debe ser el único objeto de adoración; no hay otro "dios" a su lado ni en oposición a Él al que adorar.

Además, Dios no se "encarna" en forma humana, ni en ningún otro cuerpo material o forma etérea de tamaño limitado; la sola idea de encarnación es idolátrica. Por lo tanto, nos está prohibido adorar mentalmente a cualquier supuesto dios o encarnación mediante la fe, el miedo o el amor. Más aún , no debemos adorar físicamente ninguna representación de supuestos dioses o encarnaciones, inclinándonos ante estatuas, imágenes planas, películas o actos similares. Esta prohibición sugiere, obviamente, que la adoración de imágenes de cualquier supuesta divinidad, o incluso del Dios verdadero, es espiritualmente extremadamente dañina, tanto en este mundo como en el venidero.

---

35 La cuestión de la idolatría en el judaísmo es compleja, y no pretendo conocer todas sus ramificaciones. Estas observaciones bien podrían ir más allá de la letra, adentrándose en el espíritu de la ley judía. Su propósito es ofrecer un análisis filosófico independiente, no una opinión jurídica religiosa.

Según los rabinos, la prohibición de la idolatría se aplica no solo a los judíos, sino también a los gentiles. Es uno de los siete mandamientos bíblicos dirigidos a los «hijos de Noé» (es decir, los no judíos o gentiles). Esto se afirma en la «ley oral» y en los comentarios rabínicos posteriores. En ese caso, el judaísmo puede considerarse como una religión que rechaza categóricamente todas aquellas que implican creencias y prácticas idolátricas en cualquier grado. En principio, se encuentran enseñanzas similares en el islam, sin duda gracias a la influencia judía.

En lo que respecta al cristianismo, la cuestión es más compleja. Algunos comentaristas judíos (como Maimónides) parecen clasificarlo como una religión monoteísta. Argumentan que los cristianos *pretenden* adorar al único Dios sin forma, incluso cuando veneran supuestas encarnaciones de Dios (el Hijo, el Espíritu Santo) postrándose ante imágenes y realizando actos similares. La mayoría de los cristianos estarían de acuerdo con esta valoración y se considerarían monoteístas. En mi opinión, ciertos aspectos del hinduismo e incluso del budismo podrían clasificarse de manera similar como «monoteístas» en su intención o en sus efectos.

Sin embargo, desde un punto de vista puramente racional, sería claramente preferible que todas las religiones prescindieran de todo pensamiento o acto que pudiera considerarse idolátrico en su currículo.

9. BUENA GENTE

Discernir entre el bien y el mal . «¡Que todos sean felices!», dicen los budistas. Desde mi perspectiva judía, este deseo budista debe entenderse en el orden correcto. No como un deseo indiscriminado e injusto de que todos sean felices *tal como son* ahora, pues entonces los malvados quedarían impunes. Más bien, como un deseo de que esas personas cambien para mejor, y cuando así alcancen la felicidad, esta les llegará. Esto es similar a la historia talmúdica de un rabino talmúdico a quien su esposa le dijo (si no recuerdo mal) que no maldijera a los malvados para expulsarlos de este mundo, sino que deseara que el mal se fuera.

Y, en realidad, creo que ese es el significado de la expresión budista. El budismo no considera que la felicidad llegue a nadie *en contra de su karma* , sino que quien *alcanza la iluminación* encontrará la felicidad en ella. Pues entonces habrán perdido la ignorancia, la intriga y la violencia que esta genera, y sus problemas desaparecerán. Por lo tanto, el piadoso deseo debería expresarse con mayor precisión como:

«¡Que todos alcancen la iluminación!». Y, en esta forma no provocativa, ¿quién se opondría a la idea?

Por supuesto, la cuestión persiste: ¿pueden todas las personas llegar a ser buenas? Supuestamente, si todos partimos del Uno, todos podemos regresar al Uno; al parecer, eso es lo que afirma el budismo.

Por otro lado, ¿querríamos que un Hitler se redimiera alguna vez? ¿Acaso no debería haber redención alguna para él y para quienes son como él?

El hombre bueno . El hombre bueno [36]es, por supuesto, un hombre fuerte, en el sentido de alguien con una fuerza de voluntad suficientemente desarrollada como para superar las influencias y tentaciones moralmente negativas y avanzar hacia fines moralmente positivos. Tiene carácter; no está a merced de impulsos fortuitos.

Sin embargo, esa fortaleza de carácter no es su secreto más profundo. Su verdadero poder reside en su inteligencia moral: su comprensión de que el bien es valioso y el mal es inútil y contraproducente. No se deja engañar por ilusiones ni repulsiones. Es precisamente por eso que no le resulta tan difícil evitar el mal y buscar el bien.

Es decir, mediante la lúcida comprensión, el hombre virtuoso neutraliza el poder de las influencias negativas que buscan frenarlo o detenerlo, y potencia las positivas para facilitar su

[36] O buena mujer; aquí el término "hombre" se refiere a "ser humano".

camino hacia el éxito espiritual. Es consistentemente sabio: no se deja llevar por los espejismos que le presenta el mal impulso, sino que, por el contrario, fortalece su lado bueno. Nunca vacila entre el bien y el mal.

En contraste, el hombre espiritualmente inferior o malvado es, en esencia, estúpido. Se convence a sí mismo (a veces mediante argumentos complejos y superficialmente ingeniosos) de que el mal es atractivo y el bien no lo es; por esta razón, se ve abrumado por el mal y desinteresado por el bien. O bien, equipara mentalmente el bien y el mal. Es él, con su propia imaginación distorsionada, quien ha otorgado poder al mal sobre sí mismo y ha debilitado su bondad innata.

Así, el hombre virtuoso no triunfa tanto por una voluntad excepcionalmente fuerte, sino por su perspicacia y sabiduría, que hacen que su fuerza de voluntad ordinaria sea más efectiva. El hombre malvado, en cambio, se ha creado tal *engaño* sobre el valor del mal o la falta de valor del bien, o a través de la duda, que se debilita e incapacita en cualquier intento de evitar el mal y obrar bien.

Por lo tanto, en última instancia, coincido con la idea budista de que la raíz del mal reside esencialmente en un fallo *cognitivo* : una ficción, ilusión, necedad y estupidez autoinfligidas. El problema volitivo que subyace al fallo moral es relativamente secundario; es subsidiario al debilitamiento del yo y al fortalecimiento de los obstáculos derivados de convicciones erróneas. Por esta razón, tanto la

meditación como el razonamiento sólido son antídotos esenciales.

Esto explica por qué se dice que el hombre perfecto (el *tzadik* en el judaísmo o el iluminado en el budismo) está libre del bien y del mal. Esto no significa que tenga permiso moral para hacer el mal, sino que no tiene ningún deseo de hacerlo. Tampoco significa que se vea obligado deterministamente a obrar bien, sino que comprende claramente que el mal carece de interés y es una necedad. Por lo tanto, nunca cae en el vicio ni deja de ser virtuoso, *no por falta de libre albedrío* , sino por una inteligencia moral activa.

Esta concepción de la moralidad puede aclararse aún más al considerar el caso extremo: el de Dios. Lo concebimos como poseedor de libre albedrío omnipotente, y sin embargo, como alguien que jamás comete el mal ni se abstiene del bien. Estas características se consideran coherentes entre sí si entendemos que Dios, obviamente, no está obligado por nada (ninguna fuerza determinista ni influencia sobre su voluntad) a ser perfecto, sino que, al ser omnisciente y omnisciente, simplemente nunca se deja engañar por el mal y, en cualquier caso, siempre es lo suficientemente fuerte como para superar sus atractivos superficiales. Por esta razón, se puede afirmar con seguridad que la bondad absoluta es la «naturaleza» de Dios, sin que ello implique que esté determinado o influenciado a actuar de esa manera. Aunque siempre opta por el bien, siempre es una elección libre suya.

Debemos esforzarnos por avanzar en esa dirección, siguiendo el principio de *imitatio Dei* . El tzadik es aquel que

ha encontrado la chispa de la divinidad en su interior hasta tal punto que actúa de forma natural en perfecta concordancia con ese principio.

El peligro de la religiosidad . Si bien las religiones, en principio, buscan mejorar a las personas, a veces pueden ser un obstáculo para el crecimiento personal, pues pueden generar una falsa sensación de perfección. Uno parece estar en conformidad con sus exigencias esenciales y, por lo tanto, llega a ignorar las pequeñas imperfecciones. Nuestras deficiencias pueden ser comportamientos sociales inapropiados, como la falta de respeto, consideración, cortesía, etc. (lo que en el judaísmo se denomina *derekh eretz*); o quizás una actitud de superioridad moral o una forma más marcada de fanatismo.

Esta observación no es nueva. Mucha gente se aleja de la religión precisamente para evitar sus desagradables consecuencias. Vemos a nuestro alrededor, y la historia nos lo ha demostrado con frecuencia, numerosos casos de esta enfermedad: en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y sin duda también en las demás religiones. Para ser justos, estos aspectos desagradables de la religiosidad a veces surgen de filosofías seculares o de la ciencia. La presunción y la arrogancia no son monopolio de ninguna doctrina en particular.

La verdad es que todas las religiones y filosofías (incluida la ciencia) *forman parte del samsara* . Pueden ayudarnos a acercarnos al nirvana, pero no pueden llevarnos hasta allí. Su

estructura como búsquedas racionales y volitivas las invalida intrínsecamente, mientras que la verdadera trascendencia requiere un desapego fundamental de este mundo y de nuestro lugar en él. Por lo tanto, sea cual sea la doctrina a la que uno se adhiera, no debe dejarse cegar por ella. Siempre es un medio, no el fin.

10. UN MUNDO DE MISERICORDIA

Existe una doctrina judía según la cual este es un mundo de misericordia (que modera la justicia), mientras que después de la muerte vamos a un mundo de justicia (estricta). La primera reacción ante esta afirmación podría ser: «¿Cómo? ¿A esto le llaman un mundo de misericordia?». Sí, la idea es que los sufrimientos que padecemos en este mundo son muy leves comparados con lo que merecemos. Por lo tanto, es mejor saldar nuestras deudas sufriendo en este mundo, en lugar de que se nos exijan en el más allá. Allí, se requerirá el pago completo, sin piedad.

La enseñanza aquí impartida es que debemos aprovechar las oportunidades de redención que nos ofrece este mundo, pues aquí tenemos libre albedrío y podemos arrepentirnos y hacer buenas obras. En cambio, en el más allá, ya no podemos enmendar nuestros errores ni cumplir con los preceptos (*mitzvot*), sino que debemos aceptar pasivamente lo que nos depare el destino. Por lo tanto, esta enseñanza busca

impulsarnos a actuar mientras aún tenemos la oportunidad de hacerlo.

Esta idea es comparable a la doctrina budista que afirma que nacer como ser humano es una oportunidad excepcional para alcanzar la iluminación/liberación (*nirvana*). Tal oportunidad no debe desperdiciarse en vanidades ni en actividades negativas, sino que se debe esforzar uno por eliminar el mal karma y por el crecimiento espiritual. De lo contrario, la próxima vez uno podría renacer en un estado menos favorable y quedar atrapado en el ciclo del *samsara* (nacimiento y muerte, que implica sufrimiento) durante eones.

Huelga decir que, en este contexto, se evidencia la estupidez del suicidio [37]. Según esta enseñanza, tal acto no es una forma eficaz de escapar de una situación difícil, sino solo una manera de empeorarla (en el más allá). Intentar evitar los desafíos es inútil y contraproducente. Siempre se debe afrontar con valentía las dificultades de la vida y esforzarse con alegría por mejorar la situación en la medida de lo posible. La vida es, sin duda, un gran regalo. Y el tiempo pasa volando.

Últimamente, los medios de comunicación, como promotores de la moda, han comenzado a presionar sin cesar a favor de la eutanasia voluntaria o «suicidio asistido». La

[37] Menciono esto porque últimamente he leído con frecuencia sobre jóvenes —en Japón y en Gran Bretaña— que se suicidan. Sin duda, sienten miedo a la vida y, presumiblemente, no han recibido ninguna formación espiritual que les dé la fuerza y el valor para afrontarla.

mayoría de los países occidentales ya han legalizado la eutanasia pasiva (es decir, la suspensión del soporte vital), y ahora algunos han legalizado la eutanasia activa (es decir, el asesinato) , y el tema se ha vuelto candente en la mayoría de los demás. Los defensores de esta innovación social la presentan como un acto de misericordia, exhibiendo a personas con enfermedades incurables y terriblemente dolorosas para despertar nuestra compasión. Estos defensores son, por supuesto, materialistas que no creen en ningún tipo de vida después de la muerte ni en la reencarnación.

No consideran que tal vez sea más misericordioso permitir que el mal karma del afligido se manifieste en esta vida terrenal, en esta existencia, que interrumpirla artificialmente. No consideran que las cosas podrían empeorar después, precisamente porque no se permitió que el karma se manifestara. ¿Cómo lo sé? ¡No lo sé! ¿Pero lo saben ellos? ¡Desde luego que no! Tampoco tienen conocimiento certero, solo meras especulaciones.

Además, los defensores de la eutanasia no consideran que ayudar a alguien a suicidarse, sea cual sea el motivo, pueda considerarse asesinato. Suelen ser las mismas personas, o del mismo tipo, que legalizaron el aborto a demanda, indiferentes al sufrimiento y la privación de la vida de los bebés asesinados. Son cercanos a quienes apoyan la homosexualidad , y en particular la adopción de niños por parte de parejas homosexuales. Son personas que consideran la búsqueda de cualquier placer o la evitación de todo dolor

como verdades absolutas e incuestionables. No reconocen que podemos merecer ciertos dolores ni que no tenemos derecho a ciertos placeres. Tienen poca o ninguna consideración por la espiritualidad o la ética.

Y no tienen nada que ofrecer a las almas que sufren, salvo una muerte rápida y supuestamente indolora. Al menos la religión ofrece la esperanza de curación o redención. En situaciones de gran sufrimiento, ¿por qué no intentar la oración y el arrepentimiento? Podría ayudar, psicológicamente si no existencialmente. Además, cuando sea posible, intente meditar.

11. COMPRENDER LA INJUSTICIA

La justicia se produce cuando uno hace algo bueno o malo —ya sea por intención o mediante algún otro acto mental, por palabra o por algún otro acto físico— y recibe lo que le corresponde en proporción a esa acción. La injusticia significa que un bien no va seguido de un bien equivalente o que va seguido de un mal inmerecido; o que un mal no va seguido de un mal equivalente o que va seguido de un bien inmerecido.

Así pues, la justicia y la injusticia son conceptos que dependen de nuestra noción de qué actos son buenos o malos, y de qué es merecido o inmerecido en relación con ellos y en proporción a estos. Nuestra «percepción» de justicia o injusticia tiene un efecto emocional propio. Cabe señalar, en primer lugar, que dado que la justicia y la injusticia son esencialmente juicios racionales, el término «percepción» en este contexto puede resultar engañoso. Si bien percibimos la situación, su evaluación como justa o injusta depende, por supuesto, de un proceso conceptual.

Cuando, con razón o sin ella, percibimos que se ha hecho justicia, nos sentimos reconfortados y satisfechos. Por el contrario, cuando, con razón o sin ella, percibimos que se ha cometido una injusticia, nos sentimos amenazados e indignados. (Cabe señalar que tales juicios pueden ser erróneos en ocasiones; no hay garantía de que sean correctos).

Dado que las percepciones de justicia o injusticia nos afectan profundamente, es importante comprender estos conceptos. Dicha comprensión tiene un efecto tranquilizador en la mente e incluso en el alma. Doctrinas religiosas como la de la justicia divina (en las religiones basadas en el monoteísmo de Abraham) o la del karma (en el hinduismo y el budismo) sin duda fueron diseñadas para apaciguarnos en este sentido. Pero antes de considerar [38]estas doctrinas, conviene realizar algunas reflexiones filosóficas.

La justicia y la injusticia no son conceptos propios de un mundo puramente mecanicista. En un sistema universal de determinismo o espontaneidad, nada es justo ni injusto; todo simplemente « es» . Además, al no existir seres conscientes que sientan o evalúen los efectos, estos conceptos resultan irrelevantes e inaplicables. En un mundo donde solo existe Dios —es decir, un Ser omnisciente, omnipotente y perfecto en todos los sentidos—, existe una justicia universal automática y ninguna injusticia.

---

[38] O bien, reconsiderarlas, pues he abordado este tema en muchos de mis trabajos anteriores. Aquí pretendo aportar aclaraciones adicionales.

Los conceptos de justicia e injusticia, lógicamente, solo entran en juego en un mundo con un número cualquiera de seres vivos dotados de conciencia, voluntad y capacidad de valoración limitadas. Ese número podría ser solo uno, siempre que ese ser no sea Dios, es decir, una simple criatura con poderes limitados (esto podría asumirse bajo una filosofía solipsista). Pero, en realidad, nuestro mundo parece tener muchos seres de este tipo, con cierta capacidad de cognición, libre albedrío y valoración (aparentemente hay al menos 6 mil millones de humanos que encajarían en esta definición, sin mencionar otros animales).

Esta idea —que *los conceptos de justicia e injusticia dependen de la existencia de entidades no mecanicistas y subdivinas en el mundo*— es válida tanto si se considera dentro del marco del ateísmo (como en el materialismo moderno o en el budismo primitivo) como del monoteísmo (como en el judaísmo, el cristianismo y el islam). Es aún más válida bajo el politeísmo (como en el hinduismo, en algunas formas de budismo y en otras religiones), puesto que, por definición, dicha forma religiosa implica numerosas voluntades en conflicto.

Si, por brevedad, nos referimos a las entidades en cuestión como entidades con libre albedrío (ya que este poder presupone conciencia e implica valoración), lo que queremos destacar aquí es que **cierta injusticia es inevitable en un mundo con voluntades en conflicto** [39]. En un mundo sin

[39] El término «libre albedrío» implica una redundancia. Una acción que no es libre no se denominaría «voluntad», sino un

voluntad alguna, no hay ni injusticia ni justicia. En un mundo donde solo Dios tiene voluntad, solo hay justicia y ninguna injusticia. Solo en un mundo como el nuestro se produce la injusticia, y, de hecho, es inevitable que ocurra ocasionalmente.

Una vez comprendido este principio, resulta mucho más fácil aceptar emocionalmente la existencia de la injusticia. La injusticia en el mundo no se debe a que el mundo esté mal construido o mal administrado, sino que es una *inevitabilidad lógica* dada la existencia de multitud de entidades en competencia con capacidades limitadas de conciencia y voluntad.

Si bien Dios creó el mundo y a nosotros en él, no podría haberlo hecho de otra manera. Para darnos cierta capacidad de voluntad, tuvo que abstenerse de ejercer su voluntad plena (omnipotencia). Tener libre albedrío implica poder obrar bien o mal; es decir, no hacer el bien que se debería hacer en ocasiones, e incluso hacer el mal que no se debería hacer , también en ocasiones. Aun si algunas personas obraran siempre bien, es muy probable que otras, ocasionalmente, obraran mal, no hicieran el bien o simplemente cometieran errores.

Esto es igualmente cierto en un sistema de creencias desprovisto de Dios (que muchos prefieren hoy en día). En un mundo mayoritariamente mecanicista que contiene

---

«evento» mecánico. Se llama «voluntad» simplemente para enfatizar este hecho obvio. Por lo tanto, voluntad y libre albedrío son sinónimos.

algunas entidades con cierta capacidad de libre albedrío, es improbable que dichas entidades actúen siempre de forma totalmente beneficiosa. Algunas personas, inevitablemente, por un juicio erróneo o mala voluntad, causarán daño a sí mismas o a otros, de una manera que no guarda relación racional ni proporción con sus acciones previas.

Esta "inevitabilidad", cabe señalar, es un hecho *estadístico* , que no implica determinismo (de lo contrario, no podríamos referirnos lógicamente a tales eventos como actos de voluntad). Sin embargo, la intención aquí no es reducir todos los eventos de la vida humana a la suerte. Se trata simplemente de negar que pueda existir una justicia *universal automática.* En nuestro mundo, es necesario reconocer que cierta injusticia debe existir debido a la complejidad del mismo. Esto no significa que todo sea injusto, sino simplemente que tanto la justicia como la injusticia existen.

Y, en efecto, así es como vemos el mundo en el sentido común, como una mezcla de ambos. Es precisamente por esta razón que tenemos nociones tanto de justicia como de injusticia. Dado este hecho empírico, surgen dos preguntas.

La primera pregunta es: incluso si la injusticia *parece* ocurrir a corto plazo, ¿no podría *restablecerse la justicia más adelante en la vida o en la otra vida* ? Esta suposición es una premisa de muchas religiones. En el hinduismo y el budismo, existe la creencia en un sistema natural de karma, mediante el cual cada buena o mala acción se compensa *automáticamente* (en esta vida o en alguna posterior). En el

judaísmo, el cristianismo y el islam, existe una fe similar en la recompensa o el castigo futuros, con la salvedad de que estos *dependen de* la voluntad de Dios, quien puede optar por la misericordia y la abstención del castigo.

En este último caso, se concibe que el comportamiento de Dios hacia nosotros *depende de nuestro comportamiento posterior (arrepentimiento, remordimiento, etc.) y de nuestras oraciones* . También existe, en menor medida, en todas estas religiones, la doctrina de que una persona puede a veces asumir el sufrimiento de otros y así aliviar su carga. En este contexto, en algunas religiones se considera útil dirigir las oraciones a los santos [40].

En un plano más secular, la conciencia de que la justicia no es automática y que cierta injusticia es inevitable da lugar a esfuerzos públicos y privados para repararla. A veces, los individuos recompensan una buena acción o vengan una injusticia cometida por otra persona. Las sociedades suelen establecer sistemas de justicia complejos para garantizar que algunas de las injusticias que se producen sean compensadas de alguna manera.

Cabe señalar que, si creyéramos que la justicia natural o divina garantiza una retribución justa para todas las buenas y

---

40 En el judaísmo, nadie reza a *personas vivas o muertas* (por ejemplo, Moisés o algún Rebe). De igual modo (que yo sepa) en el islam (no rezan a Mahoma). Sin embargo, en otras religiones es común rezar a santos y a personas consideradas dioses encarnados: los cristianos rezan a Jesús o a María, los budistas a Budas o bodhisattvas, e incluso los hindúes a sus gurús de carne y hueso.

malas acciones, no tendría sentido la justicia humana ni un sistema social de justicia. Al contrario, tal injerencia por nuestra parte podría generar confusión. Precisamente porque entendemos que la justicia es, al menos en parte, una responsabilidad moral humana, elegimos parlamentarios para promulgar leyes y nombramos jueces y una fuerza policial para implementarlas.

Esto nos lleva a la segunda pregunta: *¿qué hacer ante la injusticia?* Desde una perspectiva de desarrollo espiritual, es fundamental exigir la máxima justicia *de uno mismo* (hacia uno mismo y hacia los demás). También se debe ayudar a otros a obtener justicia, siempre que sea posible. Pero esperar justicia constante y plena, o peor aún, exigirla *de los demás* (hacia uno mismo), no es muy sensato; es condenarse a un conflicto y sufrimiento innecesarios.

Uno debería, en la medida de lo posible, ignorar las malas acciones de los demás hacia uno mismo y seguir adelante. Enredarse en preocupaciones como la venganza es una pérdida de tiempo valioso y una distracción de búsquedas espirituales más importantes. Uno debería comprender la naturaleza samsárica de este mundo en el que vivimos: está hecho de tal manera que no se puede esperar justicia absoluta en él. Por lo tanto, lo mejor es aceptar las cosas como son y afrontarlas con serenidad, en la medida de lo posible. Uno puede entrenarse para estar por encima de todo y volverse relativamente inmune.

Por supuesto, en algunos casos sería erróneo e incluso suicida aceptar la injusticia. Por ejemplo, no sería prudente

(por el bien de los demás, si no por el propio) permitir que una dictadura asesina siga su curso. Por otro lado, a menudo nuestras frustraciones se deben a la envidia o a un deseo excesivo. Por ejemplo, uno puede sentirse molesto por no ganar tanto como sus compañeros de trabajo. Busque el justo medio.

Aquí conviene hablar del concepto de «justicia social». Este concepto se basa en la idea naturalista de que todos los seres humanos nacen iguales, y el contexto en el que nacen (genes, familia, entorno social, riqueza, etc.) es cuestión de *suerte* . Esto podría interpretarse como una noción relativamente materialista, a la que dan menos importancia quienes creen en el karma o en la intervención divina. Pero eso no la invalida.

A menudo, es cierto que quienes exigen justicia social (principalmente igualdad económica) simplemente sienten envidia y desean obtener beneficios inmerecidos. Por otro lado, es cierto que todos estamos en el mismo barco (en este mundo) y que, con un esfuerzo sensato, podemos construir un mundo con el máximo de oportunidades y el mínimo sufrimiento para todos. Esta es la verdadera premisa de la justicia social: en última instancia, beneficia a todos. Ayudar a los demás no empobrece a los que tienen, sino que los enriquece al mejorar el mundo que los rodea y su propio interior.

12. PERDÓN

No siempre es fácil perdonar a quienes nos han causado algún daño, real o percibido. Sin embargo, perdonar, en circunstancias normales, parece prudente si se quiere evitar complicaciones innecesarias. Por lo tanto, vale la pena reflexionar sobre este tema. Perdonar significa abstenerse de exigir reparación por el daño sufrido; o, dicho de otro modo, abstenerse de buscar venganza.

El perdón varía en su naturaleza, dependiendo de la actitud de la víctima hacia el agresor:

- Uno no castiga a quien cree culpable.
- O bien uno "comprende" al culpable, considerándolo en cierto nivel o en cierto grado menos culpable de lo que aparenta ser estrictamente.
- O bien, uno está dispuesto a renunciar al juicio, llegando incluso a dejar el asunto de lado y olvidarlo por completo.

El perdón puede adoptar diferentes formas:

- *Indulto condicional* : esto no es perdonar sin antes recibir al menos una disculpa sincera, un reconocimiento de culpa y la promesa de no repetir la ofensa, para que uno no sea tomado por un "tonto" y "estafado" de nuevo.
- *Perdón incondicional* : se trata de un perdón generoso, que no depende de una señal previa de arrepentimiento por parte del ofensor, considerando que tal gracia puede eventualmente hacer que su conciencia se dé cuenta del daño causado y de la deuda contraída.
- *Perdón pragmático* : ignorar la ofensa y seguir adelante. Esto puede significar evitar al ofensor a partir de entonces o retomar la relación como si nada hubiera pasado. Se puede adoptar esta actitud por necesidad práctica o para no quedar paralizado por el odio, dejando el asunto de lado para liberarse emocionalmente.

Estos son algunos aspectos del perdón y las motivaciones más comunes para perdonarlo. Cabe señalar que perdonar no implica necesariamente olvidar. Incluso al perdonar, uno puede jurar no olvidar para no volver a ser víctima. En tales casos, uno permanece alerta ante un peligro comprobado, preparado para defenderse.

En este contexto, conviene reflexionar sobre la afirmación cristiana «perdónalos, porque no saben lo que hacen» . Tal

motivo para el perdón puede considerarse [41]contradictorio , ya que el perdón presupone cierta responsabilidad, la cual presupone acciones que fueron, en cierta medida, voluntarias y conscientes; si fueron totalmente inconscientes e involuntarias, no hay nada que perdonar, es decir, el concepto de perdón *no es aplicable* . Aun así, se puede afirmar con coherencia «no te enojes, porque no saben lo que hacen»; pues uno bien podría enojarse ante un fenómeno natural e intentar calmar su ira, aunque no tenga a quién reprocharle o perdonar. Por supuesto, también es coherente decir: «perdónalos, porque *apenas* saben lo que hacen», lo que implica cierta autoconciencia; pero hay que considerar hasta qué punto «ellos» han elegido ser tan inconscientes. En cualquier caso, no se debe perdonar engañándose a uno mismo.

El perdón suele ser la opción más sabia, pues la ira y el odio son apegos, es decir, debilidades. No debemos permitir que nuestro enemigo nos domine, debilitándonos y alejándonos de la serenidad y la nobleza. Ya es bastante grave haber sido agraviado; es preferible no empeorar las cosas obsesionándose con el incidente. Dejemos que pase, en la medida de lo posible. Sin embargo, algunos crímenes son imperdonables y perdonarlos sería un crimen. A veces, por

---

41 Si mal no recuerdo, estas palabras fueron pronunciadas por Jesús contra los judíos o los romanos involucrados en su crucifixión, en algún lugar de la Biblia cristiana. Lamentablemente, este dramático suceso se utilizó durante siglos como pretexto para atacar a los judíos en general. Es decir, la declaración de «perdonadlos» se interpretó paradójicamente como una invitación *a no* perdonar.

pereza o egoísmo, uno se niega a castigar la culpa. Entonces, para justificar su inacción, cae en la defensa del relativismo moral o la amoralidad. No, uno debe cumplir con sus responsabilidades con diligencia, cuando corresponda. Por lo tanto, no seamos ni impulsivos ni indiferentes, sino que busquemos el equilibrio adecuado entre la misericordia y la justicia.

La meditación requiere y produce perdón. No se puede avanzar mucho en la meditación si no se está dispuesto a «dejar ir» las experiencias desagradables. Además, cuanto más se avanza en la meditación, menos interés o importancia tienen las experiencias desagradables. La influencia mental de los sucesos negativos disminuye, de modo que parecen menos negativos y, por lo tanto, cuando corresponde, son más fáciles de perdonar.

Perdón general . Los budistas tienen el concepto de « *metta* », que enfatiza el amor y la compasión universales, incluso hacia los enemigos y quienes han cometido grandes crímenes. Se trata, por supuesto, de un perdón total, inmediato e incondicional. La idea es que, mediante este desapego magnánimo al odio y la venganza, uno se vuelve capaz de transformar a las personas para mejor y forjar la paz. Se argumenta que aferrarse al resentimiento solo perpetúa la espiral de violencia.

Me resulta difícil suscribir tal punto de vista, que en el mundo moralmente confuso de hoy sirve cada vez más como justificación de la pasividad ante la injusticia. Es una visión

paradójica que sitúa a nazis y cazadores de nazis —o al terrorismo palestino y la autodefensa israelí— en el mismo plano moral. El resultado final de esta idea budista es que las víctimas son reprendidas por quejarse o defenderse, y sus agresores son tolerados y apaciguados por muy atroces que sean sus crímenes.

Permítanme dudar de que tal actitud pueda conducir a la paz mundial, a la paz social o a la paz interior. Es, en cambio, una fórmula para el suicidio y la anarquía absoluta; la justicia debe hacerse cumplir en algún nivel, o la injusticia inevitablemente reinará. Al no resistir el crimen, debilitamos a las víctimas inocentes y las hacemos cada vez más vulnerables, y fortalecemos y alentamos a los delincuentes. La justicia debe ser rápida y firme, para dejar claro a todos los potenciales criminales que no hay beneficio alguno en su comportamiento antisocial y, por lo tanto, para proteger a los inocentes en la medida de lo posible.

En cuanto a la compasión universal que promueve el budismo, me pregunto si es justo describirla como una virtud elevada. Si analizamos la motivación del practicante individual, quien en la meditación se entrena para perdonar y amar a su enemigo, o a cualquiera que perciba como malvado, vemos que, con la esperanza de alcanzar la elevación espiritual o la liberación personal, está dispuesto a ser indiferente al sufrimiento de las víctimas de los delincuentes, o incluso a tenderles la mano amistosamente. Esto se puede describir como una evasión egoísta o una traición.

Sin embargo, si evitamos los extremos, la bondad amorosa (metta) es sin duda encomiable. Se puede cultivar una bondad amorosa casi general al reflexionar sobre el hecho de que todos estamos juntos en este mundo difícil (samsara). Todos somos pobres desgraciados que aterrizamos aquí de repente , sin saber de dónde venimos ni adónde vamos ni cuándo. Este es nuestro destino común. Algunos de nosotros podemos parecer tener un destino más afortunado, pero todos experimentamos alguna dificultad. No debemos juzgar demasiado. Quizás si yo hubiera nacido y crecido en el lugar de esa otra persona, habría salido peor parado que él o ella.

13. ACCIONES Y REACCIONES

Las consecuencias de las acciones . Todas las acciones humanas tienen algún tipo de consecuencia; esto es evidente e indiscutible. Sin embargo, surgen debates sobre si nuestras acciones siempre tienen, necesariamente, consecuencias justas (para bien o para mal, según el caso), o si pueden tener consecuencias injustas o desproporcionadas (es decir, más o menos de lo que merecemos).

Según la teoría del karma del budismo (y también del hinduismo), la justicia se garantiza de forma natural. Las acciones provocan automáticamente reacciones simétricas, aunque quien realiza la acción (es decir, quien la lleva a cabo) deba reencarnarse tras la muerte para recibir el castigo (es decir, para que se cumpla la ley del karma). Sin embargo, el budismo no ha descrito claramente este proceso de reencarnación ni ha aportado pruebas empíricas convincentes (algún tipo de demostración de continuidad entre las supuestas encarnaciones). Cabe señalar que, en última

instancia, esta concepción no contempla la misericordia, salvo quizás la que cada individuo [42]decida ejercer.

En el judaísmo (y religiones similares), la justicia está garantizada condicionalmente por la intervención divina. Dios ve la mala acción y reacciona según su voluntad, con estricta justicia o con misericordia. Esta concepción podría significar que Dios siempre toma el control absoluto de la relación (de modo que sin Él las acciones humanas no tendrían consecuencias necesarias), o, más probablemente, que ha instituido un proceso natural de justicia de acción-reacción que ocasionalmente puede modificar con misericordia. En este caso, las reacciones a nuestras acciones no están (o no del todo) preprogramadas, sino que dependen de la decisión específica de Dios en cada caso. Obviamente, tales decisiones implican cierto grado de voluntad propia, de lo contrario nunca se apartarían misericordiosamente de la justicia.

En el judaísmo, al igual que en el budismo, la responsabilidad ética puede resolverse en la vida presente o en la otra. Resulta evidente, desde un punto de vista empírico, que no todas las cuentas se resuelven en esta vida, pues de lo contrario no tendríamos la impresión de que algunas personas malvadas a veces quedan impunes e incluso disfrutan de más de lo que merecen, y que algunas personas buenas sufren injustamente o no reciben recompensa por sus buenas acciones. Por lo tanto, ambas

---

42 O sus contrapartes más iluminadas, es decir, los Budas, bodhisattvas o *devas* ("dioses").

corrientes de pensamiento tienden a coincidir en la existencia de un «cielo» y un «infierno» de algún tipo tras la vida actual. Estos podrían ser lugares distintos, o simplemente caracterizar condiciones específicas de renacimiento dentro de este mismo mundo.

En tercer lugar, por supuesto, está la filosofía del naturalismo, basada en una evaluación realista de fenómenos empíricamente evidentes, sin presuponer nada más allá de ellos (es decir, una reencarnación vaga e indeterminada, y mucho menos la intervención divina). Esta hipótesis considera que las buenas o malas acciones a veces impactan en el universo y son absorbidas por él, sin beneficiar ni perjudicar respectivamente a quien las realiza. Esta visión también es lógicamente creíble, aunque resulta menos satisfactoria para nuestro sentido innato del bien y del mal. Es (supongo) la visión que sostiene la mayoría de la gente en Occidente hoy en día.

No puedo pretender prescribir lógicamente una de estas posturas excluyendo a las demás. Todas son teorías, todas basadas en cierta medida en hechos y todas implican propuestas que, inductivamente, van más allá de estos hechos. ¿Quién puede afirmar con certeza cuál es objetivamente correcta? Sin embargo, haciéndome eco de la apuesta de Pascal, puedo decir que quienes ignoran la advertencia judía o budista sobre la eventual retribución si no obramos bien y evitamos el mal, *podrían* encontrarse en una situación muy difícil. Comparativamente, no se arriesga mucho al no optar por la tesis naturalista: la única "pérdida"

es no poder hacer lo que uno quiera o no hacer lo que le disguste, es decir, un abanico más limitado de acciones posibles.

Basándonos en este razonamiento, parecería prudente actuar *como si* la justicia existiera (es decir, aunque no se pueda probar definitivamente) (eso), y hacer el bien y evitar el mal. Además, parece prudente esperar y orar por la misericordia de Dios (de nuevo, aunque no haya garantías de obtenerla). De lo contrario, como ya he dicho, uno podría encontrarse con sorpresas desagradables.

El concepto de karma . El concepto budista (y también el hindú) de karma es inconsistente e imperfecto en varios aspectos.

Para empezar, presupone un mundo que ha existido eternamente, de modo que cada acontecimiento en la vida de una persona tiene un precedente kármico en vidas anteriores en una regresión infinita. Pero esto contradice las ideas modernas en astronomía y biología, según las cuales el mundo material tiene un comienzo indiferenciado (quarks o incluso antes) y la vida tiene un comienzo (al menos en la Tierra, hace unos cuatro mil millones de años). Los budistas, por supuesto, podrían replicar que dicho comienzo aparente es una mera continuación de existencias en mundos materiales anteriores o de existencias puramente espirituales previas.

Las acciones *tienen* consecuencias, pero estas *no* siempre son justas (aparentemente). La hipótesis de que las acciones siempre *tienen* consecuencias justas implica un acto de fe. Es un intento de hacer el mundo más razonable, un intento que a veces solo produce dolorosas decepciones y desilusiones. Debemos ser honestos y estar dispuestos a aceptar que la naturaleza a veces es justa, pero *no* siempre. Esta desagradable observación podría mitigarse mediante una teoría kármica (o monoteísta), pero a nivel empírico es indudable y conviene tenerla presente.

A continuación, consideremos que, lógicamente, debe existir un *primer* delito (una agresión, o lo que sea) y una *víctima inocente* de ese primer delito. Porque si creemos en el *libre albedrío* , el delito es una elección gratuita, *ex nihilo* , y su víctima es inocente. Si afirmamos que la víctima sufre las consecuencias porque cometió el mismo delito o uno similar anteriormente (en esta vida o en una anterior), en efecto estamos diciendo que *no es* inocente, sino *que merece* ser victimizada esta vez. Deberíamos entonces felicitar al criminal por cometer un acto de justicia, castigando a una persona malvada y cerrando el círculo kármico (inevitablemente, según la premisa kármica). ¡Así, la teoría kármica convierte a la víctima en criminal y al verdadero criminal en un ejecutor de la justicia!

Además, el verdadero criminal no puede merecer karma negativo posteriormente por su acción (ya que fue, de hecho, un acto «justo»), independientemente de si la eligió libremente o si fue impulsado deterministamente a realizarla

(por la fuerza de la ley kármica universal). Queda en gran medida exculpado. A lo sumo, podría ser culpado por su motivo inapropiado. En ese caso, el ciclo infinito del karma se interrumpe; es decir, no hay razón para esperar que a su vez sea una víctima más adelante . Esta es la *inconsistencia inherente* a la perspectiva del karma eterno: se autoelimina lógicamente. Los conceptos de víctima/criminal *solo* son relevantes en el contexto de la doctrina del libre albedrío. En otros contextos, estos conceptos se desvirtúan .

En mi opinión, *existen* víctimas inocentes, personas que cometen delitos por primera vez y delincuentes verdaderamente culpables. Justificar *el* crimen con concepciones kármicas o deterministas equivale a acusar, sin pruebas (es decir, «por principio»), a la víctima de ser un exdelincuente (privándola así de su dignidad como víctima) y a elogiar al delincuente por impartir justicia. Esta explicación genera confusión: invierte los papeles de los protagonistas. Se trata de una postura ideológica, y manifiestamente injusta.

Podemos suponer que la teoría del karma se introdujo como una explicación para consolar a quienes se sentían conmocionados por la injusticia de las agresiones físicas y otros sucesos similares. Evidentemente, contiene algo de verdad: existe cierto *karma* , en el sentido de que algunas acciones humanas aparentemente tienen *consecuencias satisfactoriamente justas (* para bien o para mal) a nuestros ojos. El problema es que *no todos* los actos humanos tienen manifiestamente consecuencias tan apropiadas; algunos

parecen tener consecuencias inapropiadas, ya sean neutrales o contrarias a las expectativas o exigencias éticas. Por lo tanto, la teoría no puede probarse inductivamente mediante generalización, sino, en el mejor de los casos, mediante aducción.

También podemos objetar la universalidad de la explicación kármica señalando que no todo sufrimiento se debe a la victimización *de otra persona* . Esto significa que no podemos atribuir la culpa a un delito *similar* cometido por quien sufre, como sugiere la explicación. Me refiero aquí a accidentes y desastres naturales (por ejemplo, terremotos, epidemias, hambrunas, etc.). Dado que en estos casos (generalmente) no hay una acción humana subyacente *y* , de hecho (nuevamente, generalmente), ninguna acción humana podría haberlos evitado, no podemos establecer una conexión *causal* y afirmar que el suceso desafortunado ocurrió *porque* la víctima lo merecía (¡y mucho menos que se pueda inferir que la víctima lo merecía porque el suceso ocurrió!).

La teoría kármica tendría que postular equivalencias, es decir, calcular algún tipo de tasa de conversión o intercambio, entre ciertos actos humanos y diversos accidentes y desastres naturales. Estas complejas complicaciones teóricas implican que la teoría kármica carece de precisión técnica (es decir, no está suficientemente desarrollada, como exige la epistemología) y resulta muy difícil de fundamentar. Además, no solo debemos considerar los eventos naturales *negativos* , sino también los *positivos* ;

¿y cómo podríamos determinar si alguien a quien la Naturaleza ha protegido bien lo merecía?

14. APÉNDICE 1. NÚMEROS REDONDOS EN LAS ESTADÍSTICAS DE LA TORÁ.

Lista de números . Lo siguiente trata sobre la casi omnipresencia de números redondos en las estadísticas demográficas de la Torá, por no mencionar otros contextos. Esta es una lista posiblemente incompleta, extraída del Éxodo y los Números.

El propósito de esta lista es demostrar que los números redondos son la norma (con una excepción) en las enumeraciones de personas en la Torá. Es decir, los números aquí enumerados (49 casos, incluyendo los totales que aparecen en el texto) generalmente terminan en centenas de millar (2 casos), millares (5 casos), centenas (31 casos), cincuentenas (6 casos) u otras decenas (4 casos), y solo un caso en unidades.

Esta omnipresencia de números redondos resulta muy sorprendente, por no decir sospechosa. Sugiere que las cifras no son empíricas, sino conjeturas, estimaciones aproximadas,

cifras redondeadas deliberadamente o meras invenciones. Hasta la fecha, no he encontrado la pregunta planteada ni una explicación en los comentarios. Esta omisión, tanto por parte de quien no lo percibe como de quien no lo comenta, es problemática en sí misma.[43]

Los comentarios rabínicos también suelen usar números redondos, pero generalmente se entiende que son aproximaciones. Sin embargo, en la mayoría de las estadísticas aquí presentadas, la enumeración exacta es evidente. Los comentarios tradicionales las interpretan así e insisten en que esto demuestra que Dios se interesa por cada individuo [44]. Por lo tanto, es difícil suponer que Moisés escribiera números aproximados por alguna razón (a menos que descartemos dichos comentarios).

En Éxodo 12:37 – parashá Bo:

"Hombres a pie, además de niños".

acerc a de 600.000.

43 Como veremos más adelante (y como descubrí después de escribir la mayor parte de este artículo y publicarlo en la web), la pregunta ya se ha planteado antes, tanto por rabinos como por académicos, y se han propuesto varias respuestas, que presentaré y evaluaré.

44 Vea el comentario de Rashi a Núm. 1:1, más adelante. También, por ejemplo, *Hiddushei Harim* .

Se indica explícitamente que se trata de una cifra aproximada: “aproximadamente” (*ke-*). No se especifica cómo se llegó a esta cifra.

En Éxodo 30:11-15 se describe una metodología para los censos posteriores, más precisos. Cada persona que se iba a censar donaba medio siclo (o « *beka* »), y el total recaudado se multiplicaba por dos. [45]Esta metodología se confirma en la práctica en Éxodo 38:25-26, donde se especifica el total recaudado en plata.

No se especifica cuánto tiempo tomó realizar dicho censo. Con una buena organización, podría *haberse* llevado a cabo en un día o menos. Cada hombre que se iba a censar podía entregar su moneda al jefe de su pequeño grupo (por ejemplo, de cien hombres), y luego cada uno de estos jefes podía entregar las monedas recolectadas al jefe de un grupo más grande (por ejemplo, de mil hombres), quien a su vez las llevaría al punto de recolección central. Allí declararían el total de monedas recolectadas bajo su responsabilidad, y se calcularía un total general. Si así fue como se recolectaron las monedas, se podría esperar que este total fuera exacto.

En ej. 32: 28 – parashá Ki tisá:

---

45 Cabe señalar que este método solo se aplicaba a las tribus distintas de Leví, ya que esta última no estaba sujeta a dichas contribuciones monetarias y, además, incluso los niños eran contabilizados. Para más información, consulte más adelante.

"… cayeron del pueblo aquel día" a manos de los levitas (después del episodio del becerro de oro):

acerc a de 3.000 Hombres.

Esto se indica explícitamente como una cifra aproximada: «alrededor de» (*ki-*). Más adelante, se escribe «y el Señor castigó al pueblo, porque hicieron el becerro…» (Éxodo 32:35), pero no se especifica el número, y los comentaristas (por ejemplo, Nahmánides) no están seguros de que esto signifique que murieron más personas. Rashi, en Éxodo 31:18, da a entender que estos acontecimientos ocurrieron el 17 de Tamuz o poco después.

En ej. 38:26 – parashá Pekudei:

Hombres "a partir de los 20 años".

total 603'550.

La Torá nos da este número total sin desglosarlo por tribus, como en el libro de Números; tal vez esto sugiera que no se hicieron distinciones tribales, sino que solo se buscaba el total. De todos modos, el total se confirma en el texto del versículo anterior (v. 25), donde dice que «la plata de los que fueron censados de la congregación» era de 100 talentos (*kikar*) y 1775 siclos (del santuario).[46]

[46] Una pregunta que surge aquí es: ¿de dónde procedían todas estas monedas de plata de medio siclo? ¿Se acuñaron en el Sinaí antes de estos censos, o se trajeron de Egipto? Y en este último caso, ¿quién las acuñó allí y en qué contexto? Esta

El comentarista Rashi nos dice, en contexto, que un talento equivale a 3000 siclos; por lo tanto, la cantidad de plata correspondía a 603.550 contribuyentes de medio siclo. Este cálculo, cabe destacar, confirma rotundamente la idea de que el número total de hombres aquí mencionado es exacto, puesto que es impensable que la cantidad de plata no se haya registrado con precisión. Por consiguiente, es comprensible que Rashi no hiciera ningún comentario sobre la redondez de la cifra: evidentemente la consideraba exacta. Este es el significado de su comentario a Números 1:1 (que se muestra a continuación): que este censo fue una demostración del amor de Dios por Israel; Dios quería mostrar su interés por cada judío.

Vale la pena citar aquí íntegramente el comentario de Rashi a Números 1:1:

> *Porque ellos* [los judíos] *son preciosos ante Él* [Hashem] *, Él los cuenta todo el tiempo. Cuando salieron de Egipto los contó* [Éxodo 12:37] *; y cuando cayeron a causa del becerro de oro los contó*

---

pregunta afecta en cierta medida la credibilidad de la narración. Podríamos preguntarnos además si existían monedas en la época del Éxodo (tradicionalmente, 2448 a. C.). Según los hallazgos de los historiadores hasta el momento, los sumerios y los egipcios utilizaban lingotes de plata y oro de peso fijo como dinero ya en el cuarto milenio a. C., y el siclo como medida de peso existía en Mesopotamia ya alrededor del 3000 a. C., pero las primeras monedas acuñadas en la región mediterránea datan de alrededor del 650 a. C. en Lidia, aunque es posible que existiera acuñación anterior en la India o China.

> *para saber el número de los que quedaron* [Éxodo 32:28] *; cuando vino a hacer reposar su presencia sobre ellos los contó* [Éxodo 38:26] *;. El primer día de Nisán se erigió el Tabernáculo, y* [un mes después] *el primer día de Iyar los contó* [Números 1:1] .

Los corchetes son míos. Sin embargo, cabe señalar que el número real de supervivientes inmediatamente después del pecado del becerro de oro no se indica en Éxodo 32. Un comentario *de Sifte Hakhamim* lo explica señalando que la formulación de Rashi fue "el número de los que quedaron", lo que implica que el número se puede calcular (restando al menos unos 3000 de unos 600 000) en lugar de conocerse por enumeración.

En Núm. 1:20-47 (confirmado 2:1-33) – parashá Bemidbar:

“Todo varón de 20 años en adelante, todos los que podían ir a la guerra”, “pero los levitas… no estaban contados entre ellos”.

46.500	Niños de Reuven	
59'300	Hijos de Simeón	
45'650	Hijos de Gad	151'450 Sur
74'600	Hijos de Judá	
54.400	Hijos de Isacar	
57.400	Hijos de Zebulón	186'400 Este

	40.500	Hijos de Efraín	
	32'200	Hijos de Manasés	
	35.400	Hijos de Benjamín	108'100 Oeste
	62.700	Hijos de Dan	
	41.500	Los hijos de Asher	
	53.400	Hijos de Neftalí	157'600 Norte
total	603'550	Los hijos de Israel, excepto los levitas.	

Nótese la excepcional terminación en 50 para los gaditas, ya que todas las demás tribus terminaban en múltiplos de 100. Este censo tuvo lugar el primer día del segundo mes, en el segundo año después de su salida de la tierra de Egipto (Números 1:1). Según Ibn Ezra y Sforno, el propósito del censo era organizar los campamentos y la marcha del pueblo; también especifican que estos preparativos debían completarse antes del día veinte del mismo mes, el día de su partida (*Soncino Chumash* , p. 793).

Nótese la coincidencia entre el total de 603.550 que se menciona aquí y el que aparece en Éxodo 38:26. Esto resulta sorprendente, ya que aparentemente transcurrió un tiempo considerable (más de un mes) entre ambos. Rashi y otros comentaristas lo notaron y afirmaron que significaba que (milagrosamente) nadie murió durante ese período.

Sin embargo, como me señaló un lector perspicaz, Eddie Kerem-Sadeh, esta explicación de la igualdad no tiene en cuenta a los hombres que eran menores de 20 años durante el

censo de Éxodo 38:26 y que luego pasaron a formar parte del grupo de mayores de 20 años a tiempo para el primer censo de Números. Además, señaló que el censo seguramente no se realizó de forma instantánea, sino que debió tomar algún tiempo, y durante ese tiempo pudieron haberse producido más cambios en las estadísticas.

Me pregunto si Rashi y otros comentaristas pensaron en esta importante objeción, que hace que la afirmación del milagro sea lógicamente inadecuada, pues aunque las personas puedan mantenerse con vida milagrosamente, no se puede evitar que envejezcan (es decir, el tiempo sigue pasando). Lo mejor que se puede decir es que el número de fallecidos durante ese período fue igual al de los que alcanzaron la mayoría de edad durante el mismo.[47]

Otra explicación más sencilla podría ser considerar estos dos censos como uno solo. Podría argumentarse que la Torá simplemente menciona el número total en Éxodo 38 porque allí se ocupa principalmente de detallar qué se hizo finalmente con la plata recolectada en el censo; mientras que

---

47 Si el grupo de edad considerado no fuera literalmente de 20 años o más, sino de 20 a 59 años, como parece indicar la especificación de "aptos para ir a la guerra", entonces debemos tener en cuenta a las personas menores de 60 años (y por lo tanto incluidas) en el primero de estos censos y a las mayores de 60 (y por lo tanto no incluidas) en el segundo. La ecuación, entonces, es que la suma neta de las entradas debidas a la mayoría de edad y de las salidas debidas al envejecimiento o al fallecimiento es cero. En ese caso, el escenario de Rashi es concebible; es decir, puede que no haya habido fallecimientos, siempre que el número de personas que alcanzaron la mayoría de edad (20) fuera igual al número de personas que superaron los 60 años.

en Números 1, la Torá vuelve a este mismo censo para brindarnos más detalles estadísticos. Pero esta teoría no es fácil de defender [48].

En Núm. 3:14-39 – parashá Bemidbar:

Levíticos “desde un mes de edad en adelante”.

	7.500	Gershonitas	
	8600	coatitas	
	6'200	Meraritas	
total	22.300	levitas	mediante adición (no en el texto).

Este total incluye, según los comentarios:

	22.000	levitas	mencionado en el texto
más	300	levitas primogénitos	inferido por los comentaristas.

El motivo para censar a los levitas fue reemplazar a los primogénitos de Israel (tradicionalmente encargados de los

48 Para sustentar esta especulación, las dos enumeraciones deben estar de alguna manera fusionadas. Éxodo 38 se refiere a los preparativos para la construcción del santuario (*Mishkán*), que presumiblemente requirió la plata recolectada en el censo; mientras que Números 1 se refiere a los preparativos para la partida del desierto, una vez completado el santuario. ¿Podría ser que la construcción del santuario ocurriera después del censo que comenzó el 1 de Iyar o después ? Si efectivamente abandonaron ese lugar en 20 días, como ya se mencionó, ¿habrían tenido tiempo de realizar el censo y luego construir y desmantelar el santuario (y hacer todo lo demás)? Parece difícil de sostener…

deberes religiosos) con ellos (Números 3:11-13). Los 300 levitas primogénitos no podían reemplazar a los israelitas primogénitos, ya que ellos mismos estaban sujetos a las obligaciones propias de los primogénitos. El texto no aclara cómo se contaron los levitas. Según Rashi (v. 16), los levitas (o al menos sus hijos menores de edad) no fueron contados, sino que Dios reveló su número a Moisés. Obviamente, se pretende que estos números sean exactos, ya que el total de 22 000 se utiliza posteriormente en un cálculo preciso (véase a continuación).

En Núm. 3:40-43 – parashá Bemidbar:

"Los primogénitos varones de los hijos de Israel, desde el primer mes de edad en adelante" (excluyendo a los levitas).

22'273	primogénitos israelitas	que será redimido por 22.000 levitas.

Tenga en cuenta que este es *el único Número no redondo* hasta ahora. [49]Por lo tanto, 273 primogénitos israelitas no

[49] Eliahu Beller, del Departamento de Matemáticas de la Universidad Bar Ilan, argumentó (en "El problema de los primogénitos", *Higayon* n.° 2 [1992]) que la cantidad de primogénitos israelitas y levitas que se menciona en la Torá "parece sorprendentemente baja" y, basándose en un modelo matemático, sugiere que "la Torá solo contó a los primogénitos nacidos en el año entre el Éxodo y el censo", concluyendo que "el número total de primogénitos fue mucho mayor". Las preguntas que cabe plantearse son: (a) ¿por qué la Torá no especifica esto, sino que da la impresión de referirse a enumeraciones completas y precisas de primogénitos?; y (b) ¿cómo es que los rabinos nunca plantearon esta cuestión?

pudieron ser redimidos por los levitas, sino que tuvieron que pagar 5 siclos cada uno (un total de 1.365 siclos), según Núm. 3:44-51.

La discrepancia entre el número de primogénitos israelitas y el de levitas para redimirlos es significativa, ya que hace improbable la hipótesis de que Dios haya querido números redondos con algún propósito. A menos que supongamos que Él quería que algunos primogénitos no fueran redimibles por los levitas por alguna razón (quizás solo para que pagaran 5 siclos cada uno).

En Núm. 4:1-49 – parashá Naso:

Levíticos de 30 a 50 años de edad "que ingresaron al servicio".

	2750	coatitas
	2630	Gershonitas
	3200	Meraritas
total	8.580	levitas.

No se especifica cómo se obtuvieron estas cifras ni si deben considerarse exactas. Este censo de levitas, al parecer (dada la edad de los individuos a los que se refiere), tuvo como objetivo la asignación de deberes religiosos a los tres grupos familiares.

En Núm. 11:21 – parashá Behaaloteja:

"Hombres a pie".

(acerc a de) 600.000.

Es razonable suponer que Moisés se refiere a una cifra aproximada, basada en el último censo.

En Núm. 16:2 – parashá Kóraj:

"Algunos de los hijos de Israel" que se unieron a la rebelión.

250.

No se especifica cómo se obtuvo esta cifra ni si debe considerarse exacta.

En Núm. 17:14 – parashá Kóraj:

"Los que murieron a causa de la peste" en este episodio de rebelión.

14.700.

No se especifica cómo se obtuvo esta cifra ni si debe considerarse exacta.

En Núm. 25:9 – parashá Balac:

"Aquellos que murieron a causa de la peste" en este episodio lujurioso e idolátrico.

24.000.

No se especifica cómo se obtuvo esta cifra ni si debe considerarse exacta.

Cabe señalar además que en un comentario sobre este episodio realizado por Rashi (específicamente sobre Núm. 25:5, citando Sanedrín 18a), se afirma que había 78 000 jueces, cada uno de los cuales mató a 2 de sus súbditos, un total de 156 000 personas.[50]

En Núm. 26:1-53 – parashá Pinjás:

Todos "los hijos de Israel, de 20 años en adelante… todos los que sean capaces de salir a la guerra", excepto los levitas.

43'730	Niños de Reuven
22.200	Hijos de Simeón
40.500	Hijos de Gad
76.500	Hijos de Judá
64'300	Hijos de Isacar
60.500	Hijos de Zebulón
52.700	Hijos de Manasés
32.500	Hijos de Efraín
45'600	Hijos de Benjamín

[50] Si aceptamos estas cifras como creíbles (personalmente, dudo en hacerlo, considerando que una reducción tan drástica del 20% de la población habría merecido una mención explícita en el texto de la Torá), podemos inferir que la población masculina adulta total en ese momento era de 780 000 (si se incluían los jueces de diez en sus *minyans*) o quizás de 858 000 (si no se incluían los jueces, que según tengo entendido es el caso). Este total, supongo (aunque no lo sé con certeza), incluiría a todos los varones israelitas mayores de 13 años, ya que los jóvenes menores de 20 también eran legalmente responsables.

	64.400	Hijos de Dan
	53.400	Los hijos de Asher
	45'400	Hijos de Neftalí
total	601'730	Los hijos de Israel, excepto los levitas.

Nótese que los reuvenitas terminan en 30, mientras que las demás tribus terminan en múltiplos de 100. El texto deja claro que se trata de la nueva generación, a punto de entrar en la Tierra Prometida, por lo que no tiene mucho sentido comparar este censo con el anterior. Sin embargo, es significativo que las cifras sean igual de redondas aquí que allí.

Cabe señalar también que un comentario del Ramban (Nachmanides, mencionado en el *Soncino Chumash* , p. 940) indica que los hombres censados tenían entre 20 y 60 años. Si bien esto no se menciona explícitamente (que yo sepa) en este ni en los censos anteriores, presumiblemente se aplica a todos ellos, ya que aparentemente se infiere de la especificación de que los hombres censados estaban «en condiciones de ir a la guerra». De igual modo, podríamos sugerir que la especificación de «en condiciones de ir a la guerra» excluiría a los hombres de entre 20 y 59 años con discapacidades físicas o mentales permanentes.

En Núm. 26:62 – parashá Pinjás:

Levíticos, “todo varón de un mes de edad en adelante”.

23.000.

El mismo comentario que el anterior: no se deben comparar poblaciones pasadas con poblaciones presentes.

En Núm. 31:40 – parashá Matot:

"Personas" (mujeres vírgenes) capturadas en la guerra contra Madián.

32.000.

Esto podría interpretarse como una cifra exacta, ya que el tributo sacerdotal correspondiente a la mitad de esta cantidad fue de exactamente 32 personas. Sin embargo, este tributo $^{de\ 1/500}$ (así como el tributo levítico de 1/50 ^{de} la otra mitad) podría considerarse aplicable únicamente a los números redondos más cercanos, ya sean hacia arriba o hacia abajo. Cabe mencionar que los animales capturados también se enumeran en números redondos.

Discusión . Ahora bien, conviene aclarar las bajísimas probabilidades matemáticas de las coincidencias numéricas aquí señaladas. La probabilidad de que un número termine en 00 en lugar de en 01, 02, 03… o cualquier otro par de dígitos finales es simplemente 1 entre 100; esto no tiene nada de especial, ya que cada terminación tiene la misma probabilidad. Sin embargo, la probabilidad de que la terminación 00 aparezca simultáneamente en dos estadísticas distintas es de 1 entre 100 veces 100, es decir, $1/10^{11}$. Para

tres estadísticas, las probabilidades son 1 entre 100 × 100 × 100 o 100^3 (100 al cubo o 10^6). Y así sucesivamente. Por lo tanto, para una conjunción de once números que terminan en 00, como se indicó anteriormente, las probabilidades son 1 entre 100^{11} (100 elevado a la undécima potencia o 10^{22}), claramente extremadamente bajas. Para que esta conjunción se repita en otro conjunto de once números, las probabilidades son 100^{22} (10^{44}).

Cuando le planteé este problema a un rabino local, argumentó que se trataba simplemente de «un milagro, como la división del mar» durante el Éxodo de Egipto. Le respondí que, en mi opinión, no era un argumento convincente, porque mientras que la división del mar tenía un propósito obvio, a saber, permitir el paso de los hijos de Israel, la conjunción de tantos números redondos resulta inexplicable. ¿Por qué se molestaría Dios en asegurarse de que el número de judíos fuera redondo al momento de contarlos? ¿Acaso se trataba de un amor por la simetría? Para afirmar que se trata de un milagro, hay que concebir un propósito razonable para él.

Sin embargo, más tarde (durante mi siguiente meditación) me di cuenta de que sí se puede proponer un propósito para estos números redondos. Tal vez Dios realizó este milagro *simplemente para señalar Su presencia* , es decir, para decirnos que los números involucrados *no eran ¡Fortuito,* pero obra suya! Eso constituiría un propósito valioso. De esta manera, la baja probabilidad de una peculiar conjunción de estadísticas puede transformarse de una fuente de escepticismo en una fuente de mayor fe.

Podría objetarse esta interpretación señalando que el número de gaditas termina en 50 en Núm. 1:24 y el de reuvenitas en 30 en Núm. 26:7. De igual modo, el número de coatitas termina en 50 en Núm. 4:36 y el de gersonitas en 30 en Núm. 4:40. ¿Por qué estas terminaciones en lugar de 00, como en todos los demás casos?

Los escépticos argumentarían que estas irregularidades son un intento poco convincente del inventor de todos los números para que parezcan más realistas. El intento es poco convincente porque, si bien una mayor variación habría sido creíble, estas raras excepciones no resultan del todo convincentes.

Quienes defienden la teoría de que Moisés escribía los números redondeando a la centena más cercana podrían explicar la aparición de un 50 al final, argumentando que un número tan exacto no puede aumentarse ni disminuirse razonablemente al 00 más cercano, puesto que se encuentra precisamente a medio camino. Pero no podrían explicar de la misma manera la aparición de un 30 al final; además, ¿por qué precisamente el 30 dos veces?[51]

---

[51] El lector Eddie Kerem-Sadeh, ya mencionado, me ha sugerido algunas explicaciones interesantes *para* las cifras redondas. Una de ellas es que, suponiendo que las monedas de medio shekel no se contaran individualmente, sino que se sumaran pesando grandes cantidades juntas, y que (como parece probable) las monedas en circulación en aquel entonces no tuvieran todas el mismo peso, el total resultante solo podría ser aproximado. Otra explicación es que la recolección y el conteo (o pesaje) de las monedas debieron llevar bastante tiempo, durante el cual hubo cambios de edad y fallecimientos; en ese caso, las cifras al final del proceso necesariamente tuvieron que

Sin embargo, quienes defienden la tesis de que Dios está señalando su presencia pueden replicar que Dios insertó estas pequeñas irregularidades para dar cabida al escepticismo. Pues, dirían, Él desea que creamos en Él y en su Torá mediante la fe, y no exclusivamente mediante pruebas.

¿Cuál es la consecuencia lógica de todas las consideraciones anteriores?

- Al observar la improbable conjunción de números en ciertos pasajes de la Torá, uno tiende a llegar a una conclusión negativa al respecto; es decir, a considerar los censos que reportan como de autenticidad muy dudosa, si se pretende que sean exactos. *Si se toman como aproximaciones o estimaciones aproximadas, su impacto negativo se disipa por completo, como bien se puede apreciar.*

---

redondearse para no dar la impresión errónea de que eran exactas. Finalmente, añade, si los resultados se auditaban y se encontraban con alguna variación, habría sido lógico registrar estimaciones de números redondos para expresar el margen de error. En general, me parecen excelentes propuestas. Una objeción que se me ocurre es que, si bien desde un punto de vista secular las monedas podrían considerarse de peso desigual en vista de la tecnología disponible en aquel entonces, tal acuñación sería moralmente inaceptable según Deuteronomio 25:13. Además, si observamos Éxodo 38:25-26, vemos que el peso de la plata y el número de personas inferido están precisamente relacionados.

- Además, si se ponen en duda los pasajes citados de la Torá, entonces, en cierta medida, también se pone en duda la Torá en su conjunto; al menos en el sentido de que no se puede afirmar fácilmente que sea *completamente* cierta. Y en la medida en que basamos nuestra fe en la existencia de Dios en la Torá, como hacen muchas personas, dicha fe se ve a su vez algo debilitada, incluso si lógicamente la creencia en Dios es perfectamente posible sin creer en la Torá.
- Sin embargo, estas conclusiones escépticas siguen siendo *inductivas* , ya que la postura contraria puede esgrimir una hipótesis alternativa en su defensa. Es decir, el improbable conjunto de números exactos podría *explicarse* como una creación intencional de Dios para indicar su presencia a los fieles. El mero hecho de que sea posible un contraargumento basta para asegurar que una conclusión escéptica *no sea deductivamente necesaria* .
- Pero, por supuesto, la conclusión escéptica sigue siendo inductivamente muy sólida. Que una hipótesis alternativa sea remotamente posible no implica necesariamente creer en ella. Simplemente proporciona una vía de escape lógica, por muy descabellada que parezca. Deja un pequeño margen para mantener la fe en la Torá y, por ende, en Dios, incluso si las matemáticas sugieren improbabilidad. Tal creencia es muy improbable, pero no del todo imposible.

Esta conclusión general concuerda con nuestra tesis de que la creencia en Dios no puede probarse ni refutarse. En este caso, lo que está en juego no es directamente la creencia en Dios, sino la Torá o, al menos, una parte de ella. Ya hemos demostrado que esta última, si bien se ve considerablemente debilitada por ciertas improbabilidades numéricas, no puede ser desacreditada de manera concluyente por ellas.

Ahora bien, examinemos con más detalle las implicaciones de las cifras anteriores de más de 600 000 varones. Sabemos que el primer grupo de 603 550 varones de 20 años o más (excepto Josué y Caleb) falleció en los aproximadamente 40 años transcurridos hasta el segundo censo de 601 730. Por lo tanto, este último grupo está compuesto por varones que tenían entre 0 y 19 años en el momento del censo anterior, más los varones nacidos en los primeros 20 años del período intermedio. Los varones nacidos en el segundo lapso de aproximadamente 20 años del período intermedio, que eran menores de 20 años, no están incluidos en esta última cifra.

En el momento del primer censo, sin duda algunos hombres mayores de 60 años que, al no estar en condiciones para la guerra, no fueron incluidos en la cifra de 603.550. Pero en el momento del segundo censo, no había hombres mayores de 60 años (con las dos excepciones mencionadas), ya que toda la generación anterior mayor de 20 años había fallecido. (Presumiblemente, las mujeres israelitas mayores de 20 años de la generación anterior también fallecieron). Por lo tanto, el recuento de 601.730 es en realidad el número de todos los

hombres adultos, y no es necesario considerar cuántos podrían ser mayores de 60 años.

Si queremos estimar la población total que heredaría la Tierra Prometida, debemos considerar únicamente tres grupos de varones: de 0 a 19 años, de 20 a 39 y de 40 a 59. Sabemos que los dos últimos grupos de edad suman 601 730. Si suponemos (como primera aproximación, dada la igualdad entre el último total y el primero) que estos tres grupos eran aproximadamente iguales, podemos estimar la población masculina israelita total en aquel entonces en 900 000. Si suponemos que había un número igual de mujeres, la población total israelita habría sido de 1 800 000.

Todas estas cifras excluyen a los levitas. Sabemos que había 23 000 varones de todas las edades (mayores de un mes). Esta cifra podría incluir a muchos mayores de 60 años, ya que las generaciones más antiguas de levitas no se extinguieron por completo (como sugiere el comentario de Rashi a Núm. 1:49). Si asumimos nuevamente un número igual de mujeres, la población total de levitas sería de 46 000. Esto presumiblemente incluye a los sacerdotes (*kohanim*). Si sumamos esto al total de israelitas, obtenemos **un gran total de aproximadamente 1 850 000** (en números redondos).

Este cálculo explica la cifra tradicional de 2 a 3 millones. La cifra de dos millones es un mínimo razonable —dados los números de la Torá— y la cifra superior de tres millones se basa en supuestos de reproducción algo mayores. Algunos han sugerido cifras aún mayores, en el rango de 4 a 5

millones, pero esto me parece una exageración desmesurada. No soy demógrafo, pero me parece que los supuestos anteriores son más razonables.

Como ya se mencionó, las cifras que aparecen en la Torá pueden ponerse en duda por la simple improbabilidad matemática de que tantos números redondos coincidan . Pero [52]*los historiadores* modernos han encontrado motivos mucho más serios para dudar: el hecho de que una población de la magnitud propuesta (dos millones o más) era demasiado grande para la época y el lugar en cuestión. Estiman que la población egipcia en ese momento era del mismo orden de magnitud [53], y la población cananea (incluidos todos los grupos étnicos) probablemente era mucho menor [54](aunque

---

52 Las siguientes reflexiones sobre la población surgieron a raíz de los comentarios de otro lector, que pidió permanecer en el anonimato.

53 Esto en sí mismo no prueba nada, ya que en una economía esclavista los esclavos pueden llegar a ser más numerosos que los hombres libres. Leí recientemente, por ejemplo, que en un momento dado las poblaciones negra y blanca del sur de Estados Unidos eran prácticamente iguales.

54 Según un artículo (véase http://en.wikipedia.org/wiki/The_Exodus y las referencias allí citadas), el ejército egipcio contaba con un máximo de 100 000 hombres. Estas cifras son significativas, ya que la Torá afirma que los hebreos podían reunir unos 600 000 hombres en edad de combatir (aunque no especifica de dónde provendrían sus armas). Esto implica que, si bien es concebible que estos hombres (recién liberados de la esclavitud) pudieran temer al ejército egipcio, resulta menos creíble que temieran a una población cananea mucho menor.

ahora se sabe que los hititas y los amorreos se extendían mucho más allá de Canaán).

Personalmente, tiendo a creerles. Si fuera necesario , aceptaría dividir arbitrariamente todas las cifras del libro de los Números entre diez, por ejemplo, basándome en que los relatos antiguos solían ser hiperbólicos [55]. La razón por la que estoy tan dispuesto a transigir con las cifras es que, *lógicamente, esto no altera la esencia de la historia del Éxodo* . Sigo creyendo que hubo un éxodo masivo de esclavos de Egipto, quienes luego conquistaron y se asentaron en Canaán [56]. La razón por la que creo esto es que me pregunto: ¿por qué un pueblo inventaría la historia de que había sido esclavizado en el extranjero y que escapó y conquistó su tierra a otros pueblos? No tendría sentido inventar una historia tan desventajosa.

Que tal pueblo existió allí y entonces es fenomenológicamente indudable. Numerosos autores lo mencionan a lo largo de la historia posterior y ha dejado

---

[55] Sin embargo, la división por 100 propuesta por el profesor Avraham Malamat de la Universidad Hebrea (según el artículo de Wikipedia mencionado anteriormente) parece una exageración en sentido contrario. Teniendo en cuenta mi comentario en la nota a pie de página anterior, la cifra de 60 000 hombres sería más creíble, en proporción a las fuerzas egipcias y cananeas a las que se enfrentaron.

[56] O, más precisamente, *reconquistar* y *repoblar* la tierra, ya que sus antepasados Abraham, Isaac y Jacob ya habían vivido allí hasta unos 400 años antes, según la Torá (menos, según los comentaristas). No hay razón para pensar que este pueblo pudiera tener su origen en Egipto o en otro lugar que no fuera (como afirmaban) Canaán. Étnicamente eran claramente semitas y no camitas.

muchas huellas arqueológicas y existenciales. Este pueblo aún existe hoy (y sé con certeza que mi familia ha formado parte de él desde tiempos inmemoriales). Algunos historiadores que plantean dichas dudas numéricas tienen una agenda religiosa o política oculta. Su objetivo es desacreditar la religión o deslegitimar la presencia de judíos en Tierra Santa en la actualidad. No hablan como historiadores, sino como defensores antijudíos, antiisraelíes , antisionistas o «post-sionistas».

Pero lo que quiero destacar aquí es que argumentar que las cifras que aparecen en la Torá son increíblemente altas no demuestra su postura. No implica que no hubo éxodo ni presencia judía antigua en la tierra. No pueden inferir lógicamente, a partir de la duda sobre algunas afirmaciones históricas o científicas de la Torá, que todas esas afirmaciones sean falsas. Sería una generalización inválida, ya que, sin duda, muchas de las afirmaciones de la Torá han resultado ser ciertas. Es importante mantener la claridad y la imparcialidad en este asunto, como en todos los demás.

Posdata . Tras redactar la mayor parte del artículo anterior, recibí de Israel una copia de un artículo escrito (en hebreo) por el profesor Ely Merzbach de la Universidad Bar Ilan hace años sobre el mismo tema: «El censo de las tribus israelíes en la Torá» (*Higayon* , vol. 5 [2000]). De dicho artículo se desprende claramente que el profesor Merzbach ya había observado las cuestiones aquí planteadas mucho antes que yo, y además, que *también lo hicieron algunos*

destacados comentaristas rabínicos que él menciona. Analizaré primero a estos últimos.[57]

- El primero mencionado es R. Moshe Sofer (1762-1839), conocido como el Chatam Sofer. En su obra *Torat Moshe* , señala que las cifras del censo terminan en 10, 50, 100 o 1000, y explica este hecho indicando que estos múltiplos corresponden a grupos de personas bajo la responsabilidad de los jueces. También señala que el Rosh (otro importante comentarista) considera que la aproximación es común en la Torá (por ejemplo, los 49 días del conteo del omer se denominan 50 días).

  Así pues, aunque este comentarista parece implicar y aceptar que las cifras del censo son aproximadas, aparentemente no profundiza más en las cuestiones que plantea dicha admisión.

- A continuación, se menciona a R. Meir Simha HaCohen (1843-1926). Él admite explícitamente que las cifras se redondeaban (« *assu mispar hakolel* ») y sugiere que tales aproximaciones se realizaban a la baja, hacia el número redondo menor. Explica todo esto haciendo referencia a los registros militares (lo cual se justifica, en efecto, dada la mención reiterada de «hombres aptos para

---

57 Tenga en cuenta que, debido a mi limitado conocimiento del hebreo, mi interpretación de este artículo (aunque con la ayuda de un amigo más versado en el tema) podría no ser del todo precisa. Sin embargo, le envié al profesor Merzbach una copia de mis comentarios por correo electrónico, pidiéndole que me corrigiera si lo había interpretado mal, y me respondió que mi lectura era, en *términos generales* , correcta.

la guerra»). Esta razón no se aplicaba a los levitas (que no se contaban realmente [58]) ni a los primogénitos (que sí se contaban con precisión).

Sin embargo, parece que este comentarista tampoco tuvo en cuenta la dificultad que suponen un par de números que terminan excepcionalmente en 50 o 30 en lugar de 00.

- En tercer lugar, se menciona a R. Aharon David Goldberg (presumiblemente un comentarista más reciente), quien (en su *Shirat David*) expresa con razón su asombro (“ *ze davar pele* ”) de que las unidades no se incluyan en los censos. Nos habla de un libro llamado *Shaarei Aharon* que menciona otro libro llamado *Imrei Noam* , en el que se dice que las cifras del censo se redondearon al alza, al siguiente múltiplo de 100 (nótese la discrepancia con la opinión anterior). Pero aparentemente favorece la teoría de que las cifras se redondearon al múltiplo de 100 más cercano, ya sea hacia arriba o hacia abajo. En el caso de la tribu de Gad, cuyo total termina en 50, el número debió terminar exactamente en 50, por lo que no pudo redondearse en ningún sentido. Las cifras de los levitas se redondearon a la decena más cercana, porque las cifras de los levitas eran relativamente bajas (en los miles, en lugar de las decenas de miles).

  Sin embargo, este comentarista aparentemente no se percata ni explica el hecho de que el número de

58 Como se mencionó anteriormente, en nombre de Rashi.

Reuvenitas termina en 30. Además, no se da cuenta de que el número de Levíes (dado en Núm. 3) debe tomarse como exacto para justificar los cálculos realizados con él respecto a los primogénitos.

- Un cuarto comentarista, R. Yaakov Kamenetsky (1891-1986), intenta abordar el problema que plantea el número de reuvenitas. Considera que, en todos los asuntos, los números militares terminan en 100 o en 50, lo que explica todos los demás números del censo israelita. Sugiere que si, después de todas esas agrupaciones, quedaran, por ejemplo, 45 hombres, se contarían como otros "50", al colocar a 49 hombres en cinco grupos de (casi) "50". Esto podría explicar el número de gaditas que termina en 50. Sin embargo, para el número de reuvenitas que termina en 30, ofrece *una solución muy insatisfactoria* . Según él, el número no se redondeó deliberadamente al múltiplo de 50 más cercano, para indicar que los rebeldes Datán y Abiram provenían de esta tribu.

  Esta solución me parece totalmente absurda, considerando que el episodio de la rebelión de Korach al que se hace referencia ocurrió *después* del censo en cuestión. Esto implicaría que la Torá se escribió originalmente con un número que terminaba en 100 o 50 para los rubenitas, y que luego se modificó a posteriori para estigmatizar a esta tribu. Además, ¿por qué *solo* esta tribu? Había 250 rebeldes (sin mencionar 14 700 simpatizantes), e incluso si la mayoría provenía de la

tribu de Rubén, muchos provenían de otras tribus. ¿Cómo sabe este comentarista cuántos provenían de cada tribu y sus respectivos grados de responsabilidad? No se especifica en ninguna parte. Claramente, la explicación propuesta no es en absoluto convincente.

Así pues, para concluir este resumen, contrariamente a lo que inicialmente supuse (y a lo que me confirmaron algunos eruditos de la Torá consultados), algunos rabinos relativamente recientes sí notaron y comentaron el hecho de los números redondos. Sin embargo, algunos de estos comentaristas no comprendieron la magnitud de los problemas que esto plantea, y además, las soluciones que propusieron no fueron suficientes para resolverlos todos.

Cabe mencionar, además, que estos comentaristas, que admiten la aproximación, están de facto en desacuerdo con Rashi y otros comentaristas anteriores, quienes consideran las cifras en cuestión como exactas, tal como la Torá (como hemos demostrado en algunos casos anteriormente) parece implicarlas. Es importante destacar también que estos comentaristas discrepan considerablemente entre sí sobre cómo se produjo la aproximación.[59]

---

[59] Una reflexión que me viene a la mente tras leer estos comentarios es que la agrupación de hombres, ya sea en grupos de 10, 50, 100 o 1000, con cualquier propósito, no debió ser tan sencilla en la práctica como parece sobre el papel. Dichos grupos *debían estar en constante cambio* , ya que los hombres fallecían, dejaban de ser aptos por la edad u otras discapacidades, o cumplían los requisitos para ser incluidos. Cuando quedaba una plaza vacante en un grupo, no necesariamente se podía cubrir de inmediato; y, a la inversa, cuando un joven alcanzaba la edad

El profesor Merzbach parece llegar a la misma conclusión general, a saber, que estos cuatro comentaristas no lograron resolver realmente el o los enigmas en cuestión, y procede a proponer algunas posibles soluciones propias.

En mi opinión, su idea más importante y relevante es que ***los totales tribales podrían ser aproximaciones que se anulan entre sí, de modo que el total nacional puede considerarse una cifra exacta*** . Esta idea es brillante, porque permite conciliar la aparente exactitud de la cifra de 603.550 en Éxodo 38:26 (ya que corresponde a la plata recolectada) y, por consiguiente, la misma cifra en Números 1:46 (lo que respalda la afirmación de Rashi), y la necesidad de admitir que las improbables cifras redondas de las distintas tribus eran aproximadas.

El profesor Merzbach señala que, suponiendo que cada número se redondeara a la centena más cercana, la diferencia máxima entre el total de cada tribu y la realidad sería de 49, y la diferencia máxima entre el total nacional y la realidad sería doce veces mayor, es decir, solo 588. Sin embargo, añade que sería muy improbable que la desviación fuera uniformemente tan grande, y no es inconcebible que resultara ser nula debido al redondeo de números de distinta magnitud.

---

suficiente para ser incluido, podía no encontrar una plaza libre al instante. Además, por razones prácticas, los miembros de un grupo debían vivir en las inmediaciones del campamento; por lo tanto, los grupos no intercambiaban poblaciones a su antojo por toda la nación o incluso la tribu. Todo esto sugiere que los grupos no necesariamente tenían en ningún momento dado un número fijo de miembros.

En el primer censo del libro de Números, el total de la tribu de Gad termina en 50. Esto, como ya se explicó, se explica como un número exacto que, al ser un número intermedio, no podía redondearse. Por lo tanto, en este caso, solo once redondeos tendrían que anularse entre sí para obtener un total exacto.

Sin embargo, ¿qué ocurre con el total de la tribu de Rubén en el segundo censo de Números, que termina en 30? Sugiere que este también podría haber sido un número exacto, argumentando que en una lista de diez (o incluso, en nuestro caso, doce) números no sería improbable que uno de ellos terminara en 0. Luego supone que este número (que termina en 30) no se redondeó a la centena inferior más cercana, porque parecía suficientemente redondo tal como estaba. Señala que la práctica del redondeo es históricamente un artificio matemático relativamente reciente, que data quizás de la Edad Media.

Si bien es concebible que quienes realizaron ese censo razonaran como se sugiere aquí, no es muy lógico. Deberían haber redondeado todos los totales tribales a la decena o a la centena más cercana. Si, como sugirieron los comentaristas mencionados anteriormente, optaron por redondear los números a la centena más cercana por motivos militares, no habría habido razón para que hicieran una excepción en el único caso que terminaba en 30. Claro que a veces la gente hace cosas extrañas, pero este argumento no es muy convincente.

¡A menos que! A menos que supongamos que terminaron conscientemente ese total tribal de una manera tan excepcional, para asegurarse de que el total nacional de 601.730, que sabían que era un número exacto, pudiera calcularse a partir de los totales tribales. Todos los demás números se redondearon, y sus aproximaciones se anularon entre sí, pero este número no podía redondearse de la misma manera (es decir, a la centena más cercana) sin distorsionar el total general, por lo que se mantuvo con un final de 30. Por lo tanto, fue completamente intencional y no ilógico.

Tras una reflexión más profunda, sería aceptable suponer que el número que termina en 30 fue redondeado a la decena más cercana, siempre que lo que se le sumara o restara se compensara con algún otro número de la lista (en ese caso, podríamos aceptar la explicación de R. Kamenetsky sobre la elección del número de Reuvenite en lugar del de otra tribu para ese propósito) . Asimismo, se puede aplicar un razonamiento similar al censo anterior, si fuera necesario; es decir, podemos imaginar que el número que termina en 50 (para los Gaditas) también fue redondeado para llegar al total exacto requerido, si surgiera la necesidad.[60]

---

[60] Cabe señalar, por último, que el profesor Merzbach sugiere, además, que los subtotales dados para los cuatro "estándares" (*degalim*) bajo los cuales las tribus se agrupaban de tres en tres (bajo Rubén, Judá, Efraín y Dan – véase Núm. 2:1-33) pueden, con la misma hipótesis, explicarse como números exactos que suman aproximaciones. Pues, argumenta, ¿por qué si no la Torá habría especificado subtotales que cualquier lector podría calcular fácilmente? De este modo, refuerza su tesis haciéndola aún más útil. Sin embargo, en mi opinión, esta hipótesis adicional tiene desventajas que superan con creces su

Así pues, el análisis del profesor Merzbach, junto con comentarios anteriores, nos proporciona soluciones plausibles y razonablemente creíbles a los problemas relacionados con los números israelitas [61]. Su tesis restablece la coherencia de los pasajes de la Torá que tratan sobre principios matemáticos de probabilidad, lo que otorga mayor credibilidad a la afirmación de la Torá sobre la veracidad literal de este pasaje. Esto, por supuesto, no prueba la veracidad (es decir, la historicidad) de sus afirmaciones numéricas, pero al menos elimina algunas de las posibles fuentes de duda.

---

ventaja. En primer lugar, porque limita considerablemente el margen de aproximación en los números individuales de las tribus, ya que ahora cada grupo de tres se agrupa bajo el mismo estandarte. Deben sumar un número exacto. Y segundo, porque retoma el problema de la improbabilidad exponencial, ya que afirma que los subtotales (como el total general) son números exactos, aunque redondos (uno termina en 50 y tres en 00). Dado que esta tesis subsidiaria no es esencial para la tesis principal, la descartaría.

61 Sin embargo, cabe señalar que persisten algunas dificultades con respecto al número de levitas. En concreto, ¿cómo es posible que los números de sus tres familias que aparecen en Núm. 3:14-39 terminen todos en 00, si no se puede aducir ningún motivo militar (el total también debe considerarse exacto, puesto que, como se ha dicho anteriormente, se utiliza en cálculos relacionados con los primogénitos)? De igual modo, ¿por qué los números que aparecen en Núm. 4:1-49 terminan todos en 0 (y, casualmente, uno termina en 50 y otro en 30, ¡los mismos números otra vez!), aunque en este último caso, las agrupaciones por decenas se explicarían en función de los equipos de trabajo?

15. APÉNDICE 2 LA ORACIÓN EN LA INCERTIDUMBRE

Los rabinos han decretado que no debemos orar a favor ni en contra de un acontecimiento (ni negarlo) si este ya es un hecho consumado. Este principio es lógico: no tiene sentido orar por algo que ya ha ocurrido o no ha ocurrido. Es, por así decirlo, una pérdida de tiempo para Dios, una falta de respeto. Porque Dios no deshace los hechos ocurridos; no cambia el pasado a posteriori. Lo hecho, hecho está y no se puede deshacer. Los hechos son hechos. La oración solo puede ocuparse de hechos que aún no han sido determinados ontológicamente.

> La mayoría de la gente, por supuesto, es consciente de esto y no se molestaría en rezar por algo que no se puede cambiar. A menudo deseamos que las cosas no fueran como son, pero no esperamos (si somos sensatos) que su realidad se vea alterada a posteriori. Aun así, podemos rezar (con toda racionalidad) para

> que las malas consecuencias futuras de algún suceso pasado o presente se mitiguen o anulen, suponiendo que esto sea posible, es decir, que las consecuencias negativas previstas no estén necesariamente ligadas al suceso desafortunado.

Además, los rabinos argumentan que en casos de incertidumbre, donde el hecho puede estar establecido , pero no podemos estar seguros de ello, no debemos formular oraciones a favor ni en contra. Un ejemplo que dan es: supongamos que ves humo elevándose a lo lejos, en dirección a tu casa; no puedes rezar «Que este fuego no llegue a mi casa», pues si tu casa resulta ser la que se está quemando, sería una oración en vano (*levatala*). En mi opinión, este segundo principio no es del todo razonable.

Se refiere a un evento epistemológicamente indeterminado o indeterminable, nótese bien [62]. El hecho de que el evento *pueda estar* ontológicamente establecido implica que debemos comportarnos como si lo *estuviera* . Esto me parece un principio poco práctico, porque:

---

62 Aquí podríamos distinguir entre cuatro condiciones de incertidumbre: espontaneidad natural (como en la mecánica cuántica); indeterminismo debido a la intervención voluntaria (por ejemplo, decisiones humanas impredecibles); incertidumbre respecto a la ley natural aplicable, aunque se pueda presumir dicha ley; y coincidencia fortuita dentro del determinismo natural (por ejemplo, eventos de lotería). Los dos primeros casos implican indeterminismo real, mientras que los dos últimos son cuestiones de ignorancia (el tercero se refiere a desconocer una generalidad, mientras que el cuarto se refiere a desconocer cómo se expresan las generalidades conocidas en un caso particular).

(a) En la mayoría de los casos, desconocemos si el suceso en cuestión está realmente resuelto o no; el conocimiento humano es inductivo y propenso al error, por lo que rara vez podemos estar completamente seguros de algo, como exige este principio. Esto implica que la mayoría de las oraciones serían vanas, según los criterios rabínicos mencionados. Por lo tanto, la mayoría de las oraciones estarían prohibidas.

(b) En situaciones urgentes (como en el ejemplo anterior), no tenemos tiempo para reflexionar y decidir si nuestra incertidumbre justifica la oración. Simplemente oramos, esperamos y deseamos. Esta oración espontánea y sincera es sin duda bienvenida y no es reprochada por Dios. Él conoce bien los límites de nuestras facultades cognitivas.

(c) Muchas personas carecen del desarrollo filosófico necesario para comprender las sutiles distinciones que exige el principio rabínico propuesto. Resulta demasiado intelectual y complejo, y por lo tanto, obstaculiza la oración cotidiana.

Pero, para evitar ser acusado de oponerme con frecuencia al juicio de los rabinos, propongo la siguiente solución sencilla al problema que plantean. La incertidumbre dificulta la oración en la medida en que esta se expresa categóricamente. Por lo tanto, al orar a favor o en contra de algún acontecimiento, basta con que la oración sea implícitamente **condicional , si no explícitamente** , diciendo o pensando: «

Si el asunto aún no está resuelto, Dios mío, por favor, haz que sea de esta manera» . Sin duda, no ofendería a Dios que se formulara una oración de esta forma condicional.

La siguiente correspondencia (que data de mediados de 2007) ilustra el tema que aquí se trata y aborda, de paso, otras cuestiones interesantes.

Para: irp@medethics.org.il – Shalom:

Recientemente, durante una conferencia a la que asistí en el centro *Chabad de Ginebra* , el rabino principal mencionó una norma talmúdica según la cual está permitido rezar por un hijo durante los primeros 40 días de embarazo, pero no después.

Objeté que los rabinos talmúdicos estaban equivocados, según la ciencia moderna, porque ahora se sabe que **el sexo de un niño se determina genéticamente en la concepción** . Si los cromosomas sexuales de la primera célula son XX, el bebé será niña, y si son XY, será niño. Esta es la genética de la primera célula, que se reproduce posteriormente en todas las demás.

Los rabinos no podían saber esto , ya que los genes no se descubrieron hasta el siglo XIX y no se comprendieron completamente hasta el siglo XX · No hay vergüenza en la ignorancia ni en el error, pero, por supuesto, suponer que los rabinos no son omniscientes ni infalibles es contrario al dogma judío y sumamente subversivo.

Cabe señalar que no se trata de "40 días", ni menos de 40 días, ni más de 40 días. Si los rabinos mencionaron 40 días, posiblemente se deba a sus observaciones de abortos voluntarios o involuntarios; debieron haber notado que antes de los 40 días, el embrión no está morfológicamente diferenciado sexualmente, mientras que después de ese período (en realidad, muchos días después) comienzan a aparecer características sexuales visibles a simple vista.

Un joven rabino le escribió esta objeción y le pidió una refutación. Usted respondió que los rabinos se referían al problema de la «feminización testicular». Según su respuesta, esto permite la posibilidad de que un feto masculino que *hubiera* adquirido anormalmente características femeninas retome un desarrollo masculino normal en los primeros 40 días, gracias a la oración ferviente.

Sin embargo, esta respuesta es lógicamente absurda por varias razones.

En primer lugar, es *científicamente* infundado, ya que el problema subyacente no es meramente hormonal, sino que se debe a **un trastorno genético** , y esto es **inevitable. En funcionamiento desde el primer día** (aquí tampoco hay justificación para mencionar los 40 días, nótese). Más adelante se abordan los aspectos científicos.

Pero, en segundo lugar, es *dialécticamente* inadecuado, pues si los rabinos no conocían la genética, **no podían saber** de una discrepancia entre el genotipo de un embrión o feto (composición genética XY) y su fenotipo (un órgano sexual

femenino). Para ellos, el sexo del feto era simplemente idéntico a la característica físicamente visible. **No tenían forma de entenderlo. identificar** la sexualidad genética de un feto o de un niño recién nacido mediante pruebas médicas.

Si ahora intentas decirme que los rabinos sabían, por algún tipo de visión profética, sobre la feminización testicular y sobre el estado sexual genético de individuos reales, te pido que me digas dónde lo mencionan explícitamente (no confundas este tema con el de los hermafroditas, ya que conocían este trastorno porque es visible a simple vista).

Evidentemente, si hubieran conocido la feminización testicular, habrían analizado en detalle esta **cuestión de suma importancia desde el punto de vista halájico** . Por cierto, la incidencia de esta enfermedad se estima en aproximadamente 1 de cada 20 000 (según algunos; otros afirman que es mucho menor); es rara, pero lo suficientemente significativa.

¿Se debe considerar niño o niña a la niña que padece esta enfermedad (en realidad, una malformación)? Si nos basamos en su constitución genética, es un niño, por lo que se le debe prohibir tener relaciones sexuales o casarse con otros niños (para evitar la homosexualidad) y debe celebrar su bar mitzvá, etc. Si nos basamos en su apariencia física (órganos sexuales), es una niña, aunque no pueda reproducirse, y está exenta de las mitzvot masculinas.

Dadas las **peligrosas ambigüedades** que esto implicaba, sin duda habrían abordado directamente estos importantes temas

(y no solo en referencia a los hermafroditas, cabe reiterar). Que yo sepa, *nunca lo hicieron* , lo que demuestra que desconocían la feminización testicular.

Por lo tanto, su respuesta **no fue una respuesta válida a la pregunta planteada** . Sospecho que su respuesta solo pretendía ser una cortina de humo o una manipulación; es decir, fingió responder, esperando ingenuamente que su palabra no fuera cuestionada.

Hasta aquí la dialéctica. Volvamos ahora a los aspectos científicos y objetivos. Si escribes «feminización testicular» en la barra de búsqueda de Google, encontrarás muchos sitios que hablan sobre el tema. Te recomiendo que consultes al menos la siguiente página:

http://en.wikipedia.org/wiki/Androgen_insensitivity_syndrome#4._Infertile_male_syndrome

Esta página contiene un diagrama explicativo del trastorno genético. Como puede observarse, un gen mutante (hereditario por vía materna) bloquea la recepción normal de la hormona andrógena. En consecuencia, se inhibe el desarrollo normal de las características sexuales masculinas. Se cree que este gen mutante se encuentra en todas las células del organismo, ya que todas contienen el cromosoma X, donde se localiza dicho gen.

Hay muchos más factores involucrados. Pero mi conclusión es simple: ninguna cantidad de oración durante los primeros 40 días (ni más ni menos) puede cambiar esa condición, ya que es genética y, por lo tanto, está presente desde la

concepción. Se podría suponer que la medicina genética algún día prevendrá esta enfermedad, tal vez mediante alguna manipulación genética *in vitro* en la primera célula; pero una vez que se permite que el embrión/feto/bebé se desarrolle, no hay nada que se pueda hacer al respecto.

Corríjanme si creen que me equivoco; tengo la mente abierta.

Además, me pregunto por qué solo mencionaste la feminización testicular. Existen otros síndromes intersexuales. Cabe destacar que un genotipo femenino puede desarrollarse como un fenotipo masculino. Por lo tanto, si las personas rezan para que su hijo genéticamente varón no se parezca a una mujer, también deberían rezar para que su hija genéticamente femenina no se parezca a un varón. Porque en ambos casos, se producen graves complicaciones halájicas.

Hoy en día, *me parece que* los varones genéticos que se desarrollan anormalmente como mujeres deberían someterse a terapia de masculinización o cambio de sexo para adquirir características masculinas. De igual modo, los genotipos femeninos con fenotipo masculino podrían ser legítimamente tratados o intervenidos quirúrgicamente (feminización). Esta sería una solución práctica a las dificultades halájicas. Pero, por supuesto, no soy ningún experto ni autoridad en la materia.

En cuanto al tema de los 40 días, si escribes "desarrollo fetal" en la barra de búsqueda de Google, podrás aprender mucho sobre el tema. Por ejemplo:

http://en.wikipedia.org/wiki/Fetal_development

Según mi interpretación de estas fuentes, las características sexuales comienzan a ser visibles mucho después de los 40 días; algunos sugieren que después de la octava , novena º incluso décima semana de desarrollo prenatal. En ese caso, me pregunto de dónde sacaron los rabinos la cifra de 40 días (6 semanas). Si lo sabes, por favor, házmelo saber.

Cabe aclarar que no tengo nada en contra de la oración. El problema surge únicamente debido al principio rabínico de que no se debe orar en caso de un *hecho consumado* . Sin embargo, lo cierto es que siempre podríamos orar de forma *condicional* , en lugar de categórica. En vez de decir «por favor, dame un niño», basta con decir « *si el asunto no se ha resuelto* , por favor, dame un niño». De esta manera, la oración no será en vano.

La verdad es que la gente siempre reza cuando *no sabe personalmente* si los hechos están resueltos o no. Si saben que el caso está cerrado, no se molestarán en rezar. Ciertamente, la oración no puede considerarse "en vano" cuando uno no sabe que lo es; de lo contrario, casi nunca rezaríamos, por temor a rezar en vano. Así que este aspecto de la discusión me parece mucho ruido y pocas nueces, solo *palabrería* .

Espero sus respuestas pertinentes y creíbles a todas las objeciones anteriores.

Saludos cordiales, AS

La **respuesta recibida** de medethics.org.il (sin una firma que identifique al autor) fue:

> "Me parece que algunas dificultades de traducción son la raíz de nuestro malentendido (ya que mis respuestas originales sobre el tema estaban en hebreo). Por lo tanto, comenzaré con algunas aclaraciones:
>
> 1. No tengo reparos en retirarme cuando cometo un error. Como ser humano, eso no es tan raro.
>
> 2. En mi responsa, nunca afirmé que los rabinos conocieran la genética moderna hace mil quinientos años. Simplemente escribí que la norma talmúdica babilónica podría estar de acuerdo con algunos fenómenos genéticos conocidos hoy en día, como la feminización testicular o el síndrome de Swyer.
>
> 3. En mi última respuesta a su joven rabino, le pedí una referencia que demostrara que el defecto en cuestión presenta una penetrancia completa o, al menos, muy alta. «La penetrancia es un término utilizado en genética que describe el grado en que se expresarán las propiedades controladas por un gen, su fenotipo». Esta es la definición que aparece en Wikipedia ; no es la fuente totalmente fiable necesaria, pero es suficiente para esta correspondencia. Más adelante , el artículo afirma que:

Sin embargo, relativamente pocos genes del genoma muestran una alta penetrancia. La mayoría de los genes contribuyen modestamente a un entorno muy complejo de interacciones biológicas, al que también contribuyen muchos otros genes. En consecuencia, la mayoría de los genes, sus efectos y mecanismos de acción son muy difíciles de comprender completamente, ya que las observaciones y los experimentos necesarios son complejos y difíciles de diseñar. Aun si se llevaran a cabo dichas observaciones y experimentos, algunos teóricos seguirían sosteniendo que, dado que todos los rasgos están influenciados tanto por factores genéticos como no genéticos , ningún rasgo puede determinarse estrictamente por los genes .

4. Por lo tanto, si puede aportar pruebas fehacientes de que ambos síndromes (feminización testicular o síndrome de Swyer) están determinados exclusivamente por factores genéticos, sin ningún componente ambiental, tendré que retractarme de mi afirmación, y lo haré sin dudarlo. De lo contrario, conviene orar antes de que algún componente ambiental desconocido pueda tener un efecto significativo, y mi respuesta anterior es válida, ya que una conclusión diferente carece de respaldo científico.

5. Según la Halajá, el sexo de un recién nacido está determinado por su fenotipo. Por lo tanto , en ambos

síndromes, el bebé se considera completamente femenino en términos halájicos.

6. Si le interesan las consideraciones halájicas empleadas para tratar los casos de genitales ambiguos graves, consulte la Enciclopedia de Ética Médica Judía del Prof. Steinberg (versión en inglés - Feldheim Publishers, 2003), Vol. I, págs. 50-54.

Me encantaría volver a tener noticias suyas sobre este y otros temas.

A lo que **yo, a su vez, respondí** lo siguiente:

Respecto a su punto 1.

> *" 1. No tengo reparos en retirarme cuando cometo un error. Como ser humano, eso no es tan raro. "*

Cuando mencioné la renuencia a admitir errores, me refería a los rabinos en general, no a usted personalmente.

Una vez que se toma una decisión, nunca se admite que sea errónea, incluso si el conocimiento de la naturaleza en el que se basa resulta ser incorrecto. Nuestra discusión aquí es un buen ejemplo. Sé que es inútil discutir, porque nunca cambian de opinión. Simplemente no se atreven a hacerlo, porque eso supondría una pérdida de autoridad. Supongo que usted se encuentra en la misma situación: admitir un error rabínico constituiría, en su opinión (con la que no estoy de acuerdo), una negación del judaísmo.

Respecto a su punto 2.

> *"2.* ***En*** *mi responsa nunca afirmé que los rabinos conocieran la genética moderna hace mil quinientos años. Solo escribí que la norma talmúdica babilónica podría estar de acuerdo con algunos fenómenos genéticos conocidos hoy en día, como la feminización testicular o el síndrome de Swyer."*

Esta afirmación me demuestra que *no entendiste el punto principal de mi carta anterior* .

Mi punto era que usted comete **la falacia lógica de Es un anacronismo** intentar justificar afirmaciones rabínicas *del pasado* haciendo referencia al conocimiento científico *actual* , del que carecían. Los rabinos del Talmud desconocían *las* diferencias genéticas entre hombres y mujeres, y además no disponían de medios físicos *para comprobarlas* , incluso si hubieran intuido que podrían existir.

De ello se deduce lógicamente que, así como no podían distinguir a los niños de las niñas basándose únicamente en el fenotipo, tampoco podían conocer ni diagnosticar las enfermedades que usted menciona, cuya identificación depende de la detección de una discrepancia entre genotipo y fenotipo. Por consiguiente, resulta irrelevante cuál sea el pronóstico de dicha enfermedad (curable o incurable, y en qué fase, si es curable); este es un tema que escapa por completo a su competencia.

Por lo tanto, lógicamente no se puede justificar su afirmación a posteriori con referencia a dichas enfermedades genéticas. Quizás *usted* mismo hoy o mañana tenga motivos para hacer una afirmación similar (sobre rezar por tener un niño, etc.)

basándose en el conocimiento médico moderno; pero sigue siendo cierto e innegable que su afirmación *carecía* de justificación, es decir, se basaba en supuestos científicos erróneos (vistos en retrospectiva).

Este era el punto principal de mi argumento, que evidentemente usted pasó por alto.

Con respecto a su punto 3.

> *"3. En mi última respuesta a su joven rabino, le pedí una referencia que demostrara que el defecto en cuestión presenta una penetrancia total o, al menos, muy alta."*

Aquí, tu razonamiento es falaz, ya que **confundes dos modos (o tipos) de modalidad** .

En efecto, usted argumenta que podría existir una cura y que eventualmente se encontrará, y sobre esa base se siente justificado al sostener que la oración por un niño está justificada. Además, me reta a demostrar que la enfermedad en cuestión es incurable para siempre . En esencia, está diciendo que, hasta donde sabemos, esta enfermedad *podría* resultar curable, por lo que puedo asumir fácilmente que *tiene* cura.

Pero un «podría ser» no implica lógicamente un «puede ser»; se trata de diferentes modos de organización (uno se relaciona con el contexto del conocimiento, el otro con las posibilidades naturales establecidas). Confundes lo que en principio es *concebible o imaginable* de antemano con lo que ya se conoce y se ha establecido como *una posibilidad*

dentro de la naturaleza de las entidades específicas en cuestión.

Además, es contrario al método científico, es decir, a la lógica inductiva, afirmar: si puedo imaginar una hipótesis, la carga de la prueba recae sobre ti para demostrarme lo contrario. No, la responsabilidad recae sobre quien concibe *una hipótesis aún no confirmada empíricamente* (por ejemplo, que esta enfermedad es curable) para aportar pruebas empíricas de su idea.

Por ejemplo, nadie puede afirmar que "hay vida más allá del planeta Tierra" basándose simplemente en especulaciones racionales; los científicos deben aportar pruebas concretas a esta hipótesis antes de que sea aceptada como ciencia.

Por lo tanto, su cuarto comentario es una postura errónea.

> *"4. Por lo tanto, si puede aportar pruebas fehacientes de que ambos síndromes (feminización testicular o síndrome de Swyer) están determinados únicamente por factores genéticos sin ningún componente ambiental, tendré que retirar mi declaración propuesta, y lo haré sin dudarlo."*

Podría decirse, con razón, que uno espera o confía en que pronto descubriremos una cura para la enfermedad (es decir, inyectar un componente ambiental, un medicamento, por ejemplo, algunas hormonas u otra sustancia que anule la inhibición del desarrollo normal causada por el gen defectuoso), siempre y cuando se admita que esto es científicamente especulativo en esta etapa.

En mi opinión (como expresé en mi carta anterior), podrías, en efecto, orar a Dios por un niño, basándote en esta posibilidad. Cualquier incertidumbre personal justifica la oración, independientemente de las circunstancias.

Pero, me apresuro a añadir, ¡no se puede hacer eso **de forma consistente** *desde la perspectiva rabínica* ! ¿Por qué, se preguntarán? Por la sencilla razón de que, en lo que respecta al conocimiento científico teórico y la habilidad práctica *actuales* (aunque quizás no *futuros*), no hay absolutamente ninguna manera (no hay posibilidad) de curar esa enfermedad.

Siendo así, rezar por una cura sería una oración en vano (*levatala*), y por lo tanto, al intentar reforzar el principio sobre el sexo del bebé, contradices otro principio rabínico. ¿Entiendes este razonamiento? Te deja sin escapatoria lógica: jaque mate.

Finalmente, con respecto a su punto 5.

> *"5. Según la Halajá, el sexo de un recién nacido está determinado por su fenotipo."*

Esto ya lo sabía, aunque, a decir verdad, desconocía estas impactantes enfermedades genéticas hasta que usted nos las mencionó (así que aprendí algo valioso). Pero el objetivo principal de mi crítica anterior es que esta postura de la halajá es errónea, es decir, se basa en un contexto de conocimiento equivocado.

La postura de los rabinos a favor del fenotipo era razonable en su época, cuando se desconocía el genotipo y las

enfermedades genéticas como las que usted menciona. Hoy en día, el contexto científico y fáctico es muy diferente, e ignorar esa diferencia resulta lógicamente insostenible. Se trata de un dogma ciego, alejado de la realidad.

Mi argumento es que los rabinos de hoy *deben* reconsiderar el tema a la luz de los nuevos conocimientos. ¿Por qué deben hacerlo? Porque si no lo hacen, permiten que persistan las ambigüedades con respecto a las relaciones homosexuales; es decir, **permiten que se ignore otra ley de la Torá más importante** .

Desde una perspectiva objetiva, la feminización testicular es un desarrollo anormal. El bebé es, de hecho (genéticamente), varón, pero debido a alguna mutación genética no se desarrolla como tal (fenotipo). Es como si un bebé creciera sin un brazo: no se le considera un nuevo tipo de ser humano sin brazos, sino un ser humano común que se desarrolló de forma anormal debido a algún defecto.

Teniendo en cuenta que la incidencia de esta enfermedad es de 1 entre 20.000 en la población general, y considerando que la masculinización es médicamente posible hoy en día, este es sin duda un tema que los rabinos de hoy deberían abordar con urgencia, independientemente de lo que pensaran al respecto los rabinos de antaño.

Si un hombre se casa con una mujer de fenotipo femenino y genotipo masculino, ¿se trata de homosexualidad o no? ¿No deberían las personas con un fenotipo incorrecto «cambiar de sexo» inmediatamente, es decir, corregir su fenotipo? Sin duda, estas personas se encuentran en una situación

lamentable. Me parece que este es un tema crucial que la ética médica moderna debe considerar.

En cuanto a su punto 6:

> *"6. Si le interesan las consideraciones halájicas empleadas para tratar los casos de genitales ambiguos graves, consulte la Enciclopedia de Ética Médica Judía del Prof. Steinberg (versión en inglés – Feldheim Publishers, 2003), vol. I, págs. 50-54 ."*

No tengo acceso a este libro. Pero si me envías un artículo sobre el tema , podría consultarlo para informarme. Ten en cuenta que no puedo dedicar más tiempo a esta conversación, a menos que tengas algo radicalmente nuevo que aportar.

En otras palabras, no es necesario que me respondas. Pero si lo haces, por favor, indícame tu nombre y cualificaciones. Hablas de «Responsa»; ¿eres rabino? Además, ¿tienes formación o estudios en medicina?

Con agradecimiento y un cordial saludo, AS

16. ANEXOS (2009)

1. Respecto al capítulo 2. En mi opinión, cada vez que leo la Biblia, los mayores **obstáculos** para una fácil comprensión son la oscuridad y la confusión presentes en muchas partes del texto. Esto pone en duda el origen divino del texto en su conjunto , aunque algunas partes bien podrían tenerlo. Aun suponiendo que esta última suposición sea cierta, es difícil determinar qué partes son realmente dignas de confianza. Sin embargo, como ya he argumentado en algunos casos específicos, a menudo resulta bastante obvio qué partes *no son* de tan elevado origen, aunque su fuente humana bien pueda ser excepcionalmente sabia y espiritualmente elevada.

Estas reflexiones no son nuevas. Uno de los críticos bíblicos más antiguos es Chiwi al-Balkhi (siglo IX · Bactria) [63].

63 Véase: http://en.wikipedia.org/wiki/Chivi_al_Blakhi .

Solomon Schechter describe algunas de sus supuestas críticas de la siguiente manera [64]:

> *...para dar un resumen de la naturaleza de los argumentos de nuestro autor. Al parecer, sus dificultades con las Escrituras se basaban en las siguientes consideraciones: (1) Que el estilo de las Escrituras carece de claridad, necesitando constantemente explicaciones que no siempre se proporcionan. (2) Que carecen de coherencia en la fraseología y la dicción. (3) Que contienen detalles y repeticiones innecesarias. Estas son, por supuesto, meras dificultades lingüísticas o filológicas; pero los judíos medievales aparentemente consideraban tales oscuridades e inconsistencias en la dicción y la ortografía como incompatibles con la naturaleza divina de un libro, del que se espera que sea claro, conciso y libre de ambigüedades. De carácter más serio son las consideraciones: (4) Que están llenas de dificultades cronológicas. (5) Que los diversos libros que constituyen las Escrituras son directamente contradictorios entre sí o ignoran leyes y ceremonias en una parte que se consideran de suma importancia en la otra. (6) Que su ética es inferior y de ninguna manera compatible con la naturaleza moral de Dios.*

64 *" La colección más antigua de dificultades bíblicas, por un judío "* (1901), The Jewish Quarterly Review **XIII** : 345–374 .

Si bien no necesariamente respaldo todas las críticas de este autor (se dice que escribió unas doscientas), y soy consciente de que los rabinos (en particular Saadia Gaon) han propuesto respuestas creíbles a algunas de ellas, creo que es justo decir que muchas siguen siendo muy pertinentes incluso hoy en día. Fue un lector moderno, adelantado a su tiempo.

Claro, la gente me pregunta, y yo me pregunto: ¿por qué ser tan negativo? ¿Por qué buscarle defectos a todo? ¿Qué utilidad y propósito tiene tanta crítica? La única respuesta que puedo dar es: amor a la verdad. La verdad es capaz de resistir cualquier prueba. Si una creencia no resiste el escrutinio, puede que no sea cierta. Hay que tener el valor de afrontar la realidad y no dejarse desviar por esperanzas y miedos. Lo importante es hacer las preguntas con respeto y amor, y esforzarse por no ser más destructivos de lo que las respuestas permiten.

2. Respecto al capítulo 3, menciono la frecuente apelación a *los milagros* con fines explicativos como característica de **Rashi** . Otra característica suya, o secundaria, es la apelación a *la profecía* y la frecuente indulgencia en *el anacronismo* . Estas dos últimas están relacionadas entre sí, así como con la primera. Cabe señalar que no niego los milagros ni las profecías (se mencionan explícitamente en muchos relatos del Tanaj), sino que simplemente señalo la tendencia de Rashi a recurrir a ellos incluso cuando no es necesario (es decir, cuando es concebible una explicación más naturalista). Soy consciente,

por supuesto, de que Rashi se basa en gran medida en relatos talmúdicos y midráshicos, pero lo cierto es que recurre a explicaciones con tales tendencias milagrosas *más que* otros comentaristas (como el Ramban, por ejemplo) [65].

Ejemplos del comentario de Rashi. Para respaldar su idea de que los padres y madres del pueblo judío conocían y practicaban toda la Torá, y que, por lo tanto, anacrónicamente, ya eran judíos antes de la entrega de la Torá en el Sinaí, debe atribuirles el conocimiento de las leyes mediante poderes proféticos (por ejemplo, Rashi a Génesis 26:5). De manera similar, el entierro de Raquel en Belén, en lugar de Hebrón, se explica como necesario en previsión del exilio babilónico (un milenio después), para que la matriarca pudiera orar por los cautivos durante el viaje (Rashi a Génesis 48:7). O, para explicar de dónde obtuvieron los israelitas la madera necesaria para el Santuario del desierto, Rashi afirma que Jacob había plantado cedros en Egipto más de doscientos años antes con este propósito, los cuales los israelitas talaron y prepararon para su transporte antes del éxodo (Rashi a Éxodo 26:15).

Desde una perspectiva filosófica, la cosmovisión implícita de Rashi —la omnipresencia de los milagros, la intervención rutinaria de la Providencia en los asuntos humanos— es plausible; desde una perspectiva religiosa, es encomiable, pues demuestra una gran fe y conciencia de la presencia de Dios. Sin embargo, desde una perspectiva más racionalista,

---

65 Para él es *lehatchila* (suposición inicial), para ellos es *believed* (el último recurso).

resulta demasiado simplista, un atajo explicativo y una evasión; no es tan exigente ni creíble como un análisis naturalista detallado.

En cuanto a **la apologética** , quisiera añadir que parte de su motivación reside, sin duda, en la creencia de que se agrada a Dios argumentando, aunque sea de forma poco convincente, a su favor o al de la religión. Pero, desde un punto de vista racional, un respeto absoluto por la verdad es mucho más apreciado por Dios. Debemos admitir con franqueza nuestras dudas o dificultades; podemos abordarlas lo mejor que podamos, pero siempre con honestidad, jamás manipulando a nadie.

3. Respecto al capítulo 4, menciono **el vegetarianismo** como una posible alternativa a la dieta kosher tradicional. Debería haber dicho que soy vegetariano, aunque en el pasado no lo fui. Me abstuve de decirlo para no parecer que estaba promoviendo una opinión en particular. Pero, pensándolo bien, debería haber argumentado a favor de este punto. Dejé de comer carne hace muchos años, principalmente por compasión hacia los animales sometidos a métodos industriales de producción, transporte y sacrificio [66]. Hace un par de años también dejé de comer pescado, tras leer que la humanidad está destruyendo las poblaciones de

66 Consulta diversos textos y vídeos en http://www.peta.org/

peces del mundo, tanto directa como indirectamente [67]. Sin embargo, sigo consumiendo productos lácteos.

No comparto el argumento tradicional de que «no debemos intentar ser más misericordiosos de lo que Dios nos pide en la Torá». Incluso si la Torá permite comer carne y pescado, debemos tener en cuenta que esto se refiere a poblaciones pequeñas que practicaban la agricultura y el sacrificio a pequeña escala. En aquel entonces, el animal tenía cierta dignidad. Esto ya no es así hoy en día, cuando se le trata como un simple objeto, cuando la mayoría de la gente compra carne y pescado en el supermercado sin ninguna conciencia ni respeto por su origen. Incluso los huevos y el queso están contaminados en este sentido, aunque en menor medida. Por lo tanto, sí, recomiendo el vegetarianismo.

Hablando de matanzas, mencionemos también **los sacrificios de animales** en el Templo. Coincido con la valoración del Rambam (Maimónides) de que estos eran vestigios del pasado. Esto se sugiere en parte en la propia Torá (Levítico 17:7). Resulta aún más evidente hoy, cuando conocemos la historia de la humanidad con mayor profundidad y podemos apreciar la amplia difusión de la práctica del sacrificio. No puedo imaginar por qué Dios tendría interés en tales prácticas; tampoco veo cómo podrían beneficiar a los seres humanos que las realizan. Incluso si creen que el sufrimiento y la muerte del animal sacrificado reemplazan los suyos, no

---

[67] Véase, por ejemplo, http://www.fao.org/newsroom/common/ ecg/1000505/en/stocks.pdf y http://www.greenfacts.org/ en/fisheries/#3

hay forma concebible de que esto ocurra objetivamente. El posible (ilusorio) alivio psicológico difícilmente justifica semejante comportamiento violento. El efecto kármico objetivo probablemente sea mayor culpa, en lugar de menor.

Pero supongamos, como lo plantea el Ramban (Najmánides), que Dios ha elegido crear una conexión mística (invisible, subyacente) entre el hombre y Dios que justifique el sacrificio animal. Esta es una hipótesis plausible si imaginamos unos pocos sacrificios al año realizados en nombre de toda la nación. Pero cuando empezamos a calcular todos los sacrificios obligatorios y voluntarios que, según la Torá, deberían realizarse anualmente por todos los individuos de la nación, así como por la nación en su conjunto, sin mencionar a los extranjeros, debemos admitir nuestra perplejidad. Esto significa cientos de miles o incluso millones de animales sacrificados cada año, año tras año [68]. La sangre fluiría constantemente, *hasta el hartazgo* . Tanto sufrimiento, ¿para qué?

Espero y rezo por la restauración del Templo en su antiguo emplazamiento, pronto en nuestros días. Pero personalmente no me entusiasman las masacres diarias de pobres e inocentes animales. Considerada en abstracto, en pequeñas cantidades, la práctica parece inocua, casi natural. Pero cuando se piensa en cifras reales , es claramente inhumana e

---

68 Piénsalo: 100 al día equivalen a 36 500 al año; 1000 al día equivalen a 365 000 al año. ¿Cuántos sacrificios haría anualmente una nación de varios millones de habitantes? Al considerar las cifras, toda la propuesta se vuelve mucho más dudosa.

inaceptable. No le veo ninguna espiritualidad; todo lo contrario, sin duda merma nuestra sensibilidad, bondad y generosidad. Los animales no merecen un trato tan cruel, y los seres humanos estamos mejor sin esta "mitzvá" obsoleta. Es difícil creer que Dios nos haya exigido esto alguna vez. Lo más probable es que una casta sacerdotal existente lo justificara a posteriori como un mandato divino.

4. En el capítulo 6 y en el apéndice 1 menciono que hay "cuestiones difíciles" sobre la narrativa de la Torá que los rabinos no han formulado suficientemente ni respondido satisfactoriamente. Una de esas preguntas o conjunto de preguntas es la siguiente.

comían y bebían los israelitas durante su travesía por el desierto (y, de hecho, qué comían y bebían sus animales)? Esta cuestión de la alimentación se responde parcialmente asumiendo que, durante el mes transcurrido hasta que recibieron el maná, llevaban consigo alimentos (y forraje), y que, tras cesar el maná , supuestamente compraban lo que necesitaban a los habitantes de las cercanías. No se menciona qué comían los animales (necesarios para los sacrificios) durante los años del maná. En cuanto a la bebida, si bien en ocasiones la narración menciona fuentes de agua naturales y milagrosas (presumiblemente utilizadas tanto para animales como para humanos), en otras ocasiones el tema no se aclara. Por consiguiente, la tradición oral se refiere al «pozo de Miriam» —una especie de pozo milagrosamente móvil— que los acompañó durante la mayor parte de su viaje.

A primera vista, las explicaciones parecen convincentes, aunque incompletas, pero al reflexionar sobre ellas, al considerar *las cantidades involucradas,* resultan bastante increíbles. Pues, aceptando las cifras de población de la Torá, estamos hablando de unos dos millones de personas (es decir, hombres, mujeres y niños israelitas, sin mencionar la multitud mixta que los acompañaba), y una gran manada de animales (presumiblemente cientos de miles). Esto representa más de *cuatro veces* la población judía actual de Jerusalén. ¡Imaginen la cantidad de comida y bebida que necesitaría una cantidad tan grande de personas diariamente! A esto hay que añadir las necesidades de los animales. Luego, multipliquen esta cifra por 365 por año y nuevamente por 40 por los años de peregrinación.

Si suponemos que cada persona necesita tan solo medio litro de agua al día, serían 1.000.000 de litros o 1.000 toneladas diarias. En 365 días, esto equivale a 365.000 toneladas. Y en 40 años, la cantidad ascendería a 14,6 millones de toneladas. De forma similar, en los periodos en que el maná aún no se había distribuido o ya no se distribuía, si suponemos (a modo de ejemplo) una ración de alimentos de tan solo un cuarto de kilo por persona de media, habrían necesitado 500 toneladas diarias, y así sucesivamente. Lo mismo ocurre con los animales, aunque en mayor medida, si bien se desconocen

sus especies y número, por lo que no tiene sentido realizar ningún cálculo.[69][70]

Ahora bien, *consideremos la logística* necesaria para abastecer a una población de ese tamaño. No solo las cantidades eran enormes, sino que la pregunta es: ¿cómo se distribuían? ¿Acaso dos millones de personas acudían diariamente a un punto central (como el pozo de Miriam) con sus beneficiarios para recoger sus raciones, o se las llevaban en animales o en carros? ¿Cómo se extraía el agua de los pozos, teniendo en cuenta las cantidades involucradas? No contaban con bombas ni canales; alguien tenía que realizar el trabajo utilizando algún tipo de herramienta. Compárese con la vida en una ciudad moderna para hacerse una idea de la magnitud de la tarea.

---

69 Rashi sugiere que la matzá que llevaban consigo el día que salieron de Egipto se repuso milagrosamente. No aclara cómo ocurrió: ¿acaso la matzá volvió a crecer al romperse un trozo, o reapareció en la pila después de ser consumida? Lo importante es intentar visualizar el supuesto milagro con mayor claridad, en lugar de negarlo rotundamente. Si tal milagro ocurrió durante un mes, ¿por qué el maná parecía tan milagroso? ¿Y por qué era necesario el maná en lugar de la matzá? (A esta última pregunta, un rabino me respondió de forma convincente diciendo que quizás el maná era el alimento espiritualmente necesario para recibir la Torá).

70 El texto de la Torá menciona *que se practicaba el* pastoreo, ya que advierte contra el pastoreo de ganado al pie del monte Sinaí durante la entrega de la Torá. Sin embargo, no hay indicios de que el desierto fuera capaz de sustentar una gran población animal durante 40 años exclusivamente mediante el pastoreo, y no parece razonable suponerlo.

En algunos comentarios, se presenta a las personas llevando consigo la comida y la bebida necesarias para un período prolongado (por ejemplo, desde la salida de Egipto hasta que comenzó a aparecer el maná). Pero al calcular las cantidades involucradas, parece absurdo proponer esto. Cada adulto tendría que ser un superhombre para cargar tanto. Los animales podrían transportar gran parte de la carga humana, pero ¿qué hay entonces de la carga del forraje y el agua de los animales?

De igual modo, algunos comentarios mencionan la compra de alimentos, forraje y agua a las poblaciones circundantes. Esta explicación parece pertinente si imaginamos un pequeño grupo de nómadas, pero al considerar un mercado de dos millones de personas, resulta muy difícil de concebir. Habría que suponer que las poblaciones circundantes eran muy numerosas para haber cultivado, extraído y comercializado cantidades tan masivas de alimentos, forraje y agua.

Aunque la región hubiera sido más fértil que en la actualidad, se habrían necesitado grandes extensiones de tierra para su cultivo, y habría sido necesario un aviso previo de un año sobre la necesidad de una agricultura a tan gran escala, o bien los campesinos habrían tenido que ser muy previsores. Se habrían requerido grandes fuentes de agua (un lago, un río caudaloso, pozos con abundante agua o lluvias torrenciales) para producir alimentos y forraje, así como para saciar la sed de los productores, los consumidores y sus

animales. Por lo tanto, esta explicación relativamente naturalista no resulta muy creíble.

Incluso la recolección del maná plantea interrogantes logísticos. Suponiendo que no se depositaba en la puerta de sus casas, sino que tenían que desplazarse fuera del campamento para recogerlo, imagínese a cientos de miles de recolectores de maná saliendo cada día de la semana para recoger las raciones de sus familias. ¿Cuánto tiempo les llevaba el viaje de ida y vuelta? El tráfico debía estar organizado para evitar atascos. Si a esto le añadimos la extracción y el transporte de agua, se entiende que muchas personas estaban muy ocupadas.

Todo esto significa que hay amplio margen para la duda tanto en la narración de la Torá como en los intentos rabínicos por hacerla más creíble. Debemos suponer que la población del Éxodo era mucho menor de lo que afirma el texto escrito, o bien debemos suponer que hubo muchos más milagros de los que se mencionan explícitamente. Por ejemplo, quizás el pozo móvil de Miriam era un chorro que llenaba de agua la tienda de cada familia. Tal vez las personas necesitaban milagrosamente muy poca agua (para beber y otros fines), y tal vez los animales ninguna en absoluto . Y así sucesivamente.

Un comentarista más escéptico sugeriría que la historia escrita está muy exagerada, y que su autor o autores, ambos humanos, no se tomaron el tiempo necesario para que resultara coherente y convincente. Si se lee superficialmente,

puede parecer plausible; pero si se plantean preguntas difíciles, resulta menos creíble.

5. Sobre la importancia de **la meditación** en el judaísmo (capítulo 7). El valor psicológico de la meditación radica en que aumenta el control sobre los pensamientos, las palabras y las acciones. Al clarificar enormemente el campo mental, se logra identificar los problemas con precisión y resolverlos con una minuciosidad excepcional.

El funcionamiento de la meditación puede entenderse mediante la siguiente metáfora. Imagina que estás en el agua y has dejado caer una piedra preciosa. Si el agua está muy agitada, no podrás ver el fondo marino y, por lo tanto, no podrás recuperar tu joya. No puedes calmar ni aclarar las aguas mediante intervención mecánica. Simplemente debes tener paciencia y dejar que se asienten naturalmente. Entonces, cuando lo hagan, podrás ver y recoger la joya con facilidad. De manera similar, la meditación permite que tu actividad mental se calme, tras lo cual podrás intuir con mayor facilidad tu alma y quizás conectar mejor con Dios.

Además, cuando ves tu alma con mayor claridad, puedes controlarla mejor, porque no la confundes con los fenómenos mentales que la rodean. La meditación regular facilita la resolución de problemas pasados y evita problemas futuros. Permite abordar los problemas en presente, de manera más precisa. Cuando uno está menos confundido y a oscuras mentalmente, es más lógico en sus actitudes y menos vacilante en sus acciones. Es mejor no pecar en absoluto que

pecar y tener que arrepentirse después. Más vale prevenir que curar. Esto es simple lógica o economía.

En un plano más metafísico, la meditación consiste en prepararse para regresar a la Fuente espiritual. Nuestra alma es una pequeña chispa del Alma suprema, que es Dios. Enviada a este mundo material para ayudar a redimirlo, nuestra alma se separa momentáneamente de su Fuente y se ve abrumada por la materialidad. Mediante la meditación, podemos recuperar nuestra pureza espiritual original, nuestra calma y nuestro vacío; así, podemos preparar nuestra alma para fusionarse armoniosamente con Dios. Así como Él está libre de las cargas de la sustancialidad y el enredo, así también aspiramos a ser. Así como Él es pacífico y transparente, así también nos esforzamos por ser. Cuando llegue la muerte, podemos esperar que nuestra alma recupere más fácilmente su lugar natural en Él.

6. **Lógica en defensa de Sionismo** .

7. **El milagro de las luces de Janucá: una solución nueva y más lógica al problema.**

Consulte las páginas siguientes para leer estos dos nuevos ensayos…

17. LÓGICA EN DEFENSA DE SIONIS M

Actualmente, los medios de comunicación muestran un sesgo abrumadoramente contra el sionismo e Israel. Esta postura se ha convertido en algo más que una moda: es ahora el «espíritu de la época», un «axioma» popular que está prohibido incluso cuestionar. Como me comentó un conocido durante la reciente guerra de Gaza, para nosotros, los judíos, supone una verdadera carga emocional tener que soportar esta enorme negatividad que emana de tantos de nuestros semejantes a la vez. De hecho, nunca antes en la historia tan pocos habían sido odiados ciegamente por tantos. En el pasado, este odio se concentraba más en algunas comunidades que en otras, pero hoy en día, debido a la manipulación mediática, la orquestación del antisemitismo ha adquirido proporciones literalmente mundiales.

Este tema tiene, por supuesto, muchas aristas. Mi propósito aquí es comentar algunos de sus aspectos *lógicos* . Deseo señalar algunas de las *inconsistencias y fallas empíricas* en la argumentación de los opositores al sionismo.

El sionismo no es ni imperialismo ni colonialismo . Un argumento habitual de los antiisraelíes es que los judíos *robaron* la tierra que hoy se llama Israel. Es importante refutar esta afirmación porque los opositores de izquierda a Israel la utilizan como *fundamento* de su oposición. Es sobre esta base que se presentan como defensores indignados de la justicia y la moral. Afirman que los árabes, o «palestinos», estaban allí antes que los judíos, nativos que vivían pacíficamente, sin meterse con nadie, cuando fueron invadidos por imperialistas extranjeros (es decir, los judíos) que los desplazaron y colonizaron su tierra. Este argumento no solo es históricamente falso, sino también lógicamente absurdo.

Si los judíos hubieran ido a Uganda (como se les propuso a principios del siglo XX) , podrían haber sido tildados de invasores y colonos, pues no tenían ninguna conexión histórica con esa tierra. Pero cuando los judíos llegaron a la tierra entonces llamada Palestina, regresaban a casa, a la tierra de sus antepasados directos. Su situación en aquel momento era análoga a la de los tibetanos exiliados en la actualidad. Si estos tibetanos desean reclamar su país, ahora o dentro de cientos de años, ¿quién se atrevería a negarles su derecho moral y su título legal sobre toda la tierra, o a afirmar que quienes ocuparon su lugar entretanto tienen un derecho válido sobre alguna parte de ella?

Históricamente , es bien sabido desde la antigüedad que los judíos (o israelitas o hebreos) habitaron la tierra de Israel desde el año 1300 a. C. (contando desde el Éxodo de Egipto) o desde el año 1700 a. C. (contando desde la inmigración del patriarca

Abraham desde Mesopotamia). Estas son fechas bíblicas tradicionales (algunos historiadores antisionistas las cuestionan, pero incluso si se restan unos 500 años, nuestros argumentos se mantendrán, por lo que este punto no es relevante aquí).

Cuando llegaron los judíos, había otros pueblos allí, que desde entonces han desaparecido de la historia. —ya sea asesinados en guerras o exiliados al extranjero (como muchos judíos) por egipcios, asirios, babilonios, persas, etc. Los pueblos presentes no eran, en ningún caso, autóctonos, sino inmigrantes o descendientes de pueblos dispersos en otras regiones. Así, los filisteos (un pueblo no semita) probablemente provenían de las islas griegas, los hititas (también no semitas) de Anatolia, los amorreos (semitas, como Abraham) de Mesopotamia, los cananeos eran camitas según la Biblia o semitas de Arabia según algunos historiadores [71], y así sucesivamente. Todos ellos desaparecieron para la época del Primer Exilio, es decir, el siglo VI [a]. C.

Este país, situado en la encrucijada de tres continentes, siempre ha sido un crisol de culturas. La humanidad, recordemos, siempre ha estado en constante movimiento, desde que los primeros hombres emigraron del este de África. Cabe destacar que ninguno de los pueblos que precedieron a la presencia judía fue el progenitor de los árabes palestinos actuales. Estos últimos llegaron mucho más tarde: algunos posiblemente llegaron tras la invasión de la tierra de Israel en el siglo VII [d]. C. por hordas árabes recién convertidas al islam; pero muchos

[71] Cabe señalar que las lenguas hamíticas y semíticas están muy emparentadas, y los índices lingüísticos desempeñan un papel importante en las teorías de los historiadores sobre los orígenes de los pueblos.

llegaron mucho más recientemente, en los siglos XIX y XX (al mismo tiempo que los judíos regresaban de Europa y los países árabes vecinos).

Al leer las narrativas actuales sobre Palestina, uno podría suponer que estos árabes fueron creados *in situ* . Pero, por supuesto, esta es una historia inventada recientemente con fines propagandísticos por pseudohistoriadores. Los viajeros europeos y judíos que visitaron Tierra Santa en el siglo XIX dieron testimonio de la despoblación y la desolación del territorio.

Así pues , a la pregunta: ¿quiénes llegaron primero y quiénes después?, la respuesta es indiscutible: los judíos llegaron antes que los árabes, miles de años antes. Además, es significativo que los judíos hayan habitado esa tierra durante mucho más tiempo que los árabes. Si algún pueblo es originario de esa tierra, sin duda es el pueblo judío. Asimismo, el hecho de que los judíos controlen ahora la tierra es significativo. Estos tres factores —quiénes llegaron primero, quiénes habitaron la tierra durante más tiempo y quiénes son ahora soberanos— determinan la superioridad del derecho de los judíos sobre la tierra (toda la tierra) en cualquier evaluación racional y justa.

Antes de la llegada de los árabes, la nación judía perdió su soberanía ante los griegos y luego ante los romanos (quienes renombraron el país como Palestina para ocultar su soberanía judía). Muchos judíos fueron exiliados tras la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d. C., pero muchos otros permanecieron en la región (como lo atestigua, por ejemplo, la redacción del Talmud de Jerusalén en el siglo IV) . El dominio pasó a los sucesores bizantinos de Roma y (brevemente) a los

conquistadores persas, hasta que los árabes musulmanes llegaron como conquistadores y colonizadores en el siglo VII , como ya se ha indicado.

Si hay algún grupo en la región al que se le pueda acusar de imperialismo y colonialismo, sin duda son los árabes, quienes abandonaron su península natal para expandirse por la fuerza de las armas desde la India hasta España en cuestión de décadas. Todavía hoy ocupan la mayor parte de estas tierras robadas, desde Irak hasta Marruecos. Resulta irónico, por tanto, que sean precisamente ellos quienes acusen a los judíos de esos crímenes . Afirman que Israel (o, más moderadamente, partes de él) es «tierra árabe ocupada» y se quejan de los «asentamientos» en ella, pero olvidan u ocultan que no solo Israel, sino *toda* la tierra fuera de la propia Arabia que hoy pisan, ¡es tierra que los árabes robaron a otros pueblos!

Esto es, por supuesto, un error *lógico* en su argumentación. Sin embargo, existe otra inconsistencia, más sutil, que deseo señalar. Los antiisraelíes responden a los argumentos históricos anteriores diciendo: «Bueno, pero todo esto es historia antigua; lo cierto es que a mediados del siglo XX , los judíos desplazaron a los palestinos [es decir, a los árabes] y se apoderaron de sus tierras». ¿Por qué esto es incongruente? Lo explicaré a continuación.

Si aceptamos que la historia judía antigua es irrelevante y que lo que cuenta es quién habitaba la mayor parte del territorio décadas antes de la Guerra de Independencia de Israel, entonces podríamos argumentar igualmente que la historia árabe reciente es irrelevante y que lo que cuenta es quién habita la mayor parte del territorio *hoy en día* . Si el hecho consumado de la toma de

posesión árabe de la tierra de Israel en el siglo VII (y posteriormente por otros conquistadores, más recientemente los turcos otomanos musulmanes [72]) es moralmente aceptable, ¿por qué el hecho consumado de la toma de posesión judía en el siglo XX es moralmente inaceptable? ¿Quién decide cuántos años de posesión de facto constituyen propiedad legal? ¿Según qué criterios universales?

Es evidente que quienes niegan a Israel su derecho a existir emplean *un doble rasero arbitrario* que manipula la historia a conveniencia para las reivindicaciones árabes. Si la fuerza es, en la práctica, la razón en el caso de los árabes, lógicamente también lo es en el caso de los judíos. Si vamos a adoptar una postura maquiavélica, debemos serlo hasta el final. Mientras los judíos puedan mantener su independencia frente a las ambiciones hegemónicas árabes mediante la fuerza de las armas, tendrán pleno derecho a la tierra. Si son tan ingenuos como para dejarse debilitar por la guerra psicológica que sus enemigos libran contra ellos y renuncian a sus posesiones, nadie defenderá sus derechos.

En cualquier caso, no defiendo que la fuerza haga el derecho. Los judíos tienen un derecho mucho mejor y más duradero sobre la tierra de Israel. Esta es *la tierra de sus ancestros* , que han habitado, al menos en parte, *durante unos tres mil quinientos años* . El hecho de que otros pueblos (incluidos los árabes) invadieran esa tierra desde su llegada, y que a menudo mataran o expulsaran a muchos de ellos, no disminuye el

---

72 Hace menos de 500 años. Cabe destacar que estos turcos otomanos no eran originarios de la región, sino descendientes de invasores de Oriente Medio procedentes de las estepas de Asia central, emparentados con los mongoles.

derecho judío, porque se ha demostrado (mediante abundante evidencia documental y arqueológica) que hubo judíos en la tierra durante todo este período histórico, y porque los judíos han sobrevivido a la historia y han continuado reclamando esa tierra. Este argumento es válido independientemente de las convicciones religiosas de cada uno (o de la falta de ellas), cabe destacar.

En cuanto a los «palestinos» —es decir, los árabes musulmanes que viven en «Palestina»—, cabe añadir que nunca fueron un pueblo distinto, con una historia y cultura propias, hasta que algunos propagandistas astutos los inventaron hace unas décadas. Siempre existieron como árabes indiferenciados, dispersos por todo Oriente Medio desde la invasión árabe. La tierra que habitaban siempre formó parte de una entidad política mayor o estuvo bajo su dominio. Nunca existió una nación árabe ni soberanía específica sobre territorio palestino. El último soberano efectivo antes de Israel fue el Mandato Británico, y antes de este, el Imperio Otomano. Por lo tanto, los árabes no tienen ningún derecho nacional sobre la tierra.

No habría conflicto árabe-israelí si los árabes hubieran actuado correctamente desde el principio y hubieran dejado la tierra a sus legítimos dueños, los judíos. Los países árabes vecinos deberían invitar a sus hermanos a regresar a casa, incluso, si fuera necesario, a su tierra natal árabe (ahora rica en petróleo y capaz de sustentarlos). Casi un millón de judíos fueron expulsados o huyeron de los países árabes en los años previos a la creación del Estado de Israel [73]; y la mayoría de estos refugiados (y millones más de otros países) fueron acogidos

73 Véase http://www.justiceforjews.com/narrative.html .

con cariño por Israel. No hay razón para que los árabes no muestren la misma hospitalidad a sus parientes, en aras de una paz duradera.

Nada bueno puede surgir de perpetuar el problema de las reivindicaciones contrapuestas sobre un mismo territorio. La «solución de dos Estados» que se propone actualmente es un camino directo al infierno. Solo puede generar tensión, odio, guerra y sufrimiento. Está diseñada para debilitar y reducir tanto al Estado judío que garantice su eventual destrucción. Todos saben que este es el resultado secretamente deseado de ese «plan de paz»: promete la paz de la tumba (judía). No se puede esperar racionalmente que Israel se suicide. Quienes desean sinceramente la paz deberían abogar por, facilitar y ayudar a financiar la solución obvia de un programa internacional que fomente la emigración voluntaria de árabes.

El antisionismo es antisemitismo . Dado que, por el momento, los antisionistas niegan vehementemente ser antisemitas, es importante demostrar su equivalencia. La forma más sencilla de hacerlo es examinar si las pasiones que despiertan los antiisraelíes ante los acontecimientos en Israel son proporcionales o desproporcionadas, en comparación con las pasiones que despiertan en ellos ante acontecimientos en otros lugares. Esto implica recurrir a la lógica de la causalidad, la rama de la lógica formal que nos indica cómo identificar causas y efectos. Si una persona reacciona de manera diferente ante circunstancias similares, naturalmente nos preguntamos por qué; si observamos un patrón de comportamiento tal que cuando hay judíos involucrados la reacción es de una manera y

cuando no los hay, de otra, podemos inferir razonablemente que la diferencia observada en el comportamiento se *debe a* este factor diferenciador.

La pregunta es: ¿son los actuales opositores de Israel simplemente «pro-palestinos» o «humanitarios» (como afirman), o son prejuicios antiisraelíes? Si Israel no fuera judío (sino la creación de algún otro grupo étnico), ¿serían las reacciones las mismas? Los hechos empíricos son los siguientes: cuando los palestinos sufren padecimientos similares o peores debido a las acciones de otros árabes o musulmanes (por ejemplo, cuando miles de ellos fueron asesinados en Jordania en septiembre de 1970 [74]), la indignación pública es mucho menor o inexistente. Cuando sufren padecimientos similares o peores a manos de palestinos (mujeres y niños asesinados deliberadamente por terroristas) o a otros pueblos en otros lugares (por ejemplo, la minoría de Darfur en Sudán), la indignación pública es notablemente menor o casi nula. Las reacciones hacia Israel son evidentemente desproporcionadas en comparación con las reacciones habituales.

Estas discrepancias observables demuestran de forma clara e irrefutable que el sentimiento antiisraelí tiene su origen en el antisemitismo y nada más, pues la mayoría de la población judía es el rasgo distintivo del Estado judío. La importancia de este argumento es innegable: las pruebas disponibles demuestran la verdadera causa. Por mucho que los antiisraelíes

---

74 O más recientemente (en 2007), durante el bombardeo de un campo de refugiados "palestinos" por parte de las fuerzas libanesas que intentaban destruir un grupo terrorista que se encontraba allí.

afirmen ser objetivos e imparciales, sus acciones hablan más que sus palabras: su motivación fundamental es manifiestamente el racismo antijudío y sus reacciones se basan claramente en un doble rasero.

Protestan argumentando que «sin duda es posible criticar el comportamiento del gobierno israelí sin ser antisemita», pero la pregunta que no responden, cabe destacar, es: ¿por qué esa crítica es mucho más virulenta que la dirigida a otros países o pueblos por comportamientos similares? La crítica es legítima, pero la crítica injusta, la que utiliza un doble rasero, no lo es. Si todos los seres humanos son iguales en su corazón, su indignación, ira y odio deberían ser proporcionales a los hechos. Por ejemplo, si mueren miles de palestinos en operaciones antiterroristas, mientras que 400.000 personas de Darfur mueren en operaciones de limpieza étnica, las emociones que suscitan estos últimos sucesos deberían ser objetivamente al menos 200 veces más intensas que las de los primeros. Sin embargo, ocurre lo contrario. Esto demuestra que existe un doble rasero.

Algunos antisemitas afirman estúpidamente que no son antisemitas, ya que son judíos o árabes y, por lo tanto, ellos mismos son semitas. Esto no es más que un juego de palabras . La palabra «antisemita» originalmente (siglo XIX) significaba antijudío; si ahora algunos sofistas desean cambiar su significado para incluir el odio a todos los semitas (para diluir su importancia), entonces simplemente tendríamos que empezar a usar la palabra «antijudío». Y, por supuesto, es innegable que algunos judíos son antijudíos (a estos los llamamos judíos que se odian a sí mismos).

En conclusión , es fundamental que la gente conozca la historia completa y verídica de la tierra de Israel, que declara de forma clara e inequívoca el justo y pleno derecho de los judíos sobre ella. Los medios de comunicación logran su tergiversación de los derechos de los judíos, en primer lugar, falsificando la historia. Cuando, por ejemplo, las autoridades musulmanas (el *Waqf*) que actualmente administran el Monte del Templo en Jerusalén afirman descaradamente que nunca existió un Templo judío en el monte, ni siquiera un reino judío en Israel, y la televisión o la prensa convencionales difunden tales declaraciones sin comentarios, lo que implica aquiescencia, se está falsificando deliberadamente la historia con fines políticos. No es de extrañar, entonces, que el ciudadano común crea la falacia de que Israel es «tierra palestina/árabe ocupada» y, en consecuencia, sienta hostilidad hacia los israelíes/judíos.

es necesario cuestionar el pseudorrazonamiento que lleva a estas personas a adoptar posturas antiisraelíes . Es evidente que se aplican dobles raseros, como se ha demostrado anteriormente. Esto no se debe únicamente a la deshonestidad; en algunos casos, los argumentos falsos son difíciles de desenmascarar. Aun así, es obvio que existe mucha deshonestidad. Hay una voluntad perversa de engañar a la opinión pública; la mayoría de los periodistas, profesores y políticos implicados no son meros espectadores, sino enemigos activos de Israel. Como ya han señalado otros comentaristas, se adhieren a una nueva religión secular, en la que la nación de Israel (« *el judío de las naciones* ») desempeña un papel central como el villano, hacia el cual se canalizan deliberadamente las pasiones negativas.

La absoluta necesidad de Israel . De hecho, estamos presenciando un linchamiento a escala internacional sin precedentes: críticas totalmente injustas e implacables contra Israel, sin preocuparse por las consecuencias destructivas, sino incluso regodeándose en ellas. Esto no es objetivamente solo propaganda antiisraelí; su objetivo final debe ser la destrucción del pueblo judío en su conjunto . Eretz Israel alberga a casi la mitad de la población judía mundial y cuenta con la simpatía y el apoyo de la gran mayoría de la diáspora judía. Como deja claro la propaganda árabe [75], los árabes hacen poca distinción entre los grupos. Cuando hablan de israelíes, los llaman simplemente *al-yahud.* – los judíos. Sueñan abierta y explícitamente con el genocidio judío [76].

Si algo demuestra la necesidad de que los judíos tengan su propio país independiente y fuerte, incluso hoy después del Holocausto, es precisamente esta campaña mediática mundial antiisraelí. Vemos aquí, apenas medio siglo después del asesinato de 6 millones de judíos europeos por pueblos aparentemente civilizados, lo fácil que resulta para los medios de comunicación modernos incitar a las masas contra los judíos. Los periodistas son los nuevos sacerdotes que predican el odio. Algunos lo hacen explícitamente, pero la mayoría lo hace de una manera más "políticamente correcta": mediante

---

75 Véanse, por ejemplo, los sitios web www.pmw.org y www.memri.org , que ofrecen muchos ejemplos, como el siguiente vídeo de la televisión egipcia: http://www.youtube.com/watch?v=koGCMT9Pevs .

76 Incluso mientras acusan abiertamente a Israel de tener intenciones genocidas contra los árabes palestinos. Pero tales vilezas no existen entre los judíos; es una pura invención de los enemigos de Israel.

información selectiva (es decir, ocultando información relevante) y desinformación (es decir, difundiendo información falsa) [77]. El mensaje de que "Israel es el malo" se puede transmitir alto y claro de forma tácita y subliminal: mediante la elección de imágenes, la música de fondo, el tono de la voz en off, la redacción utilizada y muchos otros trucos propagandísticos similares.

Tal como van las cosas, a veces temo que, si no tenemos cuidado y no reaccionamos con energía ante esta nueva guerra contra los judíos, el mundo entero conspirará para borrar a nuestra raza de la faz de la Tierra. Las Naciones Unidas votarán a favor de nuestra aniquilación, utilizando toda clase de argumentos piadosos para tranquilizar su conciencia. Dirán que es necesario para la paz mundial y el progreso internacional. Por fin, todos se sentirán aliviados y felices; un sentimiento de unidad y propósito común inundará el mundo.

Se creará y financiará una agencia para supervisar la compleja operación. Aumentará el empleo y se dinamizará la economía. La Cruz Roja y la Media Luna Roja serán designadas para garantizar que se mantengan los estándares humanitarios en esta noble causa. Visitarán las obras de construcción de modernas fábricas de exterminio computarizadas y certificarán su indolora e higiene. Si algunos judíos se atreven a oponerse o rebelarse, Amnistía Internacional y Paz Ahora los tildarán de terroristas. Otras ONG registradas se asegurarán de que, por justicia, todos los judíos estén incluidos en esta Solución Final, y a ninguno se le permitirá convertirse a otras religiones ni

---

77 Véase, por ejemplo, el sitio web www.camera.org , que monitoriza algunos medios de comunicación.

alegar haber sido un ateo antiisraelí. Todo se llevará a cabo de forma limpia y eficiente, dejando en evidencia a Hitler y sus predecesores.

Espero que este sea un escenario extremo, una pesadilla, pero ¿quién habría imaginado que el Holocausto fuera humanamente posible pocos años antes de que ocurriera? No podemos ignorar que la actual amenaza de guerra nuclear de Irán contra Israel es vista con absoluta indiferencia por las autoridades políticas, los medios de comunicación y la población mundial [78]. Se sospecha que muchos desean que Israel sea realmente borrado del mapa. Esto no es un mero sueño islamista o palestino/árabe, sino el deseo secreto de muchos antisemitas en Occidente, tanto de izquierda como de derecha. La masacre seguramente no terminará ahí. La experiencia de pogromos anteriores demuestra que una vez que comienza la matanza, es difícil detenerla. Ningún judío en el mundo, independientemente de sus inclinaciones políticas, estará a salvo.

Las personas de buena fe deben apoyar plenamente a Israel. Este Estado judío fue creado con un propósito: garantizar la protección futura de todos los judíos contra cualquier forma de genocidio. Su necesidad sigue siendo evidente hoy en día.

---

78 Considere también los absurdos que emanan del actual llamado Consejo de Derechos Humanos de la ONU. Véase http://www.unwatch.org .

18. EL MILAGRO DE LAS LUCES DE JANUCÁ

– Una solución nueva y más lógica al problema .

Durante los ocho días de la festividad de Janucá, o fiesta de las luces, los judíos encienden velas cada noche. La tradición cuenta que, en el siglo II [a] . C., cuando los Macabeos expulsaron a sus enemigos seléucidas del Templo, desearon reanudar de inmediato sus servicios habituales, incluyendo el encendido diario de la menorá. Sin embargo, solo encontraron un recipiente sellado con aceite de oliva puro suficiente para un solo día. Sabían que tardarían ocho días en conseguir un suministro regular de aceite [79]. Aun así,

---

79 El Beit Yossef explica este retraso de ocho días como (a) debido a que son ritualmente impuros para el servicio del templo y necesitan siete días para purificarse más un día más para recolectar y prensar aceitunas, o (b) debido a que tienen que enviar aceite a un lugar lejano, un viaje de cuatro días de ida y cuatro días de vuelta.

encendieron la menorá y, milagrosamente, el aceite les duró ocho días.

Esta historia se menciona en el Talmud, en el tratado Shabat, página 21b: «El frasco contenía aceite suficiente para un solo día, pero ocurrió un milagro y alimentó la lámpara sagrada durante ocho días consecutivos» [80]. En un comentario a la obra posterior *de halajá* (es decir, ley judía) llamada Arba Turim, vol. II, cap. 670, §2, el rabino Joseph Caro (también conocido como Beit Yossef) plantea un problema lógico en relación con estos sucesos. ***Si había aceite para un día y ardió milagrosamente durante ocho días, ¿por qué celebramos la festividad durante ocho días y no solo siete?*** Propone tres escenarios hipotéticos para resolver el problema [81], pero tras un examen más detenido, los tres resultan deficientes en algún aspecto, lo que genera dudas sobre todo el asunto. Los tres escenarios propuestos y sus dificultades son los siguientes:

1. Una posibilidad es que los *kohanim* (sacerdotes), evaluando la situación con realismo, decidieran desde el principio verter una octava parte de la medida

---

80 Surge una duda respecto a la redacción de esta oración. ¿El sujeto de « alimentó la lámpara sagrada» es el vial o el aceite? Si suponemos que es el vial, entonces el escenario más apropiado sería el marcado como número dos; pero este escenario conlleva la dificultad de 7 días en lugar de 8. Por lo tanto, debemos suponer que «alimentó» se refiere al aceite.

81 No se sabe con certeza de dónde obtuvo el Beit Yossef esta información. Un rabino al que consulté dijo que se cree que las fuentes de dos de los escenarios propuestos podrían ser el Ritva y el Tosefot R. Peretz.

habitual de aceite en las lámparas de la menorá cada día, de modo que el aceite para un día durara ocho días, aunque solo durante parte de cada noche. De hecho, esa octava parte de la medida ardió durante toda la noche durante ocho noches. Esta solución es interesante porque propone un milagro óctuple. La principal dificultad reside en que, al no llenar las lámparas de la menorá, supuestamente no cumplían con el requisito legal o al menos tradicional de este ritual [82]. Otra crítica es que un acto tan calculado habría implicado una falta de fe inusual (al menos el primer día, antes de que se manifestara el milagro). Otra explicación tradicional de este primer escenario es que los kohanim dividieron el aceite disponible en ocho partes con la expectativa de que cada parte duraría milagrosamente toda la noche; y la dificultad con esta solución es que, en principio, no es apropiado confiar deliberadamente en los milagros.[83]

---

82 Quizás les estaba permitido según la halajá, ya que el Beit Yossef no se pronuncia negativamente sobre esta práctica. Tal vez el requisito legal de llenar la menorá antes de encenderla sea simplemente *rabínico* y no *bíblico* . Me han dicho que el ritual de la menorá no se cuenta entre los 613 *mandamientos* . El pasaje de la Torá al respecto, Éxodo 27:20-21, es muy breve y no responde a estas preguntas. Véase también Rambam, Mishné Torá, Avodá, Sacrificios diarios y adicionales, cap. 3, ley 3, que menciona la limpieza diaria de la menorá. Este asunto necesita mayor aclaración.

83 Alguien me sugirió que tal vez llenaban solo una copa de la menorá cada noche, en lugar de llenar parcialmente las siete cada día. Sin embargo, pensándolo bien, esta no es una mejor hipótesis, ya que no lograrían llenar completamente esa única copa cada día, puesto que una octava parte del aceite diario no

2. Una solución alternativa propuesta es que los kohanim vertieron todo el aceite que tenían el primer día en las copas de la menorá, como se requiere normalmente, y (a) el milagro fue que la tinaja de aceite no se vació al verter el aceite, sino que permaneció llena todo el tiempo (como en el milagro de Eliseo mencionado en 2 Reyes 4:4), o quizás (b) el nivel de aceite en ella volvió a subir milagrosamente durante la noche, de modo que estaba llena de nuevo por la mañana, o quizás (c) se rellenó por completo por la mañana después de que el aceite de la menorá se consumiera, de modo que pudieron verter aceite de ella nuevamente. Esto sucedió de nuevo el segundo día, el tercero, etc., y así pudieron hacer que la menorá ardiera normalmente durante ocho noches. Sin embargo, aquí la principal dificultad es que este escenario implica solo siete eventos milagrosos: pues el primer día o el octavo día deben considerarse no milagrosos [84]. En otras palabras, ¡esta supuesta

---

puede llenar una séptima parte de la menorá (y esto es aún más cierto si consideramos la lámpara occidental que permanece encendida continuamente; ¡véase la nota al pie más adelante al respecto!). Sin mencionar que encender solo una rama de la menorá por noche probablemente no sería aceptable según la halajá.

84 Si (a) la vasija no se vació al verter el aceite, entonces el milagro ocurrió durante los primeros siete días, y al octavo día no hubo tal milagro. Si (b) la vasija se vació al verter el aceite y se volvió a llenar milagrosamente durante toda la noche, el milagro también ocurrió durante las primeras siete noches, pero no en la octava; mientras que si (c) la vasija se volvió a llenar milagrosamente solo por la mañana, después de que todo el

solución no resuelve realmente el problema planteado inicialmente! (Una posible respuesta a esta objeción sería decir que hubo ocho días de aceite milagroso, y que se dejó una medida completa de aceite para el noveno día; pero entonces podríamos preguntarnos ¿por qué se realizó un octavo milagro superfluo?)

3. Otra solución propuesta es que los kohanim vertieron todo el aceite que tenían el primer día en las lámparas de la menorá, y el milagro fue que (a) las llamas de la menorá no consumieron el aceite en absoluto, de modo que al día siguiente había una medida completa de aceite disponible en la menorá, o quizás (b) el nivel de aceite volvió a subir en la menorá cada mañana cuando se consumió todo el aceite de la noche anterior. Esto sucedió de nuevo al día siguiente, etc., de modo que la menorá pudo encenderse durante ocho noches como se requería [85].

---

aceite se consumió, entonces el milagro ocurrió durante los últimos siete días, no el primero.

85 Visualizo (a) que las lámparas permanecieron llenas de aceite toda la noche durante las primeras siete noches, en lugar de suponer, como se suele hacer, el milagro más visible de que (b) el aceite se consumió durante la noche y luego resurgió por la mañana. De cualquier manera, el aceite se consumió naturalmente en la octava noche y no resurgió a la mañana siguiente. En la hipótesis (a), el milagro ocurrió durante toda la noche en cada una de las primeras siete noches, mientras que en la hipótesis (b), el milagro ocurrió al final de cada noche (es decir, por la mañana) y, por lo tanto, ocurrieron siete milagros comenzando el segundo día y terminando el octavo. Nótese que en el caso (a), los kohanim debían apagar las lámparas por la mañana y volver a encenderlas por la noche, mientras que en el

Esta solución es una especie de compromiso entre las dos anteriores, ya que implica que el supuesto requisito legal de una menorá llena se obedeció cada día (a diferencia del primer escenario) y que el milagro realmente ocurrió en la menorá (a diferencia del segundo escenario, que sitúa la producción sobrenatural de aceite en la tinaja de aceite). Sin embargo, esta tercera solución tiene la misma dificultad principal que la anterior, a saber, que implica solo siete eventos milagrosos, por lo que no es una solución efectiva al problema planteado. Tanto el primer día como el octavo deben considerarse no milagrosos, a menos que aceptemos (como me ha argumentado un rabino) que el octavo milagro consistió en el cese oportuno de la producción milagrosa de petróleo.

Mientras meditaba sobre estas cosas, me di cuenta de que existe **una cuarta solución** , que, según tengo entendido, [86]no fue considerada por el Beit Yossef ni por otros comentaristas; una solución más lógica que las tres que propuso. Es la siguiente:

4. Los kohanim **vertieron todo el aceite** que tenían el primer día en la menorá (como lo exigía la ley o la tradición) y a la mañana siguiente descubrieron que **solo se había consumido una octava parte** . Así que

caso (b), las lámparas se apagaron naturalmente y el servicio consistió únicamente en volver a encenderlas.

86 Supongo que esta hipótesis es una innovación (*chidush*); si no lo es, ¡perdonen mi ignorancia y cuéntenme al respecto!

> apagaron las llamas y dejaron el aceite restante (7/8) en su lugar, volviéndolo a encender por la noche. A la mañana siguiente descubrieron que había ocurrido lo mismo y repitieron su servicio. Y así sucesivamente al día siguiente y al siguiente, ¡de modo que el aceite original duró ocho noches! Esta nueva solución se asemeja a la primera, ya que la velocidad de combustión es una octava parte de la velocidad normal y, después de la primera noche, las lámparas permanecen encendidas aunque no estén llenas de aceite, pero es mejor que la primera porque, llenos de fe, vertieron la medida completa de aceite en la menorá el primer día y luego dejaron que *Hashem* (Dios) se encargara milagrosamente de los acontecimientos posteriores (ralentizando el proceso normal de combustión). Cabe señalar que aún se les exigía un servicio cada día (apagar y volver a encender las lámparas). Esta nueva solución es mejor que la segunda y la tercera, ya que implica ocho días de milagro, y no solo siete como en aquellas; por lo tanto, sí responde a la pregunta original. Es una solución tan simple, obvia y elegante al problema que uno se pregunta por qué los comentaristas anteriores lo complicaron tanto.

Esta cuarta solución me parece la más plausible, suponiendo que el milagro de las luces de Janucá haya ocurrido. Pero un conocido mío, que prefiere permanecer en el anonimato, ha sugerido *una quinta solución* , que no presupone que tal milagro haya ocurrido, como sigue:

5. Los kohanim podrían haber usado *mechas de combustión más lenta* con una medida diaria de un octavo de aceite, como en el primer escenario, o lámparas llenas desde el principio, como en el cuarto escenario. Esta es una solución ingeniosa, suponiendo que el acortamiento requerido de las mechas fuera halájica y físicamente posible (y que pudieran predecir con precisión la longitud de mecha necesaria para retardar el consumo de aceite). Esta hipótesis reconoce que no solo una , sino dos variables afectan el consumo de aceite: la cantidad de aceite utilizada y el tipo o longitud de la mecha. Por supuesto, esta no es una solución tan agradable desde un punto de vista religioso, ya que niega el parámetro del milagro dado como premisa por el Talmud. Si, no obstante, se prefiere esta sugerencia naturalista, debe suponerse que lo que celebramos al encender las velas de Janucá es simplemente el milagro de la victoria en la batalla, como se menciona en nuestras oraciones durante la festividad.

Sea como fuere [87], aprovecho esta oportunidad para rogarle a Hashem que obre muchos milagros para el pueblo judío hoy, especialmente para salvar a Israel de sus numerosos falsos amigos, adversarios y enemigos, tanto internos como externos. Escrito y distribuido durante Janucá 5770.

(Muchas gracias a R. Mendel Pevzner por su reciente conferencia sobre este tema, que reavivó mi interés en él, y a R. Yacov Holzman por su amable ayuda en la investigación y traducción de fuentes relevantes).

---

87 Un último punto a mencionar entre paréntesis. Tras escribir todo lo anterior, descubrí la «lámpara occidental» que (al menos según algunas opiniones) debía mantenerse encendida continuamente (es decir, tanto de día como de noche). Esta era una de las ramas de la menorá, ya fuera la del lado oeste o la central (dependiendo de la orientación de la menorá; véase Menajot 98b). Consideremos brevemente las implicaciones de este factor adicional en las diversas hipótesis tratadas anteriormente. Presumiblemente, una vasija de aceite como la que encontraron los kohanim contenía suficiente aceite para un día de uso normal, es decir, suficiente también para la lámpara occidental diurna. En ese caso, en la primera solución, los kohanim simplemente dividieron el aceite en más fracciones, pero cada fracción (incluida la destinada a la lámpara occidental) cumplió milagrosamente su función habitual durante ocho días en lugar de solo uno; más precisamente, la lámpara continua recibiría su porción asignada de aceite dos veces al día, por la mañana y por la tarde. En la segunda solución, la aceitera siempre proporcionaba milagrosamente el aceite necesario, incluido el de la lámpara occidental. En la tercera solución, la medida completa de aceite se vertió la primera mañana en la lámpara de fuego continuo, y en el servicio vespertino, milagrosamente, seguía llena o había vuelto a llenarse. En la cuarta solución, la velocidad de combustión debió ser milagrosamente más lenta en la lámpara occidental que en las demás, ya que tenía que quemar el doble, es decir, tanto de día como de noche.

Posdata

Al escribir el relato anterior del milagro de Janucá, mi motivación no era debatir sobre su historicidad. Mi objetivo principal era (como siempre) enseñar lógica. Quería ayudar a resolver un problema lógico conocido desde hace mucho tiempo en la tradición judía, sin salirme de los límites establecidos para las discusiones talmúdicas. El método consistió en visualizar las tres soluciones alternativas conocidas con el mayor detalle posible y considerar sus consecuencias, para luego ver si se podían sugerir soluciones adicionales. Esto dio como resultado la cuarta solución. Una quinta solución, sugerida por un conocido, se salía de los límites talmúdicos, pero era perfectamente legítima como explicación científica.

Sin embargo, en respuesta al artículo anterior, una lectora me escribió sugiriendo que la explicación de la celebración de ocho días era simplemente un deseo de los Macabeos de celebrar tardíamente las fiestas de Sucot y Shimini Chag Atzeret, que se habían perdido por estar ocupados en la guerra. Ofreció como evidencia 2 Macabeos 10:6-8: «Y celebraron [la purificación del santuario] durante ocho días con gozo, a la manera de la fiesta de los tabernáculos, recordando cómo no mucho antes, durante la fiesta de los tabernáculos, habían andado errantes por las montañas y las cuevas como animales salvajes. Por lo tanto , llevando varas con guirnaldas de hiedra, hermosas ramas y también hojas de palma, ofrecieron himnos de acción de gracias a aquel que

había dado éxito a la purificación de su propio lugar santo. Decretaron por ordenanza pública y votación que toda la nación de los judíos observara estos días cada año».

Pero, en mi opinión, esta afirmación no contradice el relato talmúdico. Ese año celebraron Sucot tarde, pero obviamente no era su intención trasladar esta festividad bíblica al 25 de Kislev para siempre · El último versículo deja claro que instituyeron una nueva festividad (Janucá) para los años venideros, en conmemoración de este acontecimiento histórico. No se excluye lógicamente, aunque no se menciona aquí, que uno de sus motivos pudiera haber sido recordarnos el milagro narrado en el Talmud, según el cual el aceite para un solo día bastó para mantener encendida la menorá durante los primeros ocho días. Por supuesto, sigue siendo cierto que podemos dudar razonablemente de la ocurrencia misma de un milagro. Se requiere fe para creer en él.

Es cierto que los libros históricos de los Macabeos no mencionan el milagro descrito siglos después en el Talmud, lo cual resulta sospechoso. Profundizando en el asunto, encontré lo siguiente [88]: 1 Macabeos 1:21 nos informa que Antíoco IV Epífanes había robado la menorá: «Entró con arrogancia en el santuario y se llevó el altar de oro, la menorá para la luz y todos sus utensilios». En 1 Macabeos 4:49, leemos que, después de que los Macabeos purificaran el templo, «Hicieron nuevos vasos sagrados y llevaron la

88 Véase http://www.livius.org/te-tg/temple-treasure/menorah.html .

menorá, el altar del incienso y la mesa al templo». Presumiblemente, esto significa que se hizo una nueva menorá en ese momento; esto debió haber tomado algún tiempo. En 1 Macabeos 4:50, se nos dice: «Entonces quemaron incienso en el altar y encendieron las lámparas de la menorá, y estas iluminaron el templo». Esto se confirma en 2 Macabeos 10:3, donde "envían… luces".[89]

La revuelta judía contra la dominación seléucida tuvo lugar entre el 175 y el 135 a. C., aproximadamente un siglo y medio después de la conquista de Judea por los griegos bajo el mando de Alejandro Magno. Tras la muerte de este último, sus sucesores dividieron el imperio en dos; la parte seléucida se estableció en Siria e incluyó Judea entre sus dominios. El Templo fue liberado en el 165 a. C., pero la guerra continuó durante muchos años. Se cree que el primer libro de los Macabeos fue escrito poco después de los acontecimientos que describe, entre el 135 y el 63 a. C., posiblemente alrededor del 100 a. C., lo que le confiere considerable autoridad. Parece haber sido escrito originalmente en hebreo por un judío que vivía en Tierra Santa; pero solo ha sobrevivido una traducción griega. Los rabinos no lo incluyeron en el canon judío, a pesar de su carácter piadoso y patriótico, posiblemente porque parece haber sido escrito por

89 En ninguno de estos libros se menciona, ni una sola vez, que sobrara aceite ni que este durara ocho días. Cabría esperar que se hubiera mencionado semejante milagro. Ante esta crítica, un rabino me respondió una vez que los milagros eran tan comunes en aquella época que no se consideraba necesario registrarlos. Sin embargo, cabe replicar: ¿cómo podía saberlo con certeza? Afirmarlo es simplemente un acto de fe.

un saduceo. El segundo libro de los Macabeos fue escrito aparentemente más tarde, en el siglo I ª . C. A. C. y escrito directamente en griego por un judío que vivía en Egipto. Parece ser un relato de los hechos mucho más indirecto y revisado. Comparado con el primer libro, es menos una obra histórica y más un tratado religioso. En resumen, es menos fiable, pero aún se le considera valioso como documento histórico.

Sea como fuere, no es descabellado pensar que, por muy bien informado que estuviera el primer autor sobre muchos otros asuntos, desconociera la información sobre el milagro de las luces que el Talmud relata posteriormente. Y si esto es cierto para el primer autor, lo es aún más para el segundo. En otras palabras, todavía hay lugar para la fe respecto a este relato.

REFERENCIAS

Bar-Zeev, Hai. *Una conferencia juive du Coran: Essai* . París: Berg Internacional, 2005.

Bodhidharma. *La enseñanza zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. Nueva York: North Point, 1989.

Gould, Stephen Jay. *Rocas de las edades: Ciencia y religión en la plenitud de la vida* . Londres: Vintage, 2002.

Higayon: Estudios de lógica rabínica. Editado por Moshe Koppel y Ely Merzbach. Ramat-Gan: Aluma, 1990-2000.

Paramananda (John Wilson). *Cambia tu mente: una guía práctica para la meditación budista* . Birmingham: Windhorse, 1996.

Steinsaltz, Adin. *La rosa de trece pétalos: un discurso sobre la esencia de la existencia y la creencia judías* . Edición ampliada. Trad. Yehuda Hanegbi . Nueva York: Basic, 2006.

Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nueva York: Weatherhill, 1970.

(La lista anterior no pretende ser una bibliografía, sino que simplemente detalla los libros a los que se hace referencia en el texto).

Obras de Avi Sion

Avi Sion es autor de varias obras sobre lógica y filosofía: Lógica del futuro (1990); Lógica judía (1995); Ilógica budista (2002); Fenomenología (2003); La lógica de la causalidad (1999, 2003, 2010); Voluntad y conceptos causales afines (2004); Reflexiones (2005); Meditaciones (2006); Reflexiones lógicas y espirituales (2008-2009); A Fortiori Logic (2013). Estas obras pueden consultarse gratuitamente en: www.TheLogician.net.

ISBN: 978-1495939433